



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Wydział Humanistyczny
Instytut Filozofii

Jeremiasz Jakub Szyndler

**Od Natury do postnatury.
Etyczne aspekty dyskusji o antropocenie**

ROZPRAWA DOKTORSKA

Promotor/Promotorzy

dr hab. prof UŚ Mariusz Wojewoda

Promotor pomocniczy

dr Bartłomiej Knosala

Katowice 2024

Wstęp	6
Rozdział I: Antropocen i kryzys społeczno-środowiskowy	13
1.0. Wprowadzenie	13
1.1. Źródła terminu antropocen	13
1.2. Antropocen w ujęciu nauk o systemie ziemskim	17
1.2.1. Holistyczne metody badawcze w naukach o systemie ziemskim	25
1.2.2. Zarządzanie planetarne	28
1.3. Antropocen jako wpływ człowieka na środowisko	33
1.4. Antropocen jako dyskusja naukowa	45
1.4.1 Zwrot performatywny i język transdyscyplinarny	47
1.4.2 Integralna nauka w antropocenie	50
1.5. Antropocen jako negatywna protencja	55
1.6. Antropocen jako kontekst badawczy dla etyki środowiskowej	59
1.7. Krytyka koncepcji antropocenu	62
1.8. Systematyzacja koncepcji antropocenu	65
1.9. Analiza filozoficzna pojęcia antropocenu - wnioski.	67
Rozdział II: Narracje w dyskusji o antropocenie	69
2.0. Wprowadzenie	69
2.1. Czy potrzebujemy nowej opowieści w antropocenie?	70
2.2. Systematyzacje narracji w antropocenie	76
2.2.1. Podział narracji według C. Bonneuila	77
2.2.1.1 Narracja naturalistyczna	78
2.2.1.2. Narracja postnaturalistyczna	79
2.2.1.3. Narracja eko-katastroficzna	82
2.2.1.4. Narracja eko-marksistowska	83
2.2.1.5. Krytyka podziału według C. Bonneuila	86
2.3. Podział narracji według E. Jamesa	87
2.4. Podział narracji według J. Thomas	88
2.5. Podział narracji według AWG	89
2.6. Krytyczna analiza narracji antropocenu na gruncie humanistyki postantropocentrycznej	92
2.7 Przegląd narracji w antropocenie	97

2.8. Antropocen jako narracja współczesności - wnioski	100
Rozdział III: Od natury do postnatury	102
3.0. Wprowadzenie.	102
3.1. Pojęcie natury - wyzwania interpretacyjne	102
3.2. Filozofia przyrody jako „nauka o naturze”	106
3.3 Pojęcie natury w historii filozofii przyrody	108
3.3.1. Źródła pojęcia natury w filozofii	109
3.3.2. Ewolucja pojęcie natury w historii filozofii przyrody	112
3.4. Pojęcie natury w antropocenie	117
3.4.1. Koncepcja natury jako stabilnych warunków epoki holocenu	119
3.4.2. Teleologiczna koncepcja natury	120
3.4.3. Ekomodernistyczna koncepcja natury	121
3.4.4. Koncepcja natury Gai	122
3.4.5. Koncepcja postnatury	122
3.4.5.1 Postnaturalistyczne metody badawcze	124
3.5. Od natury do postnatury	128
3.6. Geowładza w antropocenie	130
3.7. Postnatura w antropocenie - wnioski.	133
Rozdział IV: Etyczne aspekty dyskusji o antropocenie	137
4.0. Wprowadzenie. Antropocen a etyka środowiskowa	137
4.1. Etyka środowiskowa	140
4.2 Zarys historii etyki środowiskowej	141
4.3. Klasyczne stanowiska w etyce środowiskowej	151
4.3.1. Tradycyjna etyka antropocentryczna i teocentryczna	151
4.3.2. Tradycyjna etyka bio i ekocentryczna	153
4.4. Spór o błąd naturalistyczny w etyce środowiskowej	155
4.5. Etyka środowiskowa po antropocenie	159
4.6. Etyczne aspekty dyskusji o antropocenie	162
4.6.1. Horyzonty dyskusji	162
4.6.2. Odpowiedzialność	166
4.6.3. Sprawiedliwość	169
4.6.4. Słuszność	173

4.7. Przegląd stanowisk etycznych w dyskusji o antropocenie	175
4.8. Etyka antropocentryczna i etyka cnót środowiskowych w antropocenie	175
4.8.1. Etyka cnót środowiskowych w antropocenie	179
4.9. Etyka biocentryczna w antropocenie	187
4.10. Etyka Gai	192
4.11. Etyka postnaturalistyczna	197
4.12. Etyka ekofeministyczna	205
4.13. Etyka kultur rdzennych	209
4.14. Teocentryczna ekologia integralna	214
4.15. Wnioski z dyskusji etycznej	218
Zakończenie	224
Bibliografia	233

Wstęp

Od momentu rewolucji przemysłowej w XVIII wieku liczba ludności wzrosła z około 1 miliarda do ponad 8 miliardów. Od tego czasu zniknęły puste miejsca na mapach, sieci infrastruktury są systematycznie rozbudowywane, a ponad 4.4 miliarda ludzi żyje w miastach. W ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci obserwujemy szereg zjawisk społeczno-środowiskowych o charakterze globalnym, które doprowadziły ludzkość do bezprecedensowej sytuacji w historii ziemi - jeden gatunek, będący częścią biosfery przez około 200 000 lat, zdołał w przeciągu zaledwie kilku stuleci wywrzeć znaczący wpływ na funkcjonowanie systemu planetarnego, którego skutki dla klimatu i warunków do życia, zgodnie z obecnym stanem wiedzy naukowej, będą odczuwalne przez kolejne setki tysięcy lat. Kluczowymi czynnikami, które stoją za antropogeniczną przemianą środowiska na globalną skalę są: rozwój technologiczny, gwałtowny wzrost liczby ludności oraz stale wzrastające zużycie dóbr naturalnych. Łącznie spowodowały one zwiększone zużycie metali i minerałów, paliw kopalnych i nawozów rolniczych oraz transformację lądowych i przybrzeżnych ekosystemów morskich na potrzeby człowieka. W rezultacie antropogeniczne procesy doprowadziły do utraty biomów, rozległych obszarów o specyficznej faunie i florze na rzecz rolnictwa, miast, dróg i innych ludzkich konstrukcji oraz zastąpienia dzikich zwierząt i roślin przez gatunki udomowione w celu zaspokojenia rosnącego zapotrzebowania na żywność. Wzrost zużycia zasobów jest ściśle związany ze wzrostem populacji ludzkiej.¹ Nadkonsumpcja prowadzi do wykorzystywania nieodnawialnych zasobów naturalnych na niespotykaną wcześniej skalę. Między innymi nadmierny połów ryb uniemożliwia odtwarzanie się ich populacji, zużywa się bardzo dużo słodkiej wody, masowo wycinane są drzewa itd. W rezultacie mamy do czynienia z gigantycznym wzrostem produkcji dwutlenku węgla, metanu oraz zużycia energii powiązanego ze spalaniem paliw kopalnych. Wszystkie te procesy określa się mianem Wielkiego Przyspieszenia (ang. *Great Acceleration*). Jego bezpośrednim rezultatem jest podnoszenie się rocznych średnich temperatur powietrza, czyli tzw. podgrzewanie planety.²

Od drugiej połowy XX wieku, gdy nastąpiły pierwsze poważne sygnały o kryzysie relacji człowiek-biosfera, nauka i filozofia coraz intensywniej koncentrują się na wskazaniu przyczyn i wyznaczeniu programów społeczno-ekonomicznych, które pozwoliłyby odbudować utracone

¹ Waters C., Zalasiewicz J.: *The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene*. „Science”, 2016, vol. 351, nr 6269, s. 2622-2

² Jasikowska K, Sierpowski P., Styrnol N., i in. (Nie)sprawiedliwość klimatyczna, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022, Kraków 2022, s. 184 za512.uj.edu.pl [dostęp: 24.03.2024]

więzi międzygatunkowe oraz połączyć rozwój cywilizacyjny z możliwościami ziemskiej biosfery. Wraz z postępowaniem technologicznym i nowymi możliwościami monitorowania ludzkiej aktywności wyłania się nowy problem badawczy: Czy możliwy jest nieograniczony rozwój cywilizacyjny na planecie o skończonych zasobach? W odpowiedzi na to pytanie wielką rolę odegrały nauki ekologiczne, które na nowo związały człowieka ze środowiskiem. Wykazały one w jaki sposób praktyki produkcyjno-konsumpcyjne wpływają na funkcjonowanie przyrody oraz kondycję ludzką. Rozwój nauk o systemie ziemskim pozwolił z kolei ujawnić skalę wpływu człowieka na cykle biogeochemiczne ziemi. Od lat 70. XX wieku trwa debata filozoficzno-polityczna na temat przyszłości ziemi, wartości na jakich powinna być oparta światowa gospodarka oraz roli technologii w zmniejszaniu negatywnego wpływu człowieka na środowisko. Na gruncie ekofilozofii i etyki środowiskowej badacze i badaczki rozważali odmienne modele cywilizacyjne, proponowali przewartościowanie stosunku człowieka do natury i opowiadali się za pilną potrzebą zmian sposobu gospodarowania dobrami naturalnymi. W XXI wieku w dyskusji naukowej nie budzi już wątpliwości antropogeniczny charakter destabilizacji klimatu oraz szóstego wielkiego wymierania roślin i zwierząt.

W 2015 roku międzyrządowy Zespół do spraw Zmiany Klimatu przedstawił raport, który wskazuje na 95-100% prawdopodobieństwo, iż zmiana klimatu została spowodowana przez człowieka. Antropogeniczne przemiany środowiska okazały się znaczące do tego stopnia, iż rozpatrywano je jako przyczynek do rozpoczęcia nowej epoki geologicznej w historii ziemi - antropocenu. P. Crutzen i E. Stoermer na gruncie nauk przyrodniczych przyrównali wpływ człowieka na kształtowanie się systemu ziemskiego w relacji do sił naturalnych - wulkanów, ruchów płyt tektonicznych. Spośród sił przyrody to właśnie człowiek stał się w opinii badaczy wiodącą siłą geologiczną. Nigdy wcześniej żaden gatunek w udokumentowanej historii ziemi nie wywarł tak silnego wpływu na planetę. Ludzkość zyskała nową moc sprawczą, która pozwala zmieniać warunki do życia na ziemi. Z perspektywy zarządzania ryzykiem szczególne obawy rodzi fakt, iż ludzkość znalazła się w tym miejscu bez świadomości swojego wpływu na funkcjonowanie systemu ziemskiego. W antropocenie zmiany osiągnęły poziom planetarny, nie tylko poprzez akumulację, lecz również przez przyspieszające pojawienie się symptomów systemowych na wielką skalę i o znacznej jednoczesności i synchroniczności (Steffen i inni 2015). Wszystkie aspekty tych zmian wiążą się z ryzykiem i problemami bezpieczeństwa w bliższej lub dalszej przyszłości, począwszy od nieoczekiwanej skali niektórych procesów, do niedostrzeganych powiązań między

nimi, aż po przekraczanie granic planetarnych (Rockström i inni 2009.)³ E. Bińczyk w artykule „Unikatowy potencjał debaty na temat antropocenu” zauważa, iż sprawczość gatunku homo sapiens (pojmowanego w zunifikowany sposób) w dyskusji na temat antropocenu jest rozpatrywana nie tylko na skali czasu geologicznego, lecz również w wymiarze kosmicznym. Przyciąga to uwagę i zachęca do refleksji. Z uwagi na emisje gazów cieplarnianych ludzie wywarli taki wpływ, że zmienili to klimat na najmniej kolejne 100 000 lat. Oddziaływanie człowieka można wobec tego już w tej chwili przyrównać do wahań orbity Ziemi, które wpływają na cykle lodowacenia. W 2016 roku wykazano, że roztopienie i zmiana ciężaru pokrywy lodowej Grenlandii w obserwowalny sposób wpłynęły na nachylenie osi Ziemi.⁴

W opublikowanej już 1989 roku książce *The End of Nature* B. McKibben stawia tezę, iż rozwój cywilizacyjny doprowadził do sytuacji, w której na ziemi nie ma już „dzikiej przyrody”. Całe środowisko nosi na sobie ślad ludzkiej aktywności, a obszary nieurbanizowane lub nieprzeznaczone pod agrokulturę są wytyczone przez normy społeczno-prawne i zarządzane przez człowieka. Natura z kolei nie jest już ujmowana jako przestrzeń o pewnych trwałych zasadach, którą zamieszkuje człowiek, lecz jako pewna historyczna forma opisu środowiska niedotkniętego działalnością człowieka. Stanowisko McKibbena w literaturze dotyczącej problematyki antropocenu określa się jako postnaturalistyczne. Natura jest wytwarzana przez praktyki społeczne, stanowi wynik ludzkich i pozaludzkich czynników. Postnaturaliści, m.in. B. Latour, D. Harraway, S. Vogel, C. Merchant, proponują odrzucenie dotychczasowego dualizmu natury-kultury. Zmiana myślenia o tej fundamentalnej dla filozofii Zachodu opozycji pozwala dostrzec w nowej perspektywie skalę wpływu człowieka oraz złożony system zależności pomiędzy jego działalnością a środowiskiem. Ponadto nowa planetarna perspektywa badawcza wywodząca się z nauk o systemie ziemskim (J. Rockstrom, W. Steffen, J. Zalasiewicz, M. Williams) pozwoliła opisać ziemię nie jako planetę, którą zamieszkuje człowiek wraz innymi gatunkami, lecz jako sieć wzajemnie połączonych form ożywionych i nieożywionych. Człowiek przez hybrydyczne polityczno-społeczno-ekonomiczno-środowiskowe działania sprawuje geowładzę - wywiera coraz silniejszy wpływ na funkcjonowanie i dalszy rozwój złożonego systemu, którego stabilność leży u podstaw życia na ziemi. W dyskusji nad antropocenem człowiek traktowany jest jako siła geologiczna

³ Bai X., Leeuw S., O'Brien K., i in., *Plausible and desirable futures in the Anthropocene: A new research agenda*, *Global Environmental Change*, 2016, nr 39, s. 352 <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959378015300546?via%3Dihub> [dostęp 22.03.2024]

⁴ Bińczyk E., *Unikatowy potencjał debaty na temat antropocenu*, W: *Filozofia przeszłości, filozofia przyszłości Księga dedykowana prof. Markowi N. Jakubowskiemu*, red. Grygieńć J., Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2020, s. 123 .

aktywnie zmieniająca warunki życia na ziemi - wpływa na ewolucję innych gatunków roślin i zwierząt, zmienia funkcjonowanie oceanów, przeobraża środowisko na globalną skalę, zmienia skład chemiczny powietrza, wpływa na wzrost temperatury. W dyskusji nie budzi wątpliwości fakt, iż dalszy niekontrolowany wpływ doprowadzi do zmian w funkcjonowaniu systemu planetarnego, które w konsekwencji zaostrzą globalny kryzys społeczno-środowiskowego. Ludzkość stanęła przed katastroficzną wizją nadchodzących w szybkim tempie zmian wynikających z braku podstawowych komponentów środowiskowych, takich jak woda czy powietrze. Główna obawa dotyczy degradacji środowiska i jej konsekwencji dla społeczeństw oraz przyszłych pokoleń. Taki bieg zdarzeń stymuluje przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, w tym etyki do zajęcia stanowiska w tej kwestii.⁵

Dyskusja nad przemożnym, a jednocześnie niezrównoważonym wpływem człowieka na środowisko była podejmowana już w pracach amerykańskich transcendentalistów, a następnie stanowiła przedmiot ekofilozofii w XX wieku. J. Parrika zauważa iż pojęcie antropocenu poprzedziło pojęcie Gai, a wcześniej jeszcze dziewiętnastowieczną koncepcję antropozoiku. Antonio Stoppani uchodzi za jednego z pierwszych uczonych, którzy sformułowali tezę o zainicjowaniu przez człowieka nowego okresu geologicznego. A. Stoppani w swoich wizjonerskich opisach z lat siedemdziesiątych XIX wieku odmalował przed czytelnikiem obraz zróżnicowanych warstw skalnych. W jego *Corso di Geologia* warstwy te nie są tylko relikdami prehistorii, ich powstanie jest efektem ciągłego przekopywania ziemi przy użyciu rozmaitych narzędzi, a następnie przysypywania jej ich szczątkami. Planeta zasila ten proces, ale też w jego następstwie zanika.⁶ Z końcem XIX wieku szwedzki chemik, laureat nagrody Nobla S. Arrhenius przedstawił hipotezę, iż industrializacja może mieć wpływ na zmianę klimatu w ciągu kilku tysięcy lat. W 1908 roku poprawił swoje obliczenia prognozując antropogeniczną zmianę klimatu za kilkaset lat. Po drugiej wojnie światowej w pracach „Road to Survival”, W. Vogta, oraz „Our Plundered Planet” H. Fairfielda działalność człowieka została przedstawiona jako zagrożenie dla środowiska, a sam *anthropos* jako siła sprawcza przyrody. W drugiej połowie XX wieku teoretycy ekofilozofii, etyki środowiskowej i ekologii humanistycznej poruszali zagadnienie odpowiedzialności za środowisko i warunki do życia. Wraz z postępem technologicznym możliwy stał się nowy sposób gromadzenia danych o ekosystemach. Koncepcje te zyskały na znaczeniu w ramach idei zrównoważonego rozwoju. W szczególności wspomniany dynamiczny rozwój nauk

⁵ Klimski M., *Antropocentryczna a biocentryczna koncepcja etyki środowiskowej na przykładzie ujęć Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek*, „Rocznik Tomistyczny”, Warszawa 2014, nr 3, s. 187.

⁶ Parrika J., *Antrobscen*, „Prace kulturoznawcze” 2018, Wrocław, nr 1-2, s.266.

o systemie ziemi pozwolił na nowy holistyczny obraz świata oraz precyzyjniejsze monitorowanie działalności człowieka.

W dyskusji o antropocenie człowiek, ani natura nie są rozumiane jednoznacznie. Wynika to przede wszystkim z faktu zaangażowania praktycznie wszystkich dyscyplin w dyskurs antropocenu. Dyscypliny te opierając się na odmiennych metodologiach badawczych prowadzą do zróżnicowanych wniosków co do okresu trwania antropocenu oraz przyczyn jego początku. W konsekwencji badacze i badaczki jako rozwiązanie kryzysu społeczno-środowiskowego wskazują zarówno zerowe tempo wzrostu gospodarczego, przewartościowanie kultury Zachodu, akcelerację postępu naukowo-technologicznego oraz inżynierię planetarną. Odpowiedzialnością za niepożądane skutki antropocenu obarczają ludzkość, poszczególne grupy, klasy, formy społeczno-ekonomiczne, bądź uczą jak żyć będąc pogodzonym z trwającym kryzysem. Niemniej punktem wspólnym rozważań jest troska o środowisko i przyszłość ludzkości. Słynny drugi list naukowców z całego świata z 2020 roku rozpoczyna się słowami: „Moralnym obowiązkiem świata nauki jest ostrzeganie ludzkości przed zbliżającymi się zagrożeniami, a także przedstawienie faktycznego stanu rzeczy. Dlatego wraz z grupą ponad 11 000 naukowców z całego świata, sygnatariuszy niniejszego dokumentu, chcielibyśmy jasno i wyraźnie oświadczyć, że planeta ziemia stoi w obliczu katastrofy klimatycznej”.⁷ Badacze i badaczki jednogłośnie wzywają do zmian w stylu życia, ekonomii i polityce, zaznaczając, iż brak podjęcia natychmiastowych działań będzie miał katastrofalne skutki dla przyszłych pokoleń. Złagodzenie zmian klimatycznych i dostosowywanie się do nich, przy jednoczesnym poszanowaniu różnorodności poszczególnych społeczeństw, wymaga znacznych zmian w sposobie funkcjonowania globalnego społeczeństwa i stosunku do ekosystemów. Duże nadzieje budzi niedawny widoczny wzrost obaw przed katastrofą. Instytucje rządowe składają deklaracje w sprawie sytuacji kryzysowej dotyczącej klimatu. Protestuje młodzież szkolna. Przed sądami toczą się procesy o niszczenie środowiska. Ruchy obywatelskie domagają się zmian, a wiele państw, regionów, miast i przedsiębiorstw stara się reagować na te protesty.⁸

W marcu 2024 Międzynarodowa Komisja Stratygraficzna (ICS) po kontrowersyjnym głosowaniu odrzuciła formalną propozycję Grupy Roboczej do spraw Antropocenu (AWG). Problemem okazała się zaproponowana data początku epoki - rok 1952 związany z testami broni nuklearnej. Po ogłoszeniu wyników głosowania antropocen może być ponownie rozpatrywany jako

⁷ Ripple W., Wolf C., Newsome T., *Naukowcy z całego świata ogłaszają klimatyczny stan wyjątkowy*, „Bioscience” 2020, https://us.edu.pl/wp-content/uploads/pliki/World_Scientists_Warning_of_a_Climate_Emergency_Polish.pdf [dostęp: 22.03.24].

⁸ Tamże.

epoka geologiczna (przy przyjęciu odmiennych założeń i dowodów na jej początek) lub co bardziej prawdopodobne - jako zdarzenie geologiczne. Niemniej zarówno zespół jak i komisja nie mają wątpliwości co do skali i ryzyka związanego z wpływem człowieka na system planetarny, jakie ujawniły badania naukowe na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza. Tym samym antropocen nie może być zatem rozważany jedynie w wąskim, geologicznym rozumieniu, lecz w szerokim interdyscyplinarnym ujęciu wywodzącym się z nauk o systemie ziemskim, w którym stanowi on centralną narrację dla opisu zachodzących zmian w funkcjonowaniu ziemi oraz związanego z nimi kryzysu społeczno-środowiskowego.

Celem naukowym pracy jest usystematyzowanie interdyscyplinarnych badań nad antropoceniem w kontekście filozofii przyrody ze szczególnym uwzględnieniem problematyki etyki środowiskowej. Analiza etycznych aspektów dyskusji o antropocenie pozwoli na przedstawienie postaw i koncepcji etycznych wobec przekształconego przez człowieka środowiska.

W kolejnych rozdziałach rozprawy zostanie przedstawiony aktualny stan badań nad kryzysem ekologiczno-społecznym, który ukaże szerokie rozumienie antropocenu wykraczające poza formalną charakterystykę geologiczną. (rozdział I). Szerokie rozumienie antropocenu pozwoli z kolei na ukazanie jego społeczno-politycznego wymiaru (rozdział II) oraz sposób w jaki koncepcja antropocenu przewartościowuje klasyczne terminy filozoficzne: człowiek, natura, odpowiedzialność w filozofii przyrody (rozdział III). Szeroki i komplementarny kontekst badawczy pozwoli wreszcie na zbadanie nowych sposobów myślenia w etyce środowiskowej po „podboju ziemi przez człowieka” (rozdział IV).

Konstrukcja pracy i analiza idei filozoficznych - antropocenu, człowieka, natury, odpowiedzialności - opiera się na wywiedzionym z dyskusji o antropocenie założeniu o potrzebie metodologicznego integrowania i scalania narracji. Już T. Berry w pracy *Universe Story* zwracał uwagę na problem funkcjonujących niezależnie od siebie dwóch opowieści - historii rozwoju kosmosu od wielkiego wybuchu do momentu pojawienia się człowieka oraz drugiej historii cywilizacji. Zdaniem Berry'ego potrzebujemy integralnej narracji, która pozwoli na nowo zrozumieć system współzależności społeczno-środowiskowych. Celem tak rozumianej wiedzy powinno być zapewnienie „zdrowia” ziemi, z której kondycją powiązana jest również przyszłość człowieka. Nowa integralna opowieść umożliwi człowiekowi przejście do ery świadomości ekozoicznej. R. Sadowski tłumaczy erę ekologiczną, w ujęciu Berry'ego, jako powrót do utraconego przez współczesnego człowieka podstawowego sposobu rozumienia wszechświata. Człowiek z pomocą

nauki musi na nowo odkryć zasady rządzące ewolucją kosmosu, poczynając od jego początku, przez ukształtowanie się ziemi, powstanie na niej życia, aż po wyłonienie się świadomości.⁹

Na podobne aspekty zwracają uwagę inni badacze antropocenu - m.in. D. Chakrabarty, W. Steffen, C. Hamilton czy B. Latour. Wskazują oni na pilną potrzebę scalania obszarów wiedzy i nauki (historii człowieka, historii naturalnej i historii kapitału) w celu kształtowania nowej naukowej narracji, której celem jest stabilna przyszłość planety i przyszłych pokoleń. Integralne i ponadobszarowe myślenie umożliwia w szczególności teoria aktora-sieci (ANT) B. Latoura, która opiera się na myśleniu relacyjnym i systemowym. Przejście od kontemplatywnego do performatywnego modelu wiedzy jest z kolei spowodowane obawą o skutki jakie pociąga nowe gatunkowe sprawstwo człowieka, które stało się przedmiotem dyskusji naukowej od czasu propozycji P. Crutzena i E. Stoermera.

Autor pracy chce przeanalizować współczesną dyskusję naukową na temat wpływu człowieka na system planetarny wraz z funkcjonującymi równolegle narracjami mówiącymi o źródłach kryzysu społeczno-ekologicznego oraz rozważanymi programami etycznymi, które mogłyby leżeć u podstaw jego rozwiązania. Sens nastawienia badawczego autora dobrze oddają słowa senegalskiego leśnika i myśliciela Baby Dioum - „Ostatecznie troszczymy się tylko o to, co kochamy, a kochamy tylko to co rozumiemy. Rozumieć możemy z kolei tylko to, czego nas nauczono.”¹⁰

⁹ Sadowski R., *Thomas Berry - prorok ery ekozoicznej*, Studia Ecologiae et Bioethicae, Warszawa 2009, Tom 7 nr 2, s. 210.

¹⁰ Knoll A., tłum. Rossowski D., *Ziemia. Cztery miliardy lat historii w ośmiu rozdziałach*, Wydawnictwo Copernicus Center Press, 2022 Kraków, s. 5–11.

Rozdział I: Antropocen i kryzys społeczno-środowiskowy

1.0. Wprowadzenie

W rozdziale pierwszym koncepcja antropocenu zostanie zbadana w celu omówienia odmiennych sposobów jej rozumienia w literaturze i dyskusji naukowej. Przedstawienie tła teoretyczno-naukowego pozwoli ukazać zróżnicowane konteksty badawcze, założenia metodologiczne na jakich oparta jest koncepcja antropocenu oraz znaczenie we współczesnej nauce. W pierwszej kolejności omówiony zostanie kontekst historyczny badań, które doprowadziły do przekonania o początku nowej epoki geologicznej. Następnie zostaną opisane pozageologiczne znaczenia terminu wyodrębnione z interdyscyplinarnej dyskusji naukowej wokół propozycji „epoki człowieka.”

1.1. Źródła terminu antropocen

Termin „antropocen” został zaproponowany przez J. Cruztenu, laureata Nagrody Nobla, oraz E. Stoermera w 2000 roku. Badacze ci zwrócili uwagę, iż obserwowany intensywny wpływ człowieka na planetę można rozpatrywać jako przesłankę do nowej epoki geologicznej. Jednocześnie naukowcy podkreślili nowy rodzaj ryzyka związany z antropogenicznymi zmianami w funkcjonowaniu cykli biogeochemicznych. W koncepcji antropocenu człowiek zostaje przedstawiony jako siła geologiczna aktywnie zmieniająca system planetarny. E. Stoermer wprowadził termin „antropocen” już w latach 90, jednak dopiero współpraca z P. Crutzenem pozwoliła mu na popularyzację teorii, iż ludzkość stała się siłą geologiczną (ang. *geological force*). Zdaniem Cruztenu w ciągu ostatnich trzech stuleci nasilił się wpływ człowieka na globalne środowisko. Z powodu antropogenicznych emisji dwutlenku węgla globalny klimat może znacznie odbiegać od naturalnego zachowania przez wiele tysięcy lat. Wraz z takimi „naturalnymi” zjawiskami, jak promieniowanie słoneczne, aktywność wulkaniczna i selekcja naturalna, działalność człowieka musi być obecnie uważana za „siłę napędową” globalnych zmian środowiskowych.¹¹ P. Crutzen zaproponował, że antropocen rozpoczął się w drugiej połowie XVIII wieku, na co wskazuje wzrost globalnych stężeń dwutlenku węgla i metanu w analizowanym

¹¹ Palsson G., Szerszynski B., Sorlin S., i in., *Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research*, "Environmental Science & Policy" 2013, s. 4, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1462901112002079> [dostęp: 22.03.24]

powietrzu uwięzionym w lodzie polarnym¹². Ta data zbiega się również z zaprojektowaniem silnika parowego przez Jamesa Watta w 1784 roku. Stanowisko Cruztena w dyskusji określa się mianem naturalistycznego, wobec którego zaproponowano szereg alternatyw. W nauce pojawiły się też stanowiska konkurencyjne dla antropocenu oparte o odrębne narracje zakładające odmienne założenia historyczno-przyrodnicze. Za szczególnie problematyczne uznano geologiczne ujęcie ludzkości, które nie oddaje faktycznych różnic w antropopresji pomiędzy społeczeństwami i klasami społecznymi.

Termin antropocen pochodzi od greckich słów *anthropos* (człowiek) oraz *kainos* (*niedawny, nowy*). W pracy wydanej w 1778 roku pt. *Epoki natury* G. Leclerc wskazywał, że cała ziemia nosi „śląd ludzkiej mocy”. Dalej w 1873 roku A. Stoppani podkreślał wpływ człowieka na środowisko proponując termin „antropozoik”. W 1896 roku S. Arrhenius przekonywał, że postępujący wzrost emisji dwutlenku węgla w atmosferze może spowodować wzrost temperatury na ziemi. Tym samym szwedzki naukowiec jako pierwszy przedstawił koncepcję globalnego ocieplenia, która w drugiej połowie XX wieku była określana jako „efekt cieplarniany”. Na początku XX wieku niezależnie od siebie terminem noosfera, jako sferze ludzkiego rozumu przekształcającej biosferę, posługiwali się I. Verdansky i T. de Chardin. W 1980 W. Catton zaproponował termin *Homo colossus*. Zwrócił uwagę na skalę eksploatacji środowiska przez człowieka. Stoermer w latach 80 XX. wieku jako pierwszy użył pojęcia antropocen w odniesieniu do wpływu człowieka na planetę.¹³ Tezę zbliżoną do koncepcji antropocenu przedstawił A. Revkin w 1992, używając terminu „antrocen”, a jeszcze wcześniej terminem antropogen posługiwał się rosyjski geolog A. Pawłow.

Międzynarodowa Komisja stratyfikacyjna podzieliła trwającą 4,5 miliarda lat historię ziemi na eony, ery, okresy, epoki i wieki. Obecna epoka geologiczna, czyli holocen została przyjęta na kongresie w Bolonii w 1885 roku. Obejmuje okres 12 tysięcy lat, od zakończenia zlodowacenia plejstocenijskiego. W literaturze antropocenu przyjmuje się, iż epoka holocenu, cechująca się stabilnym klimatem i korzystnymi warunkami dla człowieka umożliwiła dynamiczny rozwój cywilizacji. Stabilność temperatury oraz (od ok. 7 tys. lat, kiedy to główna faza topnienia lodów dobiegła końca) poziomu morza umożliwiły rozwój rolnictwa i urbanizacji, w tym powstawania miast przybrzeżnych. Zmiany te ułatwiły handel międzynarodowy, a następnie umożliwiły wymianę międzykontynentalną. Rdzenie lodowe i ich wiekowe pęcherzyki powietrza pokazują

¹² Crutzen P., *Geology of Mankind*, “Nature, 2002”, nr 415, s. 23, <https://www.nature.com/articles/415023a> [dostęp 22.03.24]

¹³ Merchant C., *The Anthropocene & the Humanities. From Climate Change to a New Age of Sustainability*, Yale University Press, New Haven 2020, s. IX.

jednoznacznie, że przez cały ten długi (w kategoriach ludzkiego życia) okres stężenia atmosferycznego dwutlenku węgla utrzymywały się na prawie stałym poziomie, między 265 a 280 ppm, obniżając się niezwykle powoli przez pierwszych kilka tysięcy lat.¹⁴ Poziom dwutlenku węgla zaczyna w obserwowalny sposób wzrastać w czasach rewolucji przemysłowej. Stąd propozycja Crutzena, aby wybrać datę wynalezienia maszyny parowej za symboliczny początek antropocenu. Życie w antropocenie oznacza życie w atmosferze zmienionej przez 575 miliardów ton węgla emitowanego jako dwutlenek węgla, będącego efektem działalności człowieka, od 1870 roku.¹⁵ Jednakże dalsze badania, które zapoczątkowała oryginalna propozycja Crutzena i Stoermera, prowadzą do wniosku, iż do radykalnego wzrostu dochodzi mniej więcej 70 lat temu. Zgodnie z teorią wielkiej akceleracji (W. Steffen, M. Williams, J. Zalasiewicz) postęp technologiczny, transformacja warunków produkcji i rozwój globalnego rynku po II wojnie światowej doprowadziły do globalnych zmian geosfery, które dostarczają dostateczne dowody geologiczne, aby mówić o początku nowej epoki geologicznej. Stężenia atmosferyczne trzech gazów cieplarnianych – dwutlenku węgla, podtlenku azotu i metanu – są obecnie znacznie powyżej maksimum obserwowanego w dowolnym momencie holocenu (Ciais i inni, 2013).¹⁶ Z kolei zdaniem Langmuira i Broeckera, skala wpływu człowieka na klimat powinna być rozpatrywana jako nowa era geologiczna - Antropozoik, kończąca Kenozoik.

Antropocen charakteryzuje się tym, że ślad człowieka w globalnym środowisku stał się obecnie tak duży i aktywny, że konkuruje z niektórymi z wielkich sił przyrody pod względem wpływu na funkcjonowanie systemów ziemi.¹⁷ Antropocen to propozycja nowego etapu w historii geologicznej. Jednak jej zatwierdzenie może potrwać nawet dekady w związku z koniecznością przeprowadzenia badań osadów, skał, struktury lodu i stalagmitów. Synchroniczność i precyzja definicji zarówno epoki, jak i serii (przez GSSP) jest niezbędna dla geologów. Jako granica działa wówczas powierzchnia odniesienia czasu, wokół której (powszechnie złożone i diachroniczne) zdarzenia i procesy w różnych częściach świata można zlokalizować i uporządkować w czasie

¹⁴ Zalasiewicz J., Williams M., „Klimat Ziemi od archaiku po antropocen”, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 48.

¹⁵ Hamilton C. Bonneuil C., Gemenne F. “Thinking the Anthropocene”, w: *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. Routledge Press, London 2015, s. 4.

¹⁶ Zalasiewicz J, Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines*, “Earth’s Future” 2021, , s. 12, <https://agupubs.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1029/2020EF001896> [dostęp 22.03.2024].

¹⁷ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, Verso Press, London 2016, s. 23.

i przestrzeni, tak aby zbudować sensowną historię Ziemi.¹⁸ W kontekście antropocenu, na gruncie geologii, bierze się pod uwagę wszystkie wydarzenia, zarówno „naturalne”, oraz te spowodowane przez człowieka. Oznacza to konieczność porzucenia granic podziału na cywilizację i naturę. Prowadzi to w konsekwencji do powiązania historii naturalnej i historii człowieka. Pod uwagę brane są zarówno ruchy sejsmiczne, aktywność wulkanów, pływy oceaniczne jak i wszelkie przejawy ludzkiej aktywności. W ciągu około 70 lat antropocenu chronostratygraficznego do 2015 r. ilość skał i osadów powierzchniowych przemieszczonych i przekształconych w wyniku wydobycia minerałów i skał przez człowieka wyniosła około 6,4 biliona ton, czyli 30 razy więcej niż w poprzednich 70 latach (Cooper i in., 2018). To około 7 razy więcej niż masa osadów niesionych przez ziemskie rzeki do oceanu i około 2 rzędy wielkości większa niż całkowita masa magmy wyrzuconej przez wulkany na świecie (<http://volcano.oregonstate.edu/eruption-rates>) w tym czasie.¹⁹

Problematyka antropocenu w literaturze naukowej funkcjonuje już od prawie 20 lat. Od 2009 roku pod Międzynarodową Komisję Stratygraficzną (ICS) oraz Międzynarodową Unię Nauk Geologicznych (IUGS) działała specjalna Grupa Robocza ds. Antropocenu. Obecnie większość badaczy przychyliła się do użycia terminu „antropocen” rozumianego jako koncepcja wielkiej akceleracji (ang. *the great acceleration*). Zgodnie z nią faktyczny, radykalny wzrost antropogenicznego wpływu na planetę miał miejsce po II wojnie światowej. Z perspektywy nauk o systemie ziemskim tą datę należy uznać za najbardziej przekonującą. Od czasów drugiej połowy XX wieku istnieją dowody na fundamentalne zmiany w stanie i funkcjonowaniu systemu Ziemi, które znajdują się poza zakresem zmienności wynikającymi z holocenu, i są napędzane przez człowieka.²⁰

W 2023 roku AWG nastąpił podział. Z udziału w zespole zrezygnował E. Ellis, który wraz z grupą badaczy opowiedział się za koncepcją antropocenu rozumianą jako zdarzenia geologicznego, a nie epoka geologiczna. Antropocen jako zdarzenie dotyczy transformacji o rosnącej skali i znaczeniu, która zachodzi w ciągu czasu, a nie jako sam przedział czasowy. W tym ujęciu nie powinien być mylony, ani utożsamiany z Epizodem Modyfikacji

¹⁸ Zalasiewicz J, Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its...s.5*

¹⁹ Tamże, s. 5.

²⁰ Steffen W., Broadgate W., Deutsch, *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, “The Anthropocene Review” 2015, s 13 https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/Steffen2015TheTrajectoryoftheAnthropoceneTheGreatAcceleration.pdf [dostęp 22.03.24]

Antropogenicznej (Waters i in., 2022), ani z żadną inną jednostką czasu trwania.²¹ W marcu 2024 ICS odrzucił formalną propozycję antropocenu, który miałby rozpocząć się w 1952 roku. Kontrowersje wokół głosowania dotyczyły zarówno formalnych procedur, dowodów wskazujących na początek epoki oraz obaw dotyczących ogłoszenia uznania nowej – tak „młodej” epoki geologicznej.²² W konsekwencji antropocen najprawdopodobniej będzie rozpatrywany jako formalne zdarzenie geologiczne. Spór dotyczący koncepcji antropocenu nie dotyczy przede wszystkim metodologii geologicznej, lecz ujawnił także odmienne wizje „natury” i „człowieka” przez członków interdyscyplinarnego zespołu naukowego, a także rozbieżności co do „misji” nauk geologicznych wobec kryzysu społeczno-środowiskowego.

Koncepcja antropocenu, choć mogłaby wydawać się przede wszystkim przedmiotem badań geologicznych, wywodzi się z nauk o systemie ziemskim, które w odróżnieniu od czasochłonnych metod geologii opierają się na szybszej analizie zmian na ziemi, biorą pod uwagę szerszy zakres czynników środowiskowych oraz skupiają się na ujęciu wpływu człowieka na funkcjonowanie planety. Analiza wielu parametrów tj. cykli biochemicznych, temperatur oraz obiegu pierwiastków doprowadziła do przekonania, że system ziemski przechodzi z okresu stabilnych temperatur i poziomu oceanów w nowy, zmodyfikowany w znacznym stopniu przez człowieka, stan charakteryzujący się dużą zmiennością zjawisk (destabilizacja klimatu) i przeobrażaniem struktury systemu, która odpowiadała za stabilne warunki epoki holocenu. Z perspektywy nauk o systemie ziemskim ludzkość zyskała zdolność do przeobrażania struktury systemu planetarnego. Zdolność ta jako bezprecedensowa w historii ziemi, oznacza nowy rodzaj złożonego i potężnego w skutkach ryzyka.

1.2. Antropocen w ujęciu nauk o systemie ziemskim

Postawienie diagnozy, iż ludzkość przekroczyła progi planetarne czy też powiązanie zjawisk i anomalii klimatycznych z działalnością człowieka stało się możliwe przez traktowanie ziemi jako system. Nowy, planetarny sposób myślenia umożliwiło spojrzenie na ziemię z kosmosu, pozwoliło na rozbudowę technosfery oraz postęp technologiczny umożliwiający analizę wielu parametrów określania modeli klimatu. Perspektywa nauk o systemie ziemskim (*ang. earth system science*)

²¹ Walker, M., Bauer A., Edgeworth, M., i in., *The Anthropocene is best understood as an ongoing, intensifying, diachronous event*. *Boreas*, 2024, nr 53, s. 2, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/bor.12636> [dostęp: 23.03.2024]

²² Zhong R., *Geologists Make It Official: We're Not in an Anthropocene*, w: [epochhttps://www.nytimes.com/2024/03/20/climate/anthropocene-vote-upheld.html](https://www.nytimes.com/2024/03/20/climate/anthropocene-vote-upheld.html) [dostęp: 24.03.2024]

przedstawia ziemię jako złożoną sieć współzależności bytów ożywionych, nieożywionych oraz procesów, które stały się przedmiotem modyfikacji globalnych społeczeństw.

Przez dziesiątki tysięcy lat rdzenne kultury na całym świecie rozpoznawały w środowisku cykle i systemy, a także iż ludzie są ich integralną częścią. Jednak dopiero na początku XX wieku współczesne myślenie systemowe zostało zastosowane do Ziemi, inicjując pojawienie się nauk o systemie ziemskim (ESS).²³ Nauki o systemie ziemskim zrewolucjonizowały sposób myślenia o relacji człowiek – środowisko. W tym ujęciu ziemia stanowi system, w którym elementy ożywione i nieożywione, „naturalne” i „nienaturalne” stanowią sieć połączeń. Planeta stanowi system, w którym każdy element jest powiązany ze wszystkimi innymi siecią bezpośrednich lub pośrednich współzależności. Zgodnie z deklaracją Amsterdamską z 2001 roku: „System ziemski zachowuje się jak jeden, samoregulujący system złożony z fizycznych, chemicznych, biologicznych i ludzkich komponentów”²⁴. B. Knosala za C. Hamiltonem zauważa, iż w ESS ziemia jest traktowana jako zunifikowany, a jednocześnie złożony i ewoluujący system, którego działanie wykracza poza zsumowane części. Nauka o systemach planetarnych implikuje nową koncepcję natury – natura nie jest już biernym tłem ludzkich działań, ale aktywną siłą zmuszającą gatunek *homo sapiens* do modyfikacji strategii działań, transformacji podstawowych modeli poznawczych oraz nowego spojrzenia nie tylko na rolę technologii, ale również na racjonalność jako taką.²⁵

W. Steffen wskazuje prace Huttona, Humboldta oraz Vernadsky’ego jako źródła teoretycznych założeń ESS. Jako pierwszą formalną instytucję badawczą związaną z ESS przyjmuje się założoną w 1919 roku Międzynarodową Radę Badań (Conseil international des recherches - CIR). Nauki o Ziemi badają środowisko geograficzne i poszczególne jego elementy, a także odkrywają prawa przyrody kształtujące to środowisko. Dostarczają one wiadomości o warunkach naturalnych i środkach produkcji oraz o możliwościach opanowania, użytkowania i przeobrażania przyrody dla dobra społeczeństwa.²⁶ Dyscyplina ta ma zatem integrujący oraz holistyczny charakter. Łączy wyniki szczegółowych nauk środowiskowych (m.in. hydrologii, oceanologii, meteorologii itp.) w jeden dynamiczny obraz systemu planetarnego. Dynamiczny

²³ Steffen W., Richardson K., Rockstrom J., i in., *The emergence and evolution of Earth System Science*, Nature, 2020, nr 1(1), s.54, https://www.researchgate.net/publication/338559466_The_emergence_and_evolution_of_Earth_System_Science [dostęp: 23.03.24].

²⁴ Amsterdam Declaration on Earth System Science, <http://www.igbp.net/about/history/2001amsterdamdeclarationonearthsystemscience.4.1b8ae20512db692f2a680001312.html> [dostęp: 24.03.2024]

²⁵ B. Knosala, „Resakralizacja ziemi”, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Kraków 2022, s. 492.

²⁶ Mikulski Z., *System Nauk o Ziemi*, „Przegląd Geograficzny. Zeszyt” 2009, nr 1-2, s. 71

rozwój dyscypliny jest ściśle związany z postępowaniem technologicznym i nowymi możliwościami monitorowania i obrazowania funkcjonowania planety. Widok z kosmosu pozwolił człowiekowi ujrzeć ziemię jako całość, a także odsłonił ją z „boskiej perspektywy”. Marshall MacLuhan jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt, iż oglądanie ziemi z kosmosu oznacza koniec ziemi-natury i początek ekologii w perspektywie ziemi stworzonej przez człowieka (*man-made Earth*). H. Arendt w pracy *Kondycja ludzka* uznała, że stworzenie statku kosmicznego Sputnik, to symboliczne zerwanie człowieka z ziemią-naturą. Jednakże jak zauważają Fressoz i Bonneuil za MacLuhanem nowa perspektywa pozaziemska (ang. *de-earthed*) pozwoliła spojrzeć na ziemię jako całość, oraz umożliwiła nowy rodzaj wiedzy o procesach ziemi z perspektywy kosmosu, co pozwoliło stworzyć nowy system wiedzy oparty o widok ziemi „z nikąd”.²⁷

Połączenie ekofilozofii, widoku ziemi z kosmosu i nowych narzędzi technologicznych zaowocowało koncepcją Gai, autorstwa J. Lovelocka i L. Margulis. J. Lovelock sformułował hipotezę, że warunki do życia na ziemi stanowią efekt działania samych istot żywych, działających na rzecz utrzymania warunków sprzyjających życiu.²⁸ Wyniki badań Lovelocka były rezultatem prowadzenia komparatystyki planetarnej. Teoria Gai zakłada, iż ziemia jest samoregulującym się, ewoluującym i złożonym systemem zbudowanym z biosfery, atmosfery, hydrosfery i pedosfery. Teoria ta zakłada również, że system rozumiany jako całość (Gaia) dąży do stworzenia chemicznych i fizycznych warunków, które mogłyby podtrzymać istnienie życia.²⁹ Pomysł Lovelocka i Margulis polega na tym, że życie, oddziałując na różne cykle biogeochemiczne, stabilizuje stan systemu ziemskiego, zapewnia ciągłą możliwość zamieszkania planety. Od lat 70. Lovelock współpracował z L. Margulis, w jej dorobku naukowym można znaleźć połączenie myśli ekofilozoficznej z biologią ewolucyjną. Margulis mając na względzie procesy krążenia materii i energii w biosferze, twierdzi, że każdy byt jest w równej mierze ewolucyjnie „zaawansowany”. Z holistycznego punktu widzenia nie ma „wyższych” i „niższych” form życia, podobnie jak nie ma „wyższych” i „niższych” instrumentów w orkiestrze symfonicznej. Naczelną zasadą organizowania się organizmów prostych jest symbioza, przez którą powstają formy co raz bardziej złożone. Lovelock celowo posłużył się określeniem hipoteza a nie teoria, wskazując na brak dostatecznych dowodów empirycznych na potwierdzenie swoich twierdzeń. Krytycy zarzucali mu teleologizm naukowy,

²⁷ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, Verso Press, London 2016, s. 134.

²⁸ Tamże, s. 126.

²⁹ Gaia Hypothesis, <https://courses.seas.harvard.edu/climate/eli/Courses/EPS281r/Sources/Gaia/Gaia-hypothesis-wikipedia.pdf> [dostęp: 23.03.24]

krytycznie oceniali niepoparte dowodami hipotezy dotyczące homeostazy. Nauki o systemie ziemskim w ostatnich latach potwierdziły istnienie sprzężeń zwrotnych między światem żywym a podstawowymi parametrami fizykochemicznymi systemu ziemskiego i uznały swój intelektualny dług wobec Lovelocka.³⁰

Za przełomową pracę w dyscyplinie przyjmuje się *Limits of Growth* z 1972 roku. W raporcie stwierdzono, iż ciągle wyczerpywanie się zasobów i emisja zanieczyszczeń wyznaczają bezwzględne i nieuchronne granice wzrostu gospodarczego. Podważone zostało powszechne przekonanie, że postęp technologiczny i mechanizm rynkowy skutecznie zmarginalizowały obawy związane z niedoborem zasobów i degradacją środowiska.³¹ Raport wskazywał na radykalną potrzebę transformacji ekonomicznej w kierunku wzrostu zerowego. Teza ta spotkała się z wielkim sprzeciwem, za którym przemawiały wysokie koszty społeczne. Wiele z postawionych tez okazało się przeszacowanych i przesadnie katastroficznych. Debata wokół raportu wskazywała z jednej strony na potrzebę dopracowania metod badawczych, a z drugiej wykazała szereg współzależności ekonomiczno-środowiskowych.

Wraz z rozwojem nauk o systemie ziemi w nauce pojawiało się coraz bardziej jednomyślne przekonanie o szkodliwych i niebezpiecznych następstwach efektu cieplarnianego. Naukowcy obserwowali wzrost dwutlenku węgla, metanu, podtlenku azotu oraz innych gazów cieplarnianych. Temperatura globalna rośnie od 40 lat, choć nieregularnie w czasie i przestrzeni. Począwszy od lat 60. ubiegłego wieku każda dekada była cieplejsza od poprzedniej. Jednak na zaobserwowany trend wzrostowy nakłada się silna zmienność naturalna.³² Od końca lat 80 XX wieku badania nad klimatem zaczynają prowadzić wyspecjalizowane, międzynarodowe instytucje. W 1983 roku założono Komisję do Badań nad Systemem Ziemskim działającą dla NASA. Zmiana klimatyczna jest problemem z konieczności wywodzącym się z lokalnych danych - stanu planety nie sposób bowiem mierzyć bezpośrednio.³³ Nowym źródłem wiedzy o klimacie stają się raporty opracowywane na podstawie modeli symulacyjnych. Od 1987 roku International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) koordynował gromadzenie, przetwarzanie i opracowywanie danych środowiskowych,

³⁰ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, Verso Press, London 2016, s. 127.

³¹ Gardner T., *Limits of Growth? A perspective on Perpetual Debate*, "Environmental Sciences" 2004, s. 4, <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15693430512331342592> [dostęp: 24.03.2024].

³² Kundzewicz W., *Zmiany klimatu, ich przyczyny i skutki – możliwości przeciwdziałania i adaptacji* „Studia BAS” 2012, nr 1(29), s. 11, [https://orka.sejm.gov.pl/wydbas.nsf/0/BCAC50DB59370307C1257A2A004561AA_/\\$File/Strony%20odStudiaBAS\(29\)_1-2.pdf](https://orka.sejm.gov.pl/wydbas.nsf/0/BCAC50DB59370307C1257A2A004561AA_/$File/Strony%20odStudiaBAS(29)_1-2.pdf) [dostęp: 23.03.2024].

³³ Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2018, s. 33.

w szczególności relacji człowiek-środowisko. Zgodnie z wiodącym paradygmatem tamtej epoki naukowcy, politycy i działacze z wielu obszarów dążyli do wdrożenia idei zrównoważonego rozwoju. W 1988 roku powstał Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) pod zwierzchnictwem ONZ w skład którego w 2021 wchodziło 107 naukowców z 52 krajów. Od tego czasu ESS stało się potężnym narzędziem do zrozumienia, w jaki sposób Ziemia funkcjonuje jako pojedynczy, złożony, adaptacyjny system, napędzany różnorodnymi interakcjami między energią, materią i organizmami. ESS w szczególności łączy tradycyjne dyscypliny, które zazwyczaj badają komponenty w izolacji, w celu zbudowania jednolitego rozumienia Ziemi. W związku z tym, że działalność człowieka coraz bardziej destabilizuje system w ciągu ostatnich dwóch stuleci, perspektywa ta jest niezbędna do badania globalnych zmian oraz ich wpływu i zagrożeń na poziomie planetarnym, w tym zjawisk takich jak zmiany klimatu, utrata różnorodności biologicznej i zanieczyszczenia składników odżywczych.³⁴

Rozpoznanie Ziemi jako zintegrowanego systemu zwróciło uwagę na konieczność połączenia podejść z różnych dziedzin nauki w celu rozwiązania naukowych pytań dotyczących złożonych procesów składających się na system Ziemi.³⁵ W deklaracji z konferencji „Challenges of Changing Earth” w Amsterdamie (2001) znalazły się następujące stwierdzenie: „Dalsze następstwa działalności człowieka pozostają trudne do całkowitego oszacowania, jednak skutki są już odczuwalne. Globalnej zmiany nie można rozumieć w kategoriach prostego paradygmatu przyczynowo-skutkowego. Zmiany antropogenicznego pochodzenia powodują wiele skutków, które kaskadowo przechodzą przez system Ziemi na wielu poziomach. Efekty te wpływają na zmiany w skali lokalnej i regionalnej w wielowymiarowych wzorcach, które są trudne do zrozumienia. System Ziemi przechodził zmiany z różnych stanów przez ostatnie pół miliona lat, w tym zmiany gwałtowne. Działalność człowieka może spowodować nieodwracalne skutki dla warunków do życia na Ziemi. Co w konsekwencji sprawi, że świat stanie się mniej gościnny dla człowieka i innych istot. Problemem jest nie tylko to, że środowisko Ziemi ulega degradacji, ale także że „zasoby” (inna kategoria, która postuluje zewnętrzny i statyczny charakter Ziemi i jej istot

³⁴ Steffen W., Richardson K., Rockstrom J., i in., *The emergence and evolution of Earth System Science*, „Nature” 2020, nr 1(1), s. 54, https://www.researchgate.net/publication/338559466_The_emergence_and_evolution_of_Earth_System_Science [dostęp: 23.03.2024].

³⁵ Mauser W., Klepper G., Rice M. i in., *Transdisciplinary global change research: the co-creation of knowledge for sustainability*, „Current Opinion in Environmental Sustainability” 2013, t. 5, nr-3-4, s. 422, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877343513000808> [dostęp: 23.03.2024]

i procesów) wyczerpują się, zwiększając nierówności społeczne, a tym samym grożąc planecie poważnymi zaburzeniami geopolitycznymi.”³⁶

Najważniejszą współczesną koncepcją, która powstała na gruncie nowoczesnej ESS jest koncepcja antropocenu. Antropocen stał się wyjątkowo silną koncepcją jednoczącą, która umieszcza zmiany klimatu, utratę różnorodności biologicznej, zanieczyszczenie i inne kwestie środowiskowe, a także kwestie społeczne, takie jak wysoka konsumpcja, rosnące nierówności i urbanizacja, w tych samych ramach. Co ważne, koncepcja antropocenu określa podstawy dla głębszej integracji nauk przyrodniczych, społecznych i humanistycznych, a także przyczynia się do rozwoju nauki o zrównoważonym rozwoju, głównie dzięki badaniom genezy antropocenu i jego potencjalnymi przyszłymi trajektoriami.³⁷ Zdaniem D. Chakrabarty'ego przyjęcie koncepcji antropocenu pociąga za sobą szereg daleko idących skutków. Po pierwsze powiązanie operujących radykalnie różnymi osiami czasu historii: naturalnej oraz człowieka. Po drugie integracja obszarów badawczych wymusza potrzebę transdyscyplinarnego języka naukowego, który pozwoliłby połączyć metody i stanowiska dotychczas traktowane jako odrębne i niezależne. Po trzecie zmusza do przewartościowania klasycznych pojęć filozoficznych - człowiek, natura, odpowiedzialność. W antropocenie ludzkość dokonuje czegoś więcej niż tylko zmian lokalnego terenu, wydobywania zasobów i degradacji powietrza, wody i gleby. Ludzkość stała się również kluczowym czynnikiem i katalizatorem planetarnych zmian, wpływając na wielkoskalowe procesy i systemy, w tym klimat, oceany i ekosystemy lądowe, a ostatecznie funkcjonowanie systemu ziemskiego jako całości. Splecione i złożone systemy społeczno-ekologiczne charakteryzują się nieoczekiwanymi, zmiennymi zachowaniami oraz rodzą nowe ryzyko i niepewność. Jednak pomimo głębokiej nieredukowalnej niepewności, pojęcie antropocenu wyraźnie wskazuje na rolę człowieka w przemianie tych systemów społeczno-ekologicznych, i uznaje, że sprawczość ludzka będzie odgrywać kluczową rolę w przyszłości.³⁸

W jednym z najważniejszych i najczęściej przywoływanych badań ESS zespół pod przewodnictwem J. Rockströma w 2009 roku przedstawił system granic planetarnych – czynników, od których zależą stabilne warunki do życia dla człowieka. Zespół przyjął założenie, że to specyficzne, stabilne warunki klimatyczne epoki holocenu umożliwiły rozwój i stanowią oparcie

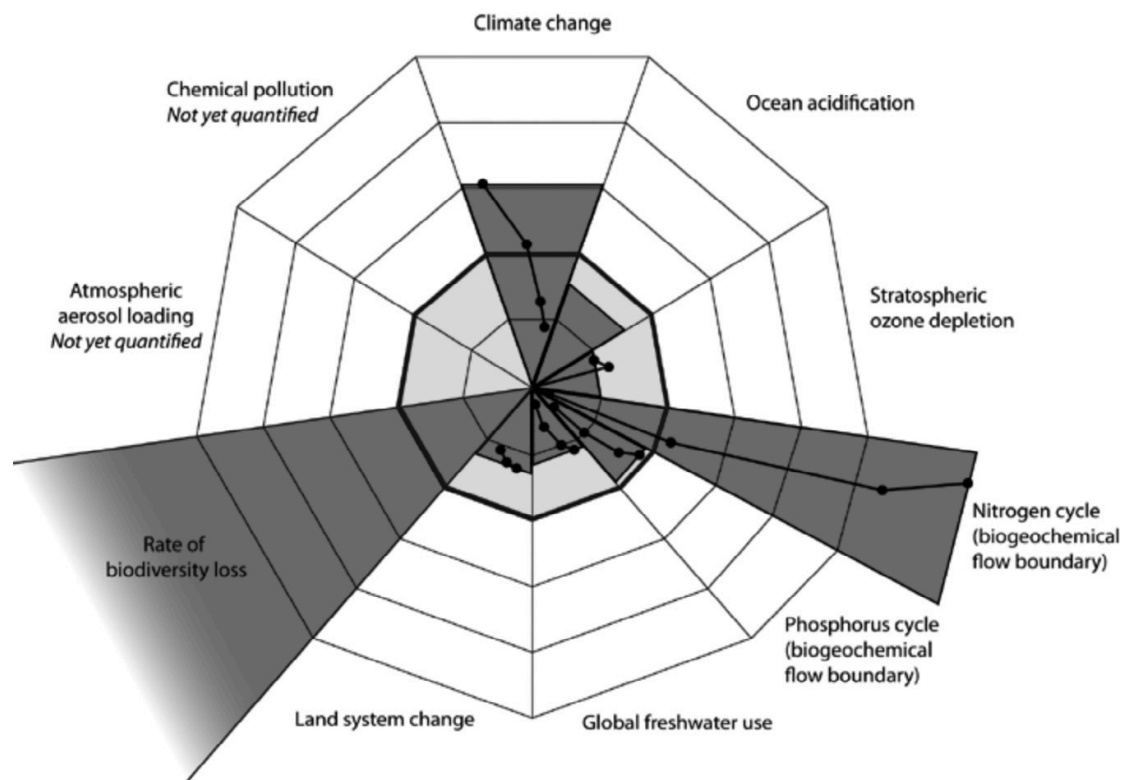
³⁶ Steffen W., Richardson K., Rockström J., i in., *The emergence and evolution of Earth System Science...*, s. 57.

³⁷ Steffen W., Richardson K., Rockström J., i in., *The emergence and evolution of Earth System Science...*, s. 59.

³⁸ Bai X., Leeuw S., O'Brien K., i in., *Plausible and desirable futures in the Anthropocene: A new research agenda*, *Global Environmental Change*, 2016, nr 39, s. 352 <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959378015300546?via%3Dihub> [dostęp 22.03.2024]

dla rozwoju cywilizacji. Zdaniem Rockströma istnieje coraz więcej dowodów na to, że działalność człowieka doprowadziła do destabilizacji klimatu, a jeżeli dalsza działalność nie będzie uwzględniać granic planetarnych to doprowadzi do katastrofalnych, nieodwracalnych skutków dla człowieka. Zespół wyróżnił dziewięć zasadniczych parametrów granic planetarnych, podkreślając, że niektóre z nich zostały już przekroczone. Zespół w pierwszej kolejności dokonał próby wskazania fizycznych wartości dla 7 granic i założył, iż doszło do przekroczenia granic zmian klimatycznych, funkcjonowania obiegu azotu i tempa utraty bioróżnorodności.³⁹

Źródło: Rockström, J., i in., *Planetary Boundaries. Exploring the Safe Operating Space for the Humanity*, W: Ecology and Society, nr 14, 2009



³⁹ Rockström J., Steffen W., Noone K., *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, "Ecology and Society", 2009, nr 14(2), s. 32, <https://www.stockholmresilience.org/download/18.8615c78125078c8d3380002197/ES-2009-3180.pdf> [dostęp: 23.03.2024].

W kontynuacji badań z 2015 roku podjętych przez zespół J. Rockströma uwagę zwraca przede wszystkim fakt, że do dotychczasowych czynników zespół wprowadził „nowe aspekty” (ang. *novel entities*). Zamiast akcentować wpływ antropogenicznej zmiany klimatu, zespół zwraca uwagę na nieznane i niewyrażone dotychczas w pomiarach czynniki środowiskowe, których jeszcze nie znamy, podkreślając przy tym, iż antropocen jest problemem złożonym, charakteryzującym się niestabilnością i zmiennością zjawisk przyrodniczych, a także epistemologicznymi ograniczeniami związanymi z prowadzeniem globalnych pomiarów. Niemniej ludzkość wpływa na dwie najważniejsze globalne granice - zmiany klimatycznej i integralności biosfery. Zespół podkreślił również, że zasada ostrożności sugeruje, że społeczeństwa ludzkie nie powinny znacząco oddalać systemu ziemskiego od stanu zbliżonego do holocenu. Dalsza trajektoria odchodzenia od holocenu może prowadzić, z dużym prawdopodobieństwem do bardzo odmiennego stanu systemu ziemskiego, który prawdopodobnie będzie znacznie mniej przyjazny dla rozwoju społeczeństw ludzkich.⁴⁰ Ponadto zespół Rockströma zaznacza, że choć trudno jest wyznaczyć precyzyjne normatywne granice, to z dużą pewnością załamanie się globalnych ekosystemów może przybrać efekt gwałtownych i katastroficznych zmian związanych z życiem na ziemi, a ludzkość nie powinna ulegać fałszywemu poczuciu bezpieczeństwa w dobie zachodzących zmian.

W ostatnim raporcie z 2023 zespół badawczy stwierdza, iż przekroczone zostało sześć granic planetarnych. Dla wszystkich granic wcześniej zidentyfikowanych jako przekroczone [zmiana klimatu, integralność biosfery (różnorodność genetyczna), zmiana systemu lądowego oraz cykle biogeochemiczne (azotu i fosforu)], stopień przekroczenia wzrósł od 2015 roku.⁴¹ Oznacza to, iż pomimo podejmowanych działań społeczno-polityczno-ekonomicznych warunki do życia na ziemi „oddalają się” od dotychczasowych ram epoki holocenu. Za decydujący czynnik w dalszych zmianach zespół uznaje zagospodarowanie łąd. Skuteczne przeciwdziałanie antropogenicznym zmianom klimatu będzie wymagało uwzględnienia wewnętrznych interakcji biosfery i geosfery w ramach systemu ziemi. Wyniki naszego modelu pokazują, że jednym z najpotężniejszych środków, którymi ludzkość dysponuje w walce ze zmianami klimatu, jest przestrzeganie granicy zmiany systemu lądowego. Przywrócenie całkowitego globalnego pokrycia lasów do poziomów z końca XX wieku zapewniłoby znaczący kumulatywny wchłonięcie dwutlenku węgla

⁴⁰ Steffen W., Richardson, Rockström J., i in., *Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet*, “Science” 2015, t. 347, nr 6223, <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1259855> [dostęp 23.03.2024]

⁴¹ Richardosn K., Steffen W., Lucht W., *Earth beyond six of nine planetary boundaries*, “Science Advances” 2023, t. 9 nr 37, <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458> [dostęp: 23.03.2024]

w atmosferze.⁴² Badacze i badaczki podkreślają przy tym pilną potrzebę naukowej kooperacji oraz intensyfikacji działań społeczno-politycznych na globalną skalę

1.2.1. Holistyczne metody badawcze w naukach o systemie ziemskim

Nauki o systemie ziemskim przyjmują założenie, iż ziemia stanowi jeden system, a zachodzące w niej procesy stanowią sieć powiązań. Zależności planetarne da się wyjaśnić jedynie w odniesieniu do całości systemu. ESS stoi tym samym w opozycji do dominującego w XX wieku paradygmatu redukcjonistycznego związanego z rozwojem samodzielnych i specjalistycznych dziedzin badawczych. Podejście systemowe polega zatem na przyjęciu holistycznej perspektywy badawczej. Trendy holistyczne preferują wielonurtowość badań, eksponują znaczenie obszarów z pogranicza różnych dziedzin nauki. Zabiegają o uznanie owej „wartości dodatkowej” całości, która różni się od prostego zsumowania oglądów jednostkowych.⁴³ Źródłem myślenia holistycznego należy doszukiwać się we wczesnej myśli greckich przyrodników interpretujących przyrodę przez odniesienie się do całości. Poszukiwanie harmonii integrującej istnienie i działanie natury rozpoczęło metafizyczną tradycję holistyczną w filozofii. Słowo *holizm* pochodzi od słowa *holos* (gr. ολος) oznaczającego całość, wszystko, pełnię. Za źródło holizmu w filozofii podaje się fragment metafizyki Arystotelesa - „całość to więcej niż suma jej składników”.⁴⁴ Holizm to pogląd o wewnętrznej budowie systemu. Założenie holizmu polega na tym, iż części systemu holistycznego posiadają takie właściwości, które mogą być rozpatrywane jedynie, gdy weźmiemy wszystkie składowe części jako całość⁴⁵.

Jak zauważa M. Esfeld holizm jest powszechnie akceptowany w epistemologii. Nasze wewnętrzne przekonania, naukowe teorie, a nawet cały nasz system wiedzy są uznawane za systemy holistyczne.⁴⁶ Holizm metafizyczny traktuj byt jako jednię, z której przez emanacje, atrybuty lub warstwy wyraża się zawierająca w niej wielość. Holizm metodologiczny, z drugiej strony ma podobne założenia, jednak bez roszczeń ontologicznych – jest nastawiony na

⁴² Tamże.

⁴³ Legocki A, *O nową filozofię przyrody. Dyskurs między redukcjonizmem i holizmem*, w: *Nauka*. Polska Akademia Nauk, Warszawa 2004, s. 102-103

⁴⁴ Sargent Wood L., *A more perfect Union. Holistic worldview and the transformation of American culture after World War II*, Oxford University Press, Oxford 2010, s.13,

⁴⁵ Esfeld M. 2004, *Philosophical holism*, [dostęp: 10.04.2024] <<https://www.unil.ch/files/live/sites/philo/files/shared/EOLSS-PhilHolism03.pdf>>

⁴⁶ Tamże

gromadzenie i przetwarzania danych.⁴⁷ Holizm metodologiczny ma zastosowanie m.in. w teorii nauki (holizm epistemologiczny lub confirmacyjny), języka (semantyczny oraz znaczeniowy), fizyce (holizm kwantowy) oraz teorii systemów, a także w naukach o systemie ziemi.

Za sprawą wydanej w XX wieku pracy J. Smutsa *Holizm i ewolucja* holizm zyskał uznanie w nowoczesnej nauce, jednakże istnieje liczna grupa autorów, którzy wskazują Pierre'a Duhema, francuskiego fizyka i pozytywistę jako znaczącą postać dla rozwoju holizmu.⁴⁸ Jest to tym bardziej niezwykle, iż poglądy Smutsa wywodzą się z całkowicie odmiennej tradycji myślenia. Duhem zwrócił uwagę na pochodzenie danych empirycznych wyprowadzonych z eksperymentu. W jego przekonaniu opierają się one na wielu innych hipotezach badawczych, na przykład stanowiących pewne założenia wyjściowe lub co do działania urządzeń pomiarowych. Każda hipoteza pociąga za sobą przyjęcie wcześniejszych hipotez przed otrzymaniu wyniku badania.⁴⁹ W teorii confirmacyjnej Duhema twierdzenia nie mogą być testowane w izolacji, tylko jako całość wraz z innymi twierdzeniami, a więc z całym systemem wiedzy.⁵⁰ Pogląd ten został później przeniesiony z obszaru badawczego fizyki (Duhem zawęził swoją teorię jedynie do fizyki) na grunt filozofii nauki. Holizm confirmacyjny w odniesieniu do „twierdzeń naukowych” to pogląd, zgodnie z którym twierdzenia te są „testowalne empirycznie” (podatne na confirmację lub na „falsyfikację”) w stopniu nie mniejszym niż „ogół akceptowalnych teorii empirycznych i analitycznych” (logika i matematyka), których częścią są te twierdzenia⁵¹. W koncepcji Duhema zakwestionowana zostaje możliwość badania przyrody „w izolacji”. Nawet w tych prostych przypadkach mechaniczne procedury konstruowania hipotezy wypełniają tylko część zadania, zakładają bowiem istnienie uprzednio sformułowanej hipotezy (głoszącej, że pewna zmienna jest funkcją innej, jednej zmiennej), której sama ta procedura nie określa.⁵² Koncepcja Duhema ma daleko idące skutki w prowadzeniu badań przyrodniczych. Po pierwsze odsłania rolę paradygmatu w interpretacji badanych zjawisk. Po drugie zwraca uwagę na sieciowe zależności pomiędzy twierdzeniami

⁴⁷ Ralston S., *Holism*, The Encyclopedia of Political Thought, 2015, https://www.researchgate.net/publication/259673427_Holism [dostęp: 23.03.2024]

⁴⁸ Por. Esfeld M., 2000, *Quine's Holism and Quantum Holism*, Epistemology, nr 23, s. 54 dostęp: [10.04.2020] <<https://www.unil.ch/files/live/sites/philo/files/shared/DocsPerso/EsfeldMichael/2000/Epistemologia00.pdf>>,

⁴⁹ Mittelstrass J., 2014, *Complexity, Reductionism, and Holism in Science and Philosophy of Science*, “Complexity and Analogy in Science Acta 22” 2014, s. 53, [dostęp:10.04.2020] <<http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/acta22/acta22-mittelstrass.pdf>>,

⁵⁰ Esfeld M., *Quine's Holism and Quantum Holism...* s.67

⁵¹ Ciecierski T., Wilkin P., *Holizm, lokalizm, atomizm w filozofii języka, umysłu i nauki*, Warszawa 2011, s. 5 <http://www.pts.edu.pl/teksty/holizm.pdf> [dostęp: 20.04.2024].

⁵² Hempel C., *Filozofia nauk przyrodniczych*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 45.

naukowymi oraz podkreśla rolę holistycznego badania zjawisk przyrody. Szczególny wkład w rozwój holizmu na podstawie założeń Duhema miały poglądy W. Quine'a.

W artykule *Two Dogmas of Empiricism* dotychczasowy paradygmat redukcjonistyczny oparty o empiryzm logiczny Quine proponuje zastąpić takim, w którym potwierdzenie jednego twierdzenia będzie się odbywało w odniesieniu do wszystkich pozostałych. „Nasze twierdzenia o świecie zewnętrznym stają przed trybunałem doświadczenia nie z osobna, ale w odniesieniu do całości”⁵³. W ujęciu Quine'a system wiedzy tworzy sieć, której rdzeń tworzą zasady logiki, natomiast nowe dane dostarczane przez doświadczenie znajduje się na jej brzegach. Jeżeli jest to konieczne, system wiedzy musi dostosować się do nowych twierdzeń.⁵⁴ Duhem doszedł do tych wniosków w odniesieniu do fizyki, Quine do filozofii nauki. Tym samym holizm konfirmacyjny określa się również jako twierdzenie Quine'a-Duhema.

Holizm w odniesieniu do przedmiotów pewnego rodzaju to pogląd, że pewne własności tych przedmiotów są wtórne lub w jakiś sposób zależne od własności większych struktur zawierających te przedmioty⁵⁵. Konsekwencją będzie zatem przekonanie, że dla każdego wyrażenia X, będącego częścią Y, znaczenie X nie może być oddzielone od znaczenia całego Y. Jeśli inne twierdzenie Z, które również stanowi część Y ulegnie modyfikacji nigdy nie możemy wykluczyć, że zmieni się znaczenie wyrażenia X. Znaczenie twierdzenia jest uzależnione od całości logicznych relacji do innych twierdzeń tego samego języka.⁵⁶ Model nauki na gruncie holizmu konfirmacyjnego, okazuje się podobny do teorii Smutsa - jest dynamiczny, ewolucyjny, zmienny. Hipotezy i teorie naukowe nie są wywodzone z zaobserwowanych faktów, lecz wymyślane w celu ich wyjaśnienia. Rodzaj danych, jakie należy gromadzić nie jest wyznaczony przez problem, który chce się rozwiązać, lecz przez odpowiedź, przyjmowaną przez badacza na próbę, w formie przypuszczenia, bądź hipotezy.⁵⁷ Są one domysłami dotyczącymi związków, które mogą zachodzić między badanymi zjawiskami, prawidłowości i zasad, które mogą rządzić ich występowaniem. Nawet prawa logiczne mogą zostać naruszone przez nowe doświadczenie. Przekonanie o nienaruszalności praw logicznych może ulec zmianie przez nowe dane empiryczne. Słynny przykład Quine, dotyczy

⁵³ Quine W., *Two Dogmas of Empiricism*, "The Philosophical Review" 1951, t. 60, nr 1, s.33

⁵⁴ Ciecierski T., Wilkin P., *Holizm, lokalizm, atomizm w filozofii języka, umysłu i nauki...*, s.6

⁵⁵ Ciecierski T., Wilkin P., *Holizm, lokalizm, atomizm w filozofii języka, umysłu i nauki...*, s. 5.

⁵⁶ Hempel C., *Filozofia nauk przyrodniczych...*, s.181.

⁵⁷ Hempel C., *Filozofia nauk przyrodniczych...*, s. 29.

prawa wyłączonego środka, które traci swoją zasadność obowiązywania w świetle eksperymentów fizyki kwantowej. Co więcej w holizmie Quine'a nie obowiązuje podział na naukę i filozofię.⁵⁸

Nauki o systemie ziemskim dążą do integrowania i scalania obszarów wiedzy i nauki. Redukcjonistyczne modele odnoszące się jedynie do wybranych aspektów kondycji środowiska, zasobów przyrody czy ludzkiej aktywności nie pozwalają na dostrzeżenie sieci zależności pomiędzy planetą (geosfera), środowiskiem (biosfera), globalnymi sieciami infrastruktury, maszyn i aglomeracji (technosfera) a funkcjonowaniem cykli biogeochemicznych. Przyjęty na gruncie ESS model Ziemi ma charakter holistyczny, zmienny i dynamiczny. Jego właściwości są traktowane jako część całości procesów. Zasadniczym wyzwaniem dla przyjętej na gruncie ESS holistycznej metody badawczej jest wyznaczenie kluczowych czynników, które mają decydujący wpływ na funkcjonowanie systemu planetarnego. Jak zauważa B. Latour, żadne dotychczasowe wyobrażenia ziemi (globu, planety) nie wyrażają trafnie nowego modelu planetarnego. Filozof, przedstawia go odwołując się do symboliki Atlasa trzymającego ziemię na barkach. To ludzkość w antropocenie przez nowy rodzaj planetarnego sprawstwa może zadecydować o losach ziemi dla przyszłych pokoleń.

1.2.2. Zarządzanie planetarne

W kontekście ESS antropocen wyrasta poza zagadnienie czysto geologiczne. Zdaniem W. Steffena ewolucyjny rozwój ESS wspierają trzy powiązane ze sobą czynniki: obserwacje zmieniającego się systemu Ziemi, komputerowe symulacje dynamiki systemu w przyszłości oraz oceny i syntezy wysokiego poziomu, które inicjują rozwój nowych koncepcji.⁵⁹ Przyjęty przez ESS model Ziemi, w której człowiek aktywnie wpływa na jej wszystkie parametry prowadzi do przekonania o potrzebie planetarnego zarządzania (ang. *planetary stewardship*). W artykule *Planetary Stewardship in an Urbanizing World: Beyond City Limits* interdyscyplinarny zespół badawczy zauważa, iż rosnący rozmiar i koncentracja ludności na świecie, w połączeniu ze zmieniającym się stylem życia i związanymi z nim wzorcami konsumpcji, doprowadziły do bezprecedensowego wykorzystania zasobów i wytwarzania odpadów w XX wieku. Ten rosnący poziom popytu wymaga szeregu rozwiązań, które odnoszą się do kwestii środowiskowych, społecznych i ekonomicznych w skali planetarnej.

⁵⁸ zob. Esfeld M., *Quine's Holism and Quantum Holism...* s. 51- 75

⁵⁹ Steffen W., Richardson K., Rockstrom J., i in., *The emergence and evolution of Earth System Science...*s.58

Wzajemne powiązania między problemami, różnorodność skali i tempa oraz konstelacje geopolityczne sprawiają, że jest to ogromne, a jednocześnie pilne wyzwanie.⁶⁰ Dalej zespół definiuje zarządzanie planetarne jako aktywne kształtowanie trajektorii zmian na planecie, które integruje się w różnych skalach, od lokalnej do globalnej, w celu zwiększenia zrównoważonego rozwoju dobrobytu ludzi, ochrony ekosystemów i zasobów nieożywionych. Aby wspierać zarządzanie planetą, konieczne jest skoordynowane, policentryczne podejście do rządzenia, oparte na głębszym zrozumieniu złożonej, wieloskalowej i wzajemnie powiązanej natury dzisiejszych globalnych wyzwań środowiskowych.⁶¹ Eksploatacja ziemi, wzrost poboru energii oraz rozbudowa infrastruktury zdaniem zespołu S. Seitzingera wiąże się przede wszystkim z rozwojem technosfery. O zrównoważonym rozwoju miasta nie można już myśleć w oderwaniu od łącznego wykorzystania zasobów oraz wpływu miast na całym świecie. Obszary miejskie są wspierane przez zasoby ludzkie i naturalne, często pochodzące z odległych regionów. Wiele miast często korzysta z tych samych regionów w celu zaspokojenia swoich potrzeb w zakresie uzupełniania swoich zasobów. Dlatego potrzebne są powiązane rozwiązania i nowe systemy zarządzania, które uwzględniają ograniczone zasoby planety.⁶² W artykule "The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship" zespół pod przewodnictwem W. Steffena zauważa, iż kluczową rolę odegra w tym przypadku rozwój technologiczny, który umożliwił rozwój nauk o systemie ziemskim. Zrozumienie integralnych współzależności pomiędzy geosferą, biosferą i antroposferą wymaga zdaniem zespołu precyzyjniejszego zrozumienia granic planetarnych oraz mechanizmów społecznych. Zarządzanie planetarne polegałoby na zoptymalizowanym, transparentnym, zdecentralizowanym i kontrolowanym wykorzystywaniu zasobów i surowców wraz z jednoczesnym zagospodarowaniem odpadów i wzmacnianiu integralności biosfery. Zespół podsumowuje wyniki badań słowami „Należy szybko osiągnąć skuteczne zarządzanie planetarne, ponieważ trajektoria antropocenu grozi wyprowadzeniem złożonego Systemu Ziemi z cyklicznego wzorca lodowcowo-interglacjalnego, podczas którego ewoluował i rozwijał się Homo sapiens. Bez takiego zarządzania antropocen może stać się dla ludzkości podróżą w jedną stronę do niepewnej przyszłości w nowym, ale bardzo odmiennym stanie Układu Ziemskiego.”⁶³

⁶⁰ Seitzinger S., Svedin U., Crumley C., i in., *Planetary Stewardship in an Urbanizing World: Beyond City Limits*, "Ambio" 2011, https://www.academia.edu/6943681/The_Anthropocene_From_Global_Change_to_Planetary_Stewardship [dostęp: 24.03.2024]

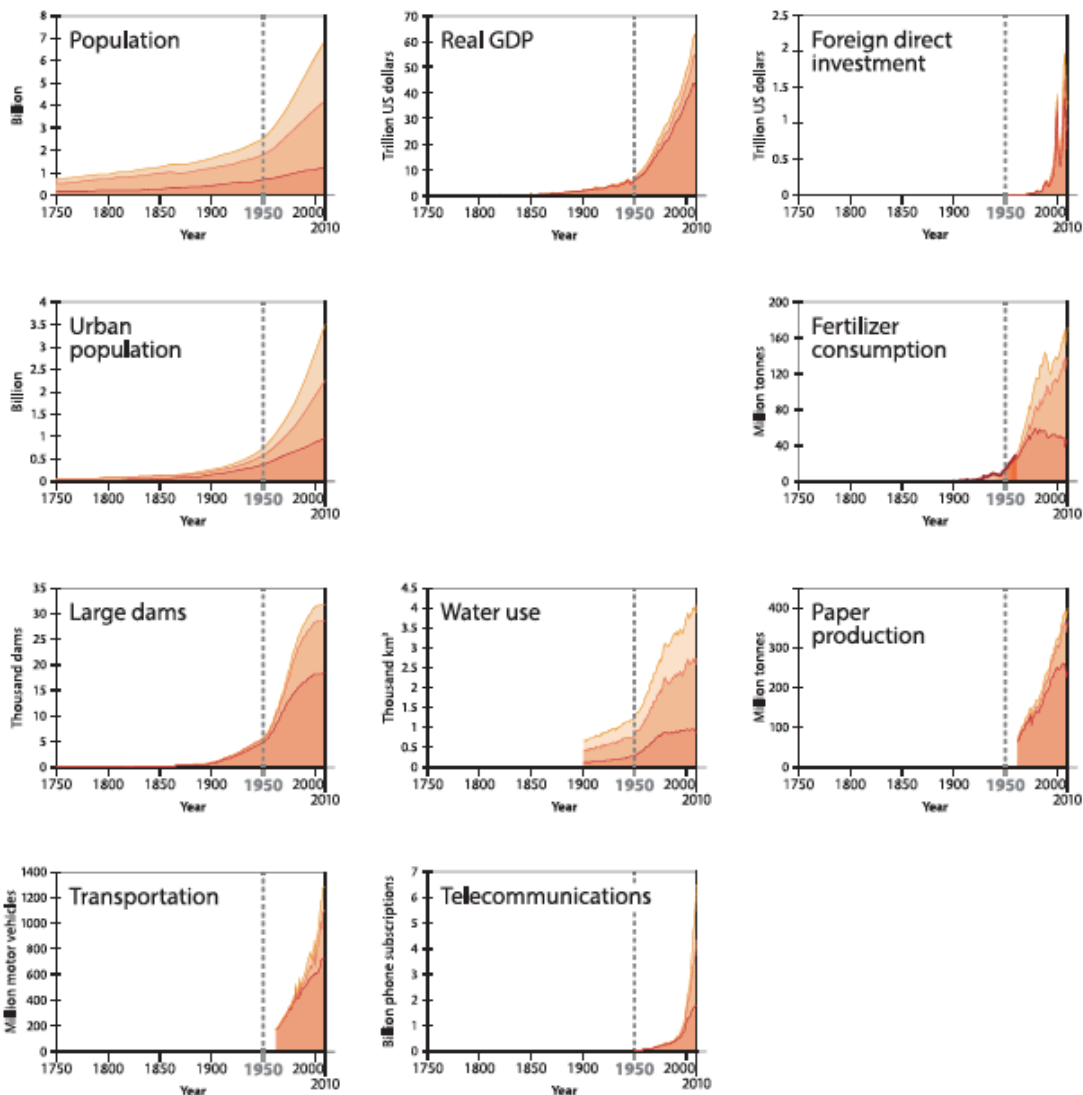
⁶¹ Seitzinger S., Svedin U., Crumley C., i in., *Planetary Stewardship in an Urbanizing World: Beyond City Limits...*

⁶² Tamże

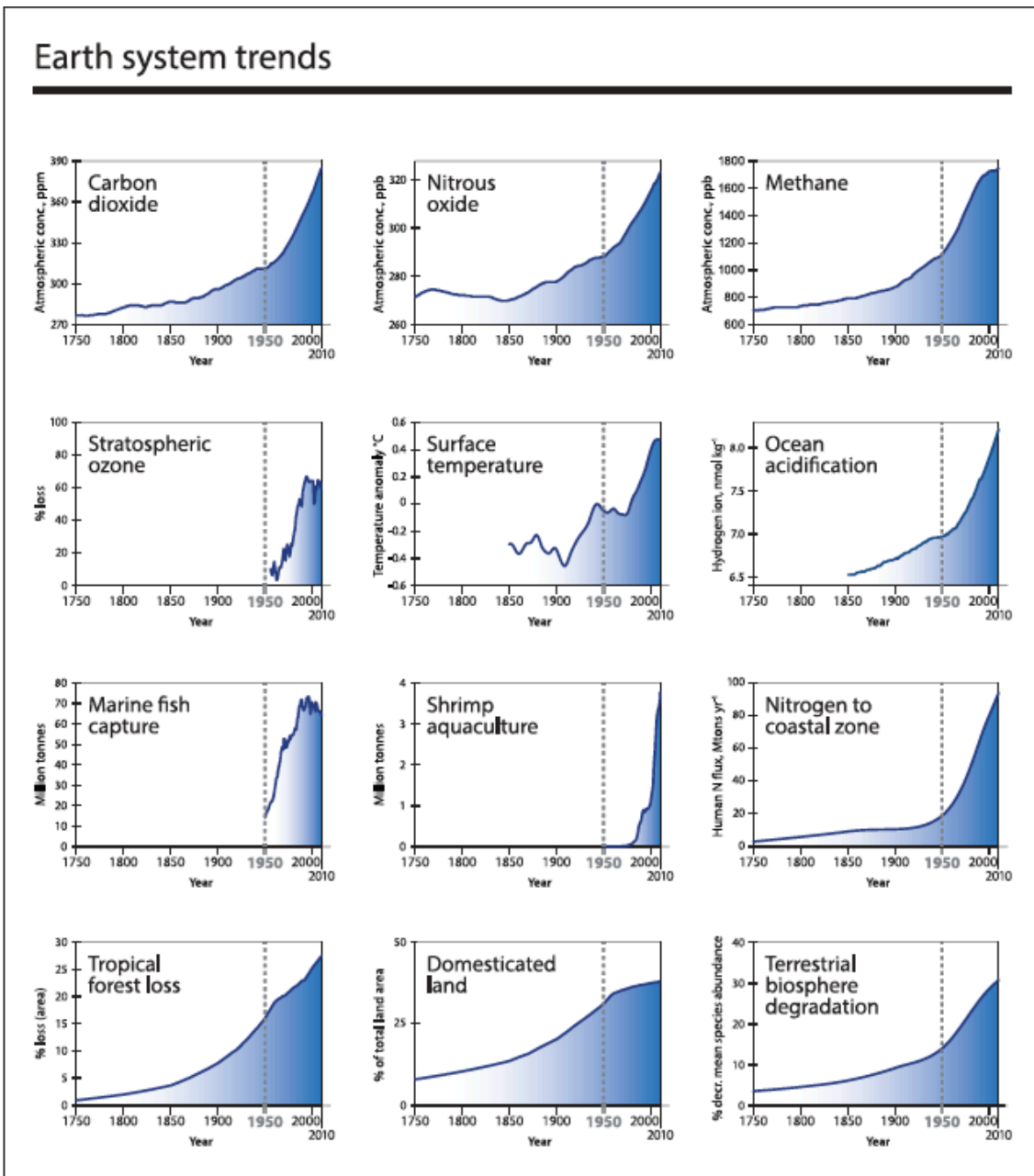
⁶³ zob. Steffen W., Persson A., Deutsch L., i in., *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, "Ambio", 2011, 40 (7), s. 739–761, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3357752/> [dostęp: 24.03.2024].

Socio-economic trends

OECD BRICS Others



Źródło: Steffen W. i in., *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, The Anthropocene Review, 2015



Źródło: Steffen W. i in., *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, The Anthropocene Review, 2015

W „Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration” zespół badawczy kierowany również przez W. Steffena przedstawia zestawienie zużycia zasobów, rozwoju społeczno-ekonomicznego oraz zmian środowiskowych. Wykresy społeczno-ekonomicznego Wielkiego Przyspieszenia (grafika socio-economic trends) wyraźnie pokazują olbrzymi wzrost działalności człowieka po II wojnie światowej, zarówno w zakresie działalności gospodarczej, a tym samym konsumpcji, jak i wykorzystania naturalnych zasobów ziemi. Odpowiadające im wykresy systemu ziemskiego (grafika Earth system trends) również pokazują znaczące zmiany wskaźników lub stanów wszystkich parametrów w XX wieku, chociaż przyspieszenie w połowie wieku nie jest tak

wyraźnie zdefiniowane we wszystkich aspektach. Niemniej jednak sprzężenie między dwoma zestawami 12 wykresów jest uderzające. Korelacja w czasie nie dowodzi oczywiście związku przyczynowo-skutkowego, ale istnieje ogromna ilość dowodów na to, że zmiany w strukturze i funkcjonowaniu systemu ziemi pokazane na rysunku 3 (grafika Earth system trends) są przede wszystkim spowodowane działalnością człowieka (np. Galloway i in., 2008; IPCC, 2013; MA (Millennium Ecosystem Assessment), 2005; Rowland, 2006; Steffen i in., 2004).⁶⁴ Zespół W. Steffena stawia tezę, iż dalszy wzrost zarówno liczby ludności jak i zużycia zasobów wraz z rozbudową technosfery wymaga nowego globalnego projektowania, które powiąże ludzką działalność z kondycją planety.

W ujęciu nauk o systemie ziemskim początek antropocenu przypada zatem na lata 50. XX wieku, a nie jak proponował Stoermer i Crutzen okres rewolucji industrialnej. Oznacza to, iż ludzkość stała się siłą geologiczną w przeciągu zaledwie jednego pokolenia. Zdaniem Steffena do czasu wielkiej akceleracji ludzkość i system planetarny funkcjonowały względnie oddzielnie i niezależnie. Kierunki wielkiej akceleracji zapewniają dynamiczny obraz wyłaniającego się sprzężenia w skali planetarnej pomiędzy systemem społeczno-gospodarczym, a biofizycznym systemem Ziemi. Osiągnęliśmy punkt, w którym wiele wskaźników biofizycznych wyraźnie wykroczyło poza granice zmienności holocenijskiej.⁶⁵ W odróżnieniu od ujęcia geologicznego, antropocen na gruncie ESS ma szersze znaczenie. To nie tylko interdyscyplinarny projekt badawczy, ale również próba przezwyciężenia kryzysu społeczno-środowiskowego przez planetarne zarządzanie oparte na rozwoju technologicznym (monitorowanie, zbieranie danych, wyznaczenie granic planetarnych, tworzenie modeli), odpowiedzialne projektowanie przekraczające dotychczasowy podział na naturę-kulturę oraz optymalizację globalnych procesów ekonomiczno-gospodarczych przez normowanie globalnych emisji i ochronę integralności biosfery. W ujęciu ESS Fakty (kondycja środowiska) zostają „organicznie” połączone z wartościami (bezpieczeństwo społeczeństw, ochrona przyszłych pokoleń). Takie ujęcie w jasny sposób ujawnia etyczny wymiar antropocenu.

⁶⁴ Steffen W., Broadgate W., Deutsch, *The trajectory of the Anthropocene...* s. 12

⁶⁵ Tamże, s.14.

1.3. Antropocen jako wpływ człowieka na środowisko

Zgodnie z zaproponowaną przez zespół W. Steffena hierarchią parametrów granic planetarnych, za kluczowe czynniki decydujące o stabilności holocenijskich warunków do życia należy przyjąć integralność biosfery oraz zmianę klimatu. Czynniki te powinny być oceniane z perspektywy nauki o systemie ziemskim, przez rozważenie funkcjonowania naszego systemu planetarnego w kategoriach wzajemnie oddziałujących sfer i cykli: atmosfery, hydrosfery (w tym oceanu), biosfery, kriosfery i litosfery; wraz z kluczowymi cyklami biogeochemicznymi węgla, azotu, fosforu i siarki. Klimat wynika z interakcji między tymi sferami i cyklami wpływającymi na temperaturę, poziom morza, lód morski, lód lądowy i pokrywę śnieżną, wieczną zmarzlinę, zmiany biotyczne, opady, prądy oceaniczne oraz zmiany CO₂ i metanu (CH₄).⁶⁶ Aby określić skalę antropogenicznych zmian badacze i badaczki odnoszą „epokę człowieka” na długiej osi czasu historii naturalnej.

Epoka antropocenu pozwala na ujęcie kryzysu środowiskowego w kontekście „głębokiego czasu” (ang. *deep time*).⁶⁷ Historia cywilizacji zostaje ukazana przez chronologię ziemskich wydarzeń, jakie można ustalić przez analizę warstw skalnych. Zasadniczą metodą badawczą jest wtedy analiza składu chemicznego skał, osadów i pokrywy lodowej. W skałach właściwie wszystko można zobaczyć: modyfikację sedymentacji rzek przez tamę; zmiany kwasowości oceanów; wprowadzenie wcześniej nieznanymi produktami chemicznymi; ruiny ogromnych infrastruktur, zmiany rytmu natury, zmiany cyklu azotu, wzrost dwutlenku węgla w atmosferze czy też zanik gatunków określany przez biologów jako szóste wielkie wymieranie.⁶⁸ Obecnie nie dziwi już łączenie odległych od siebie o setki milionów lat zjawisk, aby wytłumaczyć współczesne anomalie pogodowe. Jak zauważa D. Chakrabarty problematyczna jest nasza antropocentryczna aparatura pojęciowa, Mówiąc o nieodnawialnych źródłach energii mówimy o nich w perspektywie czasu człowieka, gdyż są one odnawialne w perspektywie milionów lat. Niepokój naukowców wzbudza fakt, iż procesy które trwały setki milionów lat w „naturze” zostają „uwolnione” w przeciągu nie więcej niż kilkuset lat przez człowieka prowadząc do destabilizacji klimatu.

W ujęciu nauk przyrodniczych pojęcie antropocenu nie jest zawężone do metod geologicznych ani nauk o systemie ziemskim. Przede wszystkim jest używane jako określenie na

⁶⁶ Summerhayes C., Zalasiewicz J., *Global Warming and The Anthropocene*, “Geology Today”, t. 34, nr 5, 2018, s. 194-200, https://www.researchgate.net/publication/327597828_Global_warming_and_the_Anthropocene [dostęp: 24.03.2024].

⁶⁷ Davies J. *The Birth of the Anthropocene*, 2016, Oakland:University of California Press, s. 15

⁶⁸ Latour B., 2017, *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climate regime*, Polity Press, Cambridge 2017, s. 115

przemocny wpływ człowieka na środowisko. Koncepcja antropocenu okazała się przydatnym skrótem dla globalnych zmian antropogenicznych i uniemożliwiła traktowanie obecnego okresu jako „business as usual”, co ma konsekwencje dla sposobu konceptualizacji i prowadzenia badań ekologicznych i zarządzania ochroną przyrody.⁶⁹ Człowiek nie znajduje się „poza” przyrodą. Stanowi jej integralną część i jest jednym z gatunków, który wyewoluował z biosfery. Życie w niej jest kształtowane przez globalną cyrkulację atmosferyczną, prądy strumieniowe, rzeki atmosferyczne, wzorce pary wodnej i opadów, rozprzestrzenianie się pokrywy lodowej i lodowców, tworzenie się gleby, prądy upwellingowe linii brzegowych, globalny pas transmisyjny oceanu, rozmieszczenie warstwy ozonowej, ruchy płyt tektonicznych, trzęsienia ziemi i erupcje wulkaniczne. Woda służy jako krwiobieg biosfery, a cykle węgla, azotu i inne cykle biogeochemiczne są niezbędne dla całego życia na Ziemi (Falkenmark i inni, 2019; Steffen i inni, 2020). Jest to złożona adaptacyjna interakcja między żywymi organizmami, klimatem i szerszymi procesami systemu ziemskiego, która przekształciła się w odporną biosferę.⁷⁰

Propozycja antropocenu P. Crutzena i E. Stoermera opierała się przede wszystkim na wywiedzionych z nauk o systemie ziemskim danych o przemożnym wpływie człowieka na środowisko. Do najważniejszych „granicznych” zjawisk A. Vetlesen zalicza wskazane przez Crutzena w 2002⁷¹:

- 1) Przekształcenie 2/3 terenów przez człowieka
- 2) Zatamowanie i odwrócenie biegu większości największych rzek
- 3) Rybołówstwo zmniejszające liczebność ryb do 1/3
- 4) Zużycie ponad połowy dostępnej słodkiej wody

oraz dodaje:

- 5) Zużycie rocznej rezerwy źródeł naturalnych w przeciągu 7 miesięcy i pogłębienie deficytu ekologicznego
- 6) Zmniejszenie o ponad połowę liczby gatunków na ziemi w ciągu ostatnich 40 lat

⁶⁹ Corlett R., *The Anthropocene concept in ecology and conservation*, “Trends in Ecology & Evolution” 2015, t. 30 nr 1, s. 39, https://www.researchgate.net/publication/268801167_The_Anthropocene_concept_in_ecology_and_conservation [dostęp 20.03.2024].

⁷⁰ Folke C., Polasky S., Rockstrom J., *Our future in the Anthropocene biosphere*, W: Ambio, 2021, Tom 50, s846 <https://link.springer.com/article/10.1007/s13280-021-01544-8> [dostęp 20.03.2024]

⁷¹ Vetlesen A. *Cosmologies of the Anthropocene. Panpsychism, animism and the Limits of Posthumanism*, Routledge, 2019 Londond s. 4

Bezpośrednim następstwem tak przemożnego wpływu na środowisko jest ponad kilkusetkrotnie wyższe tempo wymierania gatunków roślin i zwierząt oraz trwający kryzys migracyjno-środowiskowy spowodowany zmianami klimatu oraz pogorszeniem się warunków do życia w wielu obszarach na ziemi. Antropogeniczna zmiana klimatu wraz z coraz częstszymi i gwałtownymi zjawiskami atmosferycznymi spowodowała wzrost negatywnych skutków zmian klimatu dla człowieka oraz środowiska. Ekstremalne zjawiska klimatyczne i pogodowe w nierównomierny sposób dotykają systemy środowiskowe oraz społeczne.

Zmiana klimatu to jedno z najlepiej udokumentowanych zjawisk w historii nauki. Jak zauważa E. Bińczyk efekty zmiany klimatycznej zostały zaobserwowane w następujących obszarach badań: danych dotyczących temperatury, ciśnienia atmosferycznego, wilgotności atmosferycznej, pomiarach intensywności opadów, fali upałów, susz, zmian poziomu morza, zmian w bioróżnorodności, redukcji arktycznej pokrywy lodowej oraz procesu zanikania lodowców górskich.⁷² Wzrost temperatury globalnej w porównaniu do 1880 roku wynosi 0,99 stopni Celsjusza. Ponadto doszło do powstania „martwych stref oceanicznych” (zakwaszanie oceanów) prowadzących do nieodwracalnych zmian w niektórych ekosystemach raf koralowych. Poważnym zagrożeniem jest pogarszający się dostęp do wody pitnej. Zjawiska takie jak gwałtowne upały, pożary, wymieranie gatunków są postrzegane jako skutki zmian klimatycznych. Proces ten wcale nie ma, jak powszechnie się zakłada charakteru stopniowego, lecz dotyczy wyprowadzenia klimatu ze stanu równowagi - stąd coraz częściej używa się określenia katastrofy klimatycznej. Nierówności w dostępie do wody oraz pogarszające się warunki środowiskowe są przyczyną kryzysu migracyjnego. Kryzys ten będzie się nasilał wraz z występowaniem kolejnych anomalii pogodowych i degradacją ekosystemów.

Koncepcja globalnego ocieplenia po raz pierwszy została zaproponowana przez Svante Arrheniusa w 1896. Szwedzki naukowiec przekonywał, iż uwalnianie dwutlenku węgla spowoduje wzrost temperatury ziemi. W latach 40 i 50 XX. wieku wyniki badań zakładały, iż nadmiar dwutlenku węgla jest absorbowany przez oceany.⁷³ Obecnie wiemy, że wahania roczne temperatury były mylnie interpretowane jako tendencje spadkowe. Za wiarygodne i dostatecznie dobrze udokumentowane dane uznaje się te zbierane od roku 1880 roku. Przez klimat należy rozumieć statystyczny stan atmosfery, a więc uśredniony w dłuższym okresie (np. 30 lat) obrazu pogody, wahania wartości zmiennych meteorologicznych (temperatury, opadu, usłonecznienia, prędkości

⁷² Bińczyk E, *Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu*, „Etyka” 2018, nr 57, s.138.

⁷³ Merchant C., *The Anthropocene & the Humanities. From Climate Change to a New Age of Sustainability*, Yale University Press, New Haven 2020, s. 7.

wiatru, wilgotności powietrza itd.).⁷⁴ Dopiero w latach 80 XX. pojawił się nowy paradygmat, który zakładał, że klimat ocieplił się znacząco w porównaniu do lat 80 XIX wieku. Globalne ocieplenie nazwano „efektem cieplarnianym” oraz określono, że zostało ono spowodowane przez wzrost dwutlenku węgla, metanu, podtlenku azotu oraz innych gazów cieplarnianych. E. Bińczyk zaznacza, że początkowo w dyskusjach klimatologów dominowało pojęcie globalnego ocieplenia (*global warming*). Zdaniem wielu badaczek i badaczy jest ono jednak mylące, nie chodzi bowiem o stopniowe ocieplenie temperatury Ziemi. Chyba najbardziej adekwatnym określeniem omawianego ryzyka klimatycznego jest destabilizacja klimatu. Zagrożenie polega bowiem na wyprowadzeniu obecnych uwarunkowań klimatycznych ze stanu równowagi po przekroczeniu tzw. punktów przelomowych.⁷⁵ W 1981 r. w czasopiśmie *Science* ukazał się artykuł Jamesa E. Hansena (amerykański fizyk i klimatolog) i współautorów, w którym autorzy dowodzą związku między obserwowanym ociepleniem, a wzrostem poziomu CO₂. Przewidywali, że w XXI wieku dojdzie do przesunięcia stref klimatycznych, a w konsekwencji tego przesunięcia dojdzie ekstremalnych zjawisk pogodowych, powstania regionów podatnych na suszę w Ameryce Północnej i Azji, topnienia pokryw lodowych, wzrostu poziomu mórz i otwarcia legendarnego Przejścia Północno-Zachodniego. Większość prognoz Hansena się sprawdziła.⁷⁶

Najważniejszą instytucją monitorującą zmianę klimatyczną jest Międzyrządowy Zespół do spraw Zmian Klimatu (IPCC) działający od 1988 roku. Już 1995, Międzyrządowy Zespół ds. Zmian Klimatu (IPCC) doszedł do wniosku, że istnieją dowody naukowe, iż działalność człowieka miała wpływ na globalny klimat. IPCC nie tworzy wiedzy, a tylko krytycznie ocenia aktualne dane. Jeśli materiał nie wytrzymuje krytyki, to zostaje odrzucony. Ideą raportów IPCC jest obiektywne przedstawienie obecnego stanu wiedzy na temat zmian klimatu. Każdy raport jest poddawany kilkustopniowemu procesowi recenzji, a liczbę uwag recenzentów, na które autorzy raportu muszą zareagować, mierzy się w tysiącach.⁷⁷ Od 1992 ukazało się pięć protokołów, które przełożyły się na podjęcie międzynarodowych zobowiązań o redukcji emisji dwutlenku węgla. Zauważalna jest w nich niepokojąca tendencja do wzrostu degradacji środowiska, przy jednoczesnym wskazaniu na

⁷⁴ Kundzewicz W., *Zmiany klimatu, ich przyczyny i skutki – możliwości przeciwdziałania i adaptacji*, „Studia BAS” 2012, nr 1(29), s. 9, [https://orka.sejm.gov.pl/wydbas.nsf/0/BCAC50DB59370307C1257A2A004561AA/\\$File/Strony%20odStudiaBAS\(29\)_I-2.pdf](https://orka.sejm.gov.pl/wydbas.nsf/0/BCAC50DB59370307C1257A2A004561AA/$File/Strony%20odStudiaBAS(29)_I-2.pdf) [dostęp: 23.03.2024].

⁷⁵ Bińczyk E., *Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu...*, s.139

⁷⁶ Skubała P., *Przemysłać Przyrodę na nowo. Naukowcy ostrzegają przed skutkami kryzysu klimatycznego*, „Aura” 2020, t. 5, nr 20, 2020, s. 22, http://aura.edu.pl/images/volumens/images/volumens/AURA_2020/aur5_20.pdf [dostęp: 23.03.2024].

⁷⁷ Kundzewicz W., *Zmiany klimatu, ich przyczyny i skutki – możliwości przeciwdziałania i adaptacji...*, s. 17

coraz większą pewność co do antropogenicznego pochodzenia zmiany klimatycznej. W 1997 roku podpisano protokół w Kyoto zobowiązujący do podjęcia działań mających na celu zatrzymanie tych zmian podpisany przez 186 krajów. Najważniejszym celem umów międzynarodowych było wypracowanie strategii odpowiedzialności dotyczącej redukcji emisji dwutlenku węgla. E. Bińczyk podkreśla, że globalne emisje gazów cieplarnianych zamiast maleć, w latach 1990-2009 wzrosły o 30-40%.⁷⁸ Można szacować, że w ciągu 200 lat, między rokiem 1800 a 2000, liczba ludności wzrosła 8-krotnie, emisje dwutlenku węgla 21-krotnie, produkcja energii pierwotnej 32-krotnie, produkt globalny brutto (z uwzględnieniem inflacji) 100-krotnie.⁷⁹ Zdaniem Bonneuila i Fressoza kluczowym momentem zwrotnym były lata 2001-2004, w których zmiana klimatyczna stała się faktem naukowym, o którym informowano opinię publiczną. W 2004 roku problem zmian klimatycznych został szeroko omówiony w prasie popularnonaukowej, między innymi w magazynach *Discovery* i *National Geographic*. Jednocześnie w tym okresie zostały przekroczone liczne limity planetarne a wyczerpanie się źródeł surowców, na których oparta jest światowa gospodarka stało realnym problemem społeczno-ekonomicznym. W 2005 roku w interdyscyplinarnym artykule *Beyond Ivory Tower* N. Oreskes stwierdza: Zaprzeczać globalnemu ociepleniu to zaprzeczać, że ludzkość stała się geologiczną siłą, wpływającą na podstawowe procesy związane z procesami na ziemi.⁸⁰ Badaczka podkreśla, iż już od czasu publikacji raportu IPCC z 1995 roku w nauce dominowało przekonanie o antropogenicznej zmianie klimatu.⁸¹ Z kolei wydany niedługo po publikacji artykułu Oreskes w czwartym kolejnym raporcie z 2007 roku IPCC stwierdzono, że jest to bardzo mało prawdopodobne, że globalne zmiany klimatyczne ostatnich pięćdziesięciu lat można wyjaśnić bez odwoływania się do działań człowieka. W piątym raporcie IPCC z 2014 roku ogłoszono, iż w 95-100% zmiany klimatyczne mają źródło antropogeniczne.

W 2015 roku 195 krajów złożyło deklarację w sprawie przyjęcia porozumienia paryskiego. Zgodnie z postanowieniami ONZ strony porozumienia deklarowały, że będą dążyły do utrzymania wzrostu temperatury do maksimum 2°C w stosunku do temperatur z okresu przedindustrialnego. Jak podkreśla E. Bińczyk realizacja tego postanowienia oznaczałaby, że moglibyśmy zużyć jedynie 35% rezerw ropy i węgla, co w praktyce oznacza, że do 2030 roku musielibyśmy zrezygnować

⁷⁸ Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, s. 47

⁷⁹ Kundzewicz W., *Zmiany klimatu, ich przyczyny i skutki – możliwości przeciwdziałania i adaptacji...*, s. 14

⁸⁰ Oreskes N., *Beyond the Ivory Tower: The Scientific Consensus on Climate Change*, "Science" 2005, s. 93, <https://www.congress.gov/116/meeting/house/109519/documents/HHRG-116-II13-20190522-SD005.pdf> [dostęp 24.03.2024].

⁸¹ Oreskes N., *Beyond the Ivory Tower: The Scientific Consensus on Climate Change...*, s. 65, <https://www.congress.gov/116/meeting/house/109519/documents/HHRG-116-II13-20190522-SD005.pdf> [dostęp 24.03.2024]

z elektrowni węglowych oraz odstąpić od wykorzystania maszyn zasilanych paliwem. Według przewidywanych raportów bez podjęcia drastycznych działań temperatura może wzrosnąć aż do 4 °C przed upływem tego stulecia. W raporcie specjalnym IPCC z 2019 roku zespół naukowców stwierdził, iż ocieplenie na lądzie następowało w szybszym tempie, w porównaniu ze średnią temperaturą globalną i miało to zauważalny wpływ na system lądowy. Średnia temperatura na lądzie w latach 2006–2015 była o 1,53 °C wyższa niż w latach 1850–1900. Te cieplejsze temperatury (ze zmieniającymi się wzorcami opadów) zmieniły początek i koniec sezonów wegetacyjnych, przyczyniły się do regionalnych redukcji plonów, ograniczyły dostępność słodkiej wody i wystawiły różnorodność biologiczną na dalszy stres i zwiększoną śmiertelność drzew.⁸² Choć globalne zmiany klimatu utożsamia się potocznie ze wzrostem temperatury, to zmieniają się wszystkie elementy sprzężonych systemów klimatu i zasobów wodnych, dotyczy to wielu systemów fizycznych, biologicznych i ludzkich. Bardzo silne zmiany dostrzeżono już w kurczącej się kriosferze (lodowcach i lodach, pokrywie śnieżnej i zmarzlinie). W wyniku rozszerzalności cieplnej, a także topnienia kriosfery, podnosi się poziom oceanów.⁸³ O ociepleniu globalnym świadczą termometry, ale też masowe topnienie kriosfery (lądolody, lodowce morskie i górskie, trwała zmarzlina) oraz wzrost poziomu oceanów, spowodowany przez dwa mechanizmy: do oceanów spływają topniejące lody, a cieplejsza woda zwiększa swoją objętość.⁸⁴ E. Bińczyk zaznacza, iż mówimy tutaj o możliwości równoczesnej zapaści najbardziej newralgicznych fundamentów dotychczasowego ładu społeczno-gospodarczego: bezpieczeństwa energetycznego, dostępu do wody, stabilnych, przewidywalnych warunków dla rolnictwa i gospodarki, względnego bezpieczeństwa geopolitycznego (nie zagrożonego problemem masowych migracji klimatycznych). Fundamenty te stanowiły dotąd swego rodzaju niezmiennie warunki brzegowe naszego myślenia i działania.⁸⁵

W opinii IPCC dotychczasowe kroki podjęte w celu spowolnienia tempa wzrostu globalnej temperatury okazały się niewystarczające. Z raportu dotyczącego zmiany klimatu wynika, że wzrost dwutlenku węgla jest przede wszystkim wynikiem spalania paliw kopalnych. Od okresu przedindustrialnego temperatura powietrza na powierzchni Ziemi wzrosła prawie dwukrotnie w stosunku do średniej temperatury na świecie (wysoki poziom pewności). Zmiana klimatu, w tym

⁸² IPCC Special Report: Climate Change and Land <https://www.ipcc.ch/srccl/>.

⁸³ Kundzewicz W., *Zmiany klimatu, ich przyczyny i skutki – możliwości przeciwdziałania i adaptacji...*, s. 18.

⁸⁴ Kundzewicz W., *Zmiany klimatu, ich przyczyny i skutki – możliwości przeciwdziałania i adaptacji...*, s. 12.

⁸⁵ Bińczyk E., *Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu...*, s. 141.

wzrost częstotliwości i intensywności ekstremów, niekorzystnie wpłynęła na bezpieczeństwo żywnościowe i ekosystemy lądowe, a także przyczyniła się do pustynnienia i degradacji gleby w wielu regionach (wysoki poziom pewności).⁸⁶ Zjawiska ekstremalne stają się coraz silniejsze, wraz ze każdym kolejnym przyrostem globalnego ocieplenia. Przykładowo, każde dodatkowe 0,5°C globalnego ocieplenia powoduje wyraźny wzrost intensywności i częstotliwości występowania fal upałów, intensywnych opadów, a także susz rolniczych i środowiskowych. Przy ociepleniu o 1,5°C wzrośnie częstotliwość występowania niektórych zjawisk ekstremalnych. W cieplejszym klimacie zjawiska pogodowe i klimatyczne związane z nadmiarem lub niedoborem wody (w tym mokre i suche pory roku) ulegną wzmocnieniu.⁸⁷ IPCC zauważa, iż blisko 3.3 do 3.6 miliarda ludzi oraz wiele gatunków roślin i zwierząt żyje na obszarze wysokiego prawdopodobieństwa zagrożenia skutkami zmiany klimatu.

Zmianom, które zachodzą w środowisku, towarzyszy postępujący wzrost liczby ludności, która z 900 mln w 1800 r. powiększyła się do ponad 8 mld w 2023 r., Pochłaniamy prawie jedną trzecią produkcji kontynentalnej biomasy na własne potrzeby (w zakresie żywności, odzieży, mieszkań i wielu innych mniej istotnych rzeczy) i zużywamy każdego roku półtora razy więcej niż planeta może rocznie produkować w sposób zrównoważony. Oznacza to, że „my” - czyli przede wszystkim 500 milionów najbogatszych mieszkańców świata - nie tylko zjadamy owoce z drzewa, na którym siedzimy, ale także podcinamy jego gałęzie.⁸⁸ W konsekwencji w przeciągu zaledwie kilku pokoleń ludzkość wykorzystala zasoby gromadzone pod ziemią przez kilkaset milionów lat. Zgodnie z raportem Geo-6 ONZ poważnym zagrożeniem jest postępujący brak dostępu do wody pitnej. W wyniku ekspansywnej globalnej polityki rolnej na ziemi zniknęły obszary podmokłe zasilające lokalne ekosystemy. W opublikowanym w 2016 roku w czasopiśmie „Nature” artykule „Biodiversity: The ravages of guns, nets and bulldozers” za czynniki najbardziej zagrażające masowym wyginięciem zwierząt uważa się: nadmierną eksploatację, rolnictwo i hodowlę, urbanizację. Rolnictwo i hodowla wraz z nadmierną eksploatacją związaną m. in. z rybołówstwem zagraża ponad 8600 gatunkom zwierząt. W literaturze przedmiotu wskazuje się na fatalny wpływ działalności człowieka na kreowanie zagrożeń dotyczących liczebności gatunków i bioróżnorodności. Uznaje się także, że współczesny system produkcji i dostaw żywności w znaczący sposób przyczynia się do wzrostu emisji gazów cieplarnianych, szczególnie metanu

⁸⁶ IPCC Special Report: Climate Change and Land <https://www.ipcc.ch/srccl/>

⁸⁷ 6 raport IPCC, podsumowanie dla decydentów po polsku, <https://naukaoklimacie.pl/aktualnosci/6-raport-ipcc-podsumowanie-dla-decydentow-po-polsku>.

⁸⁸ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene...* s. 33.

i podtlenku azotu. Ocenia się, że od 44 do 57% wszystkich emisji gazów cieplarnianych pochodzi z globalnego systemu żywnościowego. Sama uprawa roli jest źródłem 11-15% wszystkich emisji. Przetwarzanie i pakowanie produktów żywnościowych generuje od 8 do 10% globalnych emisji, a transport żywności odpowiada za 5-6% całości światowych emisji gazów cieplarnianych.⁸⁹ Wzrost emisji z kolei przyczynia się do wzmacniania efektów ocieplenia. Obecnie 20-30 milionów ludzi rocznie migruje w wyniku klęsk żywiołowych, a ONZ przewiduje, że do 50 milionów zwiększy się liczba migrantów środowiskowych do 2030 r., w szczególności z powodu zmian związanych z zaburzeniami klimatu. Już dziś mamy „ofiary antropocenu”, a w przyszłości będzie ich jeszcze więcej.⁹⁰

W piątym raporcie IPCC znajduje się stwierdzenie, że jednym z najbardziej niebezpiecznych zjawisk, które są konsekwencją zmiany klimatycznej jest coraz szybsza utrata bioróżnorodności. Duża część gatunków lądowych, słodkowodnych i morskich jest narażona na zwiększone ryzyko wyginięcia z powodu zmian klimatycznych w XXI wieku i później, zwłaszcza gdy zmiany klimatu oddziałują z innymi czynnikami stresogennymi (wysoki poziom pewności). Ryzyko wyginięcia jest zwiększone w stosunku do okresów przedindustrialnych i obecnych we wszystkich scenariuszach, w wyniku zarówno skali, jak i tempa zmian klimatycznych (wysoki poziom pewności). Wymierania będą powodowane przez kilka czynników związanych z klimatem (ocieplenie, utrata lodu morskiego, wahania opadów, zmniejszone przepływy rzek, zakwaszenie oceanów i obniżony poziom tlenu w oceanie) oraz interakcje między tymi czynnikami i ich interakcje z jednoczesną modyfikacją siedlisk, nadmierna eksploatacja zasobów, zanieczyszczenie, eutrofizacja i gatunki inwazyjne (wysoki poziom pewności).⁹¹ Wielkie wymieranie, które obserwujemy będzie miało daleko idące skutki ekologiczne, ekonomiczne i społeczne. Utrata różnorodności biologicznej jest jednym z najbardziej pilnych do rozwiązania problemów środowiskowych, zagrażającym stabilności ekosystemów i dobrobytowi człowieka.⁹² Przed 3,5 mln lat tempo wymierania ssaków ocenia się na 0,01 gatunku na 100 lat, przed 100 tys. lat – 0,08, w latach 1000–1980 – 17. Natomiast w ostatnim dwudziestolecu XX wieku wynosiło ono 145.

⁸⁹ Skubała P., *Przemysław Przyrodę na nowo. Rolnictwo i zmiany klimatu. W zaklętym kregu*, s. 29, http://aura.edu.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=34&Itemid=385&lang=pl [dostęp: 24.03.2024].

⁹⁰ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us...*, s.63–64.

⁹¹ IPCC Special Report: Climate Change and Land <https://www.ipcc.ch/srccl/>

⁹² Ceballos G., Ehrlich P., Barnosky D. i in., *Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction*, “ScienceAdvances” 2015, <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.1400253#tab-contributors> [dostęp: 23.03.2024].

Odpowiada to 3,5% obecnej liczby ich gatunków na Ziemi.⁹³ W tej chwili nie możemy podać jednej przyczyny, która jest odpowiedzialna za tak szybką utratę bioróżnorodności. Istnieje raczej wiele czynników, które zmieniają środowisko w sposób tak gwałtowny, że gatunki nie są w stanie do tych zmian się przystosować (Ceballos i Ehrlich 2018). Raport Światowej Oceny Różnorodności Biologicznej i Usług Ekosystemowych (ang. Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services) IPBES z 2019 r. wskazuje, że około milion gatunków roślin i zwierząt jest w tej chwili na skraju wyginięcia spowodowanego różnego typu oddziaływaniami antropogenicznymi.⁹⁴ Przy obecnym tempie 20% gatunków żyjących obecnie na ziemi może zniknąć do 2030 roku. Gatunki roślin i zwierząt znikają ponad stukrotnie szybciej, niż przed pojawieniem się ludzkości, a aż połowa z nich może zniknąć do końca tego stulecia.⁹⁵ Gdybyśmy mieli podzielić wszystkie kręgowce lądowe na Ziemi na trzy klasy: dzikie zwierzęta, zwierzęta udomowione i istoty ludzkie ważąc ich całkowitą masę, wtedy okaże się, że ludzie stanowią 30 proc łącznej masy wszystkich zwierząt na Ziemi, z tego zwierzęta udomowione i hodowlane stanowią 67 proc. Wszystkie dzikie zwierzęta to zaledwie 3 proc.⁹⁶ Wyginięcie gatunków oraz zmniejszanie się bioróżnorodności na taką skalę miało jedynie miejsce 5 razy wcześniej w ciągu 4.5 miliarda lat ziemi. Ostatnie wielkie wymieranie, które zakończyło erę dinozaurów wystąpiło 65 milionów lat temu. Obecne wielkie wymieranie przypomina to zdarzenia skalą, ale razem jest ono związane z działalnością człowieka.⁹⁷

W 2015 roku zespół badawczy pod przewodnictwem M. Williamsa i J. Zalasiewicza opublikował artykuł „The Anthropocene Biosphere”. Badacze analizując historię biosfery dochodzą do wniosku, iż mamy do czynienia z nowym etapem w jej rozwoju związanym z działalnością człowieka. Biosfera antropocenu charakteryzuje się czterema unikalnymi komponentami fizycznymi:

(1) Globalnym sygnałem neobioty (gatunek, który zmienił swoje terytorium pod wpływem działalności człowieka) morskiej i lądowej wypierającej w wielu przypadkach formy pierwotne, która często wykorzystywała zmodyfikowane antropobiomy (biomy przekształcone przez

⁹³ Skubała P., *Człowiek przyczyną wymierania ssaków, nie klimat*, W: Aura, 2021 Warszawa, s.25

⁹⁴ Ptaszyńska A., *Antropocen, wielkie przyspieszenie i insektagedon*, „Kosmos. problemy nauk biologicznych”, 2019 Lublin, Tom 68 nr 4, s.555

⁹⁵ Gardner T., *Limits of Growth? A perspective on Perpetual Debate*, „Environmental Sciences”, 2004, s.2 <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15693430512331342592> [dostęp: 24.03.2024].

⁹⁶ Hamilton C., *Defiant Earth, The Fate of Humans in Anthropocene*, Sydney 2017, s. 38.

⁹⁷ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us...*, s. 30.

człowieka) zmieniając przy tym strukturę wielu ekosystemów lądowych, która dogłębnie modyfikuje sferę morską.

(2) Pojedynczy gatunek, *Homo sapiens*, dominujący w produkcji pierwotnej netto i przepływie energii.

(3) Kierowana przez człowieka ewolucja roślin i zwierząt

(4) rosnąca interakcja biosfery z coraz szybciej ewoluującą technosferą.⁹⁸

Jak komentują to badacze i badaczki zaangażowani w interdyscyplinarny projekt badawczy „Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk”⁹⁹. W ciągu ostatnich kilku tysięcy lat działania człowieka zmierzały w kierunku jak najefektywniejszego – z jego krótkowzrocznej perspektywy – wykorzystania zasobów środowiska i ziemi. Umożliwiło to szybki wzrost populacji ludzkiej i rozkwit cywilizacji. W czasie porównywalnym do mrugnięcia oka w skali historii Ziemi *homo sapiens* zdominował planetę. Przekształcił 75% powierzchni lądów, przeznaczając większość tych obszarów na produkcję żywności, w tym hodowlę zwierząt na gigantyczną skalę. Wyparł dzikie gatunki z ich pierwotnych siedlisk, jednocześnie uwalniając do środowiska trujące substancje. Człowiek zdołał zdominować inne gatunki, do tego stopnia, iż w sposób bezprecedensowy w historii ziemi wpływa na ich dalszą ewolucję. Człowiek stał się wiodącą siłą w systemie ziemskim do tego stopnia, iż w historii życia na ziemi, dotychczas dzielonej na dwa okresy - organizmów jednokomórkowych (4-3,5 mld lat temu - 650 mln lat temu) oraz organizmów wielokomórkowych (od 650 mln lat temu), wyróżnia się nowy trzeci etap w historii biosfery zdominowany przez jeden gatunek - *homo sapiens*. Można by zatem powiedzieć, że z gatunku będącego jednym z milionów, stanowiącego integralną część biosfery i podlegającego tym samym prawom przyrody co inne zwierzęta, staliśmy się gatunkiem ustanawiającym prawa i reguły, którym podlegają inne organizmy, a także byty nieożywione, takie jak rzeki, wybrzeża mórz, atmosfera itd. Uzyskaliśmy bezprecedensową siłę – jesteśmy jak bogowie, którzy swojej władzy i rozkazom podporządkowali lądy i wody, a także życie i śmierć gatunków na planecie Ziemia¹⁰⁰.

⁹⁸ Williams M., Zalasiewicz J., Haff P., i in., The Anthropocene Biosphere, “The Anthropocene Review” 2015, s.17-18, https://www.researchgate.net/publication/278726759_The_Anthropocene_biosphere/link/5584460b08aef58c039b311c/download [dostęp: 24.03.2024].

⁹⁹ Prokop Z., Byszko J., Nowak K., „Epoka człowieka?” W: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Kraków 2022, s. 118.

¹⁰⁰ Eggebrecht E., Łukasik P., „Utrata bioróżnorodności”, W: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Kraków 2022, s. 78

W artykule „Antropogenic Trasformation of the Biomes” zespół badawczy E. Ellisa stawia tezę, iż pomiędzy 1700 i 2000 rokiem lądowa biosfera została przekształcona z dzikiej w antropogeniczną, przekraczając w 2000 roku poziom 50 %. W wyniku działalności człowieka kolejne biomy będą przekształcane i dostosowywane do ludzkich potrzeb. Badacze proponują w związku z tym termin „antropobiomy” (ang. *anthromes*), który wskazuje na przekształcone przez człowieka rozległe obszary Ziemi o zmienionym klimacie, szacie roślinnej i zwierzęcej. Przyczynami tak daleko idących zmian jest przede wszystkim rolnictwo i urbanizacja, których rozwój odbywa się kosztem utraty złożonych ekosystemów - przez wycinkę lasów, osuszanie terenów podmokłych. Rozwój rolnictwa wiąże się ze zwiększonym użyciem nawozów i środków ochrony upraw, które przez rzeki i wody lądowe trafiają do mórz i oceanów.

W XX wieku produkcja żywności stała się wielkim przemysłem, którego głównym celem stał się zysk. Słowa kluczowe w produkcji żywności to mechanizacja, chemizacja, intensyfikacja. Rolnictwo zajmuje 37% powierzchni Ziemi wolnej od lodu, co oznacza, że ma ogromny wpływ na świat, w którym żyjemy, na krajobraz, glebę, zasoby wodne i różnorodność biologiczną.¹⁰¹ W połączeniu ze spalaniem paliw kopalnych, proces ten prowadzi do zakwaszania oceanów i obumierania a podwodnych ekosystemów. Z. Prokop, J. Byszko i K. Nowak w artykule „Epoka człowieka?” dokonują zestawienia wyników badań środowiskowych wskazując na następujące skutki antropogenicznej zmiany ekosystemów:

- 1) W 2020 roku łączna masa produktów pochodzenia antropogenicznego (beton, gruz, cegły, asfalt, metale, plastik itd.) dorównała łącznej (suchej) masie żywych organizmów na Ziemi.
- 2) Ponad połowa ziemskich lasów została już wycięta, ponad 85% terenów podmokłych zostało zniszczonych.
- 3) Ponad 40% powierzchni lądów (blisko 60% obszarów niepokrytych lodowcami lub pustyniami) zajmują tereny rolnicze i miasta. Co znamienne, 77% powierzchni terenów rolniczych zajmują uprawy pasz i hodowla zwierząt na mięso i nabiał - produkty, które globalnie dostarczają ludzkości jedynie 17% energii i 33% białka.
- 4) Wpływ gospodarki sięga szeroko poza obszary rolnicze i miejskie: bezpośrednie jej skutki wpłynęły na znaczącą zmianę 77% powierzchni lądów (z wyłączeniem Antarktydy) i 87% powierzchni oceanów.
- 5) Tamy i zbiorniki zaporowe zatrzymują prawie sześciokrotnie więcej wody, niż swobodnie płynie w rzekach.

¹⁰¹ Skubała P., *Rolnictwo i zmiany klimatu – w zaklętym kręgu...*, s. 28.

6) W oceanach poziom zakwaszenia wzrósł o 30% w stosunku do stanu mierzonego u progu epoki przemysłowej (druga połowa XVIII w.)¹⁰²

W lipcu 2022 w Polsce doszło do wielkiej katastrofy na Odrze, która doprowadziła do masowego pomór ryb i zwierząt. Państwowa Akademia Nauk za przyczyny kryzysu wskazała szereg czynników: niski stan wody spowodowany globalnym ociepleniem i suszami, zrzut ścieków, zrzut zasolonych wód przemysłowych, uwolnienie metali ciężkich w wyniku prac na rzece, wzrostu temperatury przyspieszającego namnażanie glonów oraz zmiany warunków hydrologicznych spowodowanych żegluga śródlądową. Interdyscyplinarny zespół, który przedstawił stanowisko PAN zwracał uwagę, że kryzysy dotyczące zasobów wodnych są głównie wywołane problemami z organizacją zarządzania tymi zasobami i mają w większym stopniu charakter społeczno-polityczny niż techniczny czy przyrodniczy. Dobrze zorganizowany system zarządzania wodą cechuje się włączeniem różnych grup społecznych do procesów decyzyjnych, transparentnością tych procesów, jasnymi mechanizmami odpowiedzialności osób i instytucji podejmujących decyzje dotyczące jakości wody przeznaczanej dla ludzi. Szybka odpowiedź instytucji na zmieniające się warunki wodne i potrzeby dotyczące wody, a także sprawiedliwy podziałem kosztów i korzyści związanych z wykorzystaniem zasobów wodnych przez różne grupy społeczne.¹⁰³ Zespół podkreślił konieczność podjęcia pilnych działań, gdyż wiele innych ekosystemów wodnych w Polsce, może podzielić los Odry.

Po mimo, iż wciąż niemożliwe jest sparametryzowanie granic planetarnych ani kompletne oszacowanie skutków wywołanych przez człowieka zmian na funkcjonowaniu systemu ziemskiego. Naukowcy konsekwentnie wzywają do pilnego podjęcia działań politycznych, prawnych oraz do przewartościowania dotychczasowych stylów życia społeczeństw zachodu. Jak zauważa D. Chakrabarty nigdy nie osiągniemy poziomu pewności, jaki zakładamy wobec zmian klimatycznych. Zmiany te nie mogą być opisane przy pomocy dotychczasowych narzędzi prawdopodobieństwa, nie mamy możliwości podania dokładnej wartości, od której można mówić, że właśnie nadszedł kryzys. W artykule „Our future in anthropocene biosphere” zespół badawczy pod przewodnictwem C. Folke stwierdza, że obecnie wiemy, że społeczeństwo musi być postrzegane jako część biosfery, a nie jako jej odrębny element. W zależności od zbiorowych działań ludzkości, przyszłe warunki mogą być albo korzystne, albo wrogie dla ludzkiego życia

¹⁰² Prokop Z., Byszko J., Nowak K., „Epoka człowieka”?, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Wydawnictwo UJ, Kraków 2022, s. 67

¹⁰³ <https://informacje.pan.pl/17-pan-poleca/3671-katastrofa-na-odrze-geneza-terazniejszosc-zalecenia-na-przyszlosc> [dostęp 24.03.2024]

i dobrobytu w biosferze antropocenu. To, czy ludzkość posiada zbiorową mądrość, aby poruszać się w obszarze antropocenu w celu utrzymania biosfery nadającej się do życia dla ludzi i cywilizacji, a także dla reszty życia, z którym dzielimy planetę, jest najtrudniejszym wyzwaniem stojącym przed ludzkością.¹⁰⁴ Obserwujemy lokalne załamywanie się ekosystemów, daleko idące zmiany dotyczące topnienia i podnoszenia się poziomu mórz. Wraz ze wzrostem temperatur i destabilizacją klimatu zmieniają warunki do życia. Kryzys ekologiczno-społeczny obnaża problemy solidarności wobec wyzwań niemieszczących się w dotychczasowym porządku politycznym państw narodowych i zmusza do poszukiwania nowych globalnych rozwiązań.

1.4. Antropocen jako dyskusja naukowa

Destabilizacja klimatu w antropocenie jest najistotniejszą dalekosiężną sprawą wpływającą na jakość życia w XXI wieku. Naukowcy szeroko przyjmują i zgadzają się, iż działania człowieka zaostrzają zmiany klimatyczne, choć szeroki zakres działań jest możliwy wciąż do podjęcia.¹⁰⁵ Pomimo, że antropocen jako epoka geologiczna nie został formalnie zatwierdzony, propozycja Stoermera i Crutzena i tak rozpoczęła trwającą już ponad dwie dekady interdyscyplinarną dyskusję naukową. Antropocen w dyskusji nie jest ograniczony do metod badawczych geologii. Jest używany w szerokim znaczeniu jako określenie wpływu człowieka na funkcjonowanie planety. Przedmiotem dyskusji jest ustalenie możliwych działań zaradczych o charakterze polityczno-ekonomicznym dla trwającego kryzysu społeczno-ekologicznego. W raportach oraz badaniach środowiskowych badacze i badaczki podkreślają skalę oddziaływania człowieka oraz ryzyko związane z bezprecedensową ingerencją w biosferę. Aby wesprzeć gwałtowny wzrost populacji ludzkie przedsięwzięcia, takie jak rolnictwo, przemysł, rybołówstwo i handel międzynarodowy, radykalnie zmieniły planetę, modyfikując użytkowanie gruntów, cykle biogeochemiczne i strukturę gatunkową. W rezultacie nie ma ekosystemów, które uniknęłyby wszechobecnej obecności człowieka.¹⁰⁶ Jak zauważa E. Bińczyk epoka człowieka jest jednak pozbawiona tonu „zwycięstwa nad naturą”.¹⁰⁷ Zdaniem P. Crutzena w holocenie działalność ludzkości od okresu

¹⁰⁴ Folke C., Polasky S., Rockstrom J., i in., *Our Future in Anthropocene Biosphere*, “Ambio” 2021, s. 834, <https://link.springer.com/article/10.1007/s13280-021-01544-8> [dostęp:23.03.2024]

¹⁰⁵ zob. Merchant C. 2020, *The Anthropocene & the Humanities. From Climate Change to a New Age of Sustainability*, ...s.1–9.

¹⁰⁶ Khan F., Croft S., Escabala E., i in., *Brief Perspective on Environmental Science in the Anthropocene: Recalibrating, Rethinking and Re-Evaluating to Meet the Challenge of Complexity*, “Environments” 2021, nr 8 (10), s. 98.

¹⁰⁷ Zob. Bińczyk E., Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu..., s. 47- 76

uprzemysłowienia ma charakter siły geologicznej i morfologicznej.¹⁰⁸ Jak zauważa z kolei V. Blok w antropocenie ludzkość nie może być rozpatrywana bez odniesienia do kondycji biosfery oraz rozwoju technosfery¹⁰⁹. Przy stale wzrastającej liczbie ludności również natura nie może być rozpatrywana bez uwzględnienia ludzkich działań. C. Hamilton zwraca uwagę na trudne do przewidzenia następstwa klimatycznej niestabilności i podkreśla bezprecedensowy charakter antropogenicznych zmian środowiskowych.¹¹⁰ Kluczowymi założeniami dyskusji o antropocenie jest przekonanie o potrzebie poszukiwania nowych sposobów myślenia o relacji człowiek-natura oraz komplementarnej (wzajemnie uzupełniającej się), interdyscyplinarnej (wieloobszarowej) i transdyscyplinarnej (dążącej do łączenia obszarów wiedzy, praktyk i aktywności poprzez scalający i unifikujący język) metodzie badawczej. Pozwoli ona ukazać nowy obraz świata jako sieci globalnych połączeń.

Antropocen stał się czymś więcej niż tylko naukową koncepcją. To szersza rozmowa na temat miejsca ludzkości w sieci życia - rozwijająca się dyskusja w prasie popularnej, w kręgach aktywistów oraz kulturze i naukach przyrodniczych.¹¹¹ Według filozofa B. Latoura antropocen to najbardziej decydująca filozoficzna, religijna, antropologiczna i jak zobaczymy, polityczna koncepcja, która powstała jako alternatywa dla samego pojęcia „nowoczesności”.¹¹² B. Stiegler komentuje antropocen słowami: „Pytanie, które się tutaj pojawia, jest wyjątkowe i niezwykle pod każdym względem - i ta niezwykłość jest przytłaczająca: jak to możliwe, że żyjemy pod ciężarem wspólnej protencji, która jest potencjalna, lecz absolutnie negatywna na skalę światową?”¹¹³ C. Bonneuil i J. Fressoz zwracają uwagę na fakt, iż antropocen to nie tylko zwrot w geochronologii, ale także punkt zwrotny dyskusji o naturze i kulturze.

W ujęciu teorii hiperobiektyw T. Mortona antropocen to przykład tzw. *wicked problems*. Charakteryzują się one nieprzewidywalnością i niesprawdzalnością (jeśli pokonamy globalne ocieplenie nie będziemy mieli dowodów na jego istnienie), nie mają dającego się przewidzieć

¹⁰⁸ Zob. Crutzen P., *Geology of Mankind*, „Nature” 2002, nr 415, <https://www.nature.com/articles/415023a> [dostęp 22.03.24].

¹⁰⁹ Zob. Blok V., *Geoethics Beyond Enmeshment: Critical Reflections on the Post-humanist Position in the Anthropocene*, W: Bohle M., *Geo-societal Narratives. Contextualising geosciences* (red.), Springer Nature, Cham 2021, s. 29-54.

¹¹⁰ Zob. Hamilton C., *Defiant Earth, The Fate of Humans in Anthropocene...s. 12-33*

¹¹¹ Moore J., 2017, *The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis*, W: The Journal of Peasant Studies, 2017, t. 44, nr 3, s. 595, https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/caribbeanreadingwordleology/moore-the_capitalocene_part_i.pdf [dostęp: 24.03.2024].

¹¹² Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us...*, s. 52.

¹¹³ Stiegler B., *Neganthropocene*, Open Humanities Press, London 2017, s. 35.

okresu trwania (skutki antropogenicznej zmiany klimatu mogą trwać ponad 100 000 lat). Ich skutki mają charakter etycznego dylematu - ich rozwiązanie określa się jako dobre lub złe, a nie prawdziwe lub fałszywe. Są nieodwracalne - nie podjęcie się ich jedynie wzmaga ich niekorzystne następstwa (działanie przez zaniechanie). Jak zauważa E. Domańska powracamy zatem do rozważań o problemach „światodziejowych”, w których tle stoją odwieczne dylematy dobra i zła, prawdy, wartości i cnót, uniwersaliów, w tym natury ludzkiej i sacrum. Poszukujemy praktycznych wskazówek, w jaki sposób żyć w świecie, gdzie każdy ma prawo do swojego poglądu na daną kwestię. Coraz częściej ostrzu krytyki poddany zostaje narcystyczny ludzki podmiot i coraz częściej mówi się o wspólnotcie ludzkiej, o kolektywach, które stanowią zrzeszenia ludzi i nie ludzi a także o tym, że człowiek jest w świecie gościem, a nie jego panem.¹¹⁴

1.4.1 Zwrot performatywny i język transdyscyplinarny

Nowy, holistyczny i planetarny paradygmat antropocenu ujawnił nie tylko skalę wpływu człowieka na ziemię, lecz również trudności w komunikowaniu społeczeństwu istotnych rozstrzygnięć naukowych. Naukowcy zwracają uwagę na przepaść pomiędzy poziomem debaty społecznej a naukowym konsensusem dotyczącym antropogenicznego charakteru zmian środowiskowych i związanego z nim ryzyka.¹¹⁵ Jak zauważa J. Fressoz i C. Bonneuil rewolucja, jaką niesie nowa wizja człowieka może się spotkać z oporem podobnym do przyjęcia teorii ewolucji. Rewolucja, porównywalna z teoriami Kopernika i Darwina, polega na uświadomieniu przez naukowców społeczeństwu zagrożeń jakie niesie ze sobą działalność człowieka. Nauka ma poprowadzić ludzkość do zrównoważonej przyszłości, lecz na jej przeszkodzie stoją władze polityczne, które powinny uznać naukową narrację antropocenu.¹¹⁶

Rewolucja heliocentryczna zmieniła narrację o miejscu człowieka w kosmosie, teoria ewolucji ukazała nową opowieść o międzygatunkowej przeszłości człowieka. Rewolucja antropocenu osadza człowieka pośród planetarnych procesów stabilizujących warunki do życia na ziemi. Badacze i badaczki coraz bardziej zdają sobie sprawę, że teoretyczna nauka w odosobnieniu nie jest wystarczająca do rozwiązywania problemów antropocenu. Model kontemplacyjno-

¹¹⁴ Domańska E., *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka? "Teksty drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja"* 2010, nr 1/2 (121-122), s. 46, [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n1_2_\(121_122\)/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n1_2_\(121_122\)-s45-55/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n1_2_\(121_122\)-s45-55.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n1_2_(121_122)/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n1_2_(121_122)-s45-55/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n1_2_(121_122)-s45-55.pdf) [dostęp 24.03.2024].

¹¹⁵ Zob. Zalasiewicz J., Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology...*s.1-25

¹¹⁶ Bonneuil C., "Geological turn. Narratives of Anthropocene", w: Hamilton C., Bonneuil C., Gemenne F., *The Anthropocene and Global Environmental Crisis. rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge, London 2015, s.18.

krytyczny okazuje się niewystarczający wobec wyzwań, które wymagają podjęcia kolektywnego i solidarnego wysiłku. Nauka musi zmierzyć się z kryzysem dezinformacyjnym, populistyczną polityką umacniającą rolę państw narodowych oraz dotychczasową krytyką wielkich narracji.¹¹⁷ Jak zauważa N. Oreskes denializm klimatyczny przybiera różne formy i ma swoje podłoże przede wszystkim w lobby wielkich podmiotów gospodarczych czerpiących zyski w skali globalnej. K. Norgaard przekonuje z kolei, że to skala przedsięwzięcia, jaką jest ogólnoświatowa kooperacja na szczeblach politycznych, lokalnych wraz z poczuciem braku solidarności osłabia chęć do podjęcia działań na poziomie jednostki. E. Bińczyk zwraca uwagę na nieudolność podjęcie konsekwentnych kroków na poziomie międzynarodowym. Podejmowane deklaracje są albo niewystarczające w świetle obecnego stanu badań naukowych lub nie znajdują pokrycia przez przekładanie koniecznych zmian na przyszłe pokolenia. W dyskursie antropocenu panuje zgodne przekonanie co do marazmu w jaki popadła ludzkość. Świadomość katastrofy ekologicznej utrzymuje się od dawna - aktywna, poparta argumentami, dokumentacją, dowodami od samego początku „ery przemysłowej” lub „wieku maszyn”.¹¹⁸ Prawdopodobnie gdyby od czasów alarmujących raportów już od lat 70. XX wieku podjęto stosowne działania w celu redukcji emisji dwutlenku węgla przez wdrożenie nowych standardów produkcji i ograniczenie konsumpcji kryzys, który oglądamy dzisiaj, nie przybrałby tak drastycznego przebiegu. Coś czemu można było zapobiec, kryzys, który mógł być jedynie przejściowy na trwałe zmienił naszą relację ze światem. Wydaje się, że dziś staliśmy się ludźmi, którzy „mogli coś zrobić”.¹¹⁹ W 1992 roku ponad 1700 niezależnych naukowców, w tym wielu laureatów nagrody Nobla podpisało list pod tytułem *Naukowcy świata ostrzegają ludzkość*. Wyrazili w nim niepokój z szybko postępujących zmian na ziemi w zakresie wycinki lasów, zmniejszania się zasobów wody pitnej, wymieraniem życia oceanicznego, utratą bioróżnorodności, zmianą klimatyczną i wzrostem populacji. 25 lat później, w 2017, w kolejnym liście naukowcy Ci podkreślili, że sytuacja od 1992 uległa znacznemu pogorszeniu. Wskazują oni, że zagrażamy naszej przyszłości, nie ograniczając naszego intensywnej, a geograficznie i demograficznie nierównomiernej konsumpcji, oraz nie postrzegając stałego szybkiego wzrostu populacji jako głównego czynnika powodującego wiele ekologicznych, a nawet

¹¹⁷ Zob. Klein N., *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Simon & Shuster Press, New York 2014, s. 54.

¹¹⁸ Latour B., 2017, *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climate regime...*, s. 9.

¹¹⁹ Tamże, s. 10.

społecznych zagrożeń.¹²⁰ Raport ONZ GEO-6 prognozuje, że w ciągu niespełna 50 lat ludzkość przekroczy granicę 10 miliardów. Prognozowany wzrost liczby ludności wraz z pogarszającymi się warunkami do życia przyspieszy trwający kryzys migracyjny. Już teraz zgodnie z raportem warunki do życia na 29% powierzchni lądowej dla 3,2 mld ludzi określane są jako dramatyczne.¹²¹

Kryzys środowiskowy wciąż jest postrzegany jako potencjalne zagrożenie, na które mamy remedium w postaci technologii, ekologii czy strategii zrównoważonego rozwoju. Podczas, gdy w dyskusji publicznej przeważa techno- optymizm, w dyskursie naukowym antropocenu poza nurtem geoinżynierii przeważa myślenie eko-katastroficzne. Kryzys określany jest przez naukowców jako szóste wielkie wymieranie, biologiczna anihilacja, kryzys klimatyczny, destabilizacja, globalna katastrofa, ekoapokalipsa, katastrofa ekologiczna, defaunacja, ziemia w fazie szklarni.¹²² Za najważniejsze zadanie w dobie antropocenu Stoermer i Crutzen wskazali potrzebę opracowania strategii, integrującej naukowców, inżynierów oraz społeczeństwo globalnego zrównoważonego zarządzania zasobami naturalnymi.¹²³ We wstępie do wydanej w 2022 roku publikacji zbiorowej „Za pięć dwunasta. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk” M. Pałasz i K. Jasikowska komentują obecną sytuację słowami: „Naukowe dowody na trwanie kryzysu klimatyczno-ekologicznego spowodowanego działalnością ludzką są przytłaczające. Obecne konsekwencje zmiany klimatu są odczuwalne nawet w naszej szerokości geograficznej, te prognozowane w niedalekiej przyszłości będą bezprecedensowe w historii cywilizacji. Z kolei utrata bioróżnorodności przybiera już rozmiary i skalę szóstego wielkiego wymierania. Zjawiska te – podkreślmy: bez wątpienia antropogeniczne i sprzężone ze sobą – podważają elementarne bezpieczeństwo istnienia gatunków, ekosystemów, kultur. Wytworzony w kulturze Zachodu system społeczno-gospodarczy – kapitalizm – przyczynia się do pomnażania bogactwa materialnego nielicznym kosztem licznym i przekraczania kolejnych granic planetarnych. Procesy te są początkiem końca świata, który znamy jako ludzkość”.¹²⁴

¹²⁰ Ripple W., Wolf C., Newsome T., *Naukowcy z całego świata ogłaszają klimatyczny stan wyjątkowy*, Bioscience, 2020, https://us.edu.pl/wp-content/uploads/pliki/World_Scientists_Warning_of_a_Climate_Emergency_Polish.pdf [dostęp: 22.03.24].

¹²¹ Zob. Global Environment Outlook 6 <https://www.unep.org/resources/global-environment-outlook-6>

¹²² Skubała P., 2019, Jesteśmy blisko katastrofy klimatycznej – mamy jeszcze cień nadziei, w: *Przemysleć przyrodę na nowo* s. 28, <https://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.ekon-element-000171560461?q=bwmeta1.element.ekon-element-8fbd25a7-c092-3c8c-989c-450b100f88a3;5&qt=CHILDREN-STATELESS>.

¹²³ Merchant C., *The Anthropocene & the Humanities. From Climate Change to a New Age of Sustainability...*, s. 6.

¹²⁴ Pałasz M., Jasikowska K., „Kryzys klimatyczno-ekologiczny i akademia: emocje, polityczność, wyobraźnia”, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Kraków 2022, s. 9.

Wraz z rozwojem nauk przyrodniczych i alarmujących raportów środowiskowych od lat 90. rozwija się nurt humanistyki ekologicznej, zamiennie nazywanej również środowiskową, opartej o założenia posthumanistyczne, antyantropocentryczne, preferującej wiedzę komplementarną i performatywną. Perspektywa utraty warunków do życia wymusza zmianę toku myślenia - z perspektywy krytyczno-abstrakcyjnej na myślenie zorientowane na konkretną materialną rzeczywistość, uwikłaną w globalny kryzys społeczno-środowiskowy. Jak zauważa E. Domańska opiera się ona [humanistyka ekologiczna] bowiem na myśleniu relacyjnym, które podkreśla wzajemne związki, współzależność, współbycie i współzycie natury-kultury, człowieka i środowiska, bytów i istot ludzkich i nie-ludzkich. W opcji tej chodzi o zmianę świadomości, a także o społeczną transformację i budowanie partycypacyjnej i inkluzywnej demokracji ekologicznej, o możliwość kompozycji wspólnego świata. zrzeszającego ludzi i nie-ludzi. Przy czym ten wspólny świat nie jest rozumiany w kategoriach globalizacji, ale w perspektywie planetarnej i kosmicznej, a także molekularnej.¹²⁵ Krytyce zostaje poddane w szczególności myślenie homocentryczne, które przyznaje człowiekowi szczególne prawa i przywileje wynikające z samego faktu „bycia człowiekiem”. Humanści przełomu XX i XXI wieku w obrębie takich dyscyplin jak ekolingwistyka, antropologia, studia nad zwierzętami, biohistoria, etyka środowiskowa czy studia nad nauką i technologią dyskutowali o nieuniknionej konieczności dokonania zwrotu postantropocentrycznego, podkreślając wartość wielogatunkowej ekosprawiedliwości.¹²⁶ W najnowszej literaturze pojawiają się nowe kierunki badawcze - zwrot antyantropocentryczny, zwrot ku rzeczom, nowy materializm, humanistyka nieantropocentryczna czy błękitna humanistyka postulujące całkowite przewartościowanie koncepcji człowieka.¹²⁷ Meta-problemy naukowe (lub używając pojęcia T. Mortona *wicked problems*) wymagają nie tylko interdyscyplinarnej kooperacji naukowej, ale również nowego transdyscyplinarnego języka, który wyłoni z wielu dyscyplin jeden wspólny głos.

1.4.2 Integralna nauka w antropocenie

W dyskusji nad antropoceniem preferowane są nurty holistyczne, oparte o paradygmat nauk o systemie ziemskim oraz myślenie systemowe, w którym stosuje się eksperymentalny język

¹²⁵ Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2, s. 15, <https://rcin.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/62034?id=62034> [dostęp: 23.03.2024].

¹²⁶ Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, s. 12-13.

¹²⁷ Zob. Marzec A., *Antropocień, Filozofia i estetyka po końcu świata*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2021, s. 45.

łączący nauki humanistyczne z naukami przyrodniczymi i społecznymi. Nowy nurt naukowego aktywizmu charakteryzuje się „zasypywaniem” podziału na naukę, kulturę masową, lokalny aktywizm i artystyczny performance. Obserwujemy we współczesnej dyskusji zwrot w kierunku myślenia całościowego, holistycznego, globalnego.¹²⁸ Już w oryginalnej propozycji Stoermer i Crutzen przekonywali o roli naukowców w uświadomieniu społeczności ludzkiej jej przemożnego wpływu na środowisko przyrodnicze. W tradycyjnym podejściu naukowym uważa się, że język jest jedynie narzędziem opisującym rzeczywistość. Zwrot performatywny w nauce zakłada, że samo działanie naukowe ma wpływ na konstrukcję wiedzy i rzeczywistości. Przez badania, eksperymenty i formułowanie teorii naukowcy aktywnie kształtują sposób, w jaki rozumiemy i postrzegamy świat.

Nową wizję integralnej a jednocześnie demokratycznej nauki doskonale ilustruje metafora kompasu T. Burry’ego. Jak zauważa B. Knosala za S. Mickey [odczas gdy mapa jest czymś wyraźnie oddzielnym od terytorium, które odwzorowuje i od tego kto z niej korzysta, kompas ma bardziej partycypacyjny związek z terytorium i każdym, kto go używa. Kompas jest zbudowany z materiałów, które uczestniczą w polu magnetycznym planety, tak jak nowa narracja uczestniczy w opowieści, na którą składają się powstanie i rozwój wszechświata. Co więcej, igła kompasu porusza się zgodnie z konkretnym miejscem, w którym używa jej człowiek, tak jak nowa narracja jest opowiadana inaczej, w zależności od kontekstu, który określa opowiadającego.¹²⁹ Współczesna humanistyka stoi przed trudnym wyzwaniem podjęcia dialogu z naukami przyrodniczymi i dokonania nowego opisu rzeczywistości. Żaden filozof postmodernistyczny, antropolog czy liberalny teolog ani żaden myśliciel polityczny nie odważyłby się zmierzyć wpływu ludzi w skali rzek, wulkanów, erozji czy biochemii.¹³⁰ Tymczasem nowy dyskurs naukowy stawia człowieka na równi z siłami przyrody. Jak zauważa E. Domańska potrzebujemy humanistyki, która wykroczy poza ramy krytyczno-opisowe i stanie się narzędziem nie tylko zmiany myślenia, ale również działania (zwrot performatywny).¹³¹

Nowe sposoby myślenia w antropocenie komplikują klasyczne wyobrażenie o człowieku, jako istocie samodzielnej, odrębnej, racjonalnej, której zachowanie można rozpatrywać

¹²⁸ Gallifa J., *Holonic Theory and Holistic Education*, W: *Journal of International Education and Practice* 01.,s.36 <https://www.researchgate.net/publication/331455368_Holonic_Theory_and_Holistic_Education>, 2018 [dostęp: 10.04.2024]

¹²⁹ B. Knosala, „Resakralizacja ziemi”, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Kraków 2022, s. 505.

¹³⁰ Latour B., *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climate regime...*, s. 117.

¹³¹ Zob. Domańska E., *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka? ...*,s. 121-122

w kontekście norm etycznych. W tej dyskusji po pierwsze człowiek rozumiany jest jako ludzkość, czyli wiodąca siła geologiczna aktywnie zmieniająca system ziemski. Po drugie człowiek jest traktowany jako *homo sapiens* - jeden z gatunków uwikłany w sieć biosfery z innymi formami życia. W antropocenie pojawia się także argument o odpowiedzialności człowieka za ochronę i zachowanie bioróżnorodności oraz ochronę ekosystemów. W tym kontekście człowiek jest widziany jako strażnik i opiekun ziemi. Ma obowiązek troszczyć się o środowisko naturalne i przeciwdziałać negatywnym skutkom swojej działalności. Z kolei zgodnie z teorią entropii, człowiek jest widziany jako organizm, który wymienia energię i materię z otoczeniem, ale jednocześnie wprowadza nieuniknione nieuporządkowanie i zwiększa entropię w swoim środowisku. Zużywamy energię, wytwarzamy odpady i generujemy ciepło, co przyczynia się do wzrostu entropii w układzie.

Człowiek jest rozumiany jako część większej sieci zależności i przepływów energii, która podlega ogólnym prawom termodynamiki. Nie jest traktowany jako jednostka odizolowana, ale jako element w systemie, który jest nierozdzielnie związany z otoczeniem i podlega procesom przekształcania energii. Ponadto rozważa się człowieka jako holobiont - istotę wielobytową. Składa się on z kompleksowego systemu organizmów, które współistnieją w symbiotycznej relacji. Człowiek nie jest „zamkniętą” jednostką biologiczną, ale stanowi złożony zespół różnych mikroorganizmów, takich jak bakterie, wirusy, grzyby i pasożyty, które zamieszkują nasze ciało i wpływają na nasze zdrowie i funkcjonowanie.

W konkurencyjnej dla koncepcji antropocenu w teorii kapitałocenu (J. Moore, Malm, Hornborg) człowiek ujęty jest jako istota w kontekście systemów społeczno-ekonomicznych regulujących sposób wykorzystywania i gospodarowania ziemskimi zasobami. W ujęciu kapitałocenu człowiek jest podporządkowany niezrównoważonym praktykom rabunkowej gospodarki, z której tylko nieliczni czerpią korzyści wysokim kosztem społeczno-środowiskowym.

Próbie syntezy rozproszonych koncepcji człowieka podejmuje posthumanistyka. Dominuje w niej przekonanie, że jesteśmy częścią symbiotycznej planety, funkcjonujemy w kontekście innych form życia i materii nieożywionej: zwierząt, roślin, pokładów geologicznych, bakterii. To z kolei nie pozwala na myślenie o człowieku jak o wyizolowanej jednostce wyobcowanej od świata, jednolitej skończonej całości.¹³² Jednakże myślenie to problematyzuje klasycznie rozumianą odpowiedzialność, a także podważa dotychczasowe strategie polityczno-prawne stosowane w celu odpowiedzialnego zarządzania zasobami środowiskowymi. Humanistyka postantropocentryczna

¹³² Gajewska G., *Człowiek, zwierzę, roślina*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2011, nr 4, s. 231.

poddaje krytyce antropocentryczną wizję człowieka. Antropocentryzm stanowił jedno z centralnych zagadnień humanistyki od czasów kultury antycznej. Dla Greków tym, co odróżniało człowieka od innych gatunków była zdolność do rozumnego postępowania.

W kulturze zachodu dodatkowo religijne przekonanie o wyjątkowej roli człowieka na ziemi powierzonej mu przez Boga wzmocniało przekonanie o centralnym miejscu człowieka w kulturze. Paradoks „nowego antropocentryzmu” w antropocenie polega na przyjęciu człowieka jako centralnej postaci nie z uwagi na jego hierarchiczną wyjątkowość, lecz możliwości i stopniów w jakim wpływa on na warunki życia na ziemi. Zdolność planetarnego sprawstwa nie jest z kolei wynikiem postępu samego człowieka, ale jego współpracy z innymi gatunkami oraz nie-ludzkimi aktorami, dzięki którym możliwe jest podtrzymanie funkcjonowania wielomiliardowej populacji. M. Błaszczuk zwraca uwagę na to, iż nieantropocentryczne założenia humanistyki polegają na odrzuceniu swoistego dla tradycyjnej humanistyki przekonania, wedle którego człowiek jest „miarą wszystkich rzeczy” (Protagoras). Nie chodzi jednak o całkowite wyrugowanie człowieka z refleksji naukowej, lecz o pewne jej przewartościowanie. Człowiek przestaje być traktowany jako wyróżniony byt w przyrodzie, dowolnie „władający” czy rozporządzający otaczającymi go przedmiotami, lecz staje się on niejako „podporządkowany” owym przedmiotom, których „narzucająca się” obecność pozwala mu „na nowo”, bądź „inaczej” spojrzeć na ich rolę i miejsce w świecie.¹³³

Bez myślenia holistycznego i integralnego trudnym do powiązania pozostają oddzielone w czasie i w przestrzeni zjawiska, które w globalnej skali wpływają na gwałtowne zmiany w obiegu pierwiastków w przyrodzie, a w konsekwencji przyczyniają się do destabilizacji klimatu. Jak zauważa T. Clark Antropocen to przede wszystkim problem skali efektu działań człowieka. Nie mające same w sobie większego znaczenia czynności, takie jak ogrzewanie gospodarstwa, wycinka kilku drzew, lot międzykontynentalny, ujęte jako całość zjawisk, okazują się wydarzeniami zmieniającymi działanie ekosystemów na całej planecie. E. Bińczyk za S. Wong podkreśla, iż w epoce tak zwanego Wielkiego Przyspieszenia po roku 1950 obserwujemy zmiany dotyczące cyklu azotowego oraz ilości azotu i fosforu w glebie (niespotykane od 2,5 miliarda lat), podwyższenie poziomu morza niespotykane od 115 000 lat, a także zmiany poziomu ilości CO₂ w atmosferze nie występujące na Ziemi od 65 milionów lat¹³⁴. C. Hamilton zwraca uwagę na fakt,

¹³³ M. Błaszczuk, *Spór o humanistykę nieantropocentryczną*, „Przegląd Filozoficzny” 2021, nr 3 (119), s. 116.

¹³⁴ S. Wong, *Marks of the Anthropocene: 7 Signs We Have Made Our Own Epoch*. „New Scientist”, Daily News, 7 January 2016, <https://www.newscientist.com/article/dn28741-marks-of-the-anthropocene-7-signs-we-have-made-our-own-epoch> W: Bińczyk E., 2020, *Filozofia przeszłości, filozofia przyszłości*. Księga dedykowana prof. Markowi N. Jakubowskiemu, Janusz Grygień (red.), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2020, s.118-119.

iż ludzkość wciąż jest przekonana o możliwości naprawienia sytuacji chociażby przez zrównoważony rozwój. Tymczasem nowa epoka stawia pod znakiem zapytania wartość programów politycznych i społecznych epoki holocenu. Zmiana paradygmatu naukowego pociąga za sobą konieczność przewartościowania dotychczasowych strategii społecznych. Ludzie stali się siłą potężniejszą niż kiedykolwiek, jednak system nauk o ziemi pokazał nam nierozłączność człowieka z siłami naturalnego świata. Wyłaniamy się jako postać tragiczna, centralny czynnik, niezdolny do spełnienia marzenia o nowoczesności, wyzwolenia się z natury i wznoszenia się ponad nią. Nowy antropocentryzm nie jest już tak swobodny jak w modernizmie. Jesteśmy wpleceni w naturę, stanowimy węzeł w jej tkance.¹³⁵

Zdaniem B. Latoura nauka nie powstaje w izolacji, ani nie jest wynikiem samodzielnych starań naukowców. Latour, autor metodologii aktora-sieci (ang. ANT), analizując przestrzeń laboratorium dochodzi do wniosku, iż nauka powstaje poza podziałami na wewnątrz-zewnątrz, ludzkie-nieludzkie. Jest wynikiem sieciowych relacji ludzkich i nieludzkich aktorów, instrumentów, technologii i instytucji. Nauka nie jest jedynie neutralnym opisem rzeczywistości, lecz aktywnie ją kształtuje przez język, badania i działania naukowców. W dobie antropocenu nauka nie tylko powinna informować, lecz tworzyć wielopoziomowe społecznie zaangażowane strategie działania. Szerokie uznanie koncepcji antropocenu w nauce stało się możliwe dzięki przyjęciu wspólnych założeń badawczych w kontekście odmiennych dyscyplin. W tym celu rezygnuje się z klasycznych granic kultura-natura, naturalne-sztuczne, ludzkie-nieludzkie. Człowiek nie jest już zatem „mieszkańcem”, a natura „przestrzenią środowiskową”. Jesteśmy stopniowo zmuszeni do całkowitej zmiany w myśleniu o tym co wcześniej nazywano naturalnym i co zostało nazwane naturalne, a co społeczne lub symboliczne.¹³⁶ Czy skoro człowiek rozumiany jako gatunek, został określony jako siła geologiczną oznacza to, iż granice między naturą a cywilizacją przestały obowiązywać? B. Latour przekonuje, iż pojęcie „natury” stało się instrumentem w argumentacji ekologiczno-politycznej.

Zdaniem filozofa wciąż żywy pozostaje dla nas mit o naturze jako rajskim ogrodzie, nieskalanej przyrodzie, którą utraciliśmy, ale możemy ją odzyskać (odtworzyć). Postnaturalizm oznacza odejście od pojmowania natury jako zewnętrznej przestrzeni, którą zamieszkuje człowiek, rządzącej się niezmiennymi prawami zgodnie z wyobrażeniem nauki XVI i XVII wieku. Natura jest pojęciem wytwarzanym przez dyskurs ekologiczny, polityczny oraz ekonomiczny. Przyszło nam

¹³⁵ Hamilton C., *Defiant Earth, The Fate of Humans in Anthropocene...*, s. 44.

¹³⁶ Latour B., 2017, *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climate regime...*, s. 120.

żyć w świecie hybrydycznych powiązań, niejednorodnych ontologicznie: infrastruktury technologiczne powiązane są z instytucjami społecznymi, czynnikami określanymi dotąd jako naturalne, rozstrzygnięciami prawnymi i decyzjami o charakterze politycznym.¹³⁷

Wyzwania kryzysu ekologiczno-społecznego w dobie antropocenu wymagają podjęcia szerokiego spektrum działań, przy czym wszystkie raporty środowiskowe wzywają do natychmiastowych kroków. Zarysowany w raportach IPCC scenariusz *business as usual* zakłada (raporty szczegółowo wskazują i każą uwzględnić szereg zmiennych czynników takich jak globalne pandemie, wybuchy wojen etc.), iż wraz z dalszym wzrostem temperatury dojdzie do intensyfikacji destabilizacji klimatu (susze, zmiana poziomu mórz i oceanów, pożary itd). Zmiana warunków do życia na ziemi w pierwszej kolejności przyspieszy kryzys migracyjny, a następnie może doprowadzić do załamania się ekosystemów i utraty dostępu do słodkiej wody w wielu miejscach na świecie. Zjawiska te wpłyną na warunki produkcji żywności i dostaw prowadząc do globalnego kryzysu gospodarczego. Jak zauważa Garidner w książce „A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change” problemy środowiskowe, będą skłaniały do amoralnych wyborów kolejne pokolenia, dla których podjęcie działań będzie wymagało co raz więcej wyrzeczeń. Zdaniem Whyte’a jest już zbyt późno, aby dokonać sprawiedliwej transformacji społeczno-środowiskowej. Tymczasem wciąż powszechne jest kwestionowanie zmiany klimatycznej.¹³⁸

Antropocen to również interdyscyplinarny obszar badawczy, w ramach którego dąży się do scalania wiedzy, aktywności akademickiej i praktyk społecznych. W naukowej dyskusji dominuje ton troski o przyszłość człowieka, żalu nad stratami środowiskowymi, oraz przekonanie o istotnej roli nauki w tworzeniu programów polityczno-ekonomicznych w dobie kryzysu środowiskowo-społecznego. Nowy integralny i performatywny charakter wiedzy w dyskursie wynika z przyjęcia za centralną kategorię ryzyka destabilizacji systemu planetarnego przez człowieka.

1.5. Antropocen jako negatywna protencja

B. Stiegler w pracy *The Neganthropocene* ujmuje antropocen przez husserlowską koncepcję czasu. Zdaniem filozofa antropocen to potężna, negatywna protencja wywołująca paraliż i poczucie braku wiary w pomyślną przyszłość. M. Maciejczak wyjaśnia termin protencja jako antycypacje przyszłych dopełnień w stosunku do zarysowanego sensu przedmiotu. W ten sposób „teraz”

¹³⁷ Bińczyk E., *Ocalić Gaię. Ekoteologiczne sugestie B. Latoura*, W: Stan Rzeczy, 2013 Warszawa, nr 2(5), s.138

¹³⁸ Zob., Whyte K., *Too late for indigenous climate justice: Ecological and relational tipping points*, W: Wires Climate Change, 2019, <https://wires.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/wcc.603>.

każdego aktu nie gubi tego, co mija, co było wcześniej i jednocześnie antycypuje to, co zaraz będzie terażniejszością.¹³⁹ Zdaniem T. Mortona, opierającego swoje poglądy na Object-Oriented-Ontology G. Harmana żyjemy już w czasach po katastrofie ekologicznej, w cieniu masywnych hiperobiektów kształtujących nasze poczucie rzeczywistości - zmiany klimatycznej, wielkiego wymierania i kapitalizmu. Czujemy i rozumiemy nasze bezpośrednie uwikłanie przez codzienne czynności w globalnie zachodzące procesy, jednak pozostajemy bezsilni wobec globalnych zmian systemowych. Według Mortona hiperobiekty są ponadlokalnymi, masywnymi bytami rozciągniętymi w czasie i przestrzeni poza ludzkie możliwości poznawcze. Koncepcja Mortona pozwala doskonale zilustrować antropocen jako hiperobiekt, który kształtuje katastroficzny obraz przyszłości.

Z ideą antropocenu powiązane jest uczucie straty, przytłoczenia i strachu przed utratą przyszłości. A. Marzec komentuje to słowami życie w antropocenie to codzienność przeniknięta przeczuciem nadciągającej katastrofy, fatalnego widma przyszłości, obietnicy różnie pojmowanego końca, wyczekiwanego kresu kapitalizmu czy też złowrogiego, masowego wymierania gatunków.¹⁴⁰ Jak zauważa E. Bińczyk antropocen przedstawiany jest jako epoka bezprecedensowych strat tego, co pozaludzkie: tracimy rafy koralowe, lasy równikowe, stabilność klimatu i procesów zapyłania, pory roku, łowiska, poszczególne ekosystemy, wiele gatunków flory i fauny, a nawet samą naturę. Świadczą o tym pojęcia konstytuujące rdzeń słownika debaty na temat antropocenu. Znajdziemy tu następujące kategorie: nieodwracalność (ang. *irreversibility*), przekonanie, że „jest już za późno”, punkty przelomowe (krytyczne) (ang. *tipping points*), przekraczanie progów (ang. *thresholds*), zwroty planetarne (ang. *planetary shifts*), przekroczenie punktu, od którego nie ma już odwrotu (ang. *point of no return*), efekt zapadki, nieodwołalność (ang. *irrevocability*), niepowetowana strata (ang. *irrecoverable loss*). We wskazanych wyżej narracjach mowa jest także o utracie kontroli nad wzrastającą ilością procesów.¹⁴¹

Wpływem kryzysu środowiskowego na psychikę człowieka zajmuje się eko-psychologia która wprowadziła nowe pojęcia jak: eko-lęki (*eco-anxiety*), eko-żal (*eco-grief*), eko-wina (*eco-guilt*). W artykule *Ecological Grief as a Response to Environmental Change: A Mental Health Risk or Functional Response?* Zespół badawczy zauważa, iż utrata ekosystemów, krajobrazów,

¹³⁹ Maciejczak M., *Czasowości i jedność świadomości- Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, „Principia” 2007, nr XLVII-XLVIII, s 138.

¹⁴⁰ Marzec A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s 51.

¹⁴¹ Bińczyk E., *Unikatowy potencjał debaty na temat antropocenu*, w: *Filozofia przeszłości, filozofia przyszłości Księga dedykowana prof. Markowi N. Jakubowskiemu...*, s. 11.

gatunków i sposobów życia staje się realnym doświadczeniem dla coraz większej liczby ludzi, dla którego ekologiczna żałoba jest naturalną reakcją na taką stratę.¹⁴² Inni badacze zwracają uwagę na bezpośredni związek zdrowia psychicznego z pogarszającymi się warunkami do życia, wzrostem temperatur, anomaliami pogodowymi i zanieczyszczeniem¹⁴³. WHO alarmuje, że pomiędzy 2030 a 2050 rokiem roczna liczba zgonów wzrośnie o 250 000 tysięcy, dla których przyczyną będzie globalne ocieplenie. Kryzys środowiskowy jest bezpośrednią przyczyną zaburzeń psychicznych takich jak depresja, lęki, zespół stresu pourazowego, popadanie w nałogi czy zachowania samobójcze¹⁴⁴.

Zdaniem E. Bińczyk ludzkość znalazła się w sytuacji marazmu, przytłoczona skalą wyzwań i politycznej bezsilności. Wprawdzie dane dotyczące zmian środowiskowych są jednymi z najlepiej udokumentowanych i zbadanych zjawisk w historii nauki ludzkość, jak określa to B. Latour, zachowuje zdumiewający stoicki spokój. Z jednej strony jesteśmy doskonale informowani o sytuacji wymierających zwierząt, topnieniu pokryw lodowców oraz prognozowanych skutkach tych zjawisk, a z drugiej pozostajemy bezsilni wobec dziejących się zmian. Skutkiem zmian środowiskowych jest również związane z przeobrażaniem uczucie straty. Zdaniem Ashlee Cunsolo Willox, jednej z inicjatorek wprowadzenia pojęcia żałoby ekologicznej(ang. *ecological grief*), jest to stan, którego doświadcza coraz więcej ludzi. Coraz mocniej artykułują oni też potrzebę oplakania zdewastowanego środowiska przez upamiętnienie tego, co utracone.¹⁴⁵ Osoby odczuwające ekologiczny żal mogą doświadczać różnych objawów, takich jak lęk, bezsenność, znużenie, poczucie beznadziei, utrata zainteresowania i motywacji, a także uczucie zagubienia i niezrozumienia ze strony otoczenia, które może nie zdawać sobie sprawy z wagi tych problemów. Nierównomierne doświadczenie antropocenu, rozumianego jako destrukcyjny wpływ człowieka na więź ze środowiskiem naturalnym, pozwala na ujęcie uczucia żalu ekologicznego jako lokalnego i ponadlokalnego. W ujęciu ponadlokalnym przybiera formę niepokoju związanego z kondycją środowiska i strachu przed złowrogą wizją przyszłości. W ujęciu lokalnym wiąże się

¹⁴² Comtesse H., Ertl V, Hengst S. i in., *Ecological Grief as a Response to Environmental Change: A Mental Health Risk or Functional Response?*, W: International Journal of Environmental Research and Public Health, 2021, s. 733 <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7830022/> [dostęp 24.03.2024].

¹⁴³ P. Cianconi, Betroz S., Janiri L., *The Impact of Climate Change on Mental Health: A Systematic Descriptive Review*, W: Frontiers in Psychiatry, 2020, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7068211/> [dostęp: 24.03.2024]

¹⁴⁴ Hayes K, Klashki G., Wiseman J., i in., *Climate change and mental health: risks, impacts and priority actions*, W: International Journal of Mental Health Systems, 2018, <https://ijmhs.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13033-018-0210-6> [dostęp: 24.03.2024]

¹⁴⁵ Mitych J., *Żałoba klimatyczna*, W: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Kraków 2022, s.153.

z bezpośrednio odczuwanymi zmianami (masowa wycinka drzew, pożar, susze) wywołując szereg dolegliwości psychicznych.

Terminem który najlepiej oddaje tak rozumiany żal środowiskowy jest „solastalgia” - pojęcie zaproponowane przez australijskiego filozofa ekologii Glenna Albrechta w 2003 roku. Solastalgia to stan psychicznego dyskomfortu, smutku i strapienia wynikającego z doświadczania negatywnych zmian środowiskowych w swoim rodzinnym lub bliskim otoczeniu. Słowo „solastalgia” pochodzi od połączenia dwóch słów: „solace” (pocieszenie) i „nostalgia” (tęsknota). Solastalgia wiąże proces przeobrażania ziemi przez człowieka, którego efektem jest utrata gatunków roślin i zwierząt, całych ekosystemów, krajobrazu oraz materii nieożywionej (lodowce) stanowiącej istotną część lokalnej kultury. Ludzie doświadczający solastalgii mogą odczuwać smutek, bezsilność, tęsknotę, lęk czy frustrację z powodu utraty środowisk, które uległy zniszczeniu lub radykalnie zostały zmienione. Solastalgia dotyczy również uczucia bezradności wobec mechanizmów społeczno-ekonomicznych wobec której wysiłek jednostki jest niezauważalny. Jak zauważa M. Adams w pracy „Anthropocene Psychology” Albrecht i współpracownicy zamierzali wykorzystać koncepcję solastalgii, aby zająć się „związkiem między zdrowiem ekosystemu, zdrowiem ludzi i bezsilnością” Ten ostatni czynnik jest często pomijany w pośpiechu, aby zoperacjonalizować solastalgię jako wskaźnik „dystresu związanego z miejscem” i w związku z tym, jako wymierny problem ze zdrowiem psychicznym. Nawet jeśli poczucie bezsilności jest zawarte w instrumencie do wykrywania istnienia i zasięgu solastalgii, pomija się fakt, że jest to konfiguracja relacyjna, obejmująca relacje władzy.¹⁴⁶

Zdaniem E. Ellisa, antropocen nie powinien być rozpatrywany wyłącznie w ujęciu geologii czy nauk o systemie ziemskim, które próbują wskazać jeden przełomowy moment w historii natury i ludzkości. Antropocen jest zjawiskiem doświadczanym lokalnie na przestrzeni wieków. W tym kontekście badacze Davis i Todds wskazują, iż kultury rdzenne od początku kolonializmu doświadczają antropocenu przez podbój i sprowadzenie przyrody do surowców. Jak zauważa M. Adams trzymając się zbiorowych doświadczeń bezsilności i wywłaszczenia jako centralnych dla doświadczeń solastalgii, wysunięto argument, że koncepcja ta może być użytecznym narzędziem do przeciwstawiania się władzy kolonialnej i korporacyjnej. Kennedy donosi o wyjątkowym sukcesie, społeczności (nierdzenna) w Australii, która z powodzeniem wykorzystwała tę koncepcję w sądzie, aby odwołać się od rządowej zgody na rozbudowę kopalni węgla: „Trybunał orzekł, że rozbudowa

¹⁴⁶ Adams M., *Anthropocene Psychology. Being Human in a More-Than-Human World*, Routledge Press, New York 2020, s. 124.

kopalni miałyby negatywny znaczący wpływ na społeczność i środowisko, którego przewidywane korzyści gospodarcze nie zostałyby zrównoważone”¹⁴⁷

Antropocen jest rozpatrywany nie tylko jako pojęcie naukowe czy termin do opisu świata przyrody, lecz również jako fenomen psychiczny w psychologii, filozofii i humanistyce. W tym ujęciu rozumiany jest jako wyobrażenie związane z destrukcyjnym wpływem człowieka na środowisko oraz poczuciem żalu i straty za utraconymi więzami z przyrodą. Ujęcie psychologizujące pokazuje, iż termin ten nie ma jedynie charakteru technicznego, ani nie dotyczy jedynie dyskursu naukowego. Antropocen jest doświadczany nierównomiernie, skala negatywnych następstw psychicznych zależy od pośredniej i bezpośredniej ekspozycji na zjawiska kryzysu społeczno-ekologicznego. Antropocen rozumiany jako negatywna potencja jest związany z uczuciem strachu, żalu i bezsilności wobec zachodzących zmian. Aktywnie kształtuje wyobrażenie przyszłości, w której dominuje poczucie zagrożenia i utraty rozmaitych form życia.

1.6. Antropocen jako kontekst badawczy dla etyki środowiskowej

Założenia dotyczące m.in. destrukcyjnego wpływu człowieka na środowisko, zerwania więzi środowiskowych przez człowieka w procesie industrializacji, uznanie praw bytów nieludzkich, holistyczne rozumienie człowieka przez odniesienie go do biosfery lub planety wykraczają poza samą dyskusję o antropocenie. Za początek dyskusji środowiskowej przyjmuje się już XIX wieczną filozofię romantyzmu, a w szczególności amerykańskich transcendentalistów (H. Thoreau, R.Emerson). Sama dyscyplina została sformalizowana jednak dopiero w latach 70 wraz z dyskusją o koncepcji zrównoważonego rozwoju. Od lat 60 XX wieku rozwijają się nowe kierunki w filozofii - humanizm ekologiczny i ekofilozofia.¹⁴⁸ Nowe dyscypliny filozoficzne mają ściśle holistyczny i integralny charakter, dążą do ujęcia człowieka i przyrody jako całkowicie współzależnych. W ujęciu prospektywnym filozofia ekologiczna wnosi swój znaczący wkład w dzieło budowania nowego myślenia o człowieku i świecie przyrody. Najlepiej zaświadcza o tym niekwestionowany wkład filozofii ekologicznej w konstruowanie podstaw: najpierw idei ekorozwoju a obecnie zrównoważonego rozwoju.¹⁴⁹

W centrum etyki środowiskowej znajduje się relacja człowiek-przyroda. Etyka środowiskowa (ang. environmental ethics) to filozofia moralna dotycząca relacji człowieka

¹⁴⁷ Tamże 124-125.

¹⁴⁸ Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, w: *Problemy Ekorozwoju* Vol. 1, nr 1, 2006, s. 9 <http://yadda.icm.edu.pl/baztech/element/bwmeta1.element.baztech-article-BPL2-0007-0001> [dostęp 24.03.2024]

¹⁴⁹ *Tamże*, s. 10

do pozaludzkiej przyrody. Jako etyka, jest ona częścią filozofii praktycznej, tzn. jest nastawiona na postępowanie, na działanie. Poszukuje odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób ludzie, podmioty moralne, powinni żyć najlepiej w ich ziemskim domu.¹⁵⁰ W ujęciu Z. Piątek ekofilozofia jest nauką interdyscyplinarną i wielowątkową, spajającą idee szacunku dla przyrody i poszukującą mechanizmów koewolucyjnych zarysowujących symbiotyczne związki ludzkiego świata z biosferą. Idea symbiotycznej koegzystencji człowieka z przyrodą jest tutaj rozumiana w duchu refleksji naukowej Lynn Margulis, postrzegającej ją jako złożony związek dwóch form życia prowadzących do zasadniczych innowacji ewolucyjnych, które niekoniecznie muszą się wyrażać jedynie w przysłowiowej „walce o byt”, ale nade wszystko w kooperacji.¹⁵¹ Na gruncie tradycyjnej etyki środowiskowej można wyróżnić stanowiska antropocentryczne, biocentryczne, ekocentryczne i teocentryczne.

W ujęciu biocentrycznym rozwijanym na gruncie ekofilozofii akcentuje się bioróżnorodność jako źródło i podstawę dla życia na ziemi. Człowiek jest częścią systemu ziemskiego, jednym z gatunków zamieszkujących biosferę, dlatego jej ochrona stanowi warunek konieczny dla naszego przetrwania. Innymi słowy nasze życie na ziemi jest uzależnione od uznania koegzystencji z innymi formami życia. Na gruncie teorii biocentrycznych dochodzi do przewartościowania relacji człowiek-przyroda. Krytycznie ocenia się wszelkie przejawy instrumentalnego traktowania środowiska, odrzuca się teorie o uprzywilejowanej pozycji człowieka w hierarchii bytów. Proponuje się znaczące ograniczenie tempa rozwoju cywilizacyjnego oraz krytykuje się wysoko-emisyjny i konsumpcyjny styl życia.

W ujęciu ekocentrycznym podkreśla się zależności warunkujące możliwość rozwoju życia na ziemi w ogóle. Istnienie człowieka jak i innych form życia uzależnione jest od optymalnych warunków biogeochemicznych, które podtrzymują warunki dobrego funkcjonowania. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym, a w szczególności opracowaniem broni nuklearnych realnym staje się ryzyko utraty tychże warunków. Tak rozumiane „źródło życia” stanowi fundament dla argumentów o powinności człowieka o ich utrzymanie i bezpieczeństwo. Posługując się językiem H. Jonasa można powiedzieć, iż wraz z rozwojem cywilizacyjnym człowiek zyskał moc, która pozwala na daleko idące zmiany warunków do życia dla wszystkich form ożywionych. Jonas analizował zjawisko mocy człowieka w kontekście ryzyka nuklearnego holocaustu. Rozwój naukowo-technologiczny umożliwił człowiekowi „przejęcie władzy” nad warunkami do życia.

¹⁵⁰ Ganowicz-Bącznyk A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*”, 2015, nr 13, s. 40.

¹⁵¹ I. Fiut, *Przełom ekofilozoficzny w myśleniu według Zdzisławy Piątek*, „*Problemy Ekorozwoju*” 2011, t. 6, nr 1, s. 98.

Teorie ekocentryczne opierają się zatem na podobnych założeniach do teorii biocentrycznych, jednakże uznanie za fundamentalne odpowiednich „warunków do życia” otwiera dyskusję na zagadnienia, takie jak: resakralizacja ziemi, panteizm czy ekologiczny posthumanizm. W konsekwencji można uznać, iż teorie ekocentryczne w mniejszym stopniu zmierzają do osadzenia człowieka „pomiędzy gatunkami”, ale zwracają uwagę na ponadbiologiczne współzależności leżące u podstaw życia.

Stanowiska antropocentryczne nie zakładają wewnętrznej wartości życia, bytów nieludzkich ani warunków do życia. Jedynym podmiotem wytwarzającym normy etyczne jest człowiek i to on jest ostateczną „miarą rzeczy”. Na gruncie teorii antropocentrycznych przyjmuje się założenia ekologii i biologii dotyczące współzależności człowieka od innych form istnienia. Troska o środowisko wynika jednak z potrzeb człowieka i powinna być podporządkowana możliwości dalszego rozwoju cywilizacyjnego. Nie zakłada się prawnego-naturalnej powinności ani odpowiedzialności. Jest ona jedynie wynikiem umowy społecznej i służy regulacji życia społecznego.

Za teorie teocentryczne na gruncie etyki środowiskowej uznaje się koncepcje, które wyjaśniają powinność człowieka względem środowiska w odniesieniu do Boga, rozumianego jako stwórca świata. Teorie te są ściśle powiązane z religijnymi koncepcjami metafizycznymi, które wyznaczają ramy odpowiedzialności i troski za inne byty na ziemi. Środowiskowe normy etyczne nie mogą być rozpatrywane w odosobnieniu, lecz stanowią część systemu, który integruje wszystkie strefy ludzkiej aktywności. Natura jako stworzona przez Boga jest dobra, stanowi dar dla człowieka i jako taka powinna być przedmiotem troski. Człowiek obdarzony rozumem jest zdolny do rozpoznania boskiego planu i przestrzegania ustanowionych przez niego praw moralnych. Teorie teocentryczne integrują elementy teorii antropocentrycznych, biocentrycznych oraz ekocentrycznych w uniwersalne koncepcje religijne.

Koncepcja antropocenu pociąga za sobą szereg zmian w relacji człowiek-przyroda. Uznanie człowieka za siłę geologiczną implikuje zmianę w myśleniu o granicach natury i cywilizacji. Nowa interpretacja środowiskowa po antropocenie musi uwzględnić hybrydyczne, nieliniarne powiązania technosfery i biosfery. Skala negatywnych następstw ekologiczno-społecznych w dobie wielkiej akceleracji stawia pod znakiem zapytania dotychczasowy dorobek etyki środowiskowej, w szczególności założeń dotyczących zrównoważonego rozwoju. Program ten zakładał równowagę pomiędzy wzrostem ekonomicznym a ochroną przyrody. W antropocenie całe „środowisko naturalne” jest przedmiotem ludzkiego zarządzania i programów polityczno-prawnych. Uznaje się dotychczasowe działania za niewystarczające aby zmienić trajektorię rozwoju w antropocenie,

a utrzymanie dotychczasowego tempa rozwoju grozi nieodwracalnymi, z ludzkiej perspektywy, zmianami zagrażającym człowiekowi oraz przetrwaniu milionów gatunków roślin i zwierząt.

Tradycyjna etyka środowiskowa i ekofilozofia wychodziła z założeń romantyzmu absolutyzujących naturę (Emerson, Thoreau, Leopold, Ness, Skolimowski). Zakładała ona również ochronę naturalnych (niezmienionych przez człowieka) obszarów, które w wyniku wzrostu działalności człowieka zostały znacząco uszczuplone. Przedmiotem troski środowiskowej były formy ożywione, natomiast technosfera i artefakty człowieka traktowane były jako zagrożenie środowiskowe w związku z proponowaną radykalną krytyką rozwoju cywilizacyjnego. Krajobraz „po antropocenie” znacząco różni się od przedmiotu badań tradycyjnej etyki środowiskowej. Skomplikowaniu ulega również sama koncepcja człowieka.

Przyjęcie nowych metod badawczych postrzegających człowieka przez pryzmat sieciowych i hybrydycznych powiązań otwiera na zupełnie nowe problemy etyczne. Człowiek rozumiany jako siła geologiczna, podobna innym siłom przyrody nie mieści się w ramach klasycznego rozumienia odpowiedzialności środowiskowej. Trudnym i spornym w dyskusji o antropocenie jest fakt, czy ludzkość doprowadziła do kryzysu społeczno-środowiskowego świadomie czy też nie? Czy wytworzona przez człowieka technosfera powinna stać się takim samym przedmiotem troski środowiskowej jak formy ożywione? Czy pojęcie natury, które stanowiło kontekst dla tradycyjnej etyki środowiskowej jest w istocie wytwarzane przez praktyki społecznej? W dyskusji o antropocenie dominuje myślenie postnaturalistyczne, które stanowi źródło dla nowych stanowisk określanych jako nieantropocentryczne czy też antyantropocentryczne. W dalszej części pracy autor będzie je określał jako stanowiska postantropocentryczne, gdyż dotychczasowy najszerzej używany termin humanistyka nieantropocentryczna wzbudza uzasadnione wątpliwości filozoficzno-kognitywistyczne¹⁵², a sam obszar badawczy, jak podkreśla to choćby G. Gajewska wymaga poszukiwania nowych ram teoretycznych i pojęciowych. Niemniej myślenie o ekologii środowiska „bez natury” można uznać za zupełnie nowy kontekst badawczy dla etyki środowiskowej, a koncepcję antropocenu za nowe ramy teoretyczne w analizie norm etycznych i rozważaniu koncepcji odpowiedzialności i sprawiedliwości środowiskowej.

1.7. Krytyka koncepcji antropocenu

W artykule „Paradigm Dressed as Epoch: The Ideology of the Anthropocene” J. Baskin krytycznie ocenia koncepcję Antropocenu zwracając uwagę na niebezpieczeństwo „naturalizacji”

¹⁵² Por. M. Błaszczuk, *Spór o humanistykę nieantropocentryczną*, „Przegląd Filozoficzny” 2021, nr 3 (119).

zmian środowiskowych dokonanych przez człowieka. Sceptycznie ocenia entuzjazm naukowców-aktywistów dopatrując się w tym „rządów elit”. Zdaniem Baskina antropocen wraz z roszczeniami polityczno-społecznymi jest w istocie ideologią. J. Baskin w swojej krytyce skupia się przede wszystkim na technoopytmistycznej geoinżynierii łącząc ją ze stanowiskiem postnaturalistycznym. Najpoważniejsza krytyka koncepcji antropocenu miała miejsce na gruncie nauk społecznych. Zdaniem J. Moore’a problemem jest „odcięcie się” od całej teorii społecznej posługując się szerokim pojęciem „człowieka” dla wyjaśnienia zaistniałych zmian. „Człowiek” w ujęciu nauk o systemie ziemskim nie oddaje faktycznego wpływu poszczególnych społeczeństw i grup społecznych na generowane emisje i ich rzeczywisty wpływ na środowisko. Moore w miejsce antropocenu proponuje użycie terminu „kapitałocen” a trwający kryzys środowiskowy określa jako socjogeniczny, a nie antropogeniczny. W artykule „The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of our Ecological Crisis” J. Moore zwraca uwagę na marginalizowanie roli systemów społecznych oraz nierozpatrywanie ich jako części samej natury. Po drugie Moore krytykuje oryginalną periodyzację wskazując za źródło kryzysu podbój obu Ameryk. Zespół AWG pod przewodnictwem J. Zalasiewicza wielokrotnie wskazywał na uzasadnioną krytyką Moore’a oraz podkreślał w dalszych badaniach potrzebę uwzględnienia wpływu systemów społecznych na funkcjonowanie systemu planetarnego. Propozycja zmiany periodyzacji spotkała się z kolei z zarzutami braku empirycznych dowodów na poparcie hipotezy wymiany kolumbijskiej. Z kolei Davis i Todd podważają założenia antropocenu wskazując na ich eurocentryczność. Robią to w celu lepszego zrozumienia obecnych kryzysów środowiskowych, a w szczególności kapitalistycznej logiki wydobycia i wywłaszczania, które je podtrzymują, oraz zastanowienia się nad konsekwencjami tego konceptu dla ludów rdzennych. Autorzy twierdzą, że to siły kolonialne pierwsze zakłóciły tubylczy styl życia i zlikwidowały ich kulturowe i duchowe związki z ziemią.¹⁵³ Zdaniem badaczy antropocen jest koncepcją atrakcyjną dla społeczności zachodniej, dla której kryzys środowiskowo-społeczny nie jest doświadczany w takim samym stopniu jak na obszarach dotkniętych destrukcyjnymi zmianami środowiskowymi.

Drugim z obszarów, który krytycznie przyjął propozycję paradygmatu antropocenu jest environmentalizm. Badacze i badaczki krytycznie oceniają porzucenie natury i programy planetarnego zarządzania. W antropocenie dostrzegają przede wszystkim zagrożenie eksperckimi rządami naukowców oraz legitymizację dla dalszej eksploatacji natury w imię technologicznego

¹⁵³ Johnson A., Sigona A., *Planetary Justice and ‘Healing’ in the Anthropocene*, “Earth System Governance” 2022, nr 11, s. 3, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S258981162100032X/pdf> [dostęp: 24.03.2024].

postępu. W pracy zbiorowej „Keeping The Wild. Against the Domestication of Earth” podkreśla się, iż antropocen rozumiany jako przemożny wpływ człowieka na planetę jest faktem naukowym, jednak wyciągane na tej podstawie argumenty o planetarnym zarządzaniu są w pracy powszechnie krytykowane. Antropocen, pomimo że jest faktem empirycznym, nie oznacza, że ludzie „wszystkim rządzą”. Raczej oznacza to, że jesteśmy w stanie wywołać silne zakłócenia. Ta zdolność do zakłóceń nie przekłada się na zdolność do kontroli systemu ziemi. W wyniku wpływu ludzi na otoczenie przekraczane są naturalne granice planetarne, a warunki środowiskowe na ziemi wychodzą poza bezpieczne warunki holocenu, zagrażając w ten sposób krytycznym systemom wspierającym życie. Dlatego antropocen nie powinien tak bardzo oznaczać „końca natury”, co raczej przeciwnie: koniec „wyjątkowości człowieka” - idei, że ludzie, w odróżnieniu od każdego innego gatunku na ziemi, mogą żyć poza prawami natury.¹⁵⁴ Podobnie K. Whyte, C. Hamilton, czy E. Bińczyk wskazują na retoryczny charakter technologicznego planetarnego zarządzania, które sprowadza wyzwania antropocenu do problemów technicznych i odsuwa potrzebę krytycznego namysłu nad oceną moralną człowieka w antropocenie.

Johnson i Sigona w artykule „Planetary justice and ‘Healing’ in the Anthropocene” zwracają uwagę, że punkt widzenia z którego będziemy rozpatrywać antropocen w istotny sposób zmienia jego sposób rozumienia. Badacze zwracają uwagę, że będzie to dotyczyć chociażby wyboru materiałów bazowych dotyczących wzorców roślinności i populacji do zrozumienia globalnych zmian. Poleganie na takich niepełnych informacjach do charakteryzowania globalnej transformacji prawdopodobnie doprowadziło do niedoszacowania wpływu na środowiska i populacje w różnych okresach i przestrzeniach.¹⁵⁵ W ujęciu przedstawicieli kultur rdzennych (K. Whyte, S. Cuomo) antropocen może posłużyć jako legitymizacja praktyk kontroli i technologicznego zarządzania cywilizacji zachodu. W zamian badacze proponują eksponowanie roli reform i dialogu społecznego, które leżą u podstaw sprawiedliwej transformacji. Wreszcie należy również wskazać na argumenty geologów, które zadecydowały o odrzuceniu antropocenu jako epoki geologicznej. Przeciwno formalizacji przemawia fakt, iż antropocen to stosunkowo (jak na procedury geologiczne) „młoda” epoka. Wątpliwości badaczy wzbudza w dalszym ciągu kwestia jej rozpoczęcia oraz polityczny charakter.

Krytyka pojęcia antropocenu ukazuje wątpliwości odnośnie periodyzacji, programów zarządzania planetarnego, oraz ujawnia jego retoryczny charakter. Uznanie człowieka za siłę

¹⁵⁴ B. Mackey, “The Future of Conservation: An Australian Perspective”, w: *Keeping the Wild. Against the Domestication of Earth*, Foundation for Deep Ecology, San Francisco 2014, s. 129.

¹⁵⁵ Johnson A., Sigona A, *Planetary Justice and ‘Healing’ in the Anthropocene...*s.3.

geologiczną prowadzi do zatarcia granic natury kultury oraz wartości i faktów. Narracja, która ukazuje człowieka w kontekście historii naturalnej, nie może uchodzić za „poza ludzką”, ani obiektywną. Po mimo „naturalistycznej” konstrukcji jest ona społecznie kształtowana i jako taka ma silnie polityczny charakter. Znalezienie wspólnej i unifikującej opowieści o „epoce człowieka” to projekt nie tylko naukowy, ale również wyzwanie polityczne, z racji na odmienne interesy, historię i skalę doświadczanych negatywnych następstw zmian środowiskowych przez rywalizujące grupy społeczne.

1.8. Systematyzacja koncepcji antropocenu

Antropocen, to złożona, wykraczająca poza teoretyczne ramy geologii koncepcja naukowa, która zmierza do opisanie relacji człowieka i „natury” w kontekście planetarnym. Opiera się na integrującej i holistycznej metodzie badawczej dla której celem nie jest sam fakt poznania planety, lecz jej stabilizacja w kontekście dalszego rozwoju cywilizacji i związanej z nim ryzyka katastrofy ekologiczno-środowiskowej. Antropocen w istotny sposób wpływa na rozumienie klasycznych pojęć filozoficznych - „człowiek”, „natura”, „sprawiedliwość”, bądź „odpowiedzialność”. W znaczeniu szerokim, odnoszącym się do wpływu człowieka na planetę jest on powszechnie akceptowany we wszystkich dyscyplinach naukowych, stanowiąc przy tym teoretyczne ramy do myślenia o współczesności. Przeprowadzona analiza wskazuje na następujące sposoby rozumienia antropocenu:

1) Propozycja nowej epoki geologicznej, która stanowiła przedmiot badań Międzynarodowej Komisji Stratygraficznej (ICS) oraz Międzynarodowej Unii Nauk Geologicznych (IUGS). W 2008 roku Komisja Stratygraficzna Stowarzyszenia Geologicznego w Londynie uznała, iż istnieją przekonujące dowody, aby rozważyć formalną propozycję antropocenu. W 2009 r. utworzono specjalną Grupę Roboczą ds. Antropocenu (ang. Anthropocene Working Group, AWG) -interdyscyplinarny zespół naukowców z przewagą geologów, działający pod nadzorem ICS. Zadaniem zespołu było zebranie badań nad warstwami sedymentacyjnymi, które wskazywałyby na globalne, jednocześnie występujące sygnały świadczące o nowej epoce geologicznej. AWG przeanalizowało szeroki zakres aspektów koncepcji antropocenu, podsumowanych między innymi przez Zalasiewicza, Watersa, Williama i in. (2019). Jednak podstawowym zadaniem AWG jest ocena antropocenu jako potencjalnej jednostki czasu geologicznego (chronostratygraficznego), w ramach rozbudowanych protokołów określonych przez ICS i jej organ macierzysty, Międzynarodową Unię Nauk Geologicznych (IUGS). AWG zmierza zatem w kierunku propozycji

formalnej definicji chronostratygrafii antropocenu i zgodziła się, że jego izochroniczna podstawa zostanie określona przez sygnały stratygraficzne związane z Wielkim Przyspieszeniem połowy XX wieku (Grupa Robocza ds. Antropocenu, 2019).¹⁵⁶ Po wyczerpaniu postępowania w sprawie przyjęcia Antropocenu jako epoki zaczynającej się w roku 1952 będzie on najprawdopodobniej rozważany jako zdarzenie geologiczne lub, co mniej prawdopodobne w najbliższym czasie, powtórnie jako epoka, lecz w oparciu o inną periodyzację.

2) Antropocen jako model ziemi w ujęciu nauk o systemie ziemskim stanowi nowy paradygmat myślenia, w którym człowiek i społeczeństwo są połączeni z przyrodą ożywioną i nieożywioną przez współdziałanie w cyklach i procesach biogeochemicznych kształtujących funkcjonowanie planety. Antropocen to nowy, zaawansowany technologicznie dynamiczny obraz Ziemi, który przedstawia człowieka jako aktywną siłę przyrody, a zamiast „biernej” natury przedstawia aktywną sieć współzależności. Model antropocenu posługuje się holistycznymi, komplementarnymi i interdyscyplinarnymi metodami badawczymi, dąży do wyjaśnienia wpływu zachowań i aktywności społeczeństw na strukturę i sposób funkcjonowania ziemi jako całości.

3) W najszerszym ujęciu antropocen to określenie, które wskazuje na wpływ człowieka na przemianę krajobrazu, urbanizację, wielkie wymieranie zwierząt, wydobywanie surowców, gromadzenie się odpadów.¹⁵⁷ W dobie antropocenu człowiek będzie zmuszony stawić czoła wyzwaniom dotychczas niespotykanym. Tempo utraty bioróżnorodności jest porównywalne tylko z piątym masowym wymieraniem sprzed 65 milionów lat, gdy wyginęły 3/4 gatunków zwierząt i roślin. Prognozowany wzrost populacji wraz z dalszym wzrostem temperatur oznacza również konieczność dostosowania się do zmieniającego się środowiska.

4) Antropocen jako dyskusja naukowa, to interdyscyplinarny dyskurs, w którym badacze i badaczki analizują daleko idące konsekwencje przyjęcia propozycji Crutzena i Stoermera. Dyskurs antropocenu ma swoje źródło w naukach o systemie ziemskim, stał się także przedmiotem dyskusji na gruncie nauk przyrodniczych i społecznych, a następnie również humanistycznych. Jak zauważa B. McKibben, na ziemi nie pozostał żaden obszar nietknięty przez działalność człowieka. *Pierwsza Natura*, tj. natura przed człowiekiem została całkowicie wchłonięta przez *Drugą naturę* wytworzoną przez człowieka. Antropocen w szerokim znaczeniu dotyczy niespotykanego wcześniej w historii ziemi wpływu jednego gatunku na cały system planetarny. Interdyscyplinarna nauka antropocenu zaciera granice pomiędzy sferą faktów i sferą normatywną.

¹⁵⁶ Zalasiewicz J, Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology...*s. 2-3

¹⁵⁷ Hamilton C. Bonneuil C., Gemenne F., “Thinking the Anthropocene”, w: *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge Press, London 2015, s. 3.

Podobnie jak w myśli antycznej badacze i badaczki, dopatrują się norm etycznych w samej strukturze świata. Dyskusja początkowo rozwijała problematykę periodyzacji antropocenu, a z czasem zaczęła dążyć do wyjaśnienia nowego tellurycznego, gatunkowego sprawstwa człowieka. Wraz ze wzmocnieniem się hipotezy wielkiej akceleracji ukonstytuowało się przekonanie, iż w antropocenie ludzkość sprawuje geowładzę. Polega ona na wspólnym, rozproszonym w czasie i przestrzeni wpływie na system planetarny przez osoby fizyczne i prawne. Przez globalne sieci infrastruktury wszystkie podmioty współuczestniczą w procesach planetarnych - zmianie klimatu, utracie bioróżnorodności, transformacji biomów w tereny użytkowe i miasta. W związku z tym centralne miejsce w dyskusji zajmuje obszar odpowiedzialnego antropocenu poruszający problematykę sprawiedliwości, etyki i wizji przyszłości. Zdaniem J.Fressoza i C. Bonneuila rewolucja, jaką niesie nowa wizja natury-kultury przez połączenie historii naturalnej z historią człowieka może się spotkać z oporem podobnym do przyjęcia teorii ewolucji, gdyż do tego stopnia zmusza do przemyślenia na nowo relacji człowieka z innymi bytami.

5) Antropocen może być również rozpatrywany jako fenomen psychiczny: uczucie, stan psychiczny, który odczuwamy żyjąc pod wpływem negatywnej protencji lub hiperobiętu, które odwołują się do zagrożenia i poczucia „utrąty przyszłości”. Antropocen jako uczucie zostaje wyrażony przez szereg nowych terminów z eko-psychologii - solastalgii, eko-żalu, eko-niepokoju. Ich źródłem są pośrednie i bezpośrednie następstwa negatywnych skutków tellurycznej działalności człowieka.

6) Antropocen może być rozumiany jako nowy kontekst badawczy dla dyscyplin specjalistycznych, w tym dla etyki środowiskowej. Tradycyjna etyka środowiskowa opierała się o dychotomiczny podział natura-kultura (cywilizacja) krytycznie oceniając kierunek rozwoju współczesnych społeczeństw, podkreślając zagrożenia jakie niesie za sobą skrajnie antropocentryczne myślenie. Tymczasem koncepcja antropocenu odrzuca podziały społeczno-przyrodnicze i umieszcza działalność człowieka w nowym kontekście sił przyrody znacząco problematyzując dotychczasowe rozważania o odpowiedzialności, rozumienia bytów nieludzkich i miejscu człowieka w świecie.

1.9. Analiza filozoficzna pojęcia antropocenu - wnioski.

Dla dalszych analiz należy przyjąć szerokie rozumienie antropocenu. Polega on na nowym, integralnym wyobrażeniu o współczesnym wpływie człowieka na system planetarny, którego jest on nie tylko częścią, ale także aktywnym komponentem zdolnym do przeobrażania ziemskiej struktury biogeochemicznej. Antropocen opiera się na ujęciu natury jako aktywnej sieci, wrażliwej

na współkształtujące ją działania człowieka. W antropocenie obserwujemy bezprecedensowy rodzaj sprawczości gatunkowej, który doprowadził do rozwinięcia struktur współzależności natury-kultury. Nowa perspektywa objaśniająca ludzką aktywność w odniesieniu do systemu planetarnego pociąga za sobą potrzebę refleksji filozoficznej nad rozumieniem klasycznych pojęć etycznych: „odpowiedzialności”, „troski” czy „sprawiedliwości”. Dotychczas rozpatrywany w izolacji podmiot ludzki zostaje osadzony pomiędzy innymi formami ożywionymi i nieożywionymi. Poprzez nowy obraz modelu planetarnego dostrzegamy, że człowiek uzyskał on geowładzę, którą sprawuje zarówno indywidualnie jak i kolektywnie na wielu poziomach poprzez sieci infrastruktury technosfery.

Splątanie historii naturalnej, historii człowieka i kapitału otwiera dyskusję nad nową opowieścią o człowieku, który z ludu zbieracko-łowieckiego wyewoluował przez kolejne etapy rozwoju do cywilizacji zdolnej przekształcać globalne procesy jako siła geologiczna. Krytyka pojęcia antropocenu wyraźnie pokazuje jej polityczny charakter. Analiza narracji antropocenu pozwoli na ukazanie szerszego, ponadnaukowego kontekstu dyskusji oraz uwydatni różnice w pojmowaniu „człowieka” i „natury”. Celem analizy będzie zbadanie, na ile koncepcja antropocenu wykracza poza dotychczasowe ramy i założenia etyki środowiskowej, a także czy w uzasadniony sposób skłania do przewartościowania sposobów myślenia „epoki holocenu”.

Rozdział II: Narracje w dyskusji o antropocenie

2.0. Wprowadzenie

W rozdziale pierwszym został przedstawiony szeroki kontekst badań nad antropoceniem. Przyjęte w pracy szerokie rozumienie antropocenu wymaga jednak dalszego pogłębienia. Antropocen jako epoka geologiczna, to jedynie punkt wyjścia dla trwającej dyskusji, w której rozważa się nową interpretację historii człowieka i planety. Wielka narracja Antropocenu przedstawia nie tylko unikalny widok Ziemi, którego wszyscy powinniśmy mieć taki sam obraz „z nikąd”, ale także przedstawia ludzkość jako biologiczny byt i geologiczny czynnik, siłę sprawczą. Wielką narracją Antropocenu staje się opowieść o ewolucji ludzi od łowców-zbieraczy do globalnej siły geofizycznej.¹⁵⁸ Opowieść zaczyna się od rywalizujących o przetrwanie gatunków w biosferze i prowadzi do momentu, w którym jeden z nich „przekracza” granice środowiskowe i staje się wiodącą siłą kształtującą warunki do życia dla wszystkich innych bytów zarówno ożywionych jak i nieożywionych. Najważniejsze założenie antropocenu brzmi: człowiek jako gatunek osiągnął wpływ podobny innym siłom natury, które decydują o funkcjonowaniu systemu ziemskiego.¹⁵⁹ Spór wokół formalizacji antropocenu jako epoki geologicznej pokazuje, iż wciąż nie ma pełnej zgody, co do właściwej periodyzacji antropocenu. Rozbieżności wynikają z przyjętych narzędzi badawczych, założeń teoretycznych, ale również wartościowania faktów przyrodniczych czy odmiennych sposobów rozumienia człowieka i historii cywilizacji. Wiodącą koncepcją po mimo sprzeciwu ICS pozostaje teoria wielkiej akcelacji. Dane stratygraficzne jakie przedstawił zespół J. Zalasiewicza wskazują na gwałtowny wzrost emisji i zmian w biogeochemicznych na początku drugiej połowy XX wieku. Jednakże sam zespół AWG w artykule „The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines” wskazuje na szereg innych pozageologicznych narracji antropocenu. Ponadto kilku autorów i autorek (Zalasiewicz, James, Thomas, Bonneuil, Horn, Bińczyk) zaproponowało własne klasyfikacje narracji. Najbardziej wpływowe zestawienie ukazało się w artykule „Geological turn. Narratives of Anthropocene” C. Bonneuila, które zostało przeniesione do literatury krajowej przez E. Bińczyk w książce *Epoka człowieka*.

¹⁵⁸ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, Verso Press, London 2016, s. 105.

¹⁵⁹ Tamże, s. 106.

Zadaniem narracji antropocenu jest połączenie historii człowieka, kapitału i planety. Projekt ten przewraca dotychczasowe założenia filozoficzne od czasów Hume'a - na nowo wiąże strefę faktów i wartości. W rozdziale drugim ukazane zostaną teoretyczne problemy dotyczące potrzeby narracji antropocenu, ponadto zostaną przeanalizowane funkcjonujące w dyskusji podziały i stanowiska. Ich krytyczna ocena pozwoli na stworzenie nowej, uzupełnionej systematyzacji narracji, dzięki czemu możliwe będzie wyeksponowanie filozoficznych problemów dotyczących pojmowania natury i człowieka (rozdział III) oraz etycznych aspektów dyskusji (rozdział IV).

2.1. Czy potrzebujemy nowej opowieści w antropocenie?

Jak zauważa B. Latour epoka antropocenu stanowi powrót do wielkich narracji. Teoria aktora-sieci ukazała nowy kontekst wytwarzania wiedzy i narracji zwracając uwagę na praktycznie niedostrzeżone wcześniej „mediacyjne kulisy” ludzkich i nieludzkich aktorów, połączenia pomiędzy laboratorium a warunkami ekonomicznymi, politycznymi programami i szeregiem innych „pozanaukowych” i „pozaludzkich” czynników. Wraz z innymi ruchami filozoficznymi końca XX wieku teoria aktora-sieci ujawniała jak „czysto” naukowe pojęcia okazywały się społecznie konstruowane. Postmodernizm osłabił zaufanie do instytucji w XX wieku, natomiast w XXI wieku przede wszystkim rozwój społeczeństwa informacyjnego, w szczególności mediów społecznościowych „uwolnił” człowieka od wielkich narracji, które były traktowane jako zagrożenie dla wolności jednostki. Sam B. Latour dostrzegł, iż teoretyczne narzędzia dekonstrukcji okazały się mieczem obusiecznym. W czasie gdy ogłaszane zostają listy naukowców do świata alarmujące o nasilającym się kryzysie społeczno-ekologicznym, jednocześnie pojawiają się „bańki” informacyjne, popularność zyskują teorie spiskowe oraz populistyczna polityka, a debata publiczna mierzy się z problemem post-prawdy. Badacze i badaczki zwracają uwagę na potrzebę znalezienia wspólnej narracji, która wskaże na przyczyny zagrożeń cywilizacyjnych i zaangażuje społeczeństwa we wspólną działalność na rzecz ochrony planety.

Filozofowie analityczni XX wieku zaczęli argumentować, że historyczne opisy wydarzeń zakładają organizację narracyjną (Danto, 1985 [1965]); narrację samowyjaśniającą (Gallie, 1964); narrację rozumianą jako instrument poznawczy (Mink, 1987). Jednak to, co większość historyków i teoretyków kojarzy (nawet dziś) z szeroko rozumianym stanowiskiem narratywistycznym jest teoria literatury Haydena White'a. Uznawał on narrację historyczną za podgatunek pisarstwa literackiego i kulturowo usankcjonowanego sposobu tworzenia znaczeń.¹⁶⁰ Crutzen i Stoermer

¹⁶⁰ Simon Z., *The Limits of Anthropocene Narratives*, „*European Journal of Social Theory*” 2020, nr 23 (2), s. 191.

podejmowali próbę wyjaśnienia sytuacji środowiskowej operując podwójnym rozumieniem człowieka. Badacze z jednej strony starali się utrzymać „bezosobowy” i „bezbarwny” ton nauk przyrodniczych, a jednocześnie zwracali uwagę na nowe zagrożenia cywilizacyjne, sugerując potrzebę zmian na wielu poziomach: politycznym, ekonomicznym, społecznym i aksjologicznym. Dyscypliną, która podejmuje problematykę narracji w antropocenie jest humanistyka ekologiczna, która opiera się na myśleniu integralnym, dążącym do scalenia różnych obszarów nauki. Kształtuje się ona pod wpływem obserwacji nauk przyrodniczych, które zakreślają społeczno-środowiskowe wyzwania, zaś sama humanistyka ekologiczna dąży do znalezienia strategii społeczno-ekonomicznych opartych przede wszystkim na postulacie zmiany sposobu myślenia oraz lokalnych działaniach i aktywizmie. Humanistyka środowiskowa jest zatem zorientowana na myślenie ekokatastroficzne, przyjmuje wywodzące się z ekofilozofii przekonanie o samoistnej wartości warunków do życia, przy czym problematyzuje je, odnosząc się do postnaturalnych założeń „końca natury” oraz splątania biosfery i technosfery. Krytycznej analizie poddany zostaje projekt nowoczesności akcentującej jednostkowość, indywidualizm oraz nieograniczony rozwój cywilizacyjny, której zasoby są skończone. Na gruncie humanistyki środowiskowej można dostrzec performatywny charakter koncepcji antropocenu. Jej uznanie oznacza przyjęcie szeregu zjawisk, ryzyka i problematycznej wizji przyszłości.

Zdaniem E. Bińczyk przekraczanie granic planetarnych w opinii wielu badaczy świadczy o tym, że w XXI wieku ludzkość w pełni świadomie działa przeciwko stabilności znanego nam życia na Ziemi.¹⁶¹ Wśród naukowców rośnie świadomość, że zgłaszanie faktów i liczb związanych z naszym szybko zmieniającym się światem nie wystarczy, aby złagodzić lub spowolnić tempo tych zmian. Zaniepokojeni brakiem publicznej reakcji na alarmujące dane klimatyczne naukowcy przyznają, że muszą inaczej informować opinię publiczną o efektach swojej pracy, jeśli ma ona wpływać na działania legislacyjne parlamentów i zachowania zbiorowe.¹⁶² Lokalnie obserwowane rekordy klimatyczne i anomalie pogodowe mają coraz większy wpływ na zmianę podejścia opinii publicznej do zjawiska kryzysu społeczno-ekologicznego. Jednak daleko idące oczekiwania co do zmiany stylu życia, zmiany sposobu korzystania z komunikacji, diety, nabywania dóbr, oszczędzania energii, form rekreacji, nie daje się pogodzić z dotychczasowym kierunkiem rozwoju państw wysoko rozwiniętych. Od rewolucji francuskiej społeczny model życia opierał się na emancypacji i uzyskiwaniu nowych obszarów wolności dla jednostki.

¹⁶¹Bińczyk E., „Unikatowy potencjał debaty na temat antropocenu” ..., s. 7.

¹⁶² James E., *Narrative in Anthropocene*, Ohio State University Press, Columbus 2022, s. 176.

Wraz z postępowaniem technologicznym pojawiły się nowe możliwości korzystania z gwarantowanych prawnie swobód. Problematiczny jest również złożony historycznie konflikt polityczny krajów wysokorozwiniętych, dla których „zielona” reforma społeczno-ekonomiczna nie stanowi takiego wyzwania, oraz rozwijających się krajów globalnego południa dla których transformacja oznacza bardzo wysokie koszty społeczne. W ocenie C. Hamiltona wielkim wyzwaniem antropocenu jest podjęcie dyskusji o prawach człowieka w kontekście planety o wyczerpujących się zasobach. Aby zapobiec nasileniu się zmian konieczne będzie ograniczenie zakresu korzystania z wolności, jaką cieszył się człowiek epoki końca holocenu. Z kolei system polityczny, który odbiera wolność opierając się na „narracji geohistorycznej” wzbudza uzasadnione obawy i opór społeczny. Sprzeciw wynika m.in. z:

1) obaw dotyczących kosztów społecznych wywołanych reformami ekonomiczno-środowiskowymi

2) Braku autorytetów wynikającego z konfrontacji logistyki w polityce, kulturze czy sporcie, która pozostaje całkowicie sprzeczna z postulatami, jakich oczekuje się od społeczeństwa w ramach dobrowolnego ograniczenia własnych emisji.

3) Niechęcią wywołaną brakiem międzynarodowej solidarności wobec zjawisk na skalę globalną

4) „Zielone”, „ekologiczne” i „zrównoważone” strategie ekonomiczne często mają charakter „greenwashingu” osłabiając tym samym wiarę w sens przeprowadzanych transformacji społeczno-ekonomicznych.

E. Bińczyk pisze o „marazmie” w jakim znalazła się ludzkość - z jednej strony doskonale poinformowana o sytuacji w jakiej się znaleźliśmy, z drugiej bezsilna wobec skali zmian koniecznych do podjęcia, aby przeciwdziałać tej sytuacji. Zdaniem E. Jamesa właśnie dlatego potrzebujemy narracji - opowieści, która zbliży fakty nauk przyrodniczych do zwykłego mieszkańca ziemi, pozwoli mu na nowo zrozumieć otaczający świat i dostrzec nowe połączenia, jakie przedstawia obraz świata oparty o ESS. E. Domańska podkreśla, że nauki humanistyczne mają trudności z zaproponowaniem satysfakcjonujących wyjaśnień tj. budujących konstruktywną krytykę i wskazujących możliwe rozwiązania zachodzących w świecie zjawisk. Szybki postęp technologiczny, kryzys ekologiczny, nasilające się klęski żywiołowe, rozwój globalnego kapitalizmu, kolejne ludobójstwa, terroryzm czy ruchy migracyjne coraz częściej stawiają badaczy w sytuacji badawczej niemocy i niemożności przedstawienia opisywanych zjawisk. W poczuciu owej niemocy model nauki kontemplacyjnej, ustępuje miejsca modelowi performatywnemu,

w którym ważna jest przydatność i skuteczność tworzonej wiedzy.¹⁶³ Destabilizacja klimatu niesie ze sobą trudne do przewidzenia skutki. Globalny i ponadpolityczny charakter zjawisk stanowi wyzwanie, na które wciąż nie jesteśmy przygotowani.

Zdaniem J. Thomas opowieść to nie tylko ludzka fantazja o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, ale podstawowy sposób komunikowania wydarzeń historycznych, która aktywnie współtworzy rzeczywistość. Właśnie z tego powodu, humaniści, badaczki i badacze z obszaru nauk społecznych odpowiadający na nową historię ziemi przedstawioną przez J. Zalasiewicza i jego współpracowników z AWG muszą przemyśleć jej narrację. Trafniej opisane historie pozwolą ludziom zrozumieć jak nasza aktywność doprowadziła do stanu kryzysu, i w jaki sposób możemy i powinniśmy postępować dalej.¹⁶⁴ Konieczne jest, aby historia na gruncie antropocenu dążyła do przeniesienia punktu ciężkości badań z dotkniętych środowisk i zaburzonych cykli biogeochemicznych na aktorów, instytucje i decyzje, które spowodowały te skutki.¹⁶⁵ Meta-problemy naukowe, w tym koncepcja antropocenu wymagają interdyscyplinarnego konsensusu i wykraczają poza formalne granice stanowienia epok na gruncie geologii. Elementem wspólnym dla tworzących się narracji jest, jak podkreśla to E. Bińczyk, perspektywa utraty przyszłości przez ludzkość. Katastrofa klimatyczna, zagrażając łaadowi społeczno-politycznemu, który znamy, problematyzuje samo założenie ciągłości ludzkiego trwania na ziemi.

Zdaniem B. Treanora, przedstawiciela narracyjnej etyki cnót, kluczowy wpływ na rozwój jednostki ma narracja, która tworzy jego tożsamość. Źródłami narracji są mity, opowieści, narracje religijne korzystające z metafor i obrazów. Jak komentuje to Dzwonowska narracja jest głównym narzędziem do przejścia od tego, kim jestem, do tego, kim mogę się stać. Jest instrumentem pomagającym stawać się lepszą wersją samego siebie. Umiejętnie zastosowana narracja pomaga przezwyciężyć kaznodziejski ton wielu dyskusji na temat cnoty. Pozwala mówić o cnotach lekko, a jednocześnie bardziej skutecznie niż moralizatorskie rozprawy. Dobrze skomponowana narracja ma autentyczną siłę oddziaływania na sumienie podmiotu moralnego, a przez to wpływa na jego los.¹⁶⁶ Narracja ma zatem za zadanie stworzenie pewnych punktów odniesienia dla zrozumienia własnych zachowań przez odniesienie indywidualnego doświadczenia podmiotu do opowieści.

¹⁶³ Domańska E., *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka? ...* s.46

¹⁶⁴ Thomas J., "The Anthropocene Earth System and Three Human Stories.", w: Thomas J., Zalasiewicz J., *Strata and Three Stories*, RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society, 2020, nr. 3, s. 45, https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/2020_i3_thomas.pdf [dostęp: 24.03.2024]

¹⁶⁵ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, Verso Press, London 2016, s. 117.

¹⁶⁶ Dzwonowska D., *Etyka cnót środowiskowych*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2019, s. 204.

Narracja umożliwia przyjęcie bezosobowej perspektywy na własne życie, motywy, zachowania. Treanor opowiada się za teleologiczną i eudajmonistyczną koncepcją rozwoju, wzorując się na myśli Arystotelesa. Podobnie jak grecki filozof podkreśla rolę praktycznej mądrości – *phronesis* – w podejmowaniu wyborów opartych o konflikt wartości. Rozróżnianie cnót i wad ma jednak źródło w narracji, która wyznacza horyzonty dla przyjmowanych ludzkich postaw i stanowi punkt odniesienia dla wartościowania zachowań. Motywacja do stania się możliwie najlepszym wariantem siebie stanowi źródło dla kształtowania się narracji. Narracja jest narzędziem do oceny rozwoju jednostki, jako taka jest osadzona w kontekście rozwoju społecznego. Stanowi istotny element polityki, ekonomii i wielu innych dyscyplin. Treanor zwraca szczególną uwagę na rolę narracji w kwestiach ekologicznych. Reagowanie na zmiany klimatu jest ograniczone, ponieważ mózg ludzki jest tak skonstruowany, że człowiek reaguje raczej na bezpośrednie zagrożenie, niż na zjawiska, które długo rozwijają się w czasie, a do takich należą zmiany klimatu.¹⁶⁷ Podobnie zauważa D. Jamieson wskazując, że problemy takie jak równowaga chemiczna atmosfery oraz inne parametry wyznaczające porządek warunki środowiskowe są zbyt abstrakcyjne, aby wywołać w człowieku poczucie troski i miłości. Narracja wpływa na to, jak odbieramy otaczającą nas rzeczywistość. Od niej zależy czy rozpoznamy chociażby zagrożone gatunki, czy będziemy myśleć o skutkach rozwoju cywilizacyjnego.

Każda z narracji antropocenu odnosi się do innego punktu w czasie (kontrolowanie ognia, początek agrokultury, wymiana kolumbijska, wynalezienie maszyny parowej, wielka akceleracja), przedstawia inny obraz człowieka i jego wpływu na środowisko. W odniesieniu do tych narracji wartościuje się postęp technologiczny i proponuje inne rozumienie sprawstwa człowieka. Jak zauważa Dzwonowska, narracja odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu naszych przekonań, a te z kolei przyczyniają się do podejmowania określonych działań, które często wykształcają w nas nawyk (*hexis*). Cnota jest stałą dyspozycją (*hexis*), nie wystarczy raz postąpić właściwie, aby stać się człowiekiem cnotliwym. Stąd bierze się znaczenie narracji – nie tylko jako narzędzia do retrospekcji, czy analizy przeszłych wydarzeń, lecz także jako instrumentu w kształtowaniu cnoty. Tak więc narracja jest elementem budującym cnotliwy charakter, kształtującym naszą tożsamość, a jednocześnie określa charakter ludzkich zachowań i wyborów moralnych.¹⁶⁸ Zdaniem Treanora wykorzystanie narracji jest niezbędnym elementem edukacyjnym, dzięki któremu można przejść

¹⁶⁷ Tamże, s. 211.

¹⁶⁸ Tamże, s. 223.

z poziomu ekskluzywnego języka nauki i filozofii do opowieści przystępnej i dostosowanej do odbiorców.

W narracjach antropocenu dochodzi do konfrontacji odmiennych skali czasu - ludzkiej z głębokim czasem procesów na ziemi. Zestawienie ze sobą historii cywilizacji i historii życia na jednej osi wydarzeń pozwala ukazać tempo zmian zapoczątkowanych przez człowieka, z drugiej umieszcza je obok innych wielkich „pozaludzkich” przemian warunków na planecie. Zdaniem Chakrabarty’ego na zawsze odmienia to dotychczasowe pojmowanie czasu¹⁶⁹. Nową dyscypliną, na gruncie której miałyby jego zdaniem dojść do uzgodnienia osi czasu jest geohistoria, która na nowo podejmuje kategorię natury i człowieka. Projekt nowej historii ma polegać na połączeniu historii systemu ziemskiego, historii życia na ziemi (w tym człowieka) oraz historii kapitału. Centralnym zagadnieniem geohistorii jest wspomniana koncepcja „głębokiego czasu”. Jak zauważa D. Archer zużycie złóż gromadzonych pod ziemią przez 100 milionów lat w przeciągu kilku stuleci będzie miało wpływ na środowisko jeszcze przez kolejne dziesiątki tysięcy lat. Dwutlenek węgla utrzymuje się kilkaset w atmosferze, a ponad 25% dwutlenku zostanie w atmosferze „na zawsze”. Podczas gdy zaburzenia w przyrodzie wywołane przez działalność człowieka są liczone w dziesiątkach i setkach tysięcy lat.¹⁷⁰ Zdaniem D. Chakrabarty’ego cele polityczne są wyznaczane w perspektywie zaledwie kilku lat naprzód. Stworzenie nowej polityki klimatycznej wymaga w pierwszej kolejności przyjęcia nie-ludzkiej (ang. *in-human*) skali czasu. Kolejnym elementem nowej geohistorii jest wprowadzenie niepewności klimatycznej związanej z ryzykiem katastrofy. Kluczowymi pojęciami są tu cykle biogeochemiczne, integracja (danych, systemów, dyscyplin), złożoność i systemy nieliniowe. D. Chakrabarty zwraca uwagę na fakt, iż nauka nie pozwoli na określenie bezwzględnych granic środowiskowych, które mogłyby dać nam całkowitą pewność, odnośnie prognoz i następstw zmian środowiskowych. Zdaniem Bonneuila i Fressoza dotychczasowe narzędzia kreowania naturalistycznej „bezosobowej narracji” oraz odrzucenie tradycyjnej aparatury pojęciowej nie pozwalają na stworzenie przekonującej narracji antropocenu. Owocne spotkanie nauk o systemie Ziemi z naukami humanistycznymi musiałyby uwzględniać społeczne asymetrie i nierówności. W badaniach należałoby określić, w jaki sposób są one

¹⁶⁹ D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press. Chicago 2021, s. 197.

¹⁷⁰ Zob. Archer D., *Fate of fossil fuel CO₂ in geologic time*, w: “Journal of Geophysical Research” 2005, t. 110, https://geosci.uchicago.edu/~archer/reprints/archer.2005.fate_co2.pdf [dostęp: 24.03.2024]

wzajemnie konstruowane - w różnych skalach, w tym globalnej - z dystrybucją przepływów materii i energii poprzez mechanizmy ekonomiczne, polityczne i technologiczne.¹⁷¹

Zdaniem I. Stengers i B. Latoura potrzebujemy nowego opisu symbolicznego, który pozwoli na połączenie dyskusji naukowej z publiczną. Stengers posługuje się metaforą ziemi jako Gai. Wywierając coraz silniejszy wpływ na cykle biogeochemiczne, ludzie „przebudzili” ziemię, która przypominała o fundamentalnych współzależnościach leżących u podstaw życia na ziemi, o których zapomnieliśmy wchodząc w „epokę człowieka”. „Przebudzenie Gai”, to punkt zwrotny w historii nauki, gdyż od teraz nie sposób będzie ignorować „aktywną obecność” planety w dyskusji naukowo-społecznej. W ujęciu Stengers dzięki technologii zobaczyliśmy nowy „pozaludzki” obraz człowieka i jego działalności, który zmusza nas do przewartościowania i zadania sobie pytania, o to co będzie z nami dalej. Jak zauważa B. Stiegler pytanie to jest tym bardziej zniechęcające, że gdy się ono pojawia, widzimy również narastającą możliwość wymazania samej możliwości zadawania pytań i bycia poddanym w wątpliwość.¹⁷² Zadanie narracji w antropocenie jest reinterpretacja redukcjonistycznych, rozproszonych historii w jedną geohistorię. Opowieści o historii ziemi i historii człowieka zostają ze sobą połączone, w celu wyjaśnienia współzależności - pomiędzy biosferą a technosferą, pomiędzy człowiekiem a jego funkcjonowaniem na ziemi, pomiędzy faktami i wartościami. Wyzwaniem dla kształtowania się narracji antropocenu są polityczne interesy grup społecznych, których przedstawiciele zmierzają do wyeksponowania odmiennych aktorów, procesów i czynników, które mają kluczowe znaczenie dla związanego z narracją sposobu rozumienia odpowiedzialności, sprawiedliwości i wizji przyszłości.

2.2. Systematyzacje narracji w antropocenie

W literaturze możemy znaleźć kilka klasyfikacji narracji w antropocenie. Za najbardziej wpływową w dyskusji uchodzi systematyzacja zaproponowana przez C. Bonneuila w *Geological turn. Narratives of Anthropocene*. Ten sam autor rok później wydał wspólną z J.B. Fressoz publikację pt. *Shock of the Anthropocene*, gdzie ubogaca przedstawioną klasyfikację o szerszy kontekst historyczny. Dotychczas jednak nie pojawiła się żadna praca, która dokonałaby wyczerpującego przeglądu stanowisk. Wynika to po pierwsze z dynamiki rozwoju dyskusji, która jako wciąż żywa nie daje się ująć w skończony katalog historyczny. Po drugie wiele narracji, które opisuje zjawiska antropocenu konsekwentnie unika samego określenia „antropocen”. Spośród tych

¹⁷¹ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, Verso Press, London 2016, s. 114.

¹⁷² Stiegler B, *Neganthropocene*, Open Humanities Press, London 2017, s. 36.

narracji najważniejszą alternatywę dla antropocenu stanowi kapitałocen. Ten ostatni termin jest uznany przez sam zespół AWG. Po trzecie niektóre narracje, które uznaje się za związane z antropoceniem są starsze niż sama koncepcja (np. narracja eko-feministyczna). Wreszcie w trakcie trwającej ponad dwie dekady dyskusji, kolejne ukazujące się badania, rzucały nowe światło na teorie przedstawione na początku. Najważniejsza wspomniana zmiana dotyczy przejścia od koncepcji naturalistycznej do koncepcji wielkiej akceleracji, która w chwili powstawania pracy ma obecnie największy. Próba dokonania wyczerpującej systematyki w pracy nie może zatem uciec od wspomnianych problemów związanych z przyjęciem zamkniętej klasyfikacji. Jednakże zebranie i krytyczna analiza funkcjonujących zestawień pozwoli na ukazanie różnic w sposobie rozumienia relacji człowiek-natura, a także wyeksponowania etycznych aspektów periodyzacji oraz interpretacji zjawisk społeczno-środowiskowych w antropocenie.

2.2.1. Podział narracji według C. Bonneuila

Najczęściej przywoływany podział narracji w literaturze antropocenu zaproponował historyk C. Bonneuil w artykule p.t. *The Geological turn. Narratives of the Anthropocene*. Zdaniem autora nieodłączną częścią antropocenu jest poszukiwanie narracji, lub jak określa je B. Latour geonarracji, która pozwoliłaby wyjaśnić jak doszło do katastrofy środowiskowej. Poszukuje się jednoznacznego kryterium geologicznego, które miałyby uzasadnienie w danych stratygraficznych: między innymi w skałach, glebie lub osadzie morskim. Bonneuil zwraca uwagę, iż każda próba przedstawienia historii ziemi wiąże się z opowieścią i narracją przez:

- 1) Przypisywanie pewnej wartości stanowi rzeczy na początku i na końcu historii.
- 2) Skierowanie uwagi i „kadrowanie”, które ukáže niektórych aktorów i zjawiska pozostawiając innych w cieniu.
- 3) Układanie czasu w sekwencje, wyznaczanie pewnych okresów, punktów zwrotnych i kluczowych sił i bagatelizowanie innych.
- 4) Wszystko to stanowi dramaturgię z ukrytymi lub wyraźnymi czynnikami przyczynowymi oraz z ukrytymi lub jawnymi lekcjami moralnymi.¹⁷³

Bonneuil analizując dyskurs antropocenu wskazuje na cztery narracje: naturalistyczną, eko-modernistyczną, eko-katastroficzną i eko-marksistowską

¹⁷³ Bonneuil C., *The geological turn: narratives of the Anthropocene*, W: *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, Hamilton C. Bonneuil C., Gemenne F. Routledge Press, London 2015, s. 17-18.

2.2.1.1 Narracja naturalistyczna

Pierwszą, dominującą we wczesnej dyskusji, była narracja naturalistyczna wywodząca się bezpośrednio z oryginalnej propozycji P. Crutzena i E. Stoermera. Zdaniem C. Bonneuila można ją również spotkać w pismach m.in. J. McNeilla i D. Chakrabarty'ego. Zakłada ona, iż człowiek wyewoluował od ludu zbieracko-myśliwskiego dzięki wykorzystaniu narzędzi umożliwiających uprawę ziemi i hodowlę bydła. Na tym etapie rozpoczyna się już wpływ człowieka na inne gatunki roślin i zwierząt. Jednak dopiero w okresie rewolucji przemysłowej na przełomie XVIII i XIX wieku doszło do gwałtownego wzrostu tempa zmian środowiskowych przez uwalnianie do atmosfery pierwiastków gromadzonych przez miliony lat. Industrializacja wywołała znaczący wzrost wydzielania gazów cieplarnianych, w szczególności dwutlenku węgla i metanu. P. Crutzen uznał wynalezienie maszyny parowej w 1784 roku za symboliczny początek antropocenu. Rewolucja przemysłowa zostaje uznana za punkt zwrotny w nowej historii człowieka. Badacze uwydatnili rolę wzrostu populacji i powiązali go z rolą energii z paliw kopalnych w rywalizacji gospodarczej światowych mocarstw. P. Crutzen oraz W. Steffen postrzegają antropocen w kategoriach nauk przyrodniczych - jako zjawisko biogeochemiczne. Umieszczają je na 4,5 mld osi czasu historii ziemi. Człowiek, chociaż odegrał kluczową rolę, nie był jednak świadomy własnej hypersprawczości w odniesieniu do środowiska naturalnego, aż do XXI wieku. Chociaż antropocen w narracji naturalistycznej trwa blisko dwie i pół dekady, to dowiedzieliśmy się o nim dopiero niedawno, za sprawą nauk o systemie ziemskim. Bez podjęcia stosownych działań kryzys społeczno-ekologiczny będzie się jednak nasilał. Zagroza to obecnie istnieniu milionów gatunków zwierząt i roślin. Badacze podkreślają, iż dalszy niekontrolowany rozwój światowej gospodarki musi w końcu osiągnąć swój kres. Żyjemy na planecie o ograniczonych zasobach naturalnych, dlatego konieczne jest rozpatrywanie dalszego rozwoju cywilizacyjnego z perspektywy granic planetarnych. W ujęciu naturalistycznym społeczeństwo jak i aparat państwowy pozostają bezradne wobec wyzwań w skali globalnej. Antropocen rodzi potrzebę nowego zarządzania planetarnego. Cruzen i Steffen zwracają uwagę na konieczność przezwyciężenia impasu politycznego przez prymat nauki nad polityką. Zdaniem wspomnianych badaczy antropocen, to przede wszystkim wyzwanie dla naukowców i inżynierów, którzy muszą rozwinąć nową zrównoważoną geotechnologię, pozwalającą skutecznie chronić i zarządzać środowiskiem oraz opracować teoretyczne zaplecze dla reformy społeczno-ekonomicznej.

W ujęciu naturalistycznym ludzkość traktowana jest jako gatunek, część biosfery. Ludzkość zunifikowana pod postacią siły geologicznej jest rozpatrywana przede wszystkim w kontekście nowej hipersprawczości i potrzeby zarządzania nowym rodzajem ryzyka. Na gruncie tej narracji unika się wartościowania, czy też dzielenia odpowiedzialności. W tym ujęciu antropocen jest wynikiem ewolucji społeczeństwa rozumianego w kategoriach nauk przyrodniczych. Motywacja do podjęcia działań wynika z antropocentrycznych przesłanek troski o rozwój cywilizacyjny. Narracja naturalistyczna abstrahuje od historycznych konfliktów społecznych oraz ekonomicznych współzależności. Samo ryzyko „utruty przyszłości” stanowi wystarczający powód dla podjęcia ponadpolitycznych działań. W ujęciu naturalistycznym istotna jest współpraca naukowców, oraz przejście od modelu nauki kontemplacyjnej do zaangażowanej. Naukowcy mieliby pełnić dwojaką rolę badaczy-aktywistów, którzy swoją działalnością włączyliby całe społeczeństwa w proces zmian.

Narracja naturalistyczna jest przede wszystkim krytykowana przez humanistów, filozofów i przedstawicieli nauk społecznych. Jak zauważa J. Fressoz istotnym wyzwaniem dla nauki antropocenu będzie zastąpienie krytykowanego pojęcia „bezosobowego człowieka” narodami, instytucjami, spółkami oraz technologiami, które w rzeczywistości napędzają zmiany środowiskowe. Malm i Hornborg zwracają uwagę na asymetrię w relacji człowiek- środowisko naturalne. W swoich pracach wykazują iż, uwarunkowania polityczne, dostęp do dóbr naturalnych oraz historia systemów ekonomicznych nie pozwala na przyjęcie naturalistycznej koncepcji człowieka, gdyż pomija ona wyniki badań nauk społecznych. C. Hamilton twierdzi, iż deantrocepryzacja, jaką niesie za sobą naturalizacja antropocenu oznacza rozmycie odpowiedzialności. Wielkie wymierania i katastrofy ekologiczne miały już wcześniej miejsce w historii ziemi, jednak nigdy nie wynikały one z działalności tylko jednego gatunku. Ponadto jak zwraca uwagę C. Bonneuil, świadomość dewastacji środowiska i negatywnego wpływu industrializacji była przedmiotem licznych publikacji naukowych, popularnonaukowych i była obecna w świadomości społecznej już w XX wieku. J. Thomas zwraca z kolei uwagę na groźbę rządów elit, którą sprawować mieliby naukowcy, „najbliżsi właściwej interpretacji” antropocenu.

2.2.1.2. Narracja postnaturalistyczna

Druga narracja w podziale Bonneuila to narracja postnaturalistyczna. Bonneuil określa ją jako „dobry antropocen”, w którym człowiek będzie żył w całkowicie przekształconym przez siebie środowisku. W tym ujęciu antropocen to również wyjście z epoki natury. W dyskursie mówi się o „antropo-naturze”, „techno-naturze”, „postnaturze” oraz „postprzyrodzie.” Obecnie każdy

obszar przyrody został dotknięty działalnością człowieka, a wszystkie ekosystemy są od niego uzależnione. Natura w antropocenie zostaje przedstawiona jako fałszywa konstrukcja myślenia. Obraz dzikiej i nietkniętej przyrody funkcjonuje jako mit. W ujęciu postnaturalistycznym będziemy ewoluować w kierunku zmodyfikowanych i zarządzanych przez człowieka antropobiomów. Ten nowy model biosfery odsuwa nas od przestarzałego postrzegania świata jako naturalnych ekosystemów, którym przeszkadzają ludzie w stronę systemów ludzkich z osadzonymi w nich naturalnymi ekosystemami.¹⁷⁴

W postnaturalistycznej narracji człowiek od zawsze przeobrażał środowisko. Zdaniem J. McNeilla i E. Ellisa antropocen w ujęciu geologicznym musi zostać przedstawiony jako pewien punkt zwrotny w historii naturalnej, dla którego uzasadnienie musi opierać się w jednorodnych danych stratygraficznych na skalę globalną. Jak zauważa McNeill Wenecja czy Meksyk weszły w antropocen za pewne już przed XVIII wiekiem, tymczasem inne miejsca na ziemi mogły się w nim jeszcze nie znaleźć do chwili obecnej. W opinii E. Ellisa zmiany ukształtowania terenu i krajobrazu w wielu miejscach na świecie mogą stanowić przykład antropogenicznego przekształcenia całych ekosystemów i mogą liczyć ponad 12 000 lat.

Ekomoderniści zwracają uwagę na możliwości ludzkiej pomysłowości i twórczego wykorzystania technologii, aby zapobiec skutkom katastrofy środowiskowej. Opiera się ona na prometejskiej wizji możliwości kształtowania warunków do życia na ziemi przez człowieka. J. Fressoz zwraca uwagę, iż podobnie jak narracja naturalistyczna, narracja postnaturalistyczna jest zakorzeniona w oświeceniowym optymizmie. Postnaturalizm w ujęciu Bonneuila opiera się na wywiedzionym z pism B. Latoura przekonaniu, iż nigdy nie byliśmy nowocześni. Żyjemy w świecie hybrydycznych powiązań natury i kultury. W tym ujęciu, natura od zawsze była kształtowana przez człowieka, stanowiła pojęcie polityczne i filozoficzne. E. Bińczyk zaznacza, iż natura to już nie obiektywizowane przez technonaukę i przemysł „zasoby naturalne”. W XXI wieku „natura” stała się ona pojęciem do głębi normatywnym i problematycznym.¹⁷⁵ Shellenberger i Nordhaus zwracają uwagę, iż pojęcie „natury” jest wytworem romantyzmu. Ich zdaniem konieczne jest podejście eko-pragmatyczne polegające na kontrolowaniu globalnych ekosystemów, klimatu i procesów zachodzących w biosferze. W raporcie *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty* promowane są technologie rozpylania aerozoli w stratosferze oraz

¹⁷⁴ Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene...*, s. 177.

¹⁷⁵ Bińczyk E., *Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i zarządzanie” 2017, nr 112, s. 54.

usuwania dwutlenku węgla. Alternatywą dla technologicznej kontroli środowiska jest wykorzystanie technologii do dostosowania człowieka do nowych warunków życia. E. Bińczyk wskazuje na pracę S. Matthew Liao, Andreeasa Sandberga i Rebeki Roache, zatytułowaną *Human Engineering and Climate Change*, w której wyrażone są główne postulaty inżynierii człowieka. Dotyczą one między innymi klonowania i drukowania organów, zmiany wzrostu człowieka, rozrodczości oraz zastosowania specjalnych szczepień w celu redukcji spożycia mięsa. Natura w ujęciu technokratycznym jest wyznaczana przez technologiczne możliwości jej badania. Rezygnuje się z przeciwstawienia cywilizacji i natury, sądząc, iż cała przyroda może zostać poddana wpływowi człowieka. Jak zauważa E. Bińczyk nazwa „inżynieria klimatu” wzbudza jednak nadzieję, że będziemy umieli zarządzać i kierować stworzonym przez ludzkość problemem – zapanujemy nad klimatem, będziemy go „regulować”, „stabilizować”, „chronić”, a nawet „naprawiać” i „leczyć”. Postęp naukowo-technologiczny pozwoli nam przekroczyć kolejne ograniczenia. Koncentracja na technicznym profesjonalizmie pozwala odsunąć na bok problem systemowej destabilizacji klimatu oraz możliwych anomalii pogodowych.¹⁷⁶

Ekomodeniści zakładają, iż początek antropocenu jest związany z agrokulturą, zaś sam moment wejścia w antropocen ma charakter lokalny i jest zróżnicowany czasowo. Jednakże wchodząc w antropocen nie mamy już możliwości powrotu do epoki holocenu. M. Lynas stawia radykalną tezę i zauważa, iż to nie natura, lecz człowiek kieruje obecnie ziemią. W jego opinii problemy środowiskowe mają swoje źródło w sposobie generowania energii, a nie w nadmiernej konsumpcji, moralności, ideologii czy kapitalizmie. W tym ujęciu antropocen to problem techniczny i wyzwania geoinżynieryjne.

Koncepcja ekomodernistyczna jest szczególnie krytykowana za technooptimistyczną retorykę. C. Hamilton zauważa, iż to właśnie nieograniczony rozwój cywilizacyjny i technologiczny doprowadził do antropocenu, dlatego upatrywanie rozwiązania w dalszym postępie w duchu *buisness as usual* może tylko pogorszyć obecną sytuację. E. Bińczyk w *Epoce człowieka* szczegółowo analizuje dyskurs modernistyczny i zwraca uwagę na brak konsensusu naukowego, odnośnie faktycznych pomyślnych skutków proponowanych rozwiązań, a także na ograniczenia w zakresie prawa międzynarodowego regulującego możliwość wdrożenia inżynierii klimatycznej. Narracja ekomodernistyczna zakłada optymistyczną wizję rozwoju cywilizacyjnego w oparciu o technologiczne możliwości korekty zjawisk społeczno-ekologicznych. Bezskrytyczne

¹⁷⁶ E. Bińczyk, *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos”, 2015, tom 28, nr 3, s. 168, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjN_dCuyobsAhXKjqQKHQMgAy8QFjAEegQIARAB&url=https%3A%2F%2Fczasopisma.kul.pl%2Fethos%2Farticle%2Fdownload%2F5395%2F5178&usq=AOvVaw2Z1d2azv54cyQemu-o3P46 [dostęp: 24.03.2024].

podejście do technologicznej możliwości „sterowania ziemią” dla dobra ludzkości wypełnia znamiona narracji utopijnej. Jak zauważa G. Osika utopia charakteryzuje się dwoma zasadniczymi wątkami: pierwszy to nieusuwalna fragmentaryczność spojrzenia, bo dokonywana z punktu widzenia jednej idei, jednej grupy czy też jednej opcji wychodzenia z opresji. Drugi wątek, będący konsekwencją pierwszego, to perswazyjny charakter utopizmu, bo ujednoczenie myśli, działań politycznych, społecznych, odbywa się w rezultacie stosowania słabszych, lub nazwijmy je eufemistycznie, silniejszych narzędzi nakłaniających¹⁷⁷

2.2.1.3. Narracja eko-katastroficzna

Trzecia narracja to eko-katastrofizm. Jak zauważa C. Bonneuil zamiast operować metaforą Gai, eko-katastrofiści przedstawiają ziemię jak Medeę. To opowieść o industrialnej cywilizacji, w której ludzkość zdradziła ziemię. W ujęciu ekokatastrofizmu ludzkość przez niezrównoważony rozwój, ekspansywną gospodarkę i niszczenie ekosystemów doprowadziła do sytuacji, w której biogeochemiczna równowaga ziemi została zaburzona. Problemem nie jest samo wyczerpywanie się surowców. Zdaniem C. Hamiltona przekroczenie granic planetarnych oznacza czas destabilizacji nie tylko klimatu, ale także porządku i bezpieczeństwa na świecie. Zjawiska takie jak susze, utrata dostępu do wody pitnej, wielkie wymieranie oraz nierówności w dostępie do żywności stanowią część ekologicznej katastrofy, która już nadeszła.

Koniecznym krokiem dla dalszego rozwoju polityki klimatycznej jest uznanie ryzyka zapaści przemysłu i upadku światowych gospodarek, a także wypracowanie oddolnych strategii społeczeństwa post-wzrostu (ang. *post-growth society*). C. Hamilton zwraca uwagę na pilną potrzebę podjęcia debaty nad przyszłością praw człowieka, w świecie w którym dostęp do surowców musi zostać ograniczony. P. Skubała zauważa, iż zmiany klimatu mogą z kolei spowodować załamanie się biosfery i katastrofalną utratę różnorodności biologicznej. Trisos i współautorzy w *Nature* kreślą scenariusz, w którym ekosystemy padają jako kostki domino. Przyszłe zakłócenie zespołów ekologicznych w wyniku zmian klimatu będzie nagłe. W scenariuszu wysokoemisyjnym (RCP8.5 – zakładający dalsze wysokie emisje) takie nagłe załamanie funkcjonowania ekosystemów jest możliwe przed 2030 r. w oceanach tropikalnych, będzie się one rozprzestrzeniać na lasy tropikalne i pojawi się na wyższych szerokościach geograficznych do 2050 roku.¹⁷⁸ Eko-katastrofiści zamiast wizji lepszego życia (ekomodernizm) i nowych zrównoważonych

¹⁷⁷ Osika G., Nieznośna utopijność utopizmu, "Er(r)go.Teoria-Literatura-Kultura", tom 36 nr 1, 2018, s. 31

¹⁷⁸ Skubała P., *Efekt domina już się rozpoczął*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2020/wrzesien-2020/czy-efekt-dominajuz-sie-rozpoznal> [dostęp: 24.03.2024]

technologii (naturalizm) przedstawiają wizję świata pogrążonego w kryzysie migracyjnym, klęskach żywiołowych i wojnach o dostęp do resztek surowców naturalnych, ale także wody i pożywienia.

C. Hamilton krytycznie ocenia naturalistyczny opis, zgodnie z którym nie można przypisać człowiekowi odpowiedzialności za śmierć tysięcy gatunków, które wyginęły w wyniku jego działalności. W dobie antropocenu człowiek postrzegany jest jako siła sprawcza lub siła geologiczna, jednak jest on również całkowicie odpowiedzialny za zmianę klimatu. Nurt eko-katastroficzny dystansuje się od oświeceniowego optymizmu dwóch pierwszych wymienionych narracji, zwraca uwagę na konieczność zmiany stylu życia, konsumowania, produkcji i odrzuca przekonanie o technologicznej korekcie planety, bez zmian systemu społeczno-ekonomicznego.¹⁷⁹ W dobie antropocenu wartością staje się nie bezgraniczna wolność, ale zdolność do dobrowolnego rezygnowania zdolność do samoograniczania swoich potrzeb. Zamiast twierdzić, że ludzie posiadają całkowitą swobodę na pasywnej ziemi, nowy antropocentryzm kładzie naciska na konieczność samoograniczania i powstrzymywania się.¹⁸⁰

Eko-katastrofizm bazuje na założeniach raportów środowiskowych przyjmując za prawdopodobny ich najbardziej drastyczny przebieg, proponując przy tym najbardziej radykalne społeczno-ekonomiczne rozwiązania. Badacze i badaczki w dyskusji o antropocenie mówią raczej o klimatycznej korekcie kapitalizmu zakładając, że w krótkim czasie porzucenie rozwiązań, na których opiera się światowa gospodarka okaże się po prostu niemożliwe. Przyjęcie narracji eko-katastroficznej budzi również wątpliwości natury psychologicznej. Narracja ta operując poczuciem winy i katastrofy raczej osłabia chęć do działania. Eko-katastrofizm ujmuje działalność człowieka w kategoriach „grzechu ekologicznego”, ukazując industrialno-technologiczną działalność człowieka jedynie w kategoriach wyzysku i świadomie wyrządzonej krzywdy.

2.2.1.4. Narracja eko-marksistowska

Czwarta narracja to eko-marksistowska koncepcja kapitałocenu. Zdaniem D. Chakrabarty'ego nowożytna humanistyka i nauki społeczne traktowały społeczeństwa jako będące ponad cyklami energii i materii. Historia człowieka w niewielkim stopniu uwzględniała wyczerpywanie się naturalnych złóż oraz biofizyczne możliwości eksploatacji przyrody. Dlatego J. Moore zamiast terminu „antropocen” proponuje „kapitałocen”, gdyż to nie człowiek, a sposób

¹⁷⁹ Bonneuil C., *The geological turn: narratives of the Anthropocene...*, s. 27

¹⁸⁰ Hamilton C., *Defiant Earth, The Fate of Humans in the Anthropocene...* s. 45.

gospodarowania kapitałem jest powodem grożącej katastrofy ekologicznej. „Bezosobowy gatunek” nie oddaje różnic społecznych, konsumpcji ani faktycznego wpływu grup społecznych na zmiany środowiskowe. Ponadto krytyce poddane zostają także „eksperckie rządy naukowców”. Pojęcie antropocenu stwarza ryzyko, jak mówią jej krytycy, „służąc jako filozoficzna legitymizacja dla oligarchicznej geo-władzy”.¹⁸¹ Według Moore’a dążenie do poszukiwania „taniej przyrody” (ang. *cheap nature*) doprowadziło do wyczerpywania się zasobów i ekspansywnej gospodarki rabunkowej, która w antropocenie traci rację bytu. Podobnie zauważa B. Stiegler i C. Hamilton komentując, iż antropocen odsłonił nihilizm kapitalizmu. Teoria polityczna nie może już wyodrębniać materialnego i energetycznego metabolizmu, na którym opiera się różnorodność systemów politycznych. Karol Marks zwrócił uwagę na techniczne dyspozycje („niewypowiedziane”), które kształtują i kontrolują nasze myśli i zachowanie) współtworzą porządek społeczny z porządkiem naturalnym.¹⁸² Moore proponuje, aby społeczeństwo traktować jako ewolucyjną część samej „natury”. Analogicznie powstania kapitalizmu nie można sprowadzić do ekonomii. Kapitalizm w ujęciu kapitałocenu, to system władzy, zysku i ponownej produkcji w sieci życia (*web of life*).¹⁸³

Kluczowym momentem w ujęciu J. Moore’a, który doprowadził do rozwoju ekspansywnej gospodarki był XVI-wieczny kolonializm. Wraz z podbojem Ameryki rozpoczyna się przejmowanie terytorium jako zasobów, którymi można dowolnie rozporządzać. Teoria kapitałocenu problematyzuje sposób pozyskiwania dóbr naturalnych. Od czasów antycznych człowiek Zachodu patrzył na świat przez pryzmat dostępnych surowców, które można zająć, pozyskać i użytkować dla swoich celów. Problem kryzysu środowiskowego, to problem przejmowania „taniej natury” (ang. *cheap nature*). Moore krytycznie odnosi się do skrajnie antropocentrycznego (homocentrycznego) postrzegania przyrody, zgodnie z którym zostaje ona sprowadzona do zespołu surowców, mających wyłącznie instrumentalny charakter dla rozwoju społeczeństw. Kryzys społeczno-ekologiczny wywołany przez rozpowszechnienie się kapitalizmu, to nie tylko problem ekonomiczny. Kapitalizm jest agresywny nie tylko wobec środowiska, które można osiąść i zdobyć, ale również wobec samych ludzi, których dzieli i wartościuje w kontekście pozyskiwania natury. Warunki produkcji nastawione na maksymalizację zysków zmuszają nas do

¹⁸¹ Tamże, s. 29.

¹⁸² Hamilton C., Bonneuil C., Gemenne F., *Thinking the Anthropocene...*, s. 8.

¹⁸³ Moore J., *The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis*, “The Journal of Peasant Studies” 2017, t. 44, nr 3, s. 15-16, https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/caribbeanreadingwordlecology/moore-the_capitalocene_part_i.pdf [dostęp: 24.03.2024]

sięgania po rozwiązania najtańsze, a co za tym idzie poszukiwania łatwo dostępnych, tanich źródeł naturalnych. Wraz z ich wyczerpywaniem się kończy się możliwość ekspansji, a kapitalizm przybiera coraz bardziej dramatyczniejszą postać.

A. Malm i A. Hornborg kwestionują naturalistyczny nurt zapoczątkowany przez J. Crutzena, zgodnie z którym w antropocenie zrównujemy ludzi do jednego gatunku. Na początku XXI wieku 45% najuboższych obywateli świata emituje 7% gazów cieplarnianych, podczas gdy 7% najzamożniejszych wytwarza 50% gazów cieplarnianych. Przeciętny obywatel Stanów Zjednoczonych - pomijając znowu podziały klasowe w obrębie tego kraju - wyemitował tyle gazów, ile ponad pięciuset obywateli Etiopii, Czadu, Afganistanu, Mali, Kambodży czy Burundi.¹⁸⁴ Zdaniem Moore'a kryzys środowiskowy nie ma charakteru antropogenicznego lecz jest on socjogeniczny. Człowiek nie może być rozpatrywany ani jedynie jako gatunek, ani jako jednostka w kontekście systemu współzależności społeczno-ekonomicznych. Zdaniem B. Latoura nowa uniwersalna koncepcja człowieka musi uwzględniać to, że w istocie mamy do czynienia z wieloma odrębnymi grupami społecznymi, o sprzecznych interesach, konkurujących o terytoria, stale toczących między sobą walki.¹⁸⁵

W ujęciu eko-marksistowskim nie można rozpatrywać i oceniać technologii w oderwaniu od kryzysu społeczno-ekologicznego. Technologia jest nastawiona na poprawę jakości życia jedynie człowieka, a jej rozwój jest całkowicie osadzony w realiach kapitalizmu. Za procesem postępu technologicznego kryje się praca w niehumanitarnych warunkach, stale rosnące koszty środowiskowe związane z utrzymaniem produkcji tanich, nietrwałych, zastępowalnych urządzeń, oraz wzrastające zapotrzebowanie na energię. Rozwiązania oparte o postęp technologiczny nie pozwolą zatem na rozwiązanie kryzysu, gdyż wymaga on przewartościowania stosunków ekonomicznych, wzrostu gospodarczego oraz wzięcia odpowiedzialności przez kraje wysoko rozwinięte.

D. Chakrabarty ocenia, iż „krytyka kapitału nie wystarcza, by odpowiedzieć na pytania dotyczące historii ludzkości, gdy kryzys zmian klimatycznych został już uznany, a antropocen zaczął rysować się na horyzoncie naszej teraźniejszości”¹⁸⁶ Przypisywany przez Moore'a początek antropocenu w dobie kolonizacji nie znajduje przekonującego uzasadnienia w danych

¹⁸⁴ Malm A., Hornborg A., *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, „Anthropocene Review”, 2014, t. 1, nr 1, s. 64, https://d3qi0qp55mx5f5.cloudfront.net/teaching/i/basic_pages_sidebar_downloads/Malm_Hornberg_2014_Critique.pdf?mtime=1459202997 [dostęp:24.03.2024]

¹⁸⁵ Latour B., *Facing Gaia. Eight Lectures on...* s. 122.

¹⁸⁶ Chakrabarty D., *The Climate of History: Four Theses*, „Critical Inquiry” 2009, t. 35, nr 2, s. 212. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/596640> [dostęp: 24.03.2024]

środowiskowych. Rozważania o kapitalistycznym ekspansjonizmie, który zdaniem Moore'a trwa już od XVI wieku, nie uwzględnia faktu, iż planetarną świadomość ekologiczną człowiek zyskał stosunkowo niedawno. Pierwsze publikacje w tym zakresie, dostępne w wysokim nakładzie (20-30 milionów egzemplarzy), W. Vogta i H. Fairfielda ukazały po 1945 roku. W obu pracach autorzy zwracają uwagę na potencjalnie niebezpieczne skutki działalności człowieka. Trudno jest zatem mówić o takiej świadomości odpowiedzialności, a zdaniem Fressoza i Bonneuila nawet o uznaniu antropocenu bez ogólnej świadomości ekologicznej. Koncepcja antropocenu wyłoniła się z nowej dyscypliny nauk o systemie ziemi, dla której jednym z kluczowych przekonań jest to, aby nie wyobrażać sobie globu ziemskiego jako zbioru ekosystemów, krajobrazów, rozlewisk, ale jako jeden, całościowy system. Z punktu widzenia systemu na ziemi nie ma podziałów między północą a południem lub między narodami, kulturami, płciami i rasami. Są tylko ludzie, którzy mają więcej lub mniej mocy, aby to zakłócić.¹⁸⁷

2.2.1.5. Krytyka podziału według C. Bonneuila

Podział według Bonneuila opiera się na syntetycznym zestawieniu wyodrębnionych w literaturze stanowisk. Zasadniczym problemem jest próba przyporządkowania poszczególnych autorów do określonych nurtów. Okazuje się bowiem iż, wielu teoretyków antropocenu tworzy na pograniczu dwóch lub więcej narracji. Szczególnym nadużyciem i nieuprawnionym uproszczeniem jest umieszczenie filozofów środowiskowych, posthumanistów oraz ekomodernistów w jednym nurcie postnaturalistycznym. Nurt ten jest wewnętrznie złożony, a poglądy twórców nurtu zbyt różnorodne by uznać je za spójną narrację. Przekonanie o „końcu natury” nie jest dostateczną miarą klasyfikacyjną z uwagi na diametralnie odmienne poglądy względem wizji przyszłości, roli technologii i postępu. Należałoby zatem rozdzielić postnaturalizm na stanowiska: technooptimistyczne, posthumanistyczne i antyantropocentryczne. Ponadto C. Bonneuil nie poświęca uwagi stanowiskom eko-teleologicznym wyrastającym z filozofii chrześcijańskiej (w szczególności teleologicznemu antropocentryzmowi, który pojawia się w pismach papieża Franciszka) czy narracji eko-feministycznej, które opiera się na założeniach „degrowth” i krytycznie odnosi się do sposobu zarządzania kapitałem. Ponadto C. Bonneuil koncentruje się przede wszystkim na przyrodniczo-społecznej części dyskusji, nie poświęcając wystarczającej uwagi na stanowiska humanistyczne, które bardziej problematyzują kategorię człowieka w antropocenie. Jednakże przedstawiona typologia jasno zarysowuje podstawowe problemy

¹⁸⁷ Hamilton C., *Defiant Earth, The Fate of Humans in Anthropocene....*, s. 33

narracji w antropocenie oraz trafnie ukazuje problem odpowiedzialności człowieka za zachodzące w środowisku zmiany.

Stanowiska naturalistyczne i postnaturalistyczne przyjmują koncepcję człowieka bliższą naukom przyrodniczym i traktują ją jako część historii życia na ziemi. W konsekwencji dystansują się od kultury, polityki i ekonomii, gdyż w tym ujęciu historia człowieka to zaledwie kilkanaście tysięcy lat cywilizacji w perspektywie 4,5 mld historii planety. Z drugiej strony stanowiska eko-katastroficzne i eko-marksistowskie podkreślają społeczno-historyczne uwarunkowania, które doprowadziły do antropocenu. Poruszają się również na długiej osi czasu geohistorii, zwracając jednak uwagę na struktury polityczne, ekonomiczne, a także na faktyczną świadomość człowieka. Każda z narracji posługuje się również odmienną koncepcją samej natury: 1) natury jako ewoluującej siły przeobrażającej ziemię, 2) nominalistycznej natury jako „tworu pojęciowego”, 3) natury jako stałej dyspozycji i równowagi systemu ziemskiego oraz 4) natury kształtowanej przez społeczno-ekonomiczne praktyki. Narracje prowadzą do odmiennych założeń na gruncie etyki środowiskowej, a w konsekwencji do odmiennych koncepcji odpowiedzialności człowieka.

2.3. Podział narracji według E. Jamesa

W pracy „Narrative in Anthropocene” E. James stawia tezę, iż nasze rozumienie narracji i antropocenu jest wzajemne - nie tylko lepiej znamy obecny stan świata i nasze relacje z nim, odnajdując się w określonych narracjach. Lepiej znamy narrację i sposób jej funkcjonowania, umieszczając ją w kontekście antropocenu.¹⁸⁸ James wyróżnia następujące podejścia do narracji w dyskusji o antropocenie:

- 1) Tworzenie metanarracji polega na dążeniu do konsekwentnego scalenia historii człowieka, historii naturalnej i historii kapitału. Rolą metanarracji jest uspołnienie wiedzy, praktyk i systemów społecznych w celu kontrolowania sprawczości gatunkowej. Przedstawicielami metanarracji według Jamesa są między innymi B. Latour i D. Chakrabarty.
- 2) Dekonstrukcja narracji polega na osłabieniu jednej wiodącej opowieści, która miałaby być apolityczna przez uznanie funkcjonujących równolegle historii w ramach antropocenu. Przedstawicielami tego nurtu są C. Bonneuil i J.Fressoz.
- 3) Porzucenie narracji polega na poszukiwaniu nowych sposobów opisu relacji pomiędzy człowiekiem, przyrodą i bytami nieludzkimi. Autorzy krytycznie oceniają polityczne projekty tworzenia spójnej historii jako narzędzia zmiany społecznej. W zamian proponują reorientację

¹⁸⁸ James E., *Narrative in Anthropocene...*, s. 176.

z opowieści na rzecz relacji, szczególnie z bytami nieludzkimi. Porzucenie narracji wiąże się również z poszukiwaniem nowych form literacko-artystycznych, które byłyby bardziej odpowiednie do wyjaśnienia sieci zależności jakie ukazują się w antropocenie. Przedstawicielami są T. Morton, Colebrook, A. Trexler.

- 4) Ujęcie krytyczne narracji polega na analizie historii i opowieści o człowieku, które doprowadziły do antropocenu. Badacze i badaczki podejmują refleksję nad przyczynami kryzysu w oparciu o krytykę dotychczasowych opowieści o człowieku i podboju natury. Przedstawicielami tego nurtu są V. Plumwood i J. Moore.

Podział Jamesa opiera się na kryterium stosunku do samej koncepcji narracji. James opowiada się po stronie tworzenia metanarracji. Dostrzega jej stabilizującą i organizującą funkcję w rozumieniu otaczającego świata, który stał się bardziej skomplikowany w dobie antropocenu. Podkreśla się przy tym, iż niezbędna jest przy tym krytyczna wiedza na temat samej narracji. Analiza narracji w ujęciu Jamesa ukazuje ogólny konsensus co do skali i następstw wpływu człowieka oraz związanego z nim ryzyka. Różnice dotyczą właściwej formy wyrażenia antropocenu jako złożonego fenomenu oraz jego politycznych konsekwencji.

2.4. Podział narracji według J. Thomas

Na gruncie humanistyki ekologicznej J. Thomas wyróżnia „trzy opowieści” o antropocenie reprezentujące odmienne perspektywy i wizje przyszłości. Pierwsza grupa opowieści to *anything goes* - narracje dystansujące się od ESS lub próbujące ująć antropocen w kategoriach holocenu. Dążą one do podważenia autorytetu ESS i podkreślają niebezpieczeństwo rodzącej się jednolitej narracji naukowej. Nie odrzucają przekonania o tym, że człowiek w coraz większym stopniu wywiera wpływ na środowisko, lecz dystansują się od geologii i nauk o systemie ziemskim. Proponują inne terminy, takie jak „termocen”, „tanatocen”, „chtulucen”, „heterocen” czy „kapitałocen”. Do grupy *anything goes* Thomas zalicza również ekomodernistyczne i technoopotymistyczne narracje, które widzą w antropocenie szansę na dalszy rozwój ekonomiczno-technologiczny, który pozwoli na stworzenie skutecznej geoinżynierii. Proponowane dyskursy biorą się z przyjęcia własnych ram metodologicznych właściwych dla danej dyscypliny oraz konserwatyizmu wyrastającego z założeń epoki holocenu, dla których nowa narracja ESS odbierana jest jako zagrożenie.

Druga grupa to opowieści *singular story*. Wywodzą się one z ESS i zakładają jednocześnie, iż zrozumienie współzależności pomiędzy znanymi parametrami systemu ziemskiego wraz ze

znalezieniem sensownych praktyk społecznych stanowi bezprecedensowe zadanie naukowe. J. Thomas zwraca uwagę na prognozy tworzone na gruncie ESS, które wskazują dwie ewentualności. Jeśli ludzkość nie podejmie żadnych działań, to dalszy nieograniczony rozwój, w szczególności zużycie paliw kopalnych i energii nieodnawialnych, doprowadzi do wzrostu temperatury globalnej na Ziemi o dalsze 2 stopnie celcjusza. Taki scenariusz oznacza destabilizację klimatu i efekt *Hothouse Earth*, co spowoduje gwałtowny wzrost temperatur, poziomu morza i zaniku biosfery. Alternatywą jest stabilizacja ziemi przez zarządzanie zakładające fundamentalną reorientację w sferze wartości, funkcjonowania instytucji, ekonomii i technologii.¹⁸⁹ Zmiana ta wymaga nie tylko ambitnej kooperacji, ale również wynalezienia nowego transdyscyplinarnego języka, który połączyłby głosy wielu dyscyplin w jeden język metanauki. Celem wynalezienia nowego języka naukowego jest skuteczniejsze zarządzanie technosferą, energią i zasobami naturalnymi. W ujęciu matematyka E. Wilsona problemem może okazać się zbyt powierzchowne rozumienie całości procesów zachodzących na ziemi. J. Thomas zwraca uwagę z kolei na związane z „naukową dyktaturą” ryzyko niedemokratycznych rządów elit.

Trzecia grupa *A Democracy of Voices* to narracje wywodzące się z ESS, jednak poszukujące nowych rozwiązań w zakresie dalszego rozwoju cywilizacyjnego. Nawiązuje one do wiedzy i praktyk tubylczych, między innymi postulujących ograniczenie spożycie mięsa, kontrolę narodzin i zrównoważone zarządzanie lokalnym środowiskiem. M. Williams proponuje mutualizm - zarządzanie środowiskiem w kierunku rozwoju bioróżnorodności. Z kolei J. Renn twierdzi, że należy przewartościować wiedzę naukową, tak aby była zorientowana na wyzwania społeczno-ekologiczne.

Typologia, którą proponuje J. Thomas odpowiada zasadniczemu podziałowi na koncepcje zaprezentowanemu przez AWG - miarą jest stosunek do koncepcji antropocenu na gruncie nauk o systemie ziemskim. Podział ten nie uwydatnia filozoficznych, społecznych oraz etycznych różnic pomiędzy poszczególnymi stanowiskami, a dokonany przegląd stanowisk nie wyczerpuje narracji obecnych w dyskusji o antropocenie. W podziale Thomas nie mieszczą się chociażby narracje wzywające do radykalnych, wręcz rewolucyjnych zmian (eko-marksizm, eko-katastrofizm, eko-feminizm), które de facto mają cechy wszystkich trzech omówionych podtypów.

2.5. Podział narracji według AWG

Jak zauważa zespół badawczy pod przewodnictwem J. Zalasiewicza w tekście „The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual

¹⁸⁹ Steffen W., Broadgate W., Deutsch, *The trajectory of the Anthropocene...*s. 8258

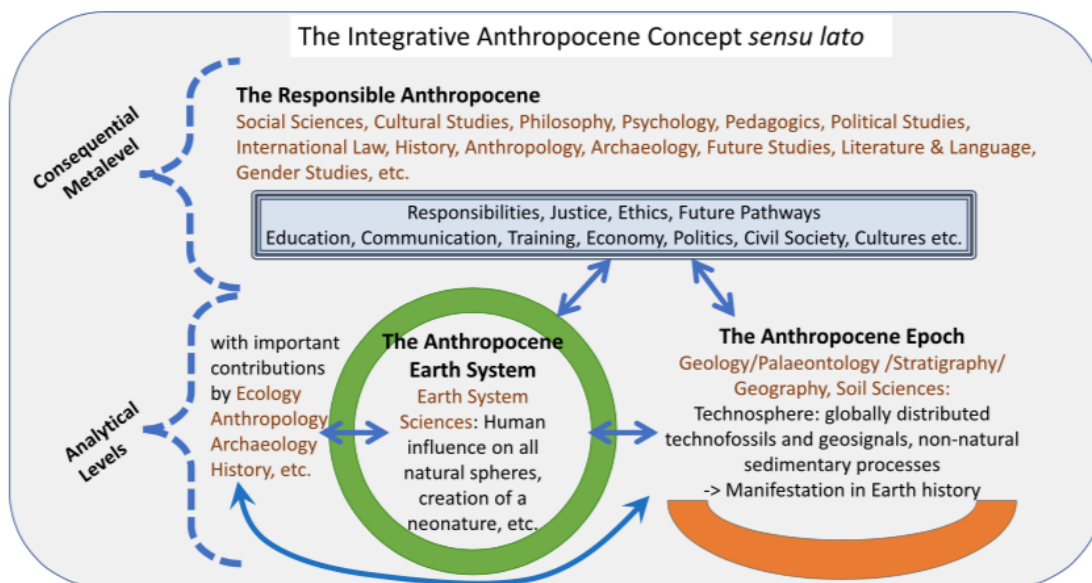
Approaches Arising in Other Disciplines” po wyłonieniu się i usystematyzowaniu terminu antropocen w naukach o systemie ziemskim na początku lat 2000 został on wykorzystywany przez szerokie spektrum środowisk akademickich, w szczególności w naukach humanistycznych, naukach środowiskowych, antropologii, archeologii, historii, geografii, socjologii filozofii i prawie międzynarodowym. W niektórych ujęciach rozumienie antropocenu znacznie różni się od pierwowzoru z nauk o systemie ziemskim. Badacze z tych nurtów zwracają uwagę na zbyt wąskie i dogmatyczne podejście ESS w porównaniu z refleksją na gruncie nauk społecznych i humanistycznych.¹⁹⁰ Zespół proponuje uproszczone rozróżnienie na dwa główne nurty myślenia o Antropocenie w którym kryterium pełni satusnek do ESS:

- 1) Nurt wywodzący się z nauk o systemie ziemskim (ESS) zakładający konieczność dokonania redefinicji podstawowych terminów naukowych i filozoficznych (człowiek, środowisko, natura, planeta itd.) w oparciu o nowy paradygmat wywodzący się z ESS. Czołowymi przedstawicielami na gruncie nauk humanistycznych i społecznych są D. Chakrabarty, B. Latour, J. Renn, J. Thomas i Vidas.
- 2) Nurt dystansujący się od nauk o systemie ziemskim traktujący antropocen jako określenie dotyczące wpływu człowieka na środowisko (E. Ellis, D. Harraway, T. Morton, J. Moore)

Narracja wywodząca się z nauk o systemie ziemskim opiera się obecnie na teorii wielkiej akceleracji. Zakłada ona, że nowe warunki produkcji i gwałtowny wzrost mieszkańców ziemi w drugiej połowie XX spowodował praktyczne zniknięcie „dzikiej przyrody”. Wpływ działalności człowieka na ekosystemy okazał się znacznie większy niż w jakiegokolwiek poprzedniej epoce. Gwałtownemu wzrostowi ulega przede wszystkim populacja ludzka, napędzana wzrostem gospodarczym, co skutkuje drastycznym zwiększeniem zapotrzebowania na energię, ziemię i wodę. Powoduje to między innymi nasilenie emisji gazów cieplarnianych (dwutlenku węgla, metanu i podtlenku azotu), zanik warstwy ozonowej, zwiększenie temperatury powierzchni ziemi, utratę lasów tropikalnych, wymieranie gatunków oraz degradację biosfery.¹⁹¹ Teoria wielkiej akceleracji jest poparta szerokimi badaniami, i po mimo zakończenia dyskusji geologicznej niezmiennie pozostaje aktualna na gruncie ESS.

¹⁹⁰ Zalasiewicz J, Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning... s.9.*

¹⁹¹ Ptaszyńska A., *Antropocen, wielkie przyspieszenie i insektagedon*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2019, t. 68, nr 4, s. 554.



Źródło: Zalasiewicz J. i in., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology(Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines*, Earth's Future, 2021

Jak zwraca uwagę sam zespół AWG w literaturze można wyróżnić kilka konkurencyjnych stanowisk. Badacze wskazują m.in. na hipotezę wczesnego antropocenu (W. Ruddiman, Lewis & Maslin) zgodnie z którą antropocen rozpoczyna się już plejstocenie wraz z rozpowszechnieniem się użycia ognia. Zwraca się przy tym uwagę, iż to kontrolowane wykorzystanie ognia - energii rozpoczęło proces podboju ziemi przez człowieka. Jednakże trudno tu mówić o globalnym kryterium początku epoki właściwym dla periodyzacji geologicznej. Ponadto wpływ człowieka w tamtym okresie na klimat był niewielki, a ograniczone dane empiryczne nie pozwalają na zgromadzenie przekonujących dowodów dla hipotezy wczesnego antropocenu. Częściej za wczesny antropocen przyjmuje się cywilizacji rolniczej - 11 do 4 tysięcy lat temu. W. Ruddiman przedstawił kolejną hipotezę zgodnie z którą wzrost dwutlenku węgla i metanu można zaobserwować odpowiednio około 7000 lat temu i 5000 lat temu. Zdaniem Zalasiewicza choć jest to przekonująca teoria, trudnym do ustalenia pozostaje fakt, ile dwutlenku węgla pochodziło wtedy z oceanów. Wagreich i Draganits na gruncie archeologii przedstawili dowody na zmiany środowiskowe wywołane rozpoczęciem kopalisk około 2000 lat temu. Zdaniem AWG mają one jednak zbyt lokalny charakter, aby mówić o globalnym wpływie na system ziemski. E. Ellis, zwolennik

wczesnego antropocenu podkreśla, iż działania człowieka miały stopniowy, powolny charakter, odnośnie tego, w jako sposób dokonywały się zmiany klimatu, aż do czasów współczesnych. Jego zdaniem antropocen jest zjawiskiem lokalnym a za punkt zwrotny przyjmuje się początek agrokultury. Przejście do osiadłego stylu życia opartego na uprawie ziemi i hodowli zwierząt zapoczątkowało proces przekształcania środowiska przez człowieka. Dlatego E. Ellis proponuje, aby rozważać antropocen jako zdarzenie geologiczne. Na gruncie antropologii i archeologii panuje przekonanie, iż uprawa zbóż i hodowla bydła stanowią przejaw inżynierii środowiskowej. Człowiek przekształcał olbrzymie tereny decydując o rozwoju poszczególnych gatunków, wpływał na ewolucję zwierząt. Koncepcja wymiany kolumbijskiej zakłada przyspieszenie homogenizacji flory i fauny po rozpoczęciu podbojów Nowego Świata. Zdaniem McNeilla i Crosby'ego transport i handel wywołały różnego rodzaju bioinwazje oraz przyczyniły się do destabilizacji ekosystemów. W literaturze zwraca się jednak uwagę na to, iż w wyniku podboju Ameryki doszło do rozprzestrzeniania się epidemii, które zmniejszyły populację rdzenną Ameryki z 54 do 6 milionów, co oznacza z kolei zmniejszenie skali działań człowieka.¹⁹²

Zespół badawczy J. Zalasiewicza podkreśla różnice pomiędzy lokalnym i zmiennym, a globalnym i trwałym udokumentowanym wpływem człowieka na planetę. W opinii AWG narracja antropocenu, powinna dążyć do uwzględnienia i integracji odmiennych sposobów rozumienia antropocenu, przy czym jej „kręgosłup” stanowić będzie obraz ziemi z ESS. Jako całość powinny one odsłaniać nową geohistorię - transdyscyplinarną metasyntezę obszarów wiedzy i nauki. W ujęciu AWG przyjęcie transdyscyplinarnej narracji prowadzi do poszukiwaniu nowego języka nauki, który pozwoliłby uzgodnić różnice metodologiczne oraz byłby angażujący społecznie. Wyzwania epoki antropocenu, nie są możliwe do rozwiązania na poziomie czysto technicznym lub politycznym. Wyzwaniem dla globalnej zmiany świadomości planetarnej jest brak zaufania do wielkich narracji i pewności co do naukowych rozstrzygnięć.

2.6. Krytyczna analiza narracji antropocenu na gruncie humanistyki postantropocentrycznej

Nowy obraz systemu planetarnego na gruncie nauk humanistycznych i społecznych doprowadził do krytyki postępu naukowo-technologicznego, podjęcia dyskusji o relacjach człowiek- byty nieludzkie oraz rozważań nad rolą nauki oraz wartości jakimi powinni kierować się ludzie w „epoce człowieka”. W literaturze pojawiają się głosy (C. Merchant, P. Descola, B. Latour),

¹⁹² Zob. Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...* s. 85.

ze źródeł kryzysu można dopatrzeć się już w antycznym opisie świata, zgodnie z którym natura jest czymś zewnętrznym i niezależnym od człowieka. Ten sposób myślenia dodatkowo wzmocniło chrześcijaństwo akcentując ontologiczną odrębność i podkreślając wyjątkowość człowieka na tle innych bytów. Z kolei nauka nowożytna pozwoliła na mechaniczne ujmowanie natury, którą można modyfikować i kontrolować. Homocentryczny sposób traktowania natury stał się głównym przedmiotem krytyki ze strony humanistyki postantropocentrycznej, łączącej w sobie wiele różnorodnych kierunków, dla których punktem wspólnym jest relacyjny opis świata decentralizujący miejsce człowieka spośród innych bytów.

Zdaniem E. Horn początkowo w dyskusji dominowała naturalistyczna koncepcja, zgodnie z którą ludzkość (ang. *humankind*) stała się siłą kształtującą środowisko przyrodnicze. Wczesna definicja antropocenu kreśliła jedną oś czasu - od wynalezienia narzędzi do siły geologicznej. Ludzkość jako siła geologiczna zostaje przedstawiona jako pozbawiona motywu, świadomości. Dopiero nowa kosmiczna perspektywa planetarna w pełni odsłoniła zależność człowiek-środowisko. Człowiek powoli uzyskał nową świadomość sprawstwa gatunkowego i stanął przed wyborem podjęcia planetarnego zarządzania. A. Malm i A. Hornborg zwracają uwagę na perswazyjny charakter retoryki naturalistycznej. Podkreślają, iż utrzymanie tej narracji jest korzystne z perspektywy Zachodu, gdyż nie zwraca uwagi na polityczno-ekonomiczny kontekst industrializacji i rozwoju społeczeństwa konsumpcyjnego.

Krytyka eko-marksistowska dąży do rozdzielenia odpowiedzialności za skutki faktycznego wpływu emisyjnego. Jednak D. Chakrabarty podkreśla, iż perspektywa humanistyczna, objaśniająca miejsce człowieka jedynie przez kulturę i systemy społeczne ma homocentryczny charakter i nie pozwala na zrozumienie międzygatunkowych relacji leżących u podstaw życia na ziemi. Chakrabarty ujmuje człowieka jako uniwersalną siłę sprawczą. Dotychczasowa myśl krytyczna była skupiona na dzieleniu ludzi i eksponowaniu mechanizmów kontroli i zniewolenia poszczególnych grup społecznych. Tymczasem w antropocenie, człowiek zostaje przedstawiony z poziomu gatunku. Historyk proponuje przyjęcie podwójnego rozumienia człowieka. *Homo* (ujęcie humanistyczne) i *anthropos* (ujęcie ESS). W pierwszym rozumieniu jest on przeciwstawiony naturze, w drugim jest częścią lub samą naturą. Według E. Horn podział ten pozwala zarysować różnicę pomiędzy ekomodernizmem a ekologicznym posthumanizmem - kierunkami, które C. Bonneuil błędnie interpretuje jako wspólną narrację postnaturalistyczną. Ekomodernizm absolutyzuje *homo sapiens* podkreślając jego możliwości i zdolność do technologicznej korekty systemu planetarnego.

Z kolei ekologiczny posthumanizm, bliższy *anthropos*, odrzuca ludzką wyjątkowość i krytycznie ocenia zdolności i legitymizację do kierowania i zarządzania systemem planetarnym. Ekologiczny posthumanizm stanowi jedynie jeden z wątków w szerszej, w postantropocentrycznej debacie humanistycznej. Nowe kierunki badawcze (między innymi nowy materializm, ontologia rzeczy, błękitna humanistyka) w literaturze są określane zbiorczo jako posthumanistyczne lub nieantropocentryczne. Kwestionują one antropocentryczną kulturę i naukę, podkreślają splątanie i symbiotyczne współistnienie z nieludzkimi bytami oraz potrzebę stworzenia etyki opartej o troskę i międzygatunkowe „pokrewieństwo”.¹⁹³ Humanistyka postantropocentryczna przyjmuje wywiedzione z nauk przyrodniczych oraz socjologii nauki antyesencjonalistyczne przekonanie, iż byty (przedmioty, rzeczy, aktorzy, nie-nieludzie) należy postrzegać w oparciu o relacje, w jakich one do siebie pozostają. Preferowana metoda badawcza w humanistyce postantropocentrycznej powinna ujawniać jak najgłębiej relacyjne zależności pomiędzy obiektami.

W tym celu badacze i badaczki sięgają po teorię Aktora-Sieci (ANT). Latour proponuje zniesienie granicy między naturą a społeczeństwem oraz podziału na nieme przedmioty i aktywne podmioty. Aktorami są pojęcia, instytucje, fabryki, reguły prawne, obserwacje przyrodnicze - wszystkie procesy wzajemnie na siebie oddziałują i współtworzą obraz rzeczywistości. Jak zauważa K. Abriszewski nasze zwyczajowe sposoby myślenia i mówienia rozdzielają to, co moralne, społeczne i polityczne, od tego, co przyrodnicze, naturalne, nierefleksyjne.¹⁹⁴ B. Latour proponuje porzucenie podziału na epistemologię i ontologię. Utrzymuje, że nauka przekształca rzeczywistość, a nie tworzy wiedzę.¹⁹⁵ Sieci te nie są stabilne raz na zawsze. Spór w nauce będzie polegał w dużym stopniu na wzmacnianiu własnej sieci i osłabianiu sieci konkurencji.¹⁹⁶ T. Morton rozwinął z kolei koncepcję hiperobiektów, fenomenów rozciągniętych w czasie i przestrzeni (np. zmiana klimatyczna, kryzys migracyjny), które kształtują narracje polityczne, filozoficzne i zmieniają nasze wyobrażenie o naturze. Zarówno Morton jak Latour zwracają uwagę na potrzebę „nowej optyki”. Aby zrozumieć współzależności w antropocenie, musimy nauczyć się inaczej objaśniać i interpretować zjawiska wychodząc poza dotychczasowe „ludzkie” ramy temporalne i przestrzenne. B. Knosala trafnie zauważa, iż w dobie antropocenu wdrażanie rozwiązań politycznych i prawnych zdaje się zawodzić. Natomiast nauka i technologia bez jednoczesnej

¹⁹³ Por. Zalasiewicz J, Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning... 1-25*

¹⁹⁴ Abriszewski K., *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty drugie” 2007, nr 1-2, s. 118, http://rcin.org.pl/Content/51075/WA248_67121_P-I-2524_abriszew-teoria.pdf [dostęp: 24.03.02024]

¹⁹⁵ Tamże, s. 119.

¹⁹⁶ Tamże, s. 117.

transformacji systemu ekonomiczno-społecznego oraz stylów życia może się okazać rozwiązaniem niewystarczającym. Wówczas należy wzmocnić naszą ludzką zdolność do wyobrażania sobie nowych bytów, które zmieniają nasz świat, z którymi musimy zacząć w jakiś sposób współpracować.¹⁹⁷

Humanistyka postantropocentryczna stanowi „reakcję” na trudny do pogodzenia obraz człowieka w dobie antropocenu. Opiera się na komplementarności i transdyscyplinarności. Przyjmuje antyesencjonalistyczne przekonanie, iż sens objawia się w relacjach i połączeniach, a nie samej istocie rzeczy, która nie objawia się w pełni rozumowi ludzkiemu. Rzeczom (aktorom, bytom nie-ludzkim) przypisuje się sprawczość, podkreśla się ich znaczenie we współegzystencji z człowiekiem. Rezygnuje z dualistycznych kategorii dotyczących między innymi relacji natura-cywilizacja, ludzie-nieludzie, wewnątrz-zewnątrz przyjmując sieciową strukturę rzeczywistości, w której uczestniczą zarówno byty ożywione jak i nieożywione. Tym samym odchodzi od klasycznych podziałów filozoficznych podmiot-przedmiot. Rezygnuje ze zdystansowanej, krytycznej pozycji na rzecz działania i przyjęcie nowej perspektywy na przetworzony przez człowieka świat. W ujęciu humanistyki postantropocentrycznej w huraganach, powodziach, suszach i topniejących lodowcach możemy dostrzec kapitalizm, konsumpcjonizm i codzienne podróże samochodem do pracy setek milionów mieszkańców ziemi każdego dnia. Jak podkreśla T. Morton jesteśmy połączeni, uwikłani we wspólną rzeczywistość z nie-ludźmi. Nowy stosunek do bytów nie-ludzkich stanowi centralny punkt projektów estetycznych i etycznych powstających na gruncie humanistyki postantropocentrycznej. M. Błaszczuk zwraca jednak uwagę na problem intencjonalności przedmiotów oraz możliwości autentycznego mówienia za „nie-ludzi”. Zauważa, że zawsze dokonujemy operacji z poziomu ludzkiego oglądu świata.

W ujęciu postkolonialnym i nurtach kultur rdzennych podkreśla się, iż wiodące narracje antropocenu przyjmują europocentryczną perspektywę mieszkańców żyjących na terenach niedotkniętych kryzysem społeczno-środowiskowym. Mamy tutaj na uwadze kwestię dostępu do wody pitnej, ograniczone prawa migrantów, przemoc i wojny spowodowane degradacją ekosystemów przez nadmierne ich eksploatację przez koncerny. Tym samym rozważają antropocen jako zagadnienie techniczne, a nie społeczne. Wyjście z kryzysu w antropocenie powinno wiązać się przede wszystkim ze zmianą rozumienia sprawiedliwości międzygatunkowej i planetarnej oraz dążyć do odbudowy więzi międzyludzkich i międzygatunkowych, a nie do poszukiwania nowych rozwiązań technicznych w ramach dysfunkcyjnego systemu polityczno-ekonomicznego. W tym

¹⁹⁷ B. Knsosala, „Resakralizacja ziemi”, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Jasikowska K., Pałasz M., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Kraków 2022, s. 494.

ujęciu Jussi Parrika określa obecną epokę jako „antropobscenem”. Podkreśla przemoc kultury technicznej wobec nie-ludzkich oraz ludzkich istnień. Parrika zwraca uwagę na to, jak ekologicznie niezrównoważone, politycznie wątpliwe i nieetyczne są praktyki podtrzymujące kulturę techniczną oraz jej korporacyjne sieci.¹⁹⁸

W nurcie postnaturalistycznym zwraca się uwagę na instrumentalno-polityczny charakter pojęcia natury. Jej odrzucenie nie oznacza wezwania do porzucenia działalności konserwacyjno-ekologiczną, lecz do zmiany myślenia, w której nie dokonujemy fenomenologicznego podziału na naturalne-sztuczne, kultura-natura czy ludzkie-nieludzkie. Rezygnując z pojęcia natury, człowiek otwiera się na liczne byty nieludzkie, które dotychczas jako nienaturalne lub wytworzone przez człowieka nie mieściły się w ramach troski środowiskowej. W ujęciu postnaturalistycznym wyjście z antropocenu polega na tworzeniu zrównoważonych więzi międzygatunkowych (D. Harraway), wycofaniu się z globalnej agrologistyki (T. Morton), przyjęciu nowej koncepcji społeczeństwa zrzeszającego ludzi i nie-ludzi rozumianych jako zbiorowość (B. Latour), rozszerzeniu kategorii troski środowiskowej także na technosferę (R. Braidotti, V. Blok). Postnaturalizm, poza nurtem eko-modernistycznym, nie opiera się na techno-optimistycznym lub oświeceniowym przekonaniu o zbawczym charakterze nauki i technologii. Stara się odnaleźć sposób na pogodzenie się człowieka ze zdewastowanym środowiskiem i życiem z perspektywie katastrofy ekologicznej. Sam kryzys społeczno-ekologiczny ma w tym ujęciu skomplikowane podłoże. Jest zarówno antropogeniczny jak i socjogeniczny. Kryzys został wywołany z jednej strony nieświadomą działalnością człowieka na przestrzeni wieków, jednak zaostriżył się w czasach, gdy ludzkość miała już świadomość ograniczeń planetarnych i negatywnego wpływu nieograniczonego na globalne ekosystemy. Narracja w antropocenie wymaga zatem opracowania nowego języka opisu świata „bez natury” oraz wyeksponowania roli i znaczenia bytów nieludzkich.

C. Hamilton podkreśla, podobnie jak C. Bonneuil, J. Frescoz, że momentem zwrotnym jest okres po II wojnie światowej, kiedy stopniowo wiedza o szkodliwych następstwach działalności człowieka stawała się ogólnodostępna, a dający się zaobserwować wzrost emisji dwutlenku węgla w atmosferze stał się wyraźnie wyższy w porównaniu z okresem wcześniejszym. Idea wczesnego antropocenu odsuwa potrzebę krytycznego namysłu nad kierunkiem i trajektorią rozwoju cywilizacji, ponieważ „naturalizuje” odpowiedzialność współczesnych społeczeństw. W konsekwencji mogłoby to całkowicie osłabić wiarę w konieczność podjęcia radykalnych działań w celu zmiany społecznych wzorców postępowania. Zdaniem C. Hamiltona perspektywa

¹⁹⁸ Marzec A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata...*, s. 51.

nieantropocentryczna prowadzi do naturalizacji i rozmycia odpowiedzialności. Ma ona bezprecedensowy charakter i powinna skłonić nas do przewartościowania pojęcia wolności oraz poszukiwania rozwiązań ekonomiczno-społeczno-politycznych na globalną skalę. Nowy paradygmat nauki w antropocenie obnaża z jednej strony jej spekulatywność, z drugiej wzywa do odpowiedzialności. W „Defiant Earth” Hamilton stawia tezę, że nie powinniśmy liczyć na rozwiązania technologiczne, lecz na oddolną, globalną zmianę wywartą presją społeczną. Kluczową rolę filozof widzi w nauce, która w dobie antropocenu przekształca nasze myślenie o faktach i wartościach. Próby wyłącznie technologicznego rozwiązania kryzysu oznaczają zignorowanie etycznego wymiaru antropocenu.

Aby wyjaśnić zjawiska związane z antropoceniem konieczne jest powiązanie historii naturalnej i historii człowieka. Transformacja opisu świata wiąże się z potrzebą stworzenia nowej narracji, która pozwoliłaby lepiej zrozumieć system współzależności społeczno-środowiskowych. Wskazanie przyczyn i procesów, które musiałyby ulec przemianie w antropocenie naruszy interesy grup społecznych w zakresie wolności, swobód gospodarczych, sytuacji ekonomicznej i promowanych stylów życia. Powiązanie faktów i wartości w jedną, uniwersalną opowieść o podboju ziemi przez człowieka ma charakter naukowo-polityczny. Zasadnicze różnice w omówionych narracjach dotyczą konfrontacji odmiennych sposobów rozumienia człowieka i natury. Przyjęcie antropocenu to także odrzucenie „czystej humanistyki” i „czystego przyrodoznawstwa”.

2.7 Przegląd narracji w antropocenie

Systematyzacja narracji w antropocenie powinna mieć na uwadze otwarty charakter toczącej się dyskusji oraz uwzględniać różnorodność metodologiczną. Przyjęte w rozdziale pierwszym szerokie rozumienie antropocenu ma charakter inkluzywny, dlatego zebrane narracje nie powinny ograniczać się jedynie do koncepcji geologicznych, ani do założeń ESS. Może wydawać się, iż niektóre z narracji są trudne do uzasadnienia jako wiodąca historia człowieka w antropocenie. Jednakże, to właśnie ich różnorodność najlepiej oddaje sprzeczne interesy grup społecznych, które dana historia reprezentuje. Przyjęcie szerokiego znaczenia antropocenu ukazuje polityczno-społeczne konsekwencje wejścia w nową „epokę człowieka”.

1. Narracja naturalistyczna (Crutzen, Stoermer, Steffen) - od czasów rewolucji industrialnej obserwujemy znaczący wzrost ingerencji człowieka w środowisko. Antropogeniczne zmiany doprowadziły do destabilizacji klimatu i zagrażają dalszemu rozwojowi cywilizacyjnemu. Rolą

nauki jest opracowanie apolitycznego systemu planetarnego zarządzania. Człowiek rozumiany jest jako siła geologiczna, a natura jako ewoluujący zespół sił kształtujących system ziemski.

2. Narracja wielkiej akceleracji (Zalasiewicz, Williams, Walters, AWG) - od połowy XX wieku Dochodzi do gwałtownej przemiany biosfery w technosferę. Zmiany te zagrażają bioróżnorodności, destabilizują klimat. Człowiek jest siłą geologiczną, aktywnie wpływa i zmienia biogeochemiczne cykle Ziemi. Ludzkość staje przed wyzwaniem zarządzania trwającym kryzysem społeczno-ekologicznym i wpływania na trajektorię zmian na ziemi.
3. Narracja kapitałocenu (Moore, Alm, Hornborg) - od czasów podboju Ameryki rozpoczyna się ekspansyjna i agresywna eksploatacja przez kraje kolonizatorskie. Gospodarka zostaje oparta o model rabunkowy, wraz z wyczerpywaniem się zasobów zaognia się kryzys społeczno-środowiskowy. Społeczeństwa stanowią część natury, przy czym w kapitalizmie „naturę” traktuje się jako zasoby materialne, którymi można dobrowolnie rozporządzać.
4. Narracja eko-feministyczna (Merchant, Plumwood) - od ukonstytuowania się kultury patriarchalnej, człowiek (mężczyzna) dąży do podporządkowania sobie natury. Kryzys antropocenu jest wynikiem opresyjnej struktury społecznej i instrumentalnego rozporządzania zasobami Ziemi.
5. Narracja ekologii integralnej (Papież Franciszek) - Kryzys ekologiczny jest wynikiem długotrwałego kryzysu społecznego. Nierówności społeczne i asymetryczne podziały społeczne doprowadziły do utraty przez człowieka bliskości z daną przez Boga naturą.
6. Narracja eko-katastroficzna (C. Hamilton, J. Parrika) - Współczesne społeczeństwo żyje w czasach po katastrofie ekologicznej. Dalsza destabilizacja środowiska grozi katastrofą społeczno-ekonomiczną. Aby jej uniknąć ludzkość ma moralny obowiązek przeprowadzenia transformacji społeczno-ekonomicznej.
7. Narracja kultur rdzennych (Whyte, Suomo) - Naturalnym stanem jest równowaga antroposfery i biosfery. Człowiek rozwija się wspólnie z innymi gatunkami roślin i zwierząt. Postęp naukowo-technologiczny krajów bogatego Zachodu doprowadził do wyniszczenia kultur rdzennych i zrujnowania ekosystemów. Transformacja społeczno-ekonomiczna powinna polegać na przewartościowaniu kultury antropocentrycznej, zmniejszeniu tempa rozwoju gospodarczego i resakralizacji życia na ziemi.
8. Narracja Wczesnego Antropocenu (Ruddiman, Ellis) - Antropocen rozpoczął się już we wczesnym Plejstocenie wraz z kontrolowanym użyciem ognia. Od tego czasu człowiek przeobrażał środowisko, dokonywał zmian, na jakie pozwalały mu narzędzia, a następnie

inżyniera środowiska. Od początku aktywnie przeobrażał przyrodę-naturę, jednak dopiero w holocenie można zaobserwować wzrost, który faktycznie wpłynął na system planetarny. Antropocen jest zjawiskiem nierównomiernym i lokalnym. Dochodziło do niego w różnym czasie i na różnych obszarach. Odpowiedzialność za planetę wynika z potrzeby zarządzania przystosowanymi na potrzeby człowieka antropobiomami.

9. Narracja denialistyczna (M. Wirth, J. Dimon, F. Dyson) - Antropocen jest jedynie retorycznym zabiegiem, który ma na celu interesy producentów „zielonych” energii, usług i produktów. Wpływ człowieka wciąż jest nieporównywalnie mniejszy niż innych sił przyrody. Proponowane zmiany społeczno-ekonomiczne zagrażają wartościom liberalnym. Nauka jest uzależniona od zewnętrznego finansowania i stanowi narzędzie politycznej legitymizacji.
10. Narracja environmentalistyczna (Cafaro, Soule, Mackey) - Człowiek wyewoluował jako jeden z gatunków biosfery. Jest organicznie połączony ze światem przyrody. Utrata kontaktu z naturą spowodowana rozwojem cywilizacji technicznej jest przyczyną nie tylko kryzysu ekologicznego, ale również źródłem pogarszającej się kondycji współczesnego człowieka. Zmiana trajektorii w antropocenie nie powinna polegać na dalszym rozwoju naukowo-technologicznym w kierunku planetarnego zarządzania, lecz na ochronie pozostałej dzikiej przyrody oraz ograniczeniu przestrzeni do rozwoju technosfery.
11. Narracje postnaturalistyczne
 1. Narracja ekomodernistyczna (Shellenberger, Nordhaus) - Antropocen rozpoczął się wraz z rozwojem kultury agrarnej i jest zjawiskiem zróżnicowanym lokalnie. Człowiek jest siłą geologiczną, która zyskała świadomość. Natura jest jedynie pojęciem historycznym. Dzięki technologii możliwe jest dokonanie korekty środowiskowej bez konieczności podejmowania zmian społeczno-ekonomicznych.
 2. Narracja antyantropocentryczna (Latour, Blok, Vogel) - Człowiek przekształcił większość biosfery w technosferę. Ingerencja której dokonał zmusza do przewartościowania stosunku do artefaktów i myślenia o ochronie środowiska. Człowiek koegzystuje z formami ożywionymi i nieożywionymi, jego dalsze przetrwanie zależy od politycznego uznania innych bytów, z którymi współtworzy polityczną zbiorowość.
 3. Narracja posthumanistyczna (Harraway, Morton) - człowiek jest zarówno siłą geologiczną jak i wielobytowym kolektywem. Nie jest ostatecznym etapem rozwoju w historii naturalnej. Zadaniem człowieka jest odbudowanie międzygatunkowych więzi, które leżą

u źródeł jego rozwoju. Antropocen jest momentem zwrotnym w historii człowieka, w której zdaje sobie sprawę, iż jest jedynie przejawem pozaludzkiej historii.

2.8. Antropocen jako narracja współczesności - wnioski

Przyjęcie koncepcji antropocenu powoduje, iż będziemy musieli rozważyć na nowo historię naturalną i historię człowieka. Jej wykładnia nie ma „bezosobowego”, „obiektywnego” i „pozaludzkiego” charakteru, gdyż system złożonych planetarnych relacji obejmuje również naukę i wytwarzanie wiedzy. Dyskusja nad wyeksponowaniem wydarzeń i procesów, które mogłyby mieć szczególny wpływ na wejście i przebieg antropocenu ma naukowo-polityczny charakter, gdyż z analizy faktów (utrata bioróżnorodności, rozwój technosfery) wyciąga się konsekwencje społeczne (objęcie przestrzeni środowiska regulacjami administracyjnymi), prawne (regulacja emisji), ekonomiczne (zmiana warunków produkcji) i etyczne (odpowiedzialność określonych grup społecznych). Analiza wymienionych wyżej w rozdziale stanowisk prowadzi do wniosku, że zasadnicze różnice w narracjach dotyczą odpowiedzialności człowieka (gatunku, grup, społeczeństw) oraz stosunku do ryzyka eskalacji kryzysu społeczno-ekologicznego. Panuje przy tym powszechna zgoda, że nie podjęcie żadnych działań, aby zmienić obecną trajektorię rozwoju cywilizacji wiąże się z daleko idącym ryzykiem zagrażającym znacznemu pogorszeniu się warunków do życia dla przyszłych pokoleń (poza nurtem denialistycznym). Brak działań oznacza dalszy wzrost globalnej średniej temperatury, przyśpieszenie tempa topnienia lodowców oraz szereg zaburzeń w ekosystemach. Wzrost temperatury przede wszystkim wpłynie negatywnie na agrokulturę i zapasy wody doprowadzając w konsekwencji do gwałtownego pogorszenia się warunków do życia w regionach podatnych na zmiany klimatu.

Trudne do ustalenia jest określenie granic wydolności globalnych ekosystemów, jednak w momencie ich przekroczenia kryzys środowiskowy z wysokim prawdopodobieństwem przybierze efekt domina. Najdalej idącą konsekwencją tych zmian będzie załamanie światowej gospodarki i stabilności politycznej. Wobec wizji katastrofy społeczno-ekologicznej rodzą się różne postawy i podejścia dotyczące odpowiedzialności za taki stan rzeczy. Cechą wspólną wszystkich przedstawionych narracji jest uznanie człowieka jako wiodącej siły kształtującej warunki do życia na ziemi. Prowadzi to w konsekwencji do osłabienia różnicy między naturą a kulturą oraz powiązania sfery faktów ze sferą wartości. Nowa opowieść o człowieku, który staje się aktywną siłą przeobrażającą planetę oznacza całkowitą zmianę paradygmatu w myśleniu o etyce. Od czasów Hume'a dominował pogląd, iż norm etycznych nie należy doszukiwać się w strukturze bytu.

Tymczasem bezprecedensowa groźba katastrofy ekologiczno-społecznej zmusza do zupełnie odmiennego myślenia. W naturo-kulturze antropocenu przedmiotem ochrony nie może być po prostu człowiek, gdyż jego przetrwanie wiąże się z uznaniem międzygatunkowych więzi, dzięki którym wyewoluował do siły geologicznej.

Narracjom w antropocenie towarzyszy zatem przekonanie o hipersprawczości gatunkowej oraz związanego z nim nowego planetarnego ryzyka. Analiza narracji w rozdziale drugim wskazuje, że zasadnicze różnice dotyczą odmiennych sposobów rozumienia natury, które leżą u podstaw każdej z narracji dotyczącej „epoki człowieka”. Pojęcie natury od tradycji antycznej zawsze stanowiło przedmiot dyskusji filozoficznej. To sposób rozumienia natury określa, czy człowiek „ponosi winę” za antropocen (eko-katastrofizm, eko-feminizm, ekologia integralna), czy też może ją „tworzyć” i „konstruować” (postnaturalizm, naturalizm, wielka akceleracja) lub powinien dążyć do odbudowania utraconej z nią relacji (kultury rdzenne, kapitałocen). Nawet przyjęcie postnaturalistycznej perspektywy będzie zakładać pewne rozumienie „naturalności”, jako stanu „przed ingerencją człowieka”. Analiza w rozdziale pierwszym wykazała, że nowy model planetarny na jakim oparta jest koncepcja antropocenu stanowi istotną, daleko idącą zmianę w myśleniu o relacji człowiek-natura. Zbadanie etycznych aspektów dyskusji powinna zatem poprzedzić refleksja filozoficzna ukazująca dotychczasowe sposoby myślenia o naturze oraz analiza koncepcji antropocenu na gruncie filozofii przyrody.

Rozdział III: Od natury do postnaturny

3.0. Wprowadzenie.

Podjęte dotychczas w pracy rozważania ukazały szerokie rozumienie antropocenu oraz powiązane z nim opowieści o współczesności. Okazuje się, iż koncepcja ta wykracza daleko poza teoretyczne ramy geologii, gdyż pojęcie antropocenu jako narracji dotyczy również polityczno-filozoficznych performatywów i zmiany dotychczasowego sposobu myślenia o relacji człowiek-natura. Aby w pełni zrozumieć normatywno-opisowe skutki koncepcji antropocenu w etyce środowiskowej należy najpierw opisać filozoficzną zmianę paradygmatu w myśleniu na temat natury. W dyskusji o antropocenie mowa jest o nieliniarnych powiązaniach człowieka, środowiska, struktur i systemów społecznych z globalną siecią infrastruktur w ramach systemu planetarnego. Nowa perspektywa badawcza zastępuje pojęcie natury rozumiane jako tło dla moralnych działań człowieka na rzecz sieci współzależności bytów ludzkich i nieludzkich. Ta „metafizyczna niesamodzielnosc”, jaką odsłania koncepcja antropocenu prowadzi do przewartościowania nauki, kultury, a także poddaje w wątpliwość dotychczasowe sposoby rozumienia natury i człowieka w filozofii. Dyscypliną, która dotychczas podejmowała podobne wyzwania w postaci rewolucji kopernikańskiej, teorii ewolucji i mechaniki kwantowej jest filozofia przyrody. Ukazuje ona historyczne źródła dualizmu człowiek-natura oraz ewolucję rozumienia tych pojęć na przestrzeni dziejów. Przedstawienie antropocenu na gruncie filozofii przyrody pozwoli na zilustrowanie zmian, jakie dokonały się w myśleniu o naturze oraz wyeksponowanie filozoficznych założeń, które leżą u podstaw nowych koncepcji etycznych zebranych i omówionych w IV rozdziale pracy.

3.1. Pojęcie natury - wyzwania interpretacyjne

Pojęcie „natury” tradycyjnie wskazuje się jako centralne zagadnienie filozofii przedsokratejskiej. Myślicieli zorientowanych w swoich badaniach na zrozumienie i badanie „arche” (początku, podpory, zasady) na której oparte jest istnienie i rozwój świata, określa się niekiedy jako przyrodników. W obrębie przedsokratejskiej filozofii przyrody (Heraklit, Pitagoras, Parmenides) człowieka rozumiano jako istotę wpisaną w kosmiczny porządek świata, jego natura była postrzegana jako część kosmicznej natury świata (grecki kosmos obejmował wszystko to, co

istnieje). Poznanie świata fizykalnego (phýsis) i praw, które nim rządzą, pozwala na określenie uniwersalnych reguł dotyczących ludzkiego życia.¹⁹⁹

Jak zwraca uwagę M. Wojewoda pojęcie natury jest obecnie wyjątkowo wieloznaczne. W sensie ontologicznym o naturze można mówić na kilka sposobów, wyrażenie to może obejmować:

- 1) Wszystko, co istnieje, łącznie z człowiekiem.
- 2) Kosmos, tę jego część, która wykracza poza to, co ludzkie, i dotyczy świata przyrodniczego.
- 3) To, co znajduje się poza granicą ludzkiego działania, w odróżnieniu od społecznych konwencji, kultury i historii.
- 4) To, co funkcjonuje poza ingerencją człowieka i nie jest wynikiem ludzkiego działania, ale stanowi efekt boskiej kreacji.
- 5) To, co wiąże z ludzką sprawczością – zdolnością do działania, w odróżnieniu od tego, co jest supranaturalne, wynika z działania Bożej łaski.
- 6) Wewnętrzny aspekt struktury bytu, który dotyczy przyrody ożywionej i nieożywionej.
- 7) Zbiór cech potencjalnych wpisanych w strukturę biologiczną, czyli to, co może zaistnieć w sprzyjających warunkach.

W ujęciu atrybutywnym „natura, bądź „naturalność” wskazuje na pewną cechę, w istotny sposób lub pierwotnie, przypisaną danemu obiektowi (ciału, rzeczy). Mówiąc o naturze czegoś, odwołujemy się do opozycji naturalne – sztuczne, ewentualnie przenikaniu się obu tych sfer.²⁰⁰ W pracy „Philosophy of Nature. Rethinking Naturalness” S.A. Lie zauważa, iż to właśnie wieloznaczność i skomplikowane konotacje pojęcia natury sprawiły, iż termin ten został we współczesnej filozofii poniekąd porzucony i zmarginalizowany w porównaniu do minionych epok. Pojęcie „naturalności” stało się problemem politycznym (seksualność, uprawa roślin i hodowla zwierząt, technologie medyczne, a w antropocenie m.in. geoinżynieria). W kontekście politycznym unika się osadzenia pojęcia natury w spójnych ramach teoretycznych, ale raczej wykorzystuje się

¹⁹⁹ Wojewoda M., *Natura ludzka w dobie cyberbiotechnologii - problem etyczny*, W: Filo-Sofija, 2017 Warszawa, nr 39 s.12.

²⁰⁰ Tamże, s.128

silny potencjał perswazyjny tkwiący w pojęciach „natura” i „naturalność” - w uproszczeniu naturalne odpowiada temu, co dobre, nienaturalne temu, co sztuczne.

Pojęcie natury ewoluowało na przestrzeni wieków. W filozofii starożytnej stanowiło centralne zagadnienia dla dalszych dociekań filozoficznych. W średniowieczu oznaczało dany przez Boga ład, zaś w filozofii nowożytnej służyło do opisu przeciwstawianej człowiekowi, mechaniczycznej przyrody. Od czasów Humboldta natura została powiązana z siecią życia, a romantycy traktowali ją jako kategorię estetyczno-metafizyczną. W dyskusji o antropocenie natura jest traktowana jako pojęcie konstruowane politycznie. K. Soper w książce *What is nature?* stawia tezę, że w istocie pojęcie natury jest kształtowane i wytwarzane społecznie i odnosi się do przyjętych przez grupę norm, które uchodzą za „normalne”.²⁰¹ Zdaniem Lie przyjęcie tak rozumianego pojęcia natury prowadzi do przekonania o niemożliwości zdefiniowania natury, a tym samym bezprzedmiotowości działań na rzecz „natury”, gdyż są one jedynie wyrazem działań polityczno-społecznych. Zdaniem Lie problematyka natury zyskuje w dobie antropocenu nowy kontekst badawczy. Bez pojęcia natury, nie jest możliwa dyskusja o zanieczyszczeniu, bioróżnorodności czy zrównoważonym rozwoju. W kontekście antropocenu pojęcie natury, jako czegoś funkcjonującego poza ingerencją staje się niemożliwe do utrzymania. Lie proponuje rozróżnienie na „naturalne” i „normalne” w ujęciu społecznym, oraz proponuje termin natura-natury (the nature of nature) jako określenie na zasadę rozwoju w rozumieniu klasycznej filozofii. Innym sposobem ujęcia natury jest jej negatywne rozumienie względem tego co „nienaturalne”, „sztuczne”, „wytworzone kulturowo”, bądź „ponadnaturalne”.²⁰²

Lie wskazuje pięć przyczyn, dla których pojęcie natury stało się tak problematyczne w filozofii: gilotynę Hume’a, determinizm, redukcjonizm, filozofię Heideggera oraz konstruktywizm społeczny. Kierunek rozwoju i sposób prowadzenia badań filozoficznych osłabił przekonanie o możliwości intuicyjnego wglądu w istotę natury, oraz możliwość oddzielenia tego co ludzkie, od „czystej natury”. Symbolicznie uznaje się koncepcję Hume’a za przerwanie tradycyjnego myślenia o naturze, zgodnie z którym z tego co jest, wynika jak należy postępować. Poglądy filozofa, które obecnie znane są jako błąd naturalistyczny, przyczyniły się do zerwania więzi pomiędzy ontologią a etyką. Od tego momentu źródłem obowiązywania norm nie jest prawo naturalne, lecz ustalane przez człowieka zasady, prawa i procedury. Stanowisko Hume’a rozwinięte

²⁰¹ Zob. Soper K., *What is Nature? Culture, Politics and the Non-human*, Blackwell Press, Edindburgh 1995, s. 5–16.

²⁰² Zob. Lie S., *Philosophy of Nature. Rethinking naturalness*. Routledge, 2016 Londyn, Nowy York, s. 11-25

przez Moore'a wraz z krytyką na gruncie konstruktywizmu społecznego podważają możliwość poznania natury, na jakim opiera się m.in. enwiromentalizm czy biocentryczna filozofia.

Zgodnie z argumentacją konstruktywistyczną przedstawiciele broniący wewnętrznej wartości natury bronią w istocie kulturowo wytworzonej koncepcji natury. Zdaniem Lie zasadnicze problemy dotyczące pojęcia natury - istnienie i powinność, fakty i wartości - zależą od przyjętej koncepcji ontologicznej. Paradoks jaki odsłania autor *Philosophy of Nature* polega na tym, iż z jednej strony mamy długą tradycję krytycznego myślenia o „naturalności”, która ujawniła jej manipulacyjno-polityczny charakter, a z drugiej dyskusja o ingerencji człowieka w środowisko bezustannie zakłada jakiś sposób rozumienia „natury” jako punktu odniesienia do analizy zachodzących zmian w systemie planetarnym. Lie wskazuje, iż sposób ujęcia natury, jak i możliwości jej poznania będą zależały od przyjętych założeń ontologicznych. Określa ontologie zachodnie jako pasywne (ang. passivism). Termin „pasywizm” jest używany do określenia tych ontologii, które uważają byty w sobie za coś pasywnego. Termin „pasywne” dotyczy obiektów i zjawisk natury, które nie są „prawdziwymi agentami przyczynowymi zdolnymi do działania i współdziałania”, wręcz przeciwnie, są „uczestnikami procesów, które są napędzane i sterowane z zewnątrz”.²⁰³

D. Chakrabarty podkreśla, iż filozofia konsekwentnie abstrahowała od myślenia o „ziemi” w kontekście planetarnym. Koncepcję antropocenu opiera się na hipotezie, iż ziemia jest ewoluującym, złożonym systemem, którego człowiek jest aktywną częścią. Wraz ze wzrostem populacji oraz akceleracją technologicznego terraformowania człowiek zyskuje możliwość wpływania na rozwój i ewolucję innych organizmów, obieg pierwiastków w przyrodzie, czy cykli kształtujących klimat na ziemi. Oznacza to, iż dotychczasowy podział na „byt” i „powinność” jest trudny do utrzymania. Lie wyjaśnia nowe globalne sprawstwo człowieka powracając do koncepcji Arystotelesa i analizuje technologiczne sposoby ingerencji w wewnętrzną naturę rzeczy. Naturalność, według Arystotelesa, można streścić w następujący sposób: kiedykolwiek dana substancja podlega zewnętrznej zmianie, która jest przypadkowa i istotna (tj. zmiana „źródła wewnętrznego”). Wynikiem tej zmiany jest substancja, która ma formę, która wymaga zewnętrznego wsparcia, aby utrzymać się w obecnej postaci, a wówczas możemy odnieść się do tej substancji jako do artefaktu.²⁰⁴ W antropocenie przekształceniom człowieka podlegają całe ekosystemy, do tego stopnia, że zmienione zostają cykle biogeochemiczne ziemi. Z pewnością

²⁰³ Tamże, s.50.

²⁰⁴ Tamże, s.49.

zatem ingerencja człowieka dotyczy zmian źródłowych. Jednakże koncepcja Arystotelesa zakłada zamysł towarzyszący przyczynie. Tymczasem w antropocenie ludzkość znalazła się bez kontroli i świadomości skutków swojego wpływu. W koncepcji Arystotelesa można wskazać na wyraźny podział na człowieka i naturę. Hybrydyczne połączenia w antropocenie oraz osłabienie samodzielności i decyzyjności człowieka wymagają poszukiwania nowych teoretycznych ram, które pozwoliłyby na wartościowanie działań w planetarnym kontekście.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do przekonania, iż nie można zadowolić się stwierdzeniem „o nieistnieniu natury” lub „społecznie wytwarzanej naturze”. To właśnie rozumienie „naturalności” leży u podstaw wartościowania koncepcji antropocenu na gruncie nauk społecznych, humanistycznych oraz filozofii. Filozofia przyrody jest dyscypliną, dla której centralny problem stanowi problematyka natury. Rozpatrzenie na jej gruncie koncepcji antropocenu pozwoli na wyodrębnienie funkcjonujących w dyskusji sposobów rozumienia natury oraz wskazanie filozoficznych założeń postnatury, na jakiej opierają się nowe normatywne koncepcje etyczne „po holocenie”.

3.2. Filozofia przyrody jako „nauka o naturze”

Specyficzną cechą człowieka jako istoty świadomej jest nieodparta chęć zrozumienia natury rzeczywistości, czyli poznania praw określających przebieg zjawisk i skonstruowania na tej podstawie ogólnego obrazu świata. Człowiek pragnie stworzyć nie tylko obraz bezpośrednio otaczającej go przyrody, lecz zarazem obraz wszystkiego tego, co istnieje – całego wszechświata. Wysiłki zmierzające do utworzenia obrazu wszechświata realizujemy za pomocą filozofii przyrody – nauki badającej wszechświat jako całość, jego strukturę oraz zachodzące w nim procesy.²⁰⁵ Filozofia przyrody (*natural philosophy*) to dyscyplina filozoficzna, która początkowo zajmowała się wyjaśnieniem źródeł natury, a wraz ze specjalizacją nauk stała się filozofią nauk przyrodniczych. Do najważniejszych standardowych zagadnień filozofii przyrody należą: natura, materia, czas i przestrzeń, przyczynowość, determinizm i indeterminizm, mechanicyzm i finalizm, a współcześnie również filozoficzne zagadnienia fundamentalnych teorii naukowych, takich jak teoria względności, mechanika kwantowa, czy biologia molekularna. W kwestiach tych zabierali głos, szczególnie w XX wieku, nie tylko filozofowie przyrody, ale także wybitni uczeni

²⁰⁵ Bartoszewski J., *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Portal Wiedza i Edukacja, 2010 Lublin, s.12

przyrodnicy. Spośród fizyków istotny wkład do filozofii wnieśli między innymi Jeans, Planck, Einstein, Bohr, Heisenberg, Schrödinger, von Weizsäcker, Bohm, Hawking, Penrose.²⁰⁶

M. Łukasik wskazuje na cztery etapy rozwoju filozofii przyrody. Jego zdaniem, pierwsze problemy filozofii przyrody zostały postawione przez myślicieli jońskich na poziomie języka intuicyjnego. Platon wybrał dla swoich przemyśleń formę poezji i mitu. Nie wykluczone, że dla stawiania problemów „na początku” była to forma najodpowiedniejsza, ale była nieścista.²⁰⁷ Przednewtonowskie systemy filozofii przyrody (wspomnijmy Platona, Arystotelesa, Kartezjusza) spełniają funkcję „przed nauk” przyrodniczych. Z reguły były one metodologiczną mieszaniną prostych (nierzadko błędnych) danych doświadczalnych, analiz wypowiedzi o przyrodzie i dociekań, zwykle opartych na jakichś założeniach metafizycznych.²⁰⁸ Drugi etap zdaniem Łukasika, to okres wyodrębniania się filozofii z nowożytnego przyrodoznawstwa w XVII wieku. Rewolucje naukowe, które zakończyły okres średniowiecza, jednocześnie stworzyły nowe teoretyczne ramy do badania natury. Doświadczenie, eksperyment i matematyczny opis zjawisk okazały się niezwykle skutecznym sposobem poznania przyrody. Nauki przyrodnicze wypracowały własne metody, ukształtował się paradygmat fizyki, chemii, biologii i innych nauk przyrodniczych jako samodzielnych dyscyplin empirycznych²⁰⁹. Trzeci etap przypada na rozwój niemieckiego idealizmu - systemów filozoficznych Hegla i Schellinga. Charakterystycznym rysem tego okresu była całkowita separacja filozofii przyrody od nauk przyrodniczych. Te ostatnie miały już wówczas dobrze ugruntowane metody matematyczno-eksperymentalne, filozofia przyrody zaś była uprawiana w sposób spekulatywny. Z tego względu nie cieszyła się zbytnim uznaniem uczonych przyrodników.²¹⁰ Zdaniem Łukasika rozwój samodzielnych przyrodniczych dyscyplin naukowych zaowocował powstaniem nowych, trudnych do rozwiązania problemów naukowych, niemożliwych do rozwiązania w izolacji. Chociażby na gruncie mechaniki kwantowej trudnym do oddzielenia jest przedmiot badań fizyki od problematyki filozofii przyrody. W literaturze proponuje się kilka sposobów ujmowania przedmiotu filozofii przyrody:

²⁰⁶ Łukasik A., *Filozofia przyrody - podstawowe zagadnienia*, „Ostoja filozoficzna” 2010., nr 1, s. 42

²⁰⁷ Heller M., *Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?*, „Studia Philosophiae Christianae” 1987, nr 23/1, s. 1. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r1987-t23-n1/Studia_Philosophiae_Christianae-r1987-t23-n1-s5-20/Studia_Philosophiae_Christianae-r1987-t23-n1-s5-20.pdf [dostęp: 24.03.2024].

²⁰⁸ Tamże, s.3

²⁰⁹ Łukasik A., *Filozofia przyrody - podstawowe zagadnienia...* s.41

²¹⁰ Tamże, s. 2.

- 1) Filozofia przyrody jako metadyscyplina nauk przyrodniczych. W tym ujęciu stanowi ona syntezę badań naukowych rozmaitych dyscyplin, dąży do scalenia obszarów wiedzy i formowania interdyscyplinarnych problemów badawczych.
- 2) Filozofia przyrody jako kontemplacja nad naturą. To najstarsza forma oparta jest o „bezinteresowny” sposób uprawiania filozofii. Tak rozumiana filozofia przyrody to przestrzeń do spekulatywnego namysłu, który może lecz nie musi być ograniczony przez nauki przyrodnicze. Jest ona organicznie spleciona z filozofią człowieka, gdyż podejmowana refleksja ma zadanie wyjaśnić jego miejsce w świecie i zakres powinności.
- 3) Filozofia przyrody jako filozofia nauk przyrodniczych. To spekulatywna refleksja nad przedmiotem i metodami badań przyrodniczych. Dotyczy podstawowych założeń na których oparte są dyscypliny przyrodnicze.
- 4) Filozofia przyrody jako badanie odmiennych modeli świata. Tak rozumiana filozofia przyrody dąży do scalenia założeń metafizycznych oraz aksjomatów wywiedzionych z nauk specjalistycznych w celu stworzenia modelu świata, który może stanowić punkt odniesienia dla wyjaśnienia miejsca człowieka wśród innych bytów oraz systemów etycznych, prawnych, politycznych etc.

Rozumienie pojęcia natury w filozofii przyrody kształtowało się pod wpływem koncepcji filozoficznych, odkryć naukowych, wynalazków i nowych narzędzi. Początkowo dominujący model kontemplacyjny został zastąpiony doświadczeniem i eksperymentem. Język opisu natury ewoluował od wprowadzenia teoretycznej aparatury pojęciowej przez filozofię starożytną przez matematyzację w nowożytności, aż po interdyscyplinarne, kolektywne metaanalizy. Ukazany w dalszej części pracy kontekst historyczny mógłby z powodzeniem stanowić przedmiot osobnej pracy naukowej. W tym miejscu ma on jedynie za zadanie zarysowanie filozoficzno-historycznego tła dla rozumienia natury w antropocenie

3.3 Pojęcie natury w historii filozofii przyrody

Pojęcie natury stanowi jedno z centralnych zagadnień filozofii przyrody. Jednakże wraz z rozwojem nauk specjalistycznych staje się ono coraz bardziej problematyczne i dalekie od tradycyjnego rozumienia natury w filozofii starożytnej. Wraz z postępem naukowo-technologicznym przesuwają się granice tego, co leży poza strefą wpływu człowieka. Pierwotne arche zostaje zastąpione nowożytną koncepcją natury, którą można postawić przed „trybunałem rozumu” a następnie dostosowywać do ludzkich potrzeb. Nowożytna koncepcja natury uwidacznia

daleko idące rozbieżności pomiędzy cywilizacją zachodnią a kulturami rdzennymi, dla których natura nie zostaje przeciwstawiona człowiekowi. Jedną z tradycyjnych interpretacji historii człowieka Zachodu jest opowieść o podboju natury, która górowała nad nim czyniąc go bezradnym wobec świata przyrody. Jednakże słowo „natura” lub „naturalny” używane są najczęściej w kontekście „pozaludzkim”, jako obszar „nietknięty przez człowieka”. W dobie antropocenu następuje renesans refleksji nad naturą.

3.3.1. Źródła pojęcia natury w filozofii

Źródła pojęcia natury należy szukać w czasach poprzedzających rozwój filozofii greckiej. Słowo „natura” (gr. *physis*) pochodzi od gr. *phyo* (stać się). Słowo to określało zarówno początek, źródło, wzrost i rozwijanie się). Słowo *physis* pojawia się już w tekstach Homera i Herodota. Zdaniem J. Łapińskiego w klasycznych tekstach termin ten ma dwa znaczenia: 1) natura to uniwersalna siła kosmosu, fundament świata; 2) natura to istota realnego świata. Oba wymienione ujęcia zdają się ogniskować w pojęciu arche – fundamentalnej zasadzie (prawie), która unifikuje wszystkie elementy konstytuujące przyrodę.²¹¹ Na gruncie filozofii *physis* zyskało znaczenie siły odpowiedzialnej za rozwój życia i świata. Dla greckiego wyobrażenia świata charakterystyczne jest przeświadczenie o jego jedności, o tym, że natura, *physis*, stanowi pewną wszechcałość obejmującą sobą wszystko, co jest, każde istnienie: i to, co nieożywione, i świat istnień żyjących, w tym człowieka, i ciała niebieskie, w końcu nawet bogów.²¹² *Physis* stanowi zatem warunki dla rozwoju życia i jego podtrzymania. Człowiek jest zdolny do rozpoznania panującego porządku, jednak uważany jest za niezdolnego do zmiany natury. Powinien natomiast dążyć do zrozumienia panujących zasad, aby odnaleźć właściwą filozofię praktyczną dającą eudajmonię.

Pojęcie natury stanowi centralne zagadnienie filozoficzne od okresu narodzin filozofii. Filozofia przyrody niewątpliwie jest najstarszą dyscypliną filozoficzną. Początek filozofii w ogóle, datowany na przełom VII i VI w. p.n.e., zbiega się bowiem z początkiem filozofii przyrody. Pierwsi filozofowie – Tales i jego następcy (Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Pitagoras, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras, Leukippos i Demokryt) – przedmiotem swych rozważań uczynili

²¹¹ Łapiński J., *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, W: *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2008 Warszawa, nr 6, s. 108 https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Ecologiae_et_Bioethicae/Studia_Ecologiae_et_Bioethicae-r2008-t6/Studia_Ecologiae_et_Bioethicae-r2008-t6-s107-116/Studia_Ecologiae_et_Bioethicae-r2008-t6-s107-116.pdf [dostęp 24.03.2024]

²¹² Dembińska D., *Moja krótka historia filozofii starożytnej*, „Studia Redemptorystowskie” 2013 Warszawa, nr 11, s. 23, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Redemptorystowskie/Studia_Redemptorystowskie-r2013-t-n11/Studia_Redemptorystowskie-r2013-t-n11-s20-41/Studia_Redemptorystowskie-r2013-t-n11-s20-41.pdf [dostęp 24.03.2024]

przyrodę, dlatego też nazywani są filozofami przyrody lub fizykami (gr. *physis* – przyroda)²¹³. E. Grant w książce „History of Natural Philosophy” zauważa jednak, iż pojęcie natury nie zostało odkryte przez greków. Presokratycy stworzyli „aparat pojęciowy”, który pozwolił na teoretyczne wyrażenie intuicji, które obecne były już we wcześniejszych kulturach - Egiptu i Mezopotamii. Starożytni mieszkańcy ziem położonych na Bliskim Wschodzie jako pierwsi pozostawili zapisy pisemne swoich osiągnięć. Nie ulega wątpliwości, że uczeni w starożytnym Egipcie i Mezopotamii rozpoczęli proces zrozumienia działania świata naturalnego przez człowieka. Zrobili to głównie na gruncie medycyny, astronomii i matematyki, ale nieuniknione było również gromadzenie informacji na temat historii naturalnej. To, co rozpoczęli i rozwijali, stało się dziedzictwem dla Greków, którzy pojawili się na scenie znacznie później po swoich egipskich i mezopotamskich poprzednikach.²¹⁴

Z kolei w pracy "Early Greek Science: Thales to Aristotle" G. LLoyd analizując wczesne teksty filozoficzne dochodzi do przekonania, iż odkrycie natury polegało na rozróżnieniu tego co „naturalne” i „nadnaturalne”. Zjawiska naturalne podlegają siłom i stałym zależnościom determinującym ich rozwój przyczynowo-skutkowy. Presokratycy przestali tłumaczyć zjawiska naturalne, takie jak trzęsienia ziemi, błyskawice, burze i zaćmienia, jako działania zadowolonych lub gniewnych Bogów, a rozpoczęli wyjaśnianie działania sił naturalnych, które regularnie wywoływały takie efekty.²¹⁵ Zdaniem Granta presokratycy nie tylko przenieśli dyskusję o siłach naturalnych z mitologii do filozofii, ale również wytworzyli szereg zróżnicowanych stanowisk badawczych formułując przy tym klasyczne problemy filozofii natury (przyrody). Pierwsi przyrodniecy są również określani jako moniści, gdyż ujmowali świat przez sprowadzenie wielu zjawisk i zmian w odniesieniu do jednej substancji lub zasady. Sofiści, przenosząc zainteresowanie z kosmosu na człowieka, mentalnie rozerwali ontyczną zależność między naturą świata (*phýsis*) a naturą ludzką. Natura nie była już traktowana jako wyznacznik zasad. Sofiści poszukiwali więc reguł dobrego życia w umowie społecznej.²¹⁶

Zupełnie inną, kompletną koncepcję natury możemy znaleźć u Platona. Wynika ona z przyjętego dualizmu idei i materii. Platon dokonał podziału natury na obszar mniemań (*doksa*) dotyczących zmiennej materii i prawdy, która związana jest z ukrytą, niezmienną strukturą świata idei. W ujęciu Platona natura przejawia się w zmiennym doświadczeniu zmysłowym, lecz jej

²¹³ Łukasik A., *Filozofia przyrody - podstawowe zagadnienia....* s.40

²¹⁴ Grant E., *A History of Natural Philosophy From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 6.

²¹⁵ Tamże, s. 8.

²¹⁶ Wojewoda M., *Natura ludzka w dobie cyberbiotechnologii...*s.125-126.

zrozumienie możliwe jest jedynie na drodze rozumu. W opisie struktury świata, który Platon przedstawia w dialogu *Timajos*, uczynił on teorię idei (form) podstawą świata, takiego, jakiego doświadczamy pokazując, że nasz świat materialny jest jedynie kopią lub obrazem prawdziwego, wiecznego świata.²¹⁷ Podział dokonany przez Platona zakwestionował Arystoteles. W odróżnieniu od Platona zamiast mitologicznego języka Arystoteles używa formalno-systemowego opisu, ubogaczonego systematyzacją historyczną. Świat zmatematyzowanych idei zostaje zastąpiony światem rzeczy naturalnych, które składają się z materii i formy oraz posiadają w sobie źródło ruchu. Hylemorficzna wizja świata doprowadziła Arystotelesa do przekonania, iż rzeczy rozwijają się zgodnie ze swoją wewnętrzną naturą. Zadaniem filozofii przyrody jest jej rozpoznanie, zarówno w rzeczach ożywionych i nieożywionych. Preferowaną metodą badawczą jest kontemplacja, gdyż zrozumienie wewnętrznej natury rzeczy wymaga obserwowania ich bez jakiegokolwiek kontroli. Bycie rzeczą/substancją oznacza bycie w ciągłym stanie zmiany, który jest ukierunkowany na osiągnięcie pełni. To osiągnięcie całości jest możliwe dzięki ciągłemu wykazywaniu istotnych zachowań danej rzeczy. Zachowania istoty można zatem opisać jako ukierunkowane na cel, dlatego też używamy wyrażenia „teleologiczne”, aby opisać ontologię Arystotelesa. Jak powinno być już teraz jasne, ciągła zmiana nie jest przypadkową zmianą z jednego stanu w drugi. Zmiana ma charakter osiągnięcia i „uzupełnienia” - osiągnięcia, które Arystoteles uważa za dobro samo w sobie dobre.²¹⁸

Filozofia grecka stworzyła aparaturę pojęciową, dzięki której natura stała się pojęciem abstrakcyjnym. Wskazywała na ukryty porządek, zasadę wzrostu i rozwoju. Choć dotyczyła zjawisk i procesów (zmienności), sama pozostawała poza zasięgiem człowieka jako trwała i niezmienna. W istotny sposób wpływa na rozwój materii ożywionej i nieożywionej. Filozofia grecka, szczególnie stoicy, łączyli naturę świata z rozumnością. Porządek kosmiczny wskazywał na obecność boskiego Logosu w strukturze świata, a ludzkie logoi (myślenie) nie było rozumiane jako konstruujące ten porządek, ale jako uczestniczenie i rozwijanie idei rozumności świata przez człowieka w ramach jego aktywności społecznych i zawodowych. Postępowanie zgodne z naturą oznaczało postępowanie rozumne, a wbrew naturze – było synonimem tego, co nierozumne, zwierzęce.²¹⁹

²¹⁷ Grant E., *A History of Natural Philosophy From the Ancient ...* s. 24.

²¹⁸ Lie S., *Philosophy of Nature. Rethinking naturalness....*, s.47.

²¹⁹ Wojewoda M., *Natura ludzka w dobie cyberbiotechnologii - problem etyczny....*, s.126.

3.3.2. Ewolucja pojęcie natury w historii filozofii przyrody

Wraz z upadkiem kultury antycznej i dynamicznym rozwojem chrześcijaństwa zmianie ulega obszar i sposób uprawiania filozofii przyrody. Dotychczasowy kontemplacyjny model oparty o na przekonaniu o możliwości rozumowego wyjaśnienia zjawisk przyrodniczych został zastąpiony irracjonalno-woluntarystyczną refleksją nad relacją Bóg-człowiek. W koncepcji Platona człowiek istnieje w kosmosie, który składa się z czysto boskich istot. Jest on (człowiek) porównywany do rośliny, której korzenie są „nie w ziemi, lecz w niebie”. W pewnym sensie człowiek łączy ziemię z niebem. W platonizmie chrześcijańskim, świat idei platońskich, do których Demiurg odnosi się jako do doskonałego modelu, idee stają się częścią myśli Boga, który tworzy świat.²²⁰ Bynajmniej nie oznacza to rezygnacji z myślenia o naturze, jednak jest ona inaczej pojmowana niż u Platona. Pojęcie natury jest ściśle powiązane z pojęciem Boga - absolutu, który tworząc świat nadał mu określony ład. Jego rozpoznanie u początku średniowiecza nie odbywa się na drodze rozumu, wiary oraz mistycznej intuicji, wzmocnionej lekturą Słowa Bożego. Nieskończony, doskonały Byt boski zostaje zestawiony z przygodnym, zależnym od Boga człowiekiem. Natura łączy królestwo ziemskie i pozamaterialne królestwo Boże. Zdaniem Granta, za pośrednictwem filozofii arabskiej w XII wieku do Europy zaczęły docierać pisma Arystotelesa i inne pisma filozofów greckich. Przed tym okresem jedynie znikoma część greckiej nauki i filozofii przyrody była znana na Zachodzie. Filozofowie czasów rzymskich nie wykazywali wystarczającego zainteresowania tematami przyrodniczymi, aby przetłumaczyć odpowiednie greckie teksty na łacinę.²²¹ Grant wskazuje jedynie na prace Lukrecjusza i Seneki, którzy tworzyli pod wpływem, odpowiednio Demokryta i Arystotelesa oraz łacińskich encyklopedystów, którzy wprowadzili wątki filozofii przyrody do myśli wczesnego średniowiecza.

W przedtomistycznym chrześcijaństwie źródłem natury jest Bóg, stwórca świata. W boskim planie szczególne miejsce w hierarchii bytów zajmuje człowiek. Dzięki rozumnej naturze człowiek jest w stanie poznać dany przez Boga ład i sprawować w jego imieniu władzę nad przyrodą. W koncepcji Augustyna zrozumienie natury jest uzależnione od iluminacji - łaski Boga dzięki, której możliwe jest zrozumienie struktury bytu. W średniowieczu, podobnie jak w myśli starożytnej, istotne w interpretacji natury jest wyjaśnianie rzeczy i zjawisk przez ich celowość. Spójny system filozofii chrześcijańskiej pozwalał połączyć istotę przygodnych bytów (człowieka,

²²⁰ Mittelstrass J., *The Concept of Nature – from Plato's World to Einstein's World*, w: *Evolving Concepts of Nature*, Acta 23, Vatican 2015, s.2, <https://www.pas.va/en/publications/acta/acta23pas/mittelstrass.html> [dostęp: 24.03.2024]

²²¹ Grant E., *A History of Natural Philosophy From the Ancient World to the Nineteenth Century...*, s.95

roślin, zwierząt) z boskim porządkiem natury. Tomasz z Akwinu dokonał syntezy tradycyjnego systemu z metafizyką Arystotelesa, wprowadzając na nowo teorię przyczynowości Arystotelesa. Jednakże na gruncie tomizmu pojęcie natury nadal jest rozważane w odniesieniu do chrześcijańskich aksjomatów i wyjaśniane zgodnie z dogmatycznymi metodami scholastyki. Opis natury pozostaje w ścisłym związku z interpretacją biblii.

Przełomowym momentem w myśleniu o naturze jest rewolucja kopernikańska. Przedstawia ona radykalnie odmienny model świata, a w jego wyjaśnieniu opiera się na nowych narzędziach: obserwacji i eksperymencie. Wczesna nowożytność kształtowała się pod wpływem teorii F. Bacona i filozofii Kartezjusza. W myśli Bacona wiodącą rolę odgrywa poznanie empiryczne. Nowa wiedza ma umożliwić tworzenie wynalazków, dzięki którym człowiek będzie mógł zapanować nad przyrodą. Postęp techniczny umożliwił najpierw transoceaniczne podróże, a następnie podbój kontynentów. W rozwoju nowożytnej nauki wielką rolę odgrywa filozofia Kartezjusza. Nowatorstwo jego myśli polegało na tym, że zagadnienie (wiedzy) przeniósł z płaszczyzny ontologicznej na metodologiczną. Wiedza jest racjonalna, gdy jest niekwestionowalna. Wszystko zatem sprowadza się do znalezienia właściwej metody osiągania pewności poznania. Podstawą pewności stała się teoria poznania („cogito ergo sum”), strategią kwestionowanie tego, co się da zakwestionować (metodyczne wątplenie), a funkcję przenoszenia pewności z jednych zdań na drugie przejęła geometria (*more geometrico*).²²² Nowym językiem opisu natury została matematyka, która w precyzyjny sposób pozwala na opis i wyjaśnienie zjawisk przyrodniczych. Zmiana paradygmatu naukowego odsłoniła nowy obraz mechanistycznego świata. Człowiek dzięki nauce jest w stanie nie tylko przewidywać zjawiska, ale również nimi manipulować i świadomie na nie wpływać. Zrozumienie praw rządzących przyrodą (natury) nie wymaga już odniesienia do idei całości (starożytność) ani do Boga (średniowiecze). Nowy paradygmat naukowy zaowocował atomizacją nauki na samodzielne dyscypliny oraz przewartościowaniem zgodnie z wytyczoną przez Bacona drogą postępu. Nauki matematyczne torują drogę dla rozwoju przyrodoznawstwa, w którym refleksja metafizyczna ustępuje miejsca niespekulatywnej fizyce.

Jak zauważa M. Heller w metodzie nowożytnej fizyki zapanował dualizm na: matematykę i „rzeczywistość daną w doświadczeniu”. Nie są to dwa obszary niezależne; zachodzi pomiędzy nimi bardzo specyficzny rezonans: przyroda jest matematyczna. Stwierdzenie to stanowi milczące założenie nauk empirycznych i ścisłych, nauk posługujących się metodą budowania matematycznych modeli i dopasowywania ich - z tak wielkim sukcesem - do sytuacji

²²² Heller M., *Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?...*, s.13

doświadczalnych.²²³ Nowożytna rewolucja naukowa zastąpiła scholastyczne wyobrażenie teleologicznego rozwoju na rzecz związków przyczynowo-skutkowych, które umożliwiły nowy sposób badania przyrody.

Nowożytny model nauki doprowadził do „wyizolowania” dającej się opisać przez metodę naukową „przyrody” od szeroko rozumianej „natury świata”. W szczególności filozofia Hume’a kontynuowana przez Kanta pozbawiła naturę celowości i wartości. Jak zauważa Heller komentując filozofię Kanta matematyczny sposób ujmowania wrażeń jest właściwy naszemu aparatowi poznawczemu. Kategorie czasu i przestrzeni nakazują nam widzieć świat arytmetycznie i geometrycznie. Racjonalność świata zostaje zredukowana do racjonalności ludzkiego poznania.²²⁴ C. Hamilton, C. Bonneuil i F. Gemenne w pracy „Thinking the Anthropocene” argumentują, iż od czasów starożytnych, aż do „Historii naturalnej” Comte de Buffona, historia ludzkości była złączona z historią ziemi. W 1788 roku James Hutton w „Theory of the Earth” przedstawił ziemię jako rodzaj maszyny działającej według zasad spełniających określone funkcje. W pracy określa się naturę również jako zorganizowany organizm.

Wobec wiodącego kierunku myślenia nowożytności wiążącego naturę z matematycznym przyrodoznawstwem, niejako w opozycji przedstawia swą koncepcję Hegel oraz niemieccy idealisci. W myśli Hegla natura to zewnętrzna forma, w której ukazuje się idea - to moment największej obcości idei. Niemniej jednak fakt, że ta obcość zachodzi właśnie dlatego, że idea musi siebie określić, sprawia, że ta zewnętrzność jest jedynie warunkowa. To moment, którego przeznaczeniem jest być pokonanym wraz z przejściem do ducha, który wciela się najpierw w człowieka, a następnie w różne ludzkie instytucje.²²⁵ W niemieckim idealizmie natura była rozumiana zarówno jako przedmiot poznania naukowego, jak i jako istotny element filozoficznego rozważania nad miejscem człowieka w przyrodzie i wszechświecie. Filozofowie tego okresu eksplorowali złożone związki między naturą a duchem, co miało istotny wpływ na rozwijający się wówczas nurt romantyzmu i filozofii przyrody.

W XIX wieku pojawia się nowy sposób rozumienia natury powiązany z teorią ewolucji. Zamiast statycznej i trwałej natury pojawia się koncepcja natury rozumianej jako ewolucyjny proces, który stoi za różnorodnością i adaptacyjną zmiennością gatunków roślin i zwierząt.

²²³ Tamże, s.14.

²²⁴ Tamże, s.15

²²⁵Bednarek J., *Putting an End to “Man”*: Nature and the Human in Hegel, *Becoming-Animal and Abolitionism*, „Praktyka Teoretyczna” 2022, s. 33 https://www.researchgate.net/publication/362627135_Putting_an_End_to_Man_Nature_and_the_Human_in_Hegel_Becoming-Animal_and_Abolitionism [dostęp: 24.03.2024].

Obok teorii Darwina istotną rolę w kształtowaniu się nowego wyobrażenia natury odgrywają obserwacje Humboldta. Humboldt, opierając się na pomiarach terenowych zauważył skomplikowaną sieć wzajemnych związków i relacji między różnymi elementami przyrody. Humboldt jako pierwszy zrozumiał dynamiczne związki między ruchami geologicznymi a rozmieszczeniem roślin i zwierząt. Opisał po raz pierwszy podobieństwa w roślinności względem gradientów wysokościowych na różnych pasmach górskich na świecie oraz podobieństwa związane z szerokościami geograficznymi. Ponadto podkreślał znaczenie zrozumienia, że wszystkie organizmy są ze sobą połączone i tworzą „sieć życia”.²²⁶ Jego podejście miało ogromny wpływ na rozwój nauk przyrodniczych oraz wyodrębnieni się ekologii jako nauki.

Rozwój nauk specjalistycznych w XX wieku doprowadził do osłabienia roli filozofii przyrody, a tym samym do ograniczenia refleksji nad szeroko rozumianą naturą. W tym okresie ujawnia się tendencja, aby naturę rozpatrywać jako strukturę rzeczywistości; w jej wyjaśnieniu wiodącą rolę odgrywa mechanika kwantowa. W kontekście środowiskowym z kolei natura zostaje zastąpiona ekosystemami, których funkcjonowanie wyjaśnia ekologia, a naturę ludzką bada genetyka. W drugiej połowie XX wieku zaczyna się zarysowywać nowy holistyczny i integralny sposób ujmowania natury, powracający do tradycji klasycznej. Kamieniami milowymi w kształtowaniu się nowego paradygmatu był obraz ziemi z kosmosu ukazujący nową perspektywę całościową oraz rewolucja technologiczna wraz z wykorzystaniem komputerów do analizy danych. Pojawia się nowa dyscyplina – ekofilozofia – dążąca do scalenia wiedzy na temat współzależności człowiek-środowisko-planeta.

A. Naess oraz H. Skolimowski wystąpili z radykalną krytyką społeczeństwa naukowo-technologicznego. Badacze wskazywali na zagrożenia nieodróżnionej gospodarki, w szczególności prawo jednostki do nieograniczonego rozwoju przy wykorzystaniu skończonych złóż naturalnych. Twórca ekofilozofii, Henryk Skolimowski, już w latach 70. pisał, że fizyka stanowiąca model poznania promuje takie rozumienie racjonalności i obiektywności, które odgrywa szkodliwą rolę w zdobywaniu wiedzy i nie odpowiada poznawczym potrzebom człowieka. Zaznaczał także, że z punktu widzenia interesów zachowania gatunku ludzkiego, potrzebna jest nam wiedza, która sprzyja nas utrzymaniu przy życiu. Biologia oferująca inny paradygmat poznania może, jego zdaniem, przyczynić się do zbudowania takiej wiedzy.²²⁷ Nurt głębokiej ekologii akcentował rolę planety w dyskusji polityczno-społecznej, wzywał do przewartościowania

²²⁶ Pausas J., Bond W., *Humboldt and the reinvention of nature*, “Journal of Ecology” 2018, t. 107, nr 3, s. 2, <https://besjournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1365-2745.13109> [dostęp: 24.03.2024]

²²⁷ Domańska E., *Humanistyka ekologiczna...s. 15*

antropocentrycznej kultury oraz zwracał uwagę na istotę kontaktu i bliskości z naturą. H. Skolimowski jako narzędzie poznawcze stosował holistyczny racjonalizm, który pozwala na uchwycenie połączonych warstw i stanów bytu prowadzących do głębokiego zrozumienia świata. Na gruncie głębokiej ekologii krytycznie przedstawiano rozwój technologiczny dostrzegając w nim przyczynę rozdzielenia człowieka od innych gatunków.

Po drugiej wojnie światowej natura zaczyna być rozpatrywana w kontekście utraty. Jak zauważa W. Tyburski postępująca destrukcja świata przyrody, nadciągająca, a lokalnie już doświadczany kryzys ekologiczny zmusza do podjęcia, intensyfikacji i integracji wysiłków organizacyjnych przez społeczeństwa, korporacje, państwa i organizacje międzynarodowe. Oczekuje się działań systemowych oraz poszukiwania różnych sposobów powstrzymania niekorzystnych procesów i naprawy tego, co zostało skażone i zdewastowane.²²⁸ Z kolei postęp naukowo-technologiczny umożliwił konstrukcję broni atomowej. Gromadzenie arsenałów nuklearnych otwiera nowy rozdział w historii człowieka, w którym realne staje się zagrożenie anihilacji życia na ziemi w wyniku nuklearnego holocaustu. W latach 70. XX wieku H. Jonas zarysował koncepcję odpowiedzialności człowieka za środowisko. Zdaniem autora *Zasady odpowiedzialności* człowiek posiada moc sprawczą, która pozwala mu na daleko idącą, nieodwracalną ingerencję w środowisko, grożącą przyszłości całego gatunku. Prewencyjna i biocentryczna etyka H. Jonasa jest przykładem koncepcji odpowiedzialności rozwijanej na gruncie ekofilozofii.

Jak zauważa H. Ciążela zasadniczą cechą nowej etyki w ujęciu Hansa Jonasa jest jej negatywny charakter. Odpowiedzialność jest tu rozumiana jako zasada prowadząca do bezwzględnego unikania ryzyka, które narażałoby człowieka na niebezpieczeństwo podejmowania działań, w wyniku których mogłyby nastąpić nieodwracalne zmiany, przekreślające dotychczasowy dorobek ewolucji, w wyniku której powstał człowiek, zarówno w postaci jego wyginięcia, jak i pojawienia się nieodwracalnych zmian w ludzkiej biologii rozumianej jako punkt wyjścia dla rozwoju swoiście ludzkiej duchowości.²²⁹ Za Jonaszem we współczesnej filozofii techniki oraz ekofilozofii podkreśla się konieczność krytycznego podejścia do następstw i skutków rozwoju technologii. Oddziaływanie człowieka na środowisko naturalne, wpływ na przebieg naturalnych procesów ziemskich, ukazuje moc człowieka, jego ogromne możliwości panowania nad przyrodą. Jak jednak zauważa Hans Jonas, powinna zachodzić korelacja władzy/mocy (ang. *power*)

²²⁸ Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej...* s. 7

²²⁹ Ciążela H., *Etyka odpowiedzialności H. Jonasa a „trwały i zrównoważony rozwój”*, „Problemy Ekorozwoju” 2006, t. 1, nr 2, s. 108.

z odpowiedzialnością, szczególnie z odpowiedzialnością za środowisko i przyszłe pokolenia. Im większa władza i możliwość działania, tym większa powinna być odpowiedzialność – zarówno odpowiedzialność negatywna, post factum, jak i odpowiedzialność pozytywna, niezależna od działania, wybiegająca w przyszłość, chroniąca środowisko również dla przyszłych pokoleń, chroniąca wszystkie jego elementy.²³⁰ Natura nie jest już zatem trwała i niezmienna i poza zasięgiem człowieka. Poprzez postęp technologiczny człowiek zyskał możliwość wprowadzenia daleko idących zmian w jej funkcjonowanie. Niemniej jest ona w dalszym ciągu przeciwstawiana cywilizacji.

Za najbardziej wpływową, holistyczną koncepcję natury w XX wieku uchodzi hipoteza Gai Lovelocka i Margulis wywodząca się z planetologii porównawczej. Lovelock jako pierwszy w nowoczesnej nauce przez mitologiczną symbolikę przedstawił koncepcję planety, w której wszystkie procesy są wzajemnie skorelowane i jako całość wytwarzają odpowiednie warunki do życia. Lovelock wspólnie z Margulis rozwinął hipotezę z obszaru nauk o systemie ziemskim w kierunku biologii. Gaia to samoregulujący się superorganizm, w którym byty ożywione i nieożywione stanowią ważną część planetarnych procesów. Choć koncepcja początkowo spotkała się z ostrą krytyką, przez kolejne lata zyskiwała na znaczeniu i utorowała drogę do zrozumienia zależności, których obserwacja pozwoliła na przedstawienie hipotezy antropocenu.

3.4. Pojęcie natury w antropocenie

Przeprowadzona w rozdziale II analiza narracji w antropocenie doprowadziła do wniosku, iż w dyskusji z jednej strony podkreśla się „koniec natury”, a z drugiej posługuje się koncepcją natury do wyjaśnienia zależności człowieka i środowiska przyrodniczego. E. Horn twierdzi, że dyskusja o konieczności porzucenia granic natury i cywilizacji była już obecna w filozofii XX wieku (A. Giddens, U. Beck, B. McKibben, F. Jameson) a w dobie antropocenu zyskała dodatkowe poparcie i autorytet w postaci nauk przyrodniczych i holistycznej wizji systemu planetarnego z ESS.²³¹ W dyskusji o antropocenie można zauważyć kilka równoległe funkcjonujących koncepcji natury. Analiza pojęcia natury na gruncie filozofii przyrody pozwoliła z kolei zauważyć, iż w XX wieku nauki specjalistyczne posługujące się samodzielnymi metodami przyjmują pewne wyobrażenie natury, w celu wyjaśnienia określonych zjawisk. Starają się przy tym odwołać do empirycznie weryfikowalnych danych. Jednak jak możemy dostrzec na gruncie filozofii przyrody

²³⁰ Dzwonowska D., *Etyka cnót wobec kryzysu ekologicznego*, „Przegląd filozoficzny” 2016, nr 2, s. 58.

²³¹ Zob. Horn E., Bergthallers H., *The Anthropocene. Key Issues for Humanities*, Routledge Press, New York 2020, s. 51-66.

pojęcie natury zawsze implikuje szerszą refleksję nad strukturą, organizacją i rozwojem bytu. Jak trafnie zauważa Lie w książce „Philosophy of Nature. Rethinking Naturalness” wybór założeń ontologicznych będzie wpływał na sposób rozumienia natury, a w konsekwencji będzie prowadził do przyjęcia lub zdystansowania się do założeń etyki środowiskowej.

Analiza historyczna pojęcia antropocenu dokonana w rozdziale pierwszym wskazuje, iż myślenie w kategoriach możliwości systemu planetarnego ma bardzo krótką historię w nauce i filozofii. Przedstawienie człowieka jako aktywnej siły przyrody, wywraca dotychczasowe myślenie, w której był on raczej skonfrontowany z siłami natury. Zespół badawczy pod przewodnictwem W. Steffena w artykule "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene" przedstawia antropocen jako punkt zwrotny w historii planety, w którym działalność jednego gatunku przekierowuje system w stronę cieplejszego klimatu o znacznie zmienionej biosferze. Do czasu pojawienia się nauk o systemie ziemi w geologii dominowało przekonanie, iż ziemię kształtują siły naturalne, a sam proces jest długotrwały i powolny. W modelu planetarnym człowiek staje się jedną z sił, które w bezprecedensowym tempie w historii ziemi zmieniają jej strukturę. Ludzkość może bezpośrednio uczestniczyć w jej ewolucji, wpływając na nieustannie zmieniające się procesy, które ją tworzą.²³² Przeprowadzona analiza filozoficzna pojęcia antropocenu pozwala na wskazania następujących założeń związanych z rozumieniem „natury”:

- 1) Człowiek wywiera znaczący wpływ nie tylko na środowisko, ale również na funkcjonowanie ziemi jako planety. Działalność człowieka musi być rozpatrywana w kontekście planetarnym.
- 2) Człowiek, jeden z gatunków zamieszkujących biosferę zdołał ją przekształcić do tego stopnia, iż jej dalszy rozwój podyktowany jest strategiami ekonomiczno-politycznymi i rozwojem społeczeństw.
- 3) Człowiek zużywa znaczące ilości zasobów naturalnych w tempie, które zgodnie z prognozami zagraża brakiem dostępu do wody pitnej, utratą bioróżnorodności i destabilizacją klimatu.
- 4) Człowiek nie jest traktowany jako będący „w” naturze, ale jako jeden z aktywnych komponentów samej natury.
- 5) Cywilizacja nie jest przeciwstawiana naturze. Możemy przeciwstawić technosferę biosferze, jednak w kontekście planetarnym są to systemy ściśle ze sobą powiązane
- 6) Częścią natury są globalne antropogeniczne sieci infrastruktury przez które człowiek wywiera wpływ na ziemię w skali planetarnej.

²³² Hamilton C., *Defiant Earth...*, s. 25.

- 7) Niekontrolowany wpływ człowieka na tak dużą skalę zjawisk niesie za sobą ryzyko katastrofy społeczno-ekologicznej.
- 8) Zrozumienie natury w antropocenie musi opierać się na holistycznej metodologii, która scali obszary wiedzy nauk przyrodniczych (historia naturalna), humanistycznych (historia człowieka) i społecznych (historia kapitału).

Posługując się zaprezentowanymi w II rozdziale kryteriami powstawania narracji według Bonneuil'a można zauważyć, iż to stosunek do poszczególnych założeń oraz ich ekspozycja będą determinować odmienne i funkcjonujące równolegle sposobów rozumienia „natury”. Pełna systematyzacja koncepcji „natury” w antropocenie mierzy się z trudnościami analogicznymi dla uporządkowania narracji w dyskusji. Niemniej jej zarys pozwoli dostrzec główne nurty interpretacyjne. W dyskusji o antropocenie możemy zaobserwować kilka następujących koncepcji:

3.4.1. Koncepcja natury jako stabilnych warunków epoki holocenu

Holocen (gr. nowa całość) to nazwa nadana epoce geologicznej, która miała miejsce w ciągu ostatnich dziesięciu tysięcy lat, zgodnie z ustaleniami Międzynarodowego Kongresu Geologicznego w Bolonii w 1985 roku. W dyskusji o antropocenie dominuje przekonanie, iż to optymalne warunki klimatyczne epoki holocenu umożliwiły rozwój cywilizacji. Poprzez analizę parametrów środowiskowych naukowcy zarysowali stabilne warunki klimatyczne (Planetary Boundries). W okresie holocenu, zwłaszcza w okresie przemysłowym, człowiek stał się rosnącą siłą geologiczną i morfologiczną.²³³ W tej perspektywie natura to zespół sił, procesów i cykli, które w największym stopniu wpływają na rozwój warunków do życia na ziemi. „Natura” holocenu pozostawała poza zasięgiem wpływu człowieka do okresu industrializacji (narracja naturalistyczna) lub do połowy XX wieku (narracja wielkiej akceleracji). Człowiek ewoluuje od gatunku ograniczonego przez naturę do dominującej siły natury. Natura ujawnia się jako aktywna, zmienna i niestabilna siła. Nie ujawnia się „na zewnątrz” rzeczy, lecz zostaje uchwycona przez rzeczy (lód, osad, minerały). Nie zawiera się jednak w rzeczach, raczej tworzy sieć splecionych, wzajemnie oddziałujących na siebie procesów. Elementami połączonymi procesami natury jest zarówno przyroda ożywiona jak i nieożywiona, w szczególności technosfera i artefakty, przy pomocy których możliwy staje się wpływ człowieka na system planetarny. Przejście od faktów do wartości opiera się o przekonanie, iż wzrastający wpływ człowieka na funkcjonowanie planety

²³³ Steffen W., Crutzen P., McNeill J., *The anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature?*, „Ambio” 2007, t. 36, nr 8, s. 615, https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/29029/2/01_Steffen_The_Anthropocene%3A_Are_Humans_2007.pdf [dostęp 24.03.2024]

lokalnie już zagraża ziemi, a w perspektywie najbliższych dekad w znaczący sposób wpłynie na rozwój społeczno-gospodarczy.

Upadek nowoczesnego, zglobalizowanego społeczeństwa w obliczu niekontrolowanych zmian środowiskowych to jedna z możliwych konsekwencji.²³⁴ Natura w tym ujęciu jest dynamiczna, podlega samoistnym daleko idącym przemianom. Sprawczość, jaką dysponują ludzie, nie przypomina żadnej innej siły natury, ponieważ jest refleksyjna, a zatem może być wykorzystywana, wycofywana lub modyfikowana.²³⁵ Człowiek jest uznany za gatunek zdolny do zmiany trajektorii i tempa rozwoju natury. Jego hipersprawczość zostaje uznana za powód do przyjęcia odpowiedzialności za planetę, przy czym za źródło normatywne przyjmuje się najczęściej nie dobro planety w rozumieniu ekocentrycznym lub biocentrycznym, lecz antropocentrycznym. Brak podjęcia stosownych działań, do których wzywa nauka, zagraża rozwojowi cywilizacyjnemu i przyszłości człowieka. Troska o byty pozaludzkie wynika z ich instrumentalnej wartości dla jego własnego dobra i rozwoju. Sugerowane przez naukowców rozwiązania (m.in. transformacja energetyczna i komunikacyjna, międzynarodowe regulacje prawne, globalne zalesienie) mają na celu zmniejszenie tempa zmian, tak aby utrzymać korzystne dla człowieka warunki klimatyczne holocenu.

3.4.2. Teleologiczna koncepcja natury

Źródeł koncepcji teleologicznych można doszukać się w filozofii Arystotelesa kontynuowanej przez tradycję tomistyczną. Tomasz z Akwinu zdaje się podkreślać trzy główne wątki związane z tym pojęciem. Po pierwsze, natura odwołuje się do idei stabilności i formalnej specyficzności; po drugie, funkcjonuje zarówno jako aktywna, jak i pasywna zasada, odgrywając w ten sposób rolę wewnętrznego kodu zdolnego do rządzenia wszystkimi naturalnymi zmianami, którym podlega dany byt; po trzecie, pojęcie natury wiąże się z ideą ostateczności.²³⁶ Arystoteles ujmował naturę przez teorię przyczynowości, którą św. Tomasz odnosił do Pierwszego Poruszyciela, Pierwszej Przyczyny, Bytu Koniecznego, czyli tego bytu, „którego wszyscy nazywają Bogiem”. Teleologiczna koncepcja natury opiera się na przekonaniu, iż natura daje się odczytać i może ujawnić swój cel. W filozofii starożytnej celowość natury objawiała się na drodze rozumu.

²³⁴ Tamże, s.619.

²³⁵ Lewis S., Maslin M., *Defining the Anthropocene*, „Nature“ 2015, nr 519(7542), s. 178, https://www.researchgate.net/publication/273467448_Defining_the_Anthropocene [dostęp: 24.03.2024]

²³⁶ Tanzella-Nitti G., *The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws*, „Acta Philosophica” 1997, nr 6 s. 240.

W doktrynie tomistycznej nie daje się ona w pełni wyjaśnić na drodze nauki, wzmacniają ją racje odnoszące się do Boskiego objawienia. W innych nurtach teleologicznych np. romantyzmie lub ujęciu teoretyków głębokiej ekologii jest ona dostępna poprzez wgląd intuicyjny, stymulowany przez współbicie obok siebie istot w przyrodzie. Teleologiczna koncepcja natury w antropocenie opiera się na przekonaniu, że skoro człowiek stał się wiodącą siłą kształtującą system planetarny to może wpłynąć na dalszą trajektorię planety. Odpowiedzialność wynika z rozpoznania złożonych informacji o funkcjonowaniu ziemi, które wskazują na ryzyko i globalne następstwa destabilizacji systemu. Dla C. Hamiltona fakty ujawnione przez naukę o systemie ziemskim są jednocześnie faktami normatywnymi. System nauk o ziemi powstał jako holistyczna metadyscyplina, która usiłuje objąć wszystkie działania człowieka i procesy w naturze w jeden wspólny system.²³⁷ W jego ujęciu obraz natury, który odsłania ESS, stanowi całościowe ujęcie wyjaśniające funkcjonowanie ziemi oraz związane z tym miejsce i powinności człowieka. Zadaniem ludzkości jest zwolnienie tempa zachodzących zmian przez reorganizację społeczno-gospodarczą. Inną teleologiczną koncepcję przedstawia papież Franciszek, łącząc naukę Kościoła Katolickiego z ekologią i krytyką nowoczesności. Teleologiczne ujęcie natury opiera się na przekonaniu, iż nie ma dwóch kryzysów: środowiskowych i społecznych lecz jeden społeczno-ekologiczny. W obu koncepcjach natura ma charakter dynamiczny, sieciowy. Jest aktywnie współtworzona przez człowieka, który przez reorganizację społeczno-ekonomiczną, może świadomie wpływać na dalszą trajektorię natury. W ujęciu teleologicznym człowiek „kształtuje” naturę, lecz jest zobowiązany „zrozumieć” istotę jej funkcjonowania, aby w roztropny sposób pokierować dalszym rozwojem cywilizacyjnym.

3.4.3. Ekomodernistyczna koncepcja natury

Koncepcja ekomodernistyczna kontynuuje zapoczątkowany przez Bacona nurt myślenia o naturze jako siłach przyrody, którą człowiek usiłuje opanować. Natura w tym ujęciu jest zmechanizowana, podlega matematycznym prawidłowościom, które rozum ludzki jest zdolny dostrzec, zinterpretować, a następnie przekształcić w korzystny dla siebie sposób. Człowiek może decydować o jej przebiegu przez rozwój geoinżynierii dającej możliwość sterowania klimatem i warunkami do życia na ziemi. System planetarny jest traktowany jako złożona maszyna, która obecnie jest „przeciążona” przez niezrównoważoną działalność człowieka. Dalszy postęp technologiczno-gospodarczy może zmniejszyć destrukcyjny wpływ człowieka na planetę

²³⁷Lovbrand E., Stripple J., Wiman B., *Earth System governmentality: Reflections on science in the Anthropocene*, “Global Environmental Change” 2009, t. 19, nr 1, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0959378008000939> [dostęp 24.03.2024]

i doprowadzić do stworzenia zasad nowoczesnego planetarnego zarządzania. Człowiek zyskując możliwość „sterowania” procesami na ziemi będzie mógł kontrolować dalszą trajektorię antropocenu. W ujęciu ekomodernistycznym człowiek zyskał możliwość kontrolowania i decydowania o kierunku rozwoju natury, a poprzez technologię jest zdolny do zarządzania zjawiskami w przyrodzie.

3.4.4. Koncepcja natury Gai

Za punkt wyjścia przyjmuje się hipotezę Lovelocka i Margulis, że wszystkie organizmy na Ziemi są ze sobą połączone w sieci życia. Oryginalna propozycja w dyskusji o antropocenie zyskuje nowe symboliczno-narracyjne znaczenie. Gaja nie jest więc ziemią, zasobem, który należy eksploatować (miejmy nadzieję, że w sposób zrównoważony), ani wrażliwym i wyjątkowym cudem, który należy szanować i chronić.²³⁸ Gaia jest nowym „decydującym aktorem” w naukowej opowieści o współczesności. W tym ujęciu podkreśla się „wrażliwość”, podatność na zmianę oraz przekonanie, iż „natura” może obejść się bez człowieka. Modele naukowe mogą jedynie uchwycić obojętną bezlitosność odpowiedzi udzielonej na nieuważne ingerencje. Wyzwanie związane z tą odpowiedzią ma jednak bezpośrednie implikacje polityczne, ponieważ znajdujemy się, jak twierdzą naukowcy, w bardzo krótkim okresie, który pozostał do jej pełnego, nieodwracalnego przebudzenia.²³⁹ Natura zostaje przedstawiona jako symboliczna „drzemiąca siła”, którą może przebudzić człowieka do niekontrolowanej aktywności. Obserwowane anomalie pogodowe i zmiany klimatyczne stanowią zapowiedź nadciągającej bezwzględnej siły, która może pozbawić człowieka iluzji kontroli i dominacji.

3.4.5. Koncepcja postnatury

W ujęciu postnaturalistycznym dąży się do zastąpienia pojęcia natury nowymi, precyzyjniejszymi terminami. W dyskusji o antropocenie możemy znaleźć określenia takie jak: „postnatura”, „zbiorowość”, „naturo-kultura”, „postprzyroda”. Spośród funkcjonujących w literaturze terminów wydaje się, iż najbardziej adekwatnym określeniem jest postnatura. Wyraźnie podkreśla on rewolucyjny charakter zmian w antropocenie oraz bezpośrednio odnosi się do nowych sposobów myślenia o relacji człowiek-natura. Jednocześnie transformuje klasyczne

²³⁸ Stengers I., „Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift”?, W: Hamilton C. Bonneuil C., Gemenne F. *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge Press, London, 2015, s.137.

²³⁹ Tamże, s.138

pojęcie natury, wskazując na wyraźną potrzebę wyjaśnienia go na nowo w „epoce człowieka”. B. Latour oraz D. Harraway zwracają uwagę na fakt, iż zamiast operować dualizmem natury i cywilizacji powinniśmy spojrzeć na świat jako wrażliwą sieć, przez którą byty „ożywione”, „sztuczne” i „naturalne” koegzystują ze sobą.

Odrzucenie „natury” wynika z rozwoju antroposfery, która doprowadziła do zmiany proporcji ekosystemów na ziemi. Obecnie cała przyroda nosi ślad człowieka, dlatego nowe pojęcie natury musi uwzględniać człowieka jako czynnik konstytuujący naturę. Po pierwsze termin natura jest konstruowany społecznie, ma silny retoryczny i polityczny charakter. Po drugie badacze i badaczki nawiązują do koncepcji natury kultur rdzennych, które nie posługują się opozycją natury-kultury. W ujęciu postnaturalistycznym natura rozumiana jest jako sieć współzależności spajająca formy ożywione i nieożywione, ludzkie i nieludzkie. Jej struktura jest wielopoziomowa. Człowiek jest rozumiany jako złożony wewnętrznie byt, uzależniony w swoim rozwoju od mikrobiologicznych organizmów, a jednocześnie jako gatunek jesteśmy zdolni do geologicznej przemiany planety. Naturą są zarówno ekosystemy, jak i wytworzone przez człowieka systemy infrastruktury, technosfera oraz artefakty. W postnaturze człowiek przez inne byty nieludzkie (maszyny, satelity, sieci infrastruktury) uzyskał możliwość wpływania na globalne procesy w przyrodzie. B. Latour przedstawia pełen najdziwniejszych związków, relacyjny świat, w którym trudno wyobrazić sobie autonomicznego człowieka, całkowicie niezależnego od wytworów techniki lub odseparowanego od środowiska naturalnego. Udowadnia tym samym, że ideał modernizacji poniósł całkowite fiasko, gdyż jednostka, by cokolwiek zrobić, skazana jest na nieustanną współpracę z szeregiem czynników pozaludzkich.²⁴⁰ Natura jest zatem współtworzona przez kulturę.

Latour proponuje stworzenie nowej konstytucji i nadanie głosu i reprezentacji pojęciom (aktorom), które współtworzą nasz świat. Aktorzy potrzebują tak zwanych rzeczników, których charakteryzuje to, że nie mówią we własnym imieniu, lecz zawsze reprezentują interesy innych. Zatem postulowane przez Latoura rozciągnięcie mowy na nie-ludzi, byłoby gwarancją porozumienia i możliwości wyrażenia potrzeb przez wszystkich członków zbiorowości.²⁴¹

²⁴⁰ Marzec A., *Zmierzch Natury – w stronę ekologii politycznej Bruno Latoura*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2011, nr 1 s. 2, https://www.researchgate.net/publication/236984800_Zmierzch_natury_W_strone_ekologii_politycznej_Bruno_Latoura [dostęp: 24.03.2024]

²⁴¹ Tamże, s. 6.

3.4.5.1 Postnaturalistyczne metody badawcze

W antropocenie człowiek rozpatrywany jest jako „siła geologiczna”, „siła przyrody” czy też „sama natura”. Aktywnie zmienia i przekształca środowisko wywołując w ten sposób zmiany, które zaczynają w konsekwencji zagrażać jemu samemu. E. Horn zauważa, że pozostała na ziemi „natura”, chroniona przy pomocy decyzji administracyjnych, stanowi szczelnie wyizolowaną przestrzeń, wyestetyzowaną, wyidealizowaną, wytyczoną granicami jak dzieło sztuki w muzeum.²⁴² Człowiek modyfikuje genetycznie gatunki, projektuje i tworzy ekosystemy przy pomocy maszyn, robotów, systemów informatycznych oraz instrumentów prawnych. Krzyżuje gatunki roślin i zwierząt. Splątanie bytów ożywionych i nieożywionych w system wzajemnych relacji wymaga nowej perspektywy badawczej. Dotychczasowy redukcjonistyczny paradygmat, zostaje zastąpiony holistycznymi i integralnymi sposobami myślenia, które pozwalają na ujawnienie większej ilości wzajemnych relacji wewnątrz systemu. W tym celu badacze i badaczki sięgają m.in. po teorię aktora-sieci (ANT) B. Latoura oraz ontologię zorientowaną na obiekty (OOO) G. Harmana. Obie metody, chociaż wywodzą się z odrębnych środowisk naukowych mają pewne znaczące cechy wspólne, mianowicie opierają się na myśleniu relacyjnym, antyesencjonalistycznym, antyantropocentrycznym.

Badacze podkreślają wpływ bytów nieludzkich (odpowiednio aktorów oraz obiektów) jako niezależnych od podmiotu (człowieka), realnie istniejących poza jego świadomością, których nie możemy w pełni poznać, na poznanie i funkcjonowanie człowieka. Latour i Harman dochodzą do podobnych wniosków związanych z ontologicznym statusem nie-ludzi. Rozważania Harmana cechuje zwrot ku przyszłości i projektowanie nowej metafizyki. W jego ontologii człowiek nie stanowi wyróżnionego bytu, a jego struktura ontologiczna na ogólnym poziomie nie różni się od innych przedmiotów. Człowiek w tym ujęciu stanowi taki sam przedmiot, jak wszystkie inne i nie należą mu się szczególne względy. Świat według Harmana składa się z przedmiotów (relacje również są przedmiotami), te zaś zawsze składają się z innych mniejszych przedmiotów. Myślenie

²⁴² Zob. Horn E., Bergthallers H., *The Anthropocene. Key Issues for Humanities*, Routledge Press, New York 2020, s. 51-66

Harmana koncentruje się na obronie filozofii jako metafizyki, czyli spekulatywnej, racjonalnej refleksji, która zwraca się ku wszystkiemu, co istnieje.²⁴³

W teorii B. Latoura człowiek dokonując rozmaitych działań (odkrycia naukowe, wdrożenie instrumentu prawnego, stworzenie planu ochrony „dzikiej przyrody”) pozostaje współzależny od „ukrytych” aktorów (teorii i twierdzeń naukowych, rzeczy, instrumentów, procedur, norm finansów publicznych), których istnienie ujawnia się przez relacje, a nie ich istotę. Posługując się przykładem zmiany klimatu E. Bińczyk zauważa za B. Latourem, iż zmiana klimatyczna to problem z konieczności wywodzący się z lokalnych danych, bowiem nigdy stan planety nie pozwala nam się mierzyć całościowo. Globalna skala problemu ocieplenia klimatu musiała zostać wykazana w szeregu naukowych ustaleń. Znalazła się w naszym zasięgu dzięki technikom obecnym w nauce, instrumentom służącym osiągnięciu współmierności, czujnikom, procesom standaryzacji, sieciom stacji pomiaru, powtarzanym wciąż od nowa zabiegom rekalkulowania danych przez modele oraz transformacji modeli w konfrontacji z osiąganymi sekwencjami danych.²⁴⁴ K. Abriszewski zauważa iż, największy wkład [ANT] polegał na tym, iż zaproponowane modele podważyły sensowność pojęcia wiedzy (jako czegoś statycznego i znajdującego się w języku czy umyśle), zastępując je koncentracją na praktykach poznawczych (tworzenie wiązań, translacje, negocjacje).²⁴⁵

Według B. Latoura społeczeństwo jest zbiorowością (kolektywem ludzi i nie-ludzi), a nauka nie opiera się na tworzeniu wiedzy, lecz na badaniu obiektów (zespołów połączeń). Nauka w ujęciu ANT to proces skutkujący wytwarzaniem rzeczywistości. To jak wrażliwi jesteśmy na pewnych aktorów (np. zmiana klimatyczna) zależy od siły ich rzeczników (działalność IPCC, konsensus naukowy, aktywizm, edukacja klimatyczna, teksty kultury, artyści). Sprawczość nie przysługują zatem jedynie ludziom, częściej występują oni jako rzecznicy nie-ludzkich aktorów. Jak zauważa M. Błaszczuk w teorii ANT zakłada się zarazem, że nie tylko człowiek tworzy rzeczywistość – jest ona tworzona w procesie interakcji, „współdziałania” ludzi i nie-ludzi. Odchodzi się tutaj od tradycyjnego rozumienia kultury (jako rzeczywistości homogenicznej, „zamkniętej”), ujmowania jej w opozycji do natury.²⁴⁶ B. Latour zauważa, iż natura nie tyle przestała istnieć, co zaczęliśmy

²⁴³ Filarska P., *Zmiany rozumienia pojęcia podmiotu i przedmiotu w ujęciu posthumanizmu, transhumanizmu oraz filozofii zorientowanej na przedmiot*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne”, nr 21, s.16

²⁴⁴ Bińczyk E., *Ocalić Gaię*. ...s. 144.

²⁴⁵ Abriszewski K., *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty drugie” 2007, nr 1-2, s. 116, http://rcin.org.pl/Content/51075/WA248_67121_P-I-2524_abriszew-teoria.pdf [dostęp: 24.03.02024]

²⁴⁶ Błaszczuk, *Spór o humanistykę*..., s. 118.

dostrzegać hybrydyczne powiązania pomiędzy naturą a cywilizacją. Jak zauważa G. Gajewska w książce „Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji” pisze w liczbie mnogiej nie tylko o kulturze/kulturach, lecz także o naturze/naturach, jednocześnie podkreślając relacyjność rozmaitych kultur-natur. W dołączonym do książki Słowniku hasło „ludzie” odsyła do hasła „nie-ludzie”, co akcentuje tę relacyjność i nie pozwala na wyraźne wyizolowanie człowieka z grona innych aktorów biorących udział w sformułowanym przez Latoura projekcie politycznym.²⁴⁷ Jak zauważa A. Marzec ontologia zwrócona ku przedmiotom (Object-Oriented-ontology to świeży filozoficzny nurt zapoczątkowany przez Grahama Harmana, który w krótkim czasie zgromadził wokół siebie znaczących kontynuatorów (Levi Bryant, Ian Bogost, Timothy Morton). Myśl Harmana można zaliczyć również do szerszej kategorii, jaką jest spekulatywny realizm. Koncentruje się na odrzuceniu korelacionizmu i krytyce sprowadzania przedmiotów do obrazów w ludzkiej świadomości.²⁴⁸ Koncepcja OOO nie proponuje zatem „wyjścia” poza poznawcze granice ludzkiego podmiotu, a jedynie przyjęcie założenia, że ludzki wgląd w strukturę rzeczywistości nie jest konieczny dla podtrzymania świata w istnieniu. Dla T. Mortona przyczynkiem do takiej zmiany myślenia jest postkatastrofizm. Żyjemy w cieniu wielkiego wymierania, które zmusza nas do konfrontacji z wizją świata, w której może zabraknąć człowieka. Jest to perspektywa bliska koncepcji głębokiego czasu, gdyż ludzka świadomość stanowi jedynie bardzo krótki okres w historii życia na ziemi. Koncepcja OOO przedstawia nową perspektywę na przekształcone przez człowieka środowisko, przypominającą dziecięcy oraz tubylczy wgląd w świat wolny od podziałów na to, co ludzkie-nieludzkie, na naturę-kulturę, czy społeczeństwo-przedmioty. Tym samym uwalnia sposób okazywania uczuć i emocji od ścisłych procedur postępowania z rzeczami. Dorosły najczęściej zwraca uwagę jedynie na ludzką aktywność, podmiotową sprawczość, a przez to przykrywa i unieważnia wysiłki wielości nie-ludzi, za każdym razem ciężko pracujących na sukces, pod którym podpisuje się wyłącznie ludzka jednostka.²⁴⁹

A. Marzec w książce „Antropocień” zwraca uwagę, iż koncepcja OOO pozwala na pozaużytkowe spojrzenie na otaczające nas rzeczy. Rezygnując z centralnej, nadrzędnej roli człowieka w opisie świata dostrzegamy niezwykłość, tajemniczość, a wreszcie również współzależność z przedmiotami. OOO jest rodzajem wiedzy performatywnej - zakłada osłabianie dualistycznych kategorii (ludzkie-nieludzkie, natura-kultura, ożywione-nieożywione) przy pomocy

²⁴⁷Gajewska G., *Człowiek, zwierzę, roślina,...* s. 231.

²⁴⁸ Marzec A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata...* s. 12,

²⁴⁹ Tamże, s.78.

których dotychczas porządkowaliśmy procesy poznawcze wytaczając granice pomiędzy cywilizacją a dziką przyrodą oraz wydzielając granice tego, jakie uczucia i emocje należy okazywać określonym przedmiotom. W *Dark Ecology* Morton wskazuje jako przyczynę trwającego kryzysu środowiskowego system agrologistyki, na którym opiera się nasza cywilizacja. Aby w zrównoważony sposób wykorzystywać zasoby Ziemi musielibyśmy zmienić, oparty na podboju eksploatacji, dotychczasowy sposób korzystania z jej zasobów. 12 000 lat agrologistyki doprowadziło nas do sytuacji, w której zmuszeni jesteśmy współistnieć z toksycznymi odpadami, oceanicznymi wyspami śmieci i olbrzymimi złożami plastiku - bytami niehumanicznymi, o których istnieniu wolelibyśmy nie myśleć.

D. Harraway oraz A. Tsing podkreślają rolę międzygatunkowych więzi i uzależnień, które pozwoliły na rozwój naszego gatunku. Badaczki proponują projekt zaangażowanej, performatywnej filozofii opartej na potrzebie przywrócenia więzi międzygatunkowych. Wyjątkowość jaką obdarzano w filozofii bytu ludzkiego, brała się z przekonania o jego zdolności do samoświadomości oraz celowego działania, dzięki czemu wyrastał on ponad naturę. Tymczasem w ujęciu D. Harraway o „sukcesie” człowieka zdecydował szereg różnorodnych międzygatunkowych działań i połączeń, które doprowadziły do jego zdumiewającego rozwoju. J. Bennett na gruncie witalistycznego materializmu stawia tezę, że życie jest cechą materii. Odwołuje się przy tym do tradycji myślenia Lukrecjusza, Spinozy, Bergsona i Deleuze’a. Wszystko, co istnieje, jest w pewnym stopniu ożywione i jednocześnie działa. Myślicielka nie zgadza się z dotychczasowym traktowaniem materii jako martwej, pasywnej lub w najlepszym wypadku pogrążonej w inercji. Dystansuje się tym samym od obowiązującej dychotomii na byty ożywione i nieożywione.²⁵⁰

Paradygmat naukowy od czasów nowożytnych traktował naturę jako zewnętrzną, niezależną od człowieka, działającą zgodnie z niezmiennymi zasadami fizyki. Za sprawą Newtona natura była pojmowana mechanicznie. Obecnie zamieszkujemy system ziemski, czyli planetę uwzględnianą jako całość, będącą w ciągłym ruchu, napędzaną przez wzajemnie powiązane cykle i siły, od rdzenia do atmosfery i dalej, aż do księżyca zasilanej przez przepływ energii ze słońca.²⁵¹ Człowiek w tym ujęciu jest siłą kształtującą system ziemski, która w czynny sposób modyfikuje strukturę warunków do życia na „naszej” planecie.

²⁵⁰ Tamże, s.12.

²⁵¹ Hamilton C., *Defiant Earth, The Fate of Humans in Anthropocene...* s. 43.

3.5. Od natury do postnatury

W artykule „Epoka człowieka?” zespół badawczy Prokop, Byszko i Nowak opisuje funkcjonowanie biosfery. W tym ujęciu rośliny – lądowe i morskie – za pomocą energii słonecznej przetwarzają pobrane z atmosfery i podłoża substancje mineralne w związki organiczne, z których budują własne ciała. U podstaw tej roślinnej twórczości leży proces fotosyntezy, którego produktem ubocznym jest tlen, uwalniany do atmosfery, a z niej pobierany przez organizmy oddychające tlenowo (w tym również same rośliny). Z roślin związki organiczne przechodzą dalej, w obieg odbywający się w sieciach troficznych, których inne węzły stanowią organizmy roślinożerne, drapieżne, pasożytnicze, padlinożerne itd., by w końcu trafić do komórek drobnoustrojów rozkładających je z powrotem do prostych związków nieorganicznych. Obieg się zamyka. Każdy organizm określonego gatunku jest częścią tego planetarnego systemu (naukowo nazywanego biosferą lub globalnym ekosystemem ziemskim) – żyje w warunkach stworzonych przez niezliczone inne organizmy, i ma w tworzeniu tych warunków swój udział. Dotyczy to również nas. Homo sapiens wyewoluował jako część biosfery.²⁵² Za sprawą rozwoju cywilizacyjnego - industrializacji, postępu technologicznego oraz gwałtownego wzrostu liczby ludności na ziemi - zaszła zmiana proporcji antroposfery i biosfery funkcjonującej poza wpływem człowieka. Obserwujemy jednoczesny wzrost konsumpcji człowieka, który doprowadził do bezprecedensowych zmian w biosferze ziemi. Towarzyszy mu gwałtowny spadek populacji dzikich zwierząt w ostatnich dziesięcioleciach przy jednoczesnym wzroście liczby zwierząt hodowlanych. Biomasa ludzi i ich udomowionych zwierząt (w tym zwierząt gospodarskich) przewyższa obecnie biomasę wszystkich dzikich kręgowców lądowych.²⁵³ Po raz pierwszy w trwającej około 3.8 mld lat historii życia na ziemi biosfera przeszła szereg niespotykanych wcześniej w historii naturalnej zmian w ciągu, nie więcej niż 12 000 lat. Biosfera dokonała niemalże globalnej przemiany kompozycji i struktury ekosystemów. Doszło do poważnej zmiany z w globalnym budżecie energetycznym, spowodowanej 25-40 % konsumpcją produkcji pierwotnej przez jeden gatunek (homo sapiens), a także produkcją wielkich ilości energii przez człowieka, głównie z paliw kopalnych. Obserwujemy również kierowaną przez człowieka ewolucję roślin i zwierząt oraz wzrastające sprzężenie biosfery z gwałtownie rozwijającą się technosferą.²⁵⁴ Obecny globalny zasięg, intensywność użytkowania gruntów są bezprecedensowe w historii ziemi. Ludzkość

²⁵² Prokop Z., Byszko J., Nowak K., „Epoka człowieka?..., s. 63.

²⁵³ Zob. Williams M., Zalasiewicz J., Haff P., i in., *The Anthropocene Biosphere...*, s.10-12.

²⁵⁴ Tamże, s. 2.

przekształciła 75-95% ziemi nie pokrytej lodem. Uprawa ziemi stanowi główny czynnik spadku bioróżnorodności. Emisja gazów cieplarnianych pochodzących z uprawy ziemi stanowi główny, obok paliw kopalnych, czynnik globalnej zmiany klimatycznej.²⁵⁵

Odwołując się do klasycznej teorii T. Kuhna, Maslin i Lewis zwracają uwagę na naukowy konsensus co do ujmowania człowieka jako istotnej siły kształtującej system ziemski. Badacze podkreślają, że mamy do czynienia z ingerowaniem człowieka w ewolucję gatunków, jego wpływem na atmosferę i hydrosferę przez emisję gazów cieplarnianych.²⁵⁶ O ukonstytuowaniu się nowego paradygmatu świadczy interdyscyplinarny konsensus naukowy, co do przemożnego wpływu człowieka i antropogenicznego charakteru kluczowych zmian środowiskowych (destabilizacja klimatu, globalne ocieplenie, szóste wielkie wymieranie). Ocenia się, że żadne inne pojęcie nie przykuło tyle uwagi i nie było tak wpływowe w obrębie myślenia prośrodowiskowego²⁵⁷. Historycy Bonneuil i Fressoz podkreślają, iż od momentu, gdy zobaczyliśmy ziemię z kosmosu, rozpoczął się nowy etap w historii nauki. Dopiero widok „z nikąd” w pełni uświadomił nam, jak bardzo jesteśmy ze sobą połączeni. Ludzkość nie może dalej uważać, iż znajduje się „obok” lub „poza” naturą, lecz w istocie jest jedną z najsilniej wywierających wpływ sił działających z „wewnątrz” lub jako „część” systemu ziemskiego.²⁵⁸

Zdaniem E Bińczyk w epoce antropocenu próbujemy jedynie imitować to, co utraciliśmy i co – jak sobie wyobrażamy – było naturą w przeszłości. Jednak budowane przez nas imitacje zawsze są tylko interpretacjami tego, czym powinna być przyroda. Postnatura jest zatem wypadkową naszych decyzji politycznych, możliwości ekonomicznych i upodobań estetycznych. Troska o postprzyrodę ma w tym kontekście nieusuwalny wymiar antropocentryczny, wynika bowiem z relacji do naszych własnych wyobrażeń, ikon czy interpretacji.²⁵⁹ To co „naturalne” zyskuje dodatkowy walor przez odwołanie się do czegoś czystego, pierwotnego, słusznego. Tymczasem jak podkreśla to amerykański filozof T. Morton natura jest dyskursywnie wytwarzana

²⁵⁵ Ellis E., *Land Use and Ecological Change: A 12,000-Year History*, „Annual Review of Environment and Resources” 2021, t. 46, s. 2, <https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-environ-012220-010822> [dostęp: 24.03.2024]

²⁵⁶ Maslin M., Lewis S., *Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts*, W: „Anthropocene Review” 2015, s. 4, https://www.researchgate.net/publication/277941535_Anthropocene_Earth_System_geological_philosophical_and_political_paradigm_shifts?enrichId=rgreq-c76d3351fbfa7a3c0681bc894d6bf5b-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzI3Nzk0MTUzNTtBUzoyNDk2NzI5NzEzMjEzNTNAMTQzNjUzODA4NDZlZm9udC03D%3D&el=1_x_3&_esc=publicationCoverPdf [dostęp: 24.03.2024]

²⁵⁷ J.W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Kairos, Oakland 2016, s. 3.

²⁵⁸ por. Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene...*, s. 134-135

²⁵⁹ Bińczyk E., *Troska o postprzyrodę...*, s.148

za pomocą ekomimetycznych strategii (dźwięków, rytmu, powtórzeń, metafor). Według niego ekologiczne pisarstwo epoki romantyzmu do perfekcji opanowało procesy związane z naturalizacją i doprowadziły do wyodrębnienia się Natury, która odtąd jawi nam się, jako stabilny, trwały, prawdziwy i przede wszystkim niezależny twór.²⁶⁰ W ujęciu postnaturalistycznym dotychczasowe ujęcie natury przypieczętowało podział na ludzkie i nie-ludzkie, marginalizując tym samym istnienie bytów nie-ludzkich, od których uzależnione jest życie ludzkie.

Jak zauważa A. Marzec pojęcie „natury” oprócz tego, że jest po prostu fantazją, najczęściej służy jako pojemnik, w którym możemy umieścić nie tylko inne byty, lecz także dowolną ideę lub ideologię, a następnie usprawiedliwić ją jako naturalną. W tym sensie natura ujawnia się również pod postacią prawa albo normy, jaką się uznaje lub występuje się przeciwko niej. Wytwarzanie i podtrzymywanie w istnieniu fantazji o „naturze” pozwala utrzymać status quo, umożliwia znikanie nie-ludzkich innych, traktowanych już zawsze jako zasób, ahistoryczne dane zmysłowe lub cyklicznie odnawialną przestrzeń, którą można podbijać chronić lub dowolnie eksploatować. Utrzymywanie takiej ahistorycznej, odwiecznej przestrzeni umożliwia istnienie podrzędnej, przekłętej części rzeczywistości, którą można pogardzać, podporządkowywać, wykorzystywać, eksploatować i przede wszystkim nią zarządzać.²⁶¹

Postnatura jest ewoluującą siecią współzależnych informacji, których określona konfiguracja umożliwia funkcjonowanie cykli biogeochemicznych zdolnych wytworzyć warunki do życia. Tym samym sieć współzależności łączy byty ożywione i nieożywione w jedną dynamiczną strukturę. Wiodącą siłą kształtującą postnaturę jest człowiek, przy czym jest on nadal jedną z form ożywionych symbiotycznie połączoną z pozostałymi elementami sieci, które wzajemnie się dopełniają i umożliwiają wymianę informacji. Wielka akceleracja antropogenicznych procesów wewnątrz sieci przeobraża dotychczasową konfigurację informacji, która odpowiadała za stabilne warunki planetarne niezbędne do rozwoju cywilizacji w holocenie. Ten nowy rodzaj globalnego współsprawstwa w postnaturze określa się mianem geowładzy.

3.6. Geowładza w antropocenie

Zdaniem D. Chakrabarty’ego nowożytny paradygmat, traktujący naturę jako „zewnątrzną” oraz mechaniczną, uczynił równocześnie ludzi nieświadomymi własnego wpływu na planetę.

²⁶⁰ Marzec A., *Czy warzywa pamiętają o swoich korzeniach? O nostalgii w społeczeństwie roślin i projekcie ekologii bez „Natury”*, w: red. Ubertowska A., „Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt”, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2019, s. 69-70

²⁶¹ Marzec A., *Antropocień...* s. 99.

Rewolucja antropocenu polega także na zwróceniu uwagi społeczeństw na fakt, że ludzie w nieświadomy sposób dokonują transformacji planety, na której żyją. Historycy Bonneuil i Fressoz wskazują za przyczynę takiego stanu rzeczy specyficzną aparaturę pojęciową, która nie pozwalała na dostrzeżenie współzależności systemowych i leżała u podstaw filozofii polityki w okresie po rewolucji przemysłowej. Państwa narodowe rozporządzały „zasobami naturalnymi środowiska” i były politycznie uprawnione do ekspansji własnych gospodarek, a w celu tym mogły eksploatować dające się podporządkować terytoria. W ujęciu M. Foucaulta nauka końca XIX wieku, w szczególności specjalistyczna biologiczna aparatura pojęciowa - gatunek, rasa, życie, populacja - wyzwoliły nowy rodzaj biowładzy przez którą życie biologiczne stało się elementem polityki. Ta biowładza, charakterystyczna dla epoki przemysłowej i konstrukcji państwa narodowego, miała na celu optymalizację liczebności, jakości (zdrowia, kondycji fizycznej, intelektualnej, genetycznej, itd.), siły militarnej (wojna staje się totalna) i produktywności populacji.²⁶² Określenie środowisko (ang. *environment*), które stało się terminem naukowym za sprawą H. Spencera, oznaczało instytucjonalizację „przyrody”. W pełni dokonała się ona w latach 70 XX za sprawą zrównoważonego rozwoju. Środowisko staje się przedmiotem agencji politycznych, umów międzynarodowych i strategii rozwoju. Ochrona środowiska miała na celu program ochrony „dzikiej”, nietkniętej przez człowieka, przyrody. Tymczasem w antropocenie pojawia się wyzwanie związane z zarządzaniem środowiskiem postnaturalnym, w którym niemożliwe staje się rozgraniczenie przyrody od technosfery. Dyskurs środowiskowy zakładał, iż wszystkie formy biologiczne, można ująć w jeden program zrównoważonego rozwoju. Ten rodzaj biowładzy miał na celu pogodzenie trudnych do pogodzenia tendencji - rozwoju i bogacenia się społeczeństw z dobrostanem przyrody i odpowiedzialnym gospodarowaniem zasobami naturalnymi.

Bonneuil i Fressoz zauważają, iż w antropocenie biowładza obejmuje również samą ziemię, w której wszystkie procesy są ujęte w systemowy sposób. Po życiu to ziemia jako całość (od litosfery do stratosfery) staje się jednocześnie przedmiotem wiedzy („geo-wiedzy”) i rządu („geopower”).²⁶³ W wąskim rozumieniu biowładza odnosi się jedynie do człowieka, a w szerokim do wszelkich form życia. M. Di Paola zauważa, iż zapoczątkowany przez M. Foucaulta dyskurs biowładzy w dobie antropocenu zostaje zastąpiony dyskrusem geo-władzy. U Foucaulta bio-władza oznaczała zespół działań i rozmaitych technik służących do cielesnego podporządkowania w celu kontroli społeczeństwa. Zdaniem Di Paola należy wskazać kilka zasadniczych różnic pomiędzy

²⁶² Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene...* s. 183

²⁶³ Tamże, s. 183.

dyskursami. Pierwsza różnica polega na tym, iż geo-władza jest wynikiem postępu technologicznego, który pozwolił na podejmowanie działań, których skutki wykraczają daleko poza tu i teraz. Podejmując codzienne czynności (zapalenie światła) współuczestniczymy przez globalną sieć infrastruktur w wydobywaniu paliw kopalnych, produkcji energii oraz wielu innych procesach. Druga różnica polega na tym, że foucaultowska bio-władza jest sprawowana głównie przez państwa w systematyczny, wysoce skoordynowany i sfinalizowany sposób. Sprawowanie geo-władzy jest rozdrobnione przyczynowo i czasoprzestrzennie, jest realizowane przez wielu aktorów (jednostki, przedsiębiorstwa, rządy, instytucje globalne) realizujących różne cele w sposób nieskoordynowany i nieostateczny. Każdy podmiot oddziałuje w jakimś stopniu na ekosystemy, działając w dowolnym miejscu i w dowolny sposób. Oczywiście, podobnie jak większość innych form władzy, geowładza jest nierównomiernie rozłożona.²⁶⁴ Po trzecie geo-władza jest sprawowana przez wszystkie współuczestniczące podmioty w każdym czasie i miejscu bez jakiegokolwiek kontroli nad ich globalnymi efektami. Zdaniem Di Paola, w kontekście geo-władzy na równi należy traktować realny wpływ zarówno poszczególnych państw (wartościując ich realny wpływ na środowisko), ale także międzynarodowe podmioty (bankowe, giełdowe, handlowe, megamiasta). Jednakże geowładza nie jest sprawowana jedynie przez wskazane meta-podmioty, lecz równocześnie przez wszystkich aktorów (aktantów) sieci z osobna. Tym samym przedmiotem etyki w antropocenie okazuje się sposób sprawowania geowładzy - współuczestniczenia w sieci globalnych współzależności. Analiza narracji antropocenu pozwala na wskazanie kilku podejść do sprawowania geowładzy w antropocenie:

- 1) Podejście zrównoważone – w tym ujęciu uznaje się, że przez regulacje prawno-ekonomiczne należy kształtować warunki konsumpcji energii i dóbr w celu realizacji długofalowych celów klimatyczno-społecznych wyznaczonych przez badania naukowe (narracja naturalistyczna).
- 2) Podejście ekomodernistyczne – przez stosowanie technologii planetarnych można kontrolować efekty sprawowania geowładzy przez człowieka bez konieczności zmian społeczno-ekonomicznych (narracja eko-modernistyczna).
- 3) Podejście systemowe - działalność człowieka na poziomie planetarnym powinna zostać jak najprecyzyjniej wyznaczona przez system granic planetarnych, które wyznaczałyby ramy wewnątrz których operowałyby wszystkie podmioty sprawujące geowładzę (narracja wielkiej akceleracji).

²⁶⁴ Di Paola M., *Virtues for Anthropocene*, "Environmental Values" 2015, t. 24, nr 2, s. 188, <https://www.jstor.org/stable/43695223> [dostęp:24.03.2024].

- 4) Podejście indywidualizujące – działanie meta-podmiotów jest uzależnione od sposobu sprawowania geowładzy przez jednostki. Ich indywidualne decyzje kształtują globalne zapotrzebowanie na surowce, produkcję i konsumpcję. Zamiast programów polityczno-ekonomicznych istotniejsze są społeczno-etyczne modele działania oparte na cnotach środowiskowych (narracja eko-katastroficzna, eko-feministyczna, integralna, kultur rdzennych)
- 5) Podejście libertariańskie – wolność sprawowania geowładzy przez człowieka nie powinna być przedmiotem programów społeczno-ekonomicznych, gdyż ograniczałyby one prawa jednostki (narracja eko-modernistyczna, denialistyczna)
- 6) Podejście postnaturalistyczne – człowiek sprawuje władzę niesamodzielnie, wspólnie z innymi bytami. Oznacza to, iż nie może mieć pewności, ani co do samodzielności jej sprawowania, ani że faktycznie pozwoli ona uchronić człowieka przed katastrofą. Sprawując ją powinien kierować się dobrem ponadludzkiej zbiorowości.

Koncepcja postnaturny pozwala na rozumienie człowieka jako istoty współuczestniczącej w systemie planetarnym przez sprawowania geowładzy. Za nim możliwe będzie rozważenie geowładzy na gruncie etyki środowiskowej, należy wskazać na filozoficzne założenia koncepcji postnaturny, które będą wyznaczać ramy myślenia o etyce w „epoce człowieka”.

3.7. Postnaturny w antropocenie - wnioski.

Pierwszym, najważniejszym założeniem metaetycznym będzie zatem przekonanie o powiązaniu sfery faktów i wartości poprzez odniesienie ich do jednego wspólnego przedmiotu - systemu planetarnego. V. Blok określa zmianę paradygmatu w antropocenie jako przejście do myślenia geoetycznego, które wiąże podmiot moralny z ziemią (i jej kondycją). W dyskusji za dokument szczególnie, który potwierdza konsensus naukowy co do powiązania odpowiedzialności człowieka za funkcjonowanie planety jest opublikowany w 2019 roku Apel naukowców z całego świata *Warning of Climate Emergency* opublikowany w „Bio-Science”. Badacze i badaczki zwracają uwagę, że ich Apel wynikał z moralnego obowiązku, jaki naukowcy odczuwają wobec ludzkości i koniecznością ostrzeżenia jej przed ewentualną zagładą. Podkreślają, że jeżeli nie dokonamy szybkich, głębokich i trwałych zmian w naszym życiu, to już wkrótce będziemy świadkami „niewyobrażalnego cierpienia ludzi, na nieznaną dotąd skalę”. Dodają, że „pragnąc zapewnić zrównoważoną przyszłość, musimy zmienić sposób, w jaki żyjemy. Wiąże się to z poważnymi zmianami w sposobie funkcjonowania naszego globalnego społeczeństwa i interakcji

z naturalnymi ekosystemami”²⁶⁵ Człowiek sprawując geowładzę wpływa na funkcjonowanie systemu planetarnego - współdecyduje o wykorzystaniu energii, transportu, rozbudowie infrastruktury, warunkach pracy i eksploatacji środowiska.

Drugim założeniem filozoficznym jest przyjęcie integranej, relacyjnej i transdyscyplinarnej metody badawczej. Jak zauważa D. Chakrabarty problematyka planety (w ujęciu nauk przyrodniczych) była konsekwentnie marginalizowana w naukach humanistycznych, które dla wyjaśnienia relacji człowieka ze środowiskiem posługiwały się pojęciem ziemi - przestrzeni dla podboju i działań człowieka.²⁶⁶ Umożliwiało to osadzenie człowieka w kontekście kultury, zaś natura w opisie świata pozostawała podporządkowana człowiekowi. Coraz częściej słychać głosy, że problemów takich jak globalne ocieplenie, czy postępujące nierówności społeczne nie da się rozwiązać jedynie przy użyciu środków, których dostarczają nauka i technika. Potrzebna jest nowa, integralna podstawa, która będzie w stanie scalać wyniki nauk szczegółowych z humanistycznym dziedzictwem, światopoglądami religijnymi oraz ekologiczną wrażliwością.²⁶⁷

Trzecim metaetycznym założeniem jest przekonanie o nieliniarnych, wielopoziomowych oraz wzajemnych relacjach bytów ludzkich i nieludzkich. Człowiek wywiera globalny wpływ na system planetarny przez maszyny, aparatury, pojazdy, sieci infrastruktury itp. Etyczna i moralna refleksja nad konsekwencjami wyborów jednostki nie może być rozpatrywana w antropocenie z pominięciem wartościownia i oceny samej technologii i techniki.

Czwarte założenie dotyczy dynamicznego charakteru samego zjawiska antropocenu. W ujęciu narracyjnym antropocen nie jest zamkniętą historią. Zarówno zdarzenia, aktorzy i procesy które do niego doprowadziły są wciąż przedmiotem dyskusji. Antropocen nie jest definiowany przez wpływ człowieka na środowisko, ekosystemy czy krajobraz, czyli coś, czym człowiek zajmował się przez tysiąclecia. Określa go trwające ostatnie dekady antropogeniczne zakłócenie funkcjonowania systemu ziemskiego, planety rozumianej jako całość, ewoluującego systemu, którego nie można traktować tylko w perspektywie jego części.²⁶⁸ Jak zwracają uwagę M. Maslin

²⁶⁵ Skubała P., *Przemysłać Przyrodę na nowo. Naukowcy ostrzegają przed skutkami kryzysu klimatycznego*, „Aura” 2020, t. 5, nr 20, s.23, http://aura.edu.pl/images/volumens/images/volumens/AURA_2020/aur5_20.pdf [dostęp: 23.03.2024].

²⁶⁶ Zob. D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press Chicago 2021,

²⁶⁷ Knosala B., *Metafora Statku Kosmicznego Ziemia Buckminstera Fullera wobec antropocenu: Wezwanie do wszechstronności w kontekście pytań o nową narrację dla XXI wieku*, w: Bober W. (red.), *Inside out outside. Budowanie mostów pomiędzy sztuką a humanistyką, wiedzą a technologią*, Księgarnia Akademicka, Gliwice 2020, s.107.

²⁶⁸ Hamilton C. and Grinevald J., *Was the Anthropocene Anticipated?* “The Anthropocene Review” 2015, t. 2, nr 1, s. 12, https://www.researchgate.net/publication/276317157_Was_the_Anthropocene_anticipated [dostęp: 24.03.2024]

i S. Lewis procesy, które kształtują system ziemski nie zostały nagle zatrzymane, jednak człowiek rozumiany jako gatunek stał się jedną z sił wywierających znaczący wpływ na jego funkcjonowanie.²⁶⁹ Aby przeanalizować skutki działania człowieka konieczne staje się połączenie i uwzględnienie zjawisk na absolutnie różnych osiach czasu. Mamy na uwadze 12 000 lat cywilizacji, liczonej w setkach milionów lat historii życia wielokomórkowego oraz perspektywy geologicznej liczonej w miliardach lat. Dopiero integrująca perspektywa głębokiego czasu (ang. *deep time*), ukazuje opowieść o historii ziemi i człowieka pozwala przyjrzeć się dynamice i bezprecedensowej ingerencji jednego gatunku w rozwój planety, w której głosy dotychczas rozproszonych nauk, obecnie mają się wzajemnie uzupełniać (komplementarność) i przeplatają (transdyscyplinarność). W opowieści tej człowiek jest zarówno siłą geologiczną, kolektywnym superorganizmem, który L. Margulis określa jako holobiont - dziedzictwo mikrokosmosu, oraz homo-consumericus - część destrukcyjnego dla życia na ziemi systemu nie zrównoważonego gospodarowania zasobami ziemskimi grożącego destabilizacją klimatu i warunków do życia na ziemi.

Szerokie ujęcie antropocenu otwiera się na rozmaite polityczno-społeczne narracje współczesności. Obserwujemy w nich potrzebę przewartościowania pojęć takich jak „człowiek”, „natura”, „odpowiedzialność”. Analiza antropocenu na gruncie filozofii przyrody ujawnia nowy sposób rozumienia relacji człowiek-natura. Postnatura jest ewoluującą siecią współzależnych informacji łączącą byty ożywione i nieożywione w jedną dynamiczną strukturę, w której człowiek obecnie ma coraz większy wpływ. Sprawstwo człowieka w postnaturze, rozumiane jako sprawowanie geowładzy, ukazuje nowy kontekst dla rozważań o etycznych aspektach życia w antropocenie.

W tekście *Ethics in Anthropocene* Schmidt i współautorzy przekonują, iż unikatowa charakterystyka epoki antropocenu wymusza na nas zarówno redefinicję i ponowne oszacowanie naszych dotychczasowych systemów normatywnych, jak i transformację podstawowych założeń etyki środowiskowej. Podkreślają oni, że obserwowany dziś „sukces” baconowskiego projektu panowania nad naturą przyniósł kompromitację marzenia, które mu przyświecało.²⁷⁰ P. Sloterdijk zauważa, iż antropocen oznacza nie tylko fakt, że człowiek stał się najważniejszą siłą geologiczną w biosferze, ale co ważniejsze, że człowiek będzie musiał stawać się coraz bardziej odpowiedzialny

²⁶⁹ Zob. Lewis S., Maslin M., *Defining the Anthropocene*, „Nature“ 2015, nr 519 (7542).

²⁷⁰ Schmidt, J., Brown, P., Orr C., „Ethics in the Anthropocene: A research agenda”, „The Anthropocene Review” 2012, nr 3 (3), s. 188-200. <https://jeremyjschmidt.com/wp-content/uploads/2012/06/schmidt-et-al-ethics-in-the-anthropocene-2016.pdf> [dostęp 24.03.2024]

za utrzymanie tej biosfery dla własnego przetrwania.²⁷¹ Wyzwanie etyki w dobie antropocenu doskonale zdiagnozował A. Kiepas zauważa na gruncie filozofii techniki, iż zmieniona natura ludzkiego działania przejawia się także tym, iż wiele skutków tych działań przybiera dzisiaj charakter kumulatywny. Są one wynikiem sprzęgania się ze sobą wielu działań i ich następstw i dlatego też, nie tylko bezpośrednie skutki są najważniejsze, lecz często właśnie uboczne i odległe w czasie mają ważniejsze znaczenie i skalę oddziaływania. Krótkowzroczność tradycyjnej etyki i jej koncentrowanie się tylko na bezpośrednich następstwach gubiło w konsekwencji z pola widzenia to, co dzisiaj dla oceny moralnej tych działań wydaje się być konieczne i niezbędne, choć zarazem trudne do wykonania.²⁷²

Obraz świata w antropocenie wymaga poszukiwania nowych rozwiązań etycznych, które odpowiedzą na wielopoziomowe połączenia i wyzwania epoki człowieka „po naturze”. Dotychczasowa analiza pojęcia antropocenu prowadzi na jej kolejny poziom, w którym centralne miejsce w rozważaniach poświęcone jest „moralności”, „sprawiedliwości”, „słuszności” i „odpowiedzialności”. D. Dzwonowska trafnie ujmuje problemy etyki w antropocenie pytając jaka etyka pozwoliłaby podejmować adekwatne decyzje moralne uwzględniające środowisko, rosnącą populację ludzką, postępujące zakwaszanie oceanów i zanieczyszczanie atmosfery oraz kurczące się zasoby?²⁷³

²⁷¹ Lemmens P, Hui Y., *Reframing the technosphere. Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene*, „Journal for Contemporary Philosophy” 2017, s. 31.

²⁷² Kiepas A., *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki.*, Wydawnictwo Gnowe, Katowice 2000, s.86

²⁷³ Dzwonowska D., *Etyka cnót środowiskowych...* s. 58.

Rozdział IV: Etyczne aspekty dyskusji o antropocenie

4.0. Wprowadzenie. Antropocen a etyka środowiskowa

W czwartym rozdziale omówione zostaną etyczne aspekty koncepcji antropocenu. Dotychczasowa analiza, w szczególności zbadanie koncepcji geowładzy w postnaturze, ukazało kontekst i powód dla podjęcia rozważań w kontekście etyki środowiskowej. Analiza narracji „epoki człowieka” wykazała, iż przyjęcie koncepcji antropocenu zmienia sposób w jaki dotychczas rozumieliśmy relację człowieka, środowiska i planety. Na gruncie filozofii przyrody zostały zarysowane filozoficzne aspekty antropocenu. Człowiek jest częścią sieci nieliniarnych połączeń bytów ożywionych i nieożywionych - postnatury. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym, a w szczególności za sprawą postępu naukowo-technologicznego zyskał on możliwość wpływania na obecne i przyszłe warunki do życia na ziemi. System planetarny stanowi wspólny punkt odniesienia do wartościowania podejmowanych przez człowieka działań, które przez globalne sieci infrastruktury wpływają na funkcjonowanie planety. Analiza koncepcji antropocenu na gruncie filozofii przyrody ujawniła cztery filozoficzne założenia, które będą stanowiły punkt odniesienia dla refleksji na gruncie etyki środowiskowej:

- 1) Sfera faktów i wartości odnosi się do jednego systemu planetarnego. Człowiek i wytworzona przez niego kultura oraz technosfera wraz z innymi bytami ożywionymi i nieożywionymi jest częścią postnatury. Sprawstwo człowieka (geowładza) jest modyfikowana przez technologię, rozproszone, ponadlokalne i nierównomierne społecznie.
- 2) Integralna metoda badawcza polega na eksponowaniu połączeń i współzależności wewnątrz planetarnej sieci. Transdyscyplinarne scalanie obszarów wiedzy i ludzkiej aktywności w oparciu o założenia głębokiego czasu ma za zadanie stworzenie warunków do jednej wspólnej i demokratycznej narracji antropocenu.
- 3) Relacje bytów ludzkich i nieludzkich są wielopoziomowe i nieliniarne. Hierarchiczność nie wiąże się ze statusem ontologicznym, lecz z wpływem na sieć współzależności. Człowiek nie jest definiowany przez szczególny, uprzywilejowany status, lecz przez wpływ, jaki wywiera na system planetarny.
- 4) Narracja antropocenu nie jest zamknięta. Jest dynamiczna, dyskusyjna i wykracza poza teoretyczne ramy geologii. Spór wokół antropocenu prowadzi do pluralizacji stanowisk etycznych.

Jak zauważa J. Zalasiewicz centralnym punktem dyskusji skupionej wokół problematyki antropocenu jest pojęcie człowieka i powiązane z nim kategorie sprawiedliwości i odpowiedzialności.²⁷⁴ Zgodnie z przedstawionym za zespołem AWG (w drugim rozdziale) modelem dyskusji o antropocenie nauki o systemie ziemskim wyznaczają paradygmat naukowy, nauki przyrodnicze objaśniają współzależności człowieka i „sił naturalnych”, które następnie nauki humanistyczne i społeczne starają się rozwinąć na poziomie aksjologicznym. W antropocenie refleksja nad egzystencją odbywa się poprzez ukazanie jej w kontekście planetarnym. Perspektywa antropocenu to taka, która obejmuje świat przeplatających się czynników, złożonych dynamicznych struktur, wyłaniających się zjawisk i niezamierzonych konsekwencji, przejawiających się w różnych skalach w ramach wzajemnie powiązanych ograniczeń biofizycznych i warunków społecznych.²⁷⁵ Zdaniem S. Gardinera dyskusja o zmianach środowiskowych nie jest możliwa bez wzięcia pod uwagę problematyki etycznej. Jeśli nie postrzegamy naszych działań za przedmiot oceny moralnej, ani nie liczymy się z innymi (ludźmi, pokoleniami, zwierzętami, środowiskiem), to ciężko w ogóle uznać zmianę klimatu za istotny problem.²⁷⁶ Zdaniem E. Bińczyk podnoszony w dyskusji argument o „utracie przyszłości” świadczy o etycznym charakterze dyskusji. Możemy nazwać to swego rodzaju przemocą planetarną, a zarazem destrukcją własnej przyszłości. Jako mieszkańcy krajów rozwiniętych jesteśmy współwinnymi sprawcami i równocześnie biernymi świadkami negatywnych procesów dewastacji środowiska. Przemoc na skalę planetarną jest dziś skrupulatnie opisywana, a także filozoficznie i symbolicznie reprezentowana.²⁷⁷ Powszechnie przyjmowanym poglądem w dyskusji jest przekonanie, o potrzebie podjęcia pilnych działań, gdyż przy obecnych trendach i podejściu *business as usual*, nastąpi akceleracja destabilizacji klimatu i trudnych do kontrolowania zmian w warunkach do życia na ziemi, które z kolei będą napędzały globalny kryzys migracyjny.

Jeśli przyjmiemy, że nie ma podziału na ludzką przyrodę (kultura) i pozaludzką przyrodę (natura) całkowitej zmianie ulega relacja podmiot-przedmiot przyjęta w tradycyjnej etyce. Zdaniem C. Hamiltona dotychczasowa tradycja etyczna, zapoczątkowana przez Hume’a, w pełni wyrażona przez Kanta, zakładająca odrębność moralności i konieczności wynikającej z relacji człowiek-natura musi ulec zmianie. W optyce postnaturalistycznej dochodzi do spłaszczenia

²⁷⁴ Zob. Zalasiewicz J., Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning ...* s.1-25

²⁷⁵ Bai X., Leeuw S., O’Brien K., i in., *Plausible and desirable futures in the Anthropocene...* s.351

²⁷⁶ Gardiner S., *A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption*, “Environmental Values” 2006, t. 15, nr 3, s. 398.

²⁷⁷ Bińczyk E., Utrata przyszłości w epoce antropocenu, „Stan Rzeczy” 2018, nr 1 (14), s.116-117.

hierarchii bytowej charakterystycznej dla tradycyjnego rozumienia człowieka, zgodnie z którym jest on bytem szczególnym ze względu na posiadany rozum, świadomość czy też duszę. Wynikające z nowego sposobu rozumienia relacji człowiek-natura metaetyczne założenia antropocenu stanowią teoretyczne ramy dla nowych stanowisk etycznych.

Etyka środowiskowa i powiązana z nią ekofilozofia jest dyscypliną, która historycznie jako pierwsza podejmowała problematykę relacji człowiek-natura w kontekście sprawiedliwości, słuszności i odpowiedzialności. Jak zostało to podkreślone w trzecim rozdziale rozprawy koncepcje natury nie są wolne od założeń filozoficzno-politycznych. Dlatego na gruncie ekofilozofii i etyki środowiskowej refleksję etyczną uzupełnia refleksja ontologiczna. Od lat 70. XX w. podejmowane są wysiłki zmierzające do wypracowania adekwatnej etyki mającej uregulować relacje człowieka z przyrodą. Obejmują one zarówno dobro ludzkości, jak i wszystkich istot żywych oraz całej biosfery. Dyscyplinę tę ujmowano od początku jej rozwoju, jako refleksję ukazującą i kształtującą właściwą postawę człowieka wobec świata, w którym żyje, w tym przede wszystkim postawę szacunku do życia w każdej jego postaci – ludzkiej i pozaludzkiej.²⁷⁸ Przedmiotem krytyki stały się homocentryczne sposoby postrzegania świata, antropocentryczna kultura oraz nieograniczony rozwój technologiczno-gospodarczy. H. Skolimowski krytycznie oceniał myślenie pozytywistyczne i mechaniczne prowadzące do instrumentalizacji środowiska. Uznawał je za przejaw myślenia zaborczego wobec natury i twierdził, że to w nim należy upatrywać przyczyn nie tylko klęsk ekologicznych, ale także egzystencjalnych, społecznych i ideologicznych. Kierunek twórczych przemian powinien prowadzić od rozumu mechanicznego, analitycznego i pragmatycznego do rozumu ekologicznego, który nie jest zaprzeczeniem ani wartości postępu, ani wartości nauki, lecz innym odczytaniem rzeczywistości, innym sposobem postrzegania człowieka w całym planie natury.²⁷⁹ C. Hamilton zauważa, iż kryzys ekologiczno-społeczny jest już wszechobecny. Przed naszym własnym dobrem, naszymi cnotami i naszymi obowiązkami wobec siebie, nasza nieunikniona odpowiedzialność za ziemię definiuje nas jako istoty moralne. Hamilton odwołując do myśli Kanta uznaje, że moralność nie może istnieć w królestwie wolności, ale jest zakorzeniona w królestwie konieczności, ponieważ nasz obowiązek troski o Ziemię musi poprzedzać wszystkie inne.²⁸⁰ Eskalacja kryzysu społeczno-środowiskowego zagraża przede wszystkim przyszłym pokoleniom. Jak zauważa S. Gardiner każde kolejne pokolenie będzie rozpoczynać dyskusję

²⁷⁸ Bienasz A., *Zaranie, rozwój oraz perspektywy etyki środowiskowej – wybrane zagadnienia*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 2014, nr 12, s. 60.

²⁷⁹ Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej...* s. 12

²⁸⁰ Hamilton C., *Defiant Earth...*, s. 44.

o odpowiedzialności w coraz trudniejszych warunkach, w których będzie zagrożona realizacja podstawowych ludzkich potrzeb. Należy zatem przyjąć, iż zmieniające się warunki dyskusji mogą prowadzić do sytuacji w której przyszłe pokolenia będą bardziej skłonne do moralnej korupcji, ze względu na coraz bardziej heroiczne wymagania. Dyskurs antropocenu od początku stawiał ludzkość na rozdrożu - jak zaradzić ryzyku katastrofy społeczno-ekologicznej?

W czwartym rozdziale w pierwszej kolejności przedstawiony zostanie dotychczasowy kierunek rozwoju etyki środowiskowej. Analiza historyczna pozwoli na konfrontację tradycyjnych stanowisk etycznych z koncepcją antropocenu. Zestawienie to umożliwi nakreślenie zasadniczych różnic badawczych, metodologicznych oraz formułowanych postulatów etycznych w etyce środowiskowej „przed i po antropocenie”. Wskazany kontekst badawczy pozwoli na zaprezenowanie zarysu klasyfikacji stanowisk etycznych w dyskusji o antropocenie wraz ze wskazaniem ich źródeł oraz postulowanych strategii i rozwiązań.

4.1. Etyka środowiskowa

Przedmiotem etyki środowiskowej jest relacja człowiek-natura (przyroda). Aspekty etyczne są rozpatrywane poprzez odniesienie człowieka do środowiska i wartościowania jego działania względem kondycji (poprawy i pogorszenia) warunków do życia. Źródeł etyki środowiskowej można doszukiwać się w amerykańskim transcendentalizmie. Wraz z upływem czasu coraz więcej miejsca w tej koncepcji poświęca się roli programów polityczno-prawnych. Jak zauważa Ganowicz-Bączyk obecnie etykę środowiskową definiuje się dwojako. W znaczeniu szerokim jako refleksję etyczną dotyczącą stosunku człowieka do środowiska przyrodniczego. W węższym, właściwym znaczeniu etyka środowiskowa to etyka poszerzająca ramy tradycyjnej moralności na byty pozaosobowe.²⁸¹ Za przedmiot moralności uznaje się m.in. zwierzęta, ekosystemy, warunki do życia na ziemi, bioróżnorodność. Dyskusja dotyczy uzasadnienia odpowiedzialności człowieka za byty pozaludzkie.V. Plumwood zwraca uwagę na to, że początkowo etyka środowiskowa była zainteresowana teorią wartości, natomiast obecnie jest już obecna w obszarze między innymi filozofii politycznej, historii filozofii czy teoriach metafizycznych. Na każdym z tych obszarów filozofowie zwracali uwagę na niebezpieczeństwa związane z marginalizacją świata pozaludzkiego. W. Tyburski do najważniejszych stanowisk w etyce środowiskowej zalicza etykę biocentryczną, antropocentryczną i ekocentryczną etykę środowiskową. Z kolei jak zauważa Z. Piątek etyka środowiskowa jest ściśle powiązana z dyskursem ekofilozofii. Od Sokratesa do J.P. Sartre'a, przez dwa i pół tysiąca lat, etyka dotyczyła ludzi i relacji międzyludzkich. Była

²⁸¹ Ganowicz- Bączyk A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2015, nr 13, s. 56.

antropocentryczna, skoncentrowana na człowieku.²⁸² P. Majcherek do kluczowych koncepcji holistycznych i biocentrycznych zalicza etykę poszanowania przyrody Taylora, etykę czci dla (wszelkich form) życia sformułowaną przez Alberta Schweitzera, etykę Ziemi (ang. *land ethics*) Aldo Leopolda, tzw. głęboką ekologię Arne Naessa czy hipotezę Gai (globalnego organizmu) Jima Lovelocka. Poszanowanie przyrody, szacunek dla natury, czy poszanowanie (dla wszelkich form) życia to kategorie, które są ważne w różnych nurtach ekofilozofii.²⁸³

4.2 Zarys historii etyki środowiskowej

Wśród prekursorów etyki środowiskowej najczęściej wymienia się H.D. Thoreau, W. Emerson i A. Leopolda. Jak zauważa W. Tyburski wspólnym założeniem jest idea szacunku dla natury.²⁸⁴ Krytyczna analiza wpływu człowieka na środowisko oraz relacji z naturą w dobie industrializacji rozpoczyna się już w XIX wieku. W. Emerson krytycznie oceniał utilitarne i gospodarcze podejście do środowiska. Jego filozofia głosiła idee harmonijnej zgodności i współzależności świata przyrodniczego i ludzkiego. Przyroda, gdy poznajemy jej prawa i mechanizmy, odsłania nam nie tylko prawdę, ale także wychowuje moralnie, nawiązując z nami swoisty dialog.²⁸⁵ Emerson proponował przewartościowanie w duchu antyantropocentrycznym - człowiek nie jest miarą wszystkich rzeczy, nie jest panem ani właścicielem przyrody, jest jednym z zespolonych gatunków współtworzących naturę. Podobnie H. Thoreau uznawany jest za jednego z prekursorów enwiromentalizmu. Jego myśl wywodzi się z transcendentalizmu amerykańskiego, absolutyzującego miłość do przyrody. Autor *Walden, on Life in the Woods* podnosi wartość estetycznego doświadczenia przyrody do poziomu doświadczenia mistycznego. Thoreau był jednym z pierwszych i najbardziej zdecydowanych krytyków antropocentryzmu oraz propagatorów wartości wewnętrznej przyrody. Dla Thoreau życie powinno być dobre jakościowo, refleksyjne i zaangażowane, obfitujące w doświadczenia, które pomagają rozwinąć nasze zdolności fizyczne i psychiczne. Mieszkanie w lesie jest właśnie takie – jest życiem w pełni, wymagającym odwagi, ale przede wszystkim chęci doświadczenia rzeczywistości taką, jaką ona jest.²⁸⁶ Zdaniem P. Cafaro, Thoreau był prekursorem etyki cnót środowiskowych. Kontemplacyjno-purystyczny styl leśnego

²⁸² Ganowicz- Bączek A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej...*, s. 48.

²⁸³ Majcherek J., *Poszanowanie przyrody jako kategoria etyczna w perspektywie biocentrycznej*, „Edukacja biologiczna i środowiskowa” 2015, nr 2, s. 51.

²⁸⁴ Zob. Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej.. s 7-15*

²⁸⁵ Tamże, s. 9.

²⁸⁶ Dzwonowska D., *Etyka cnót środowiskowych...*, s.128.

życia stanowi drogę do samodoskonalenia się. Przebywanie w dzikiej przyrodzie kształtuje zmysł moralny i w tym sensie przyroda jest także „nauczycielem” Thoreau.

A. Leopold jako pierwszy przedstawił zarys nieantropocentrycznej koncepcji etycznej. Rozwój nauk ekologicznych skierował Leopolda ku nowym problemom filozoficznym. Perspektywa planety o określonych możliwościach środowiskowych stanowi dla Leopolda nowy kontekst dla wyjaśnienia relacji człowiek-natura. Antropocentryczne systemy etyczne doszukiwały się wartości jedynie w odniesieniu do człowieka i kultury. Zwrot w myśleniu ekologicznym polega na przypisaniu wartości również przyrodzie, która nie może być traktowana czysto instrumentalnie. Stanowisko Leopolda było bliskie tradycji antycznej. Zamiast wywodzić normy z pozytywistycznych procedur, upatrywał on ich źródła w samej strukturze świata. Doświadczenie „bycia pośród przyrody” oraz rozwój ekologii skłoniły Leopolda do krytyki mechanicznego paradygmatu nauk przyrodniczych. Za źródło kształtowania się relacji wspólnotowych Leopold przyjmuje swoiście rozumianą sympatię - świadomość i poczucie bycia częścią grupy, stada, etc. Skłonność ta ma charakter zarówno wrodzony jak i nabyty - ewoluuje wraz z rozwojem świadomości od plemiennej przez narodową, aż po uniwersalną obejmującą całą biosferę. Holistycznie zorientowana etyka ziemi ma wspomóc proces rozszerzania świadomości granic wspólnoty moralnej. Istota tej etyki zawiera się w często przytaczanym fragmencie eseju Leopolda pt. *The Land Ethic*: „Słuszne jest to, co sprzyja zachowaniu spójności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. Niesłuszne jest to, co temu nie sprzyja.”²⁸⁷ Leopold postrzega człowieka jako „byt pośród innych bytów” w przyrodzie. Ontologicznie człowiek jest związany jako część wspólnoty biotycznej i jako taki zostaje „strącony” z najwyższej pozycji w hierarchii bytów. Uzależnienie od innych symbiotycznie połączonych form życia odsłania obraz człowieka jako istoty niesamodzielnej i niesamowystarczającej. Ta zmiana pozycji ma sprzyjać rodzeniu się w człowieku uczuć miłości i troski wobec ziemi, powinna też stymulować cnoty, które będą go zachęcały do ochrony planety. Jednocześnie powinna eliminować te dyspozycje, które powodują bezrefleksyjne podejście do zużywania zasobów naturalnych.²⁸⁸ Leopold formułuje również postulat, aby „myśleć jak góra”. Jest on z jednej strony odczytywany jako przyczynek do mistycyzmu lub koncepcji antyantropocentrycznych. Jednakże, sam Leopold dochodzi do tego przekonania przez obserwację roli drapieżników w środowisku. Zależności, które mogą wydawać się brutalne (wilki polujące na jelenie) wydają się takie jedynie z ograniczonej, krótkiej

²⁸⁷ Liszewski D., *Ekologiczna wizja świata*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2015, t. 11, s. 40.

²⁸⁸Dzwonowska D., *Etyka cnót środowiskowych...*, s.191

perspektywy człowieka. „Myśleć jak góra” oznacza ujrzeć mroczną i złożoną głębię natury, która przekracza nasze możliwości, aby ją osiąść i kontrolować²⁸⁹.

A. Schweitzer przedstawił oryginalną, biocentryczną etykę czci dla życia. Za działalność humanitarną otrzymał w 1954 roku pokojową nagrodę Nobla. Hasłem przewodnim jego filozofii była słynna zasada „jestem życiem, które pragnie żyć pośród życia, które pragnie żyć”. Zasada ta jest intuicyjna, oczywista, nie do udowodnienia, a od jej przyjęcia zależy osobowa wartość człowieka. Życie w zgodzie z etyką czci dla życia jest zgodne z autentyczną naturą ludzką. Autentyczne przeżycie solidarności z wszelkim stworzeniem stanowi podstawowy fakt moralny.²⁹⁰ Z. Piątek zauważa iż, Schweitzer wyprzedził swoją epokę, głosząc dwie idee, które zostały pogłębione i rozwinięte w drugiej połowie XX wieku. Była to idea moralnego szacunku dla wszelkich przejawów życia, sformułowana jako postulat włączenia do zakresu moralności wszystkich istot żywych na równi z człowiekiem, oraz prognoza dotycząca destrukcji głównych idei zachodnioeuropejskiego humanizmu przez niekontrolowany rozwój techniki. Zgodnie z przewidywaniem Schweitzera tak się faktycznie dzieje, że jednym z istotnych czynników kryzysu środowiskowego są niezamierzone skutki nadmiernego tempa rozwoju cywilizacji technicznej.²⁹¹

W latach 60 XX za sprawą publikacji D. Browera *Wilderness: America's Living Heritage*, G. Hardina, *The Tragedy of Commons*, czy R. Carson *Silent Spring* zaczęto zwracać uwagę na konieczność ochrony przyrody, skutki działalności człowieka na środowisko oraz na zagrożenia związane z nadmierną eksploatacją ziemi. Publikacje te zdaniem A. Ganowicz-Bączyk przyczyniły się do powstania szerokiej świadomości ekologicznej łączącej wpływ działalności człowieka (kultura) z zależnościami w środowisku przyrodniczym (natura). Publikacje te były utrzymane w duchu ekologii antropocentrycznej - szereg zachowań związanych z nadmierną eksploatacją był uznany za szkodliwy gdyż w szerszej perspektywie (czasu i przestrzeni) szkodził on samemu człowiekowi. W 1967 roku L. White przedstawił w *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* tezę, iż za zaistniały stan kryzysu środowiskowego odpowiada tradycja chrześcijańska oparta o założenie czynienia sobie ziemi poddanej. Artykuł przyczynił się do ożywionej dyskusji, na podstawie której uformowały się tradycyjne stanowiska w etyce środowiskowej. Krytycy zwracali uwagę na złożoność i wielorakie uwarunkowania kryzysu ekologicznego: ekonomiczne, społeczne, historyczne, polityczne, ideologiczne. Zauważyli, że przypisywane chrześcijaństwu poglądy mające

²⁸⁹ Vogel S., *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*, MIT Press, Cambridge 2015, s. 129.

²⁹⁰ Ganowicz-Bączyk A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej...*, s. 46.

²⁹¹ Piątek Z., *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 37.

skutkować ekologicznym imperializmem człowieka są niezgodne z faktyczną doktryną tej religii i nie znajdują potwierdzenia w Piśmie Świętym.²⁹² W dalszej dyskusji ekofilozoficznej dominuje raczej przekonanie, że źródeł kryzysu należy doszukiwać się między innymi w mechanistycznej wizji świata Kartezjusza, oświeceniowej koncepcji rozwoju bez uwzględnienia możliwości planetarnych oraz imperialistycznym wyzysku kolonizatorskim. Zdaniem Z. Piątek filozofia nowożytna ujmowała człowieka jako ostateczne stadium rozwoju przyrody. Skrajnie antropocentryczna interpretacja procesów ewolucji sprowadza się do twierdzenia, że procesy ewolucyjne nieuchronnie zmierzały ku człowiekowi. Człowiek o okresie nowożytnym, który odkrył i zrozumiał, że był i jest celem rozwoju przyrody, ogłosił, iż jest także jej Panem.²⁹³

Popularyzacja badań nad środowiskiem poprzez literaturę i media rozszerzyła debatę ekologiczną poza dyskurs naukowy. Od końca lat 60. XX relacja człowiek – środowisko stała się istotnym aspektem polityki międzynarodowej. ONZ w 1972 roku zorganizowała w Sztokholmie pierwszą konferencję *Środowisko człowieka*. Zarysowano na niej najważniejsze założenia zrównoważonego rozwoju. Efektem podjętych działań politycznych był raport think tanku klubu rzymskiego *Limits of Growth*, który w katastroficzny sposób przedstawiał dalszy niepohamowany rozwój przy jednoczesnym wyczerpywaniu się zasobów naturalnych. Jedną z najbardziej kontrowersyjnych tez autorów było propagowanie zerowego wzrostu gospodarczego w celu zahamowania destabilizujących procesów. Krytycy wskazywali m.in., iż wyhamowanie światowych gospodarek nie pozwoli na wyeliminowanie różnic klasowych, a ponadto doprowadzi do globalnego kryzysu ekonomicznego. Jak komentuje C. Wodzikowski przyczyną powstania koncepcji zrównoważonego rozwoju było pragnienie stworzenia takiego modelu globalnego rozwoju cywilizacyjnego, który mógłby skutecznie wyeliminować zagrożenia podważające perspektywy rozwoju ludzkości i byłby zarazem sprzeciwem wobec postulatów ekonomii ekologicznej, w tym wobec postulatu wzrostu zerowego, a także sprzeciwem wobec nowych utopijnych ideologii widzących ratunek w tworzeniu społeczeństwa opartego na powrocie do natury.²⁹⁴

W latach 70 XX. dyskusja nad etyką środowiskową przebiegała pomiędzy stanowiskami progresywnymi - nawołującymi do stworzenia nowej, holistycznej etyki oraz ekstensjonalnymi - wzywającymi do poszerzenia tradycyjnej etyki o pozaludzką przyrodę. Stanowisko ekstensyjne

²⁹² Ganowicz-Bączek A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej...* s. 47.

²⁹³ Piątek Z., *Ekofilozofia...*, s. 138

²⁹⁴ Wodzikowski C., *Zrównoważony rozwój - od idei do polityki*, s. 70, https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_15804_siip200904/c/articles-2196309.pdf.pdf

dobrze ilustruje filozofia J. Passmore'a. W tym ujęciu stosunek do pozaludzkiej przyrody stanowi istotny element krytyki współczesnego społeczeństwa. Passmore zakładał, iż sfera moralności powinna jednak dotyczyć wyłącznie człowieka. Rozwiązywanie problemów środowiskowych niesionych przez cywilizację jest możliwe w ramach zastanej tradycji. Formułowane powinności na gruncie antropocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej adresowane do środowiska przyrodniczego, nabierają charakteru moralnego tylko dlatego, że ich ostatecznym beneficjentem – choć za pośrednictwem przyrody – jest człowiek.²⁹⁵ Z kolei przedstawicielem nurtu progresywnego może być A. Naess, twórca ekologii głębokiej. Ekologia głęboka występuje ze zdecydowaną krytyką pozytywistyczno-technokratycznego modelu rozwoju cywilizacji, agresywnej gospodarki rynkowej, konsumpcyjnego stylu życia. W zamian proponuje nowe myślenia ekologiczne, wyznaczające erę cywilizacji postindustrialnej, zorientowanej ekologicznie. Koncepcje zielonej polityki nakierowanej na ochronę bogactwa i różnorodności form życia, a w sferze gospodarczej na zieloną ekonomię, opowiada się za działaniem na rzecz samowystarczalnych gospodarczo bioregionów, oraz stylu życia motywowanego postulatem powściągliwości konsumpcyjnej, umiarkowania i ograniczania potrzeb. Ekologia głęboka, występując w imieniu i na rzecz wszystkich form życia, poszukuje lepszych postaci i kształtu stosunków między ludźmi a innymi istotami żywymi występującymi na ziemi.²⁹⁶ Naess krytycznie wypowiadał się wobec zachodniego establishmentu argumentując, iż dobra ziemi nie są przedmiotem własności i użytkowania jedynie przez jednego człowieka. Jego zdaniem to właśnie instrumentalne i własnościowe traktowanie przyrody doprowadziło do kryzysu środowiskowego, gdyż człowiek przestał widzieć w naturze coś więcej niż kapitał, który może wykorzystać w celach gospodarczych. Z filozoficznego punktu widzenia „ekologia głęboka” A. Naessa jest ujętą w spójny system z ideą biocentrycznego podejścia do problemów ekologicznych oraz sytuacji człowieka w świecie w ogóle. W przeciwieństwie do „ekologii płytkiej” nastawionej antropocentrycznie, „ekologia głęboka” głosi potrzebę ochrony przyrody ze względu nią samą. W tym nurcie postuluje uznanie samoistnej wartości pozaludzkich istot żywych, wyraża to jej naczelnym imperatywem etycznym – samorealizacji dla wszystkich istot żyjących.²⁹⁷ W podobnym tonie wypowiadał się H. Skolimowski. Jego rozważania również poprzedza krytyka myślenia mechanicznego i analitycznego. Skolimowski proponuje resakralizację życia przez przyjęcie koncepcji ziemi rozumianej jako sanktuarium. Duchowa odnowa jest wynikiem

²⁹⁵ Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej...* s. 11,

²⁹⁶ Tamże, s.12

²⁹⁷ Liszewski D., *Ekologiczna wizja świata...*, s. 43.

ewolucyjnej zmiany świadomości. Świadomość ekologiczna podobnie jak u A. Naessa ma intuicyjny, holistyczny charakter. W. Tyburski komentując poglądy Skolimowskiego zaznacza, iż nie ma bowiem ocalenia dla ziemi bez zmiany świadomości. Jeśli pragniemy zawrzeć pokój z ziemią, to przede wszystkim musimy zmienić ludzką świadomość. Zmienić świadomość zaborczą, pasożytniczą i materialistyczną na świadomość ekologiczną, która jest rewerencyjna, współczująca i współuczestnicząca w misterium życia.²⁹⁸ Jak zauważa Z. Piątek kontynuatorem tejże myśli w Polsce jest sam W. Tyburski. Przekonuje, że interesy człowieka nie stanowią wystarczającego uzasadnienia dla niszczenia środowiska. Opowiada się za holizmem aksjologicznym i holizmem deontologicznym, twierdząc, że nie tylko dobro ekosystemu jest istotnym źródłem wartości, ale także przekonuje, że z faktu członkostwa we wspólnocie biosfery wywodzą się obowiązki ludzi wobec pozaludzkich istot żywych.²⁹⁹

W duchu anty-antropocentrycznym powstała również filozofia R. Rutley'a (Sylvan) znanego przede wszystkim z „argumentu ostatniego człowieka”. Rutley zauważa, że założenia zachodniej filozofii stoją w opozycji do założeń etyki środowiskowej, a podstawowe zasady tradycyjnej etyki ograniczają się jedynie do niekrzywdzenia innych ludzi. Rutley przedstawił najbardziej radykalną krytykę antropocentryzmu, twierdząc iż u jej źródeł leży dyskryminacja gatunkowa (speciesism). W proponowanym przez siebie eksperymencie myślowym proponował, aby wyobrazić sobie, że jest się ostatnim człowiekiem żyjącym na ziemi. Czy gdybyśmy w chwili śmierci mogli wcisnąć przycisk, który doprowadziłby do anihilacji całego życia na ziemi, to czy byłoby to moralnie złe? Zdaniem Routley'a tradycyjna etyka antropocentryczna nie jest w stanie wyjaśnić dlaczego nie należałoby tak postąpić. Routley proponuje, aby źródła etyki środowiskowej miały intuicyjny, a nie typowy dla umowy społecznej proceduralny i konsensualny charakter.

P.W. Taylor, który przedstawił swoje poglądy w jednej z najważniejszych publikacji dotyczących środowiska naturalnego *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, rozwinął stanowisko ekocentryczne. Punktem wyjścia jest założenie, że system ekologiczny jest starszy i niezależny od człowieka. Współczesny człowiek zapomniał o swoich biologicznych korzeniach i w tworzonym przez siebie świecie zatracił szacunek dla natury. Zdaniem Taylora potrzebny jest nowy system przekonań, zgodny z odkryciami nauk ekologicznych i biologicznych, który na nowo wyznaczy relację człowiek-przyroda. W swoich rozważaniach krytycznie ujmuje on metodologię redukcjonistyczne, podkreślając holistyczny, międzygatunkowy charakter ziemskiego

²⁹⁸ Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej...*s. 12

²⁹⁹ Piątek Z., *Ekofilozofia...* s. 30

ekosystemu. Szacunek do natury wynika z przyjętych przez następujących twierdzeń Taylora twierdzeń:

1. Ludzie są członkami ziemskiej wspólnoty życia, w tym samym znaczeniu i na tych samych warunkach, jak inne żyjące istoty.
2. Gatunek ludzki, wraz z innymi gatunkami, jest integralnym składnikiem systemu wzajemnej zależności. Przeżycie każdej istoty – jak również jej szanse na pomyślne, bądź niepomyślne życie – jest określone nie tylko przez fizyczne warunki jej środowiska, ale także przez jej relacje z innymi żyjącymi istotami.
3. Wszystkie organizmy są teleologicznymi centrami życia, w tym znaczeniu, że każdy jest niepowtarzalną jednostką, dążącą do własnego dobra, w swoisty sposób.
4. Z natury ludzie nie są wyższymi stworzeniami od innych żyjących.³⁰⁰

Taylor przyjmuje koncepcję „dobra” odmienną od klasycznych systemach etycznych. W jego ujęciu dobro nie odnosi się ono do specyfiki ludzkiego postępowania, lecz jest dane wszystkim organizmom - dobro oznacza realizowanie własnej natury. Taylor przyjmuje, że tak rozumiane dobro wiąże się z koncepcją wolności rozumianej jako braku przymusu. W tym sensie również inne organizmy są wolne. Ta wolność rozumiana jako brak ograniczeń pozytywnych i negatywnych, jest instrumentalnym dobrem dla wszystkich istot. Dzięki niej każde stworzenie może realizować swoje dobro podstawowe, jakim jest swobodna ekspresja swojego istnienia.³⁰¹ Na drodze do realizacji tak rozumianego dobra i wolności może stanąć człowiek. Taylor zauważa szczególną dyspozycję moralną, wynikającą z rozumnej natury człowieka i jego zdolności do wartościowania. Filozof rozwija swój system etyczny w oparciu o przekonanie o odrębnej wartości każdego istnienia. Taylor nie opowiada się jednak za etyką o charakterze holistycznym czy organicystycznym. Nie chce on powiedzieć, że wzajemne powiązania organizmów i ekosystemów tworzą jakiś quasi-organizm, oraz że z jego funkcjonowania wynikają konkretne normy moralne. W tej bowiem sytuacji norma postępowania moralnego określana byłaby z punktu widzenia tej całości: jej dobra, witalności, dynamizmu. Pomimo dostrzeżenia szerokiej sieci wzajemnych powiązań, Taylor opowiada się za wyszczególnieniem wartości każdego pojedynczego istnienia, jako osobnego dobra.³⁰² Jednakże wartość ta jest równa wszystkim gatunkom współuczestniczącym

³⁰⁰ Hołub G., *Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora*, „Logos i Ethos” 2012, s. 107.

³⁰¹ Tamże, s. 110.

³⁰² Tamże, s. 113.

w jednej biosferze. Człowiek zostaje zatem zobowiązany do nieszkodzenia, nieingerowania i kontrolowania ekosystemów. W relacjach międzygatunkowych Taylor zakłada zasadę najmniejszego zła i proporcjonalności w realizacji ludzkich interesów i potrzeb.

W dotychczasowej dyskusji o etyce środowiskowej wyraźnie zarysowuje się tendencja do absolutyzacji przyrody/natury w stanowiskach bio i ekocentrycznych. Projekty te nie tylko postulują równość ludzi, ale również równość człowieka wobec innych form ożywionych. Człowiek nie jest traktowany jako samodzielny, uprzywilejowany byt, lecz zostaje umieszczony pośród innych gatunków jako część biosfery. Przyjęcie samodzielnej wartości przyrody-natury prowadzi do krytyki tradycyjnej filozofii, w której uznaje się, że źródłem problemów ekologicznych myślenie homocentryczne. W ujęciu ekofilozofii dynamiczny rozwój technosfery wraz z postępującą technologizacją i urbanizacją dał nam złudne wrażenie niezależności i kontroli nad światem przyrody, a w konsekwencji proces ten doprowadził do utraty więzi z przyrodą przez sprowadzenie jej do przedmiotu gospodarczego. Z kolei rozwój gospodarczy, który nie uznaje ram środowiskowych przyczynił się do niezrównoważonego rozwoju społeczeństw. W świecie ukształtowanym przez homocentryczne programy polityczno-prawne człowiekowi nie tylko coraz trudniej było rozpoznać więzi międzygatunkowe, ale również podejmować decyzje mające na uwadze dobro inne niż ludzkie.

Należy jednak podkreślić, iż etyka środowiskowa nie jest wolna od trudności metaetycznych i filozoficznych. Wątpliwości dotyczą źródeł samoistnej wartości natury, statusu nieludzkich podmiotów etyki, społecznych kosztów programów politycznych głębokiej ekologii, źródeł odpowiedzialności oraz sposobów rozumienia „dobra natury”. Wynika to przede wszystkim z przyjętego intuicyjnego modelu poznania natury, rewolucyjnych zmian aksjologicznych, krytyki tradycyjnych założeń filozofii zachodu oraz wezwania do radykalnej zmiany stylu życia.

4.1.2 Etyka cnót środowiskowych

Jedną z prób przezwycięzenia metaetycznych i filozoficznych problemów jest przeniesienie dyskusji z poziomu zachowania do poziomu działania człowieka na gruncie etyki cnót. Termin „cnota” jest jednym z pojęć o historii sięgającej niemalże początków filozofii, a kolejne epoki w różnym stopniu odwoływały się do refleksji aretologicznej. Obecnie etyka cnót przeżywa swój renesans, którego początek przypisuje się artykułowi Elizabeth Anscombe z 1958 roku pt. *Modern Moral Philosophy*. Autorka artykułu postuluje w nim, aby ciężar dyskusji etycznej przesunąć z pozycji oceny, czy działanie jest dobre, czy złe, na poziom analizy charakteru podmiotu

działającego.³⁰³ Za drugi kluczowy tekst wskazuje się w literaturze *Ideals' of Human Excellence and Preserving Natural Environment* autorstwa T. Hilla. Krytyczne podejście wypracowane w tym nurcie nie dotyczy, jak ma to miejsce w etyce środowiskowej (m.in. głębokiej ekologii), kierunku rozwoju naukowo-technologicznego, lecz postawy człowieka. Instrumentalne traktowanie świata, bierze się z niezrozumienia i braku akceptacji samego człowieka. Tradycyjna etyka cnót skupia się przede wszystkim na człowieku i jego relacjach z innymi ludźmi. Stąd wartościowanie jakie cnoty są „dobre” odnosi się przede wszystkim do kwestii moralnych.

Zdaniem R. Sandlera, przedstawiciela naturalizmu, podkreślającego biologiczne pokrewieństwo z innymi gatunkami, cnoty środowiskowe to cechy charakteru odnoszące się do rozwoju zarówno człowieka jak i życia pozaludzkiego. Jak zauważa Dzwonowska biologiczny wymiar życia człowieka stanowi część jego dobrego życia i jest jego istotnym elementem, ale w przeciwieństwie do świata roślin ocena tej sfery nie oddaje całkowicie istoty człowieka.³⁰⁴ Ważną kategorią zarówno w tradycyjnej etyce cnót jak i etyce cnót środowiskowych jest racjonalność. Pozwala ona przekroczyć naturalistyczne ramy działania, a także otwiera człowieka na szereg wartości innych niż tylko przysłużenie się przetrwaniu gatunku. Człowiek zdolny jest do obierania celów, doszukiwania się sensu i gromadzenia w tym celu wiedzy. Rozwój technologiczno-naukowy doprowadził do sytuacji, w której zgromadzona wiedza pozwala na zmianę granic i uwarunkowań biologicznych. Zdaniem Sandlera o wymiarze środowiskowym cnoty decyduje jej wrażliwość na środowisko naturalne. Cnotą środowiskową jest więc każda cnota, która bierze pod uwagę zobowiązania moralne wobec bytu znajdującego się w środowisku naturalnym.³⁰⁵ Tradycyjne cnoty (umiarkowanie, prostota, pokora, troska) są uzupełnione przez wrażliwość na byty środowiskowe. Jednocześnie świadomość współzależności międzygatunkowych oraz realizowanie troski o inne byty stanowi warunek eudajmonii. Sens dążenia do doskonałości moralnej zawiera się w przekonaniu o szczęściu wynikającym z realizacji cnót.

Za przedstawiciela koncepcji klasycznej etyki cnót środowiskowych wskazuje Thoreau. Thoreau podejmuje ascetyczny i minimalistyczny styl życia nad jeziorem Walden dążąc do doskonałości i rozwoju wyznaczonego przez naturalny rytm życia w lesie. Koncepcja Thoreau charakteryzuje się arystotelesowskim podejściem do rozwoju, minimalizmem teoretycznym oraz naciskiem na sferę praktyczną. Cafaro wskazuje na romantyczne źródła myśli Thoreau w koncepcji

³⁰³ Dzwonowska D., *Etyka cnót środowiskowych...*, s.57

³⁰⁴ Tamże, s. 168.

³⁰⁵ Tamże, s. 183.

„bildung”. Idea ta została w pełni rozwinięta w filozofii Kanta, który z postulatu kierowania się rozumem formułuje epokowe hasło wyjścia z niepełnoletności. Odzwierciedlona w oświeceniowej idei używania własnego rozumu, stała się ucieleśnieniem procesu nieustannego kształtowania siebie, w tej epoce głównie pod kątem intelektualnym. Później idea ta oznacza bardziej ogólnie nieustanne formowanie siebie, a w ujęciu romantycznym – rozwijanie pełni ludzkich możliwości, szczególnie intelektualnych, estetycznych i duchowych.³⁰⁶

Thoreau krytykuje gromadzenie dóbr, marnotrawstwo, uleganie modom i zachciankom (szczególnie potrzebie nowości). Tym samym jego argumenty pozostają aktualne w kontekście masowej produkcji i konsumpcjonizmu. Dla amerykańskiego filozofa potrzeby materialne są drugorzędne względem wartości duchowo-kontemplacyjnych, a bogactwo i majątek stanowią obciążenie dla rozwoju osobistego. Krytyka Thoreau obejmuje nie tylko ludzkie potrzeby wynikające z rozwoju cywilizacji, ale również same mechanizmy ekonomiczne. Jego zdaniem ceną wygod jest uwiązanie się w sieć wymogów rynkowych, które ograniczają człowiekowi dostęp do szeregu przyjemności, jakimi może cieszyć się człowiek „niecywilizowany”. Odrzucenie bogactwa jest warunkiem uzyskania wolności. Ponadto podkreślał on potrzebę autentycznego spędzania czasu na łonie przyrody, obserwowania jej i uczenia się od niej. Wyżej cenił wiedzę praktyczną, zdobytą własnym sumptem niż wiedzę teoretyczną. Krytycy Thoreau zwracają uwagę na marginalizowanie przez niego potrzeb społecznych. Zdaniem MacIntyre’a cnoty rozwijane są w perspektywie relacji międzyludzkich. Thoreau postuluje samorozwój w oparciu o doświadczenie samotność. Jego zdaniem nie jest ona dotkliwa, gdy człowiek czuje głęboką więź z przyrodą. Jednakże cnota oparta o skrajnie ascetyczny styl życia i heroizm w znoszeniu niedogodności budzi szereg wątpliwości odnośnie jej praktycznego zastosowania w rozwiązywaniu globalnych problemów. Ponadto krytycy Thoreau zarzucają mu hipokryzję związana z rozróżnieniem „dobrej natury” i „złej cywilizacji”, gdyż sam myśliciel lawirował pomiędzy dwoma „światami” i chociaż żył skromnie, to jego ascetyczny model życia był związany ze społeczeństwem industrialnym i jego osiągnięciami.

Etyka cnót środowiskowych stanowi cenny dorobek etyki antropocentrycznej. Przeniesienie refleksji etycznej na postawę człowieka sprawia, że na drugi plan schodzą spory metaetyczne dotyczące stanowisk bio i ekocentrycznych. W odróżnieniu od etyki środowiskowej silniej akcentuje rolę jednostki, wartość samorealizacji. Zamiast zmiany światopoglądowej związanej z rozwojem nowych programów społeczno-prawnych na gruncie etyki cnót środowiskowych

³⁰⁶ Tamże, s. 137.

podkreśla się rolę samodzielnego wyboru cnót i ich realizację w oparciu o wewnętrzną motywację, a nie zmianę np. warunków ekonomiczno-gospodarczych.

4.3. Klasyczne stanowiska w etyce środowiskowej

Przedstawiony w pracy zarys historii etyki środowiskowej pozwala na wyodrębnienie czterech najważniejszych stanowisk etycznych: antropocentrycznej, biocentrycznej, ekocentrycznej i teocentrycznej. Będą one stanowić one kontekst porównawczy dla zbadania koncepcji antropocenu na gruncie etyki środowiskowej. W tym miejscu zostaną nakreślone jedynie podstawowe założenia historyczne, a w dalszej części pracy zostanie ukazany ich rozwój w kontekście dyskusji o antropocenie.

4.3.1. Tradycyjna etyka antropocentryczna i teocentryczna

Za źródła antropocentryzmu uznaje się tradycyjną filozofię starożytną, ontologię chrześcijańską oraz paradygmat nowożytnego przyrodoznawstwa. Zdaniem A. Ganowicz-Bączyk antropocentryzm jest naturalny dla człowieka i moralnie obojętny. Więcej, gwarantuje on nam przetrwanie w przyrodzie. Jeśli szukać postawy, która wypacza tę relację, byłby to homocentryzm, jest przejawem tzw. szowinizmu gatunkowego (ang. *speciesism*), czyli przekonania, że przedstawiciele własnego gatunku zasługują na względy w większym stopniu, niż przedstawiciele innych gatunków.³⁰⁷ Etyka antropocentryczna jest wpisana w tradycję kultury zachodniej. W relacji człowieka z przyrodą uznaje jego wyjątkowość i na tej podstawie przyznaje mu miejsce nadrzędne wobec pozostałych istnień.³⁰⁸ Za czołowego przedstawiciela antropocentryzmu na gruncie etyki środowiskowej wskazuje się J. Passmore'a. W pracy *Man's Responsibility for Nature* filozof przekonuje, że przyroda powinna być chroniona nie z uwagi na jej wewnętrzną wartość, ale z racji na funkcje, które spełnia ona dla człowieka. Filozof argumentuje, iż nie jest potrzebna nowa (biocentryczna) etyka, aby uzasadnić konieczność podjęcia przez człowieka działań na rzecz poprawy środowiska. Za kryterium troski środowiskowej Passmore przyjmuje interes związany z troską o utrzymanie ludzkiego świata. Z kolei B. Norton postuluje holistyczną etykę opartą na ochronie procesów i systemów środowiskowych. Zakłada, iż na poziomie praktycznym nie istnieje tak silny metaetyczny podział na antropocentryzm i biocentryzm, gdyż ostateczną racją obu stron jest poprawa kondycji środowiska. E Hargrove

³⁰⁷ Ganowicz-Bączyk A., *Spór o etykę środowiskową*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 22.

³⁰⁸ Strumińska M., *Etyka biocentryczna i antropocentryczna z perspektywy zrównoważonego rozwoju*, „Prakseologia” 2004, nr 144, s. 170.

podobnie jak Passmore nie uznaje możliwości oparcia etyki na koncepcji wewnętrznej wartości przyrody. Zwraca uwagę iż pod hasłem „nieantropocentryczny” kryje się „nieinstrumentalny”. Broni antropocentryzmu poznawczego negując możliwość poznania świata z „nie ludzkiej” perspektywy. A. Ganowicz-Bączyk rozróżnia między innymi antropocentryzm ontologiczny (człowiek jako centrum wszechświata), antropocentryzm teoriopoznawczy (świadomość ludzka jest jedynym źródłem poznania wiedzy), antropocentryzm podmiotowy (człowiek nadaje rzeczom sens i ład), antropocentryzm aksjologiczny (człowiek stanowi cel sam w sobie), antropocentryzm kosmologiczny (człowiek stanowi centralny punkt odniesienia we wszechświecie), antropocentryzm finalistyczny (człowiek jest ostatecznym celem ewolucji) oraz wreszcie antropocentryzm etyczny dzielący się na:

- 1) Antropocentryzm słaby - wszelkie wartości moralne mają odniesienie jedynie do człowieka. Zabezpieczenie potrzeb człowieka powinno odbywać się w poszanowaniu ekosystemów.
- 2) Antropocentryzm mocny - zaspokojenie potrzeb może odbywać się kosztem innych gatunków i środowiska, gdyż inne formy życia mają wartość jedynie utylitarną. Z. Piątek określa taką postawę mianem homocentryzmu, zgodnie z którym człowiek ma możliwość nieograniczonego korzystania z zasobów środowiska.

Alternatywną terminologię w polskiej literaturze można znaleźć w pracach T. Ślipko, który rozważa etykę środowiskową na gruncie filozofii tomistycznej. Stanowisko to określane jako teocentryczne łączy elementy antropo i biocentryczne i ujęte jest w duchu myśli chrześcijańskiej, zgodnie z którą człowiek zajmuje szczególne miejsce w hierarchii z racji swojej rozumnej natury. Relacja człowiek - przyroda powinna opierać się jednak o symbiotyczną współzależność. To właśnie rozumna natura człowieka rodzi z jednej strony przywilej kierowania środowiskiem, a z drugiej nakłada obowiązek troski i dbania o środowisko naturalne. Ślipko wprowadza pojęcie antropoprioryzmu, zgodnie z którym człowiek jest uprzywilejowany hierarchicznie, lecz jest odpowiedzialny przed Bogiem za eksploatację ziemi. Z kolei antropolaryzm oznacza wywyższenie człowieka z uwagi na naukowo-technologiczne możliwości kontrolowania natury.

Głównym powodem, dla którego antropocentryzm stał się przedmiotem krytyki jest przekonanie o zakorzenionym w nim instrumentalnym sposobie traktowania bytów nie ludzkich. Krytyka antropocentryzmu na gruncie etyki środowiskowej skupia się zatem przede wszystkim na antropocentryzmie ontologicznym, kosmologicznym oraz etycznym (w szczególności antropocentryzmie w ujęciu mocnym). Uznanie człowieka nie tylko za pana przyrody, ale centralny

punkt odniesienia we wszechświecie z konieczności pociąga za sobą uznanie jego uprzywilejowanej pozycji. Absolutyzacja świadomości marginalizuje wszelkie inne formy istnienia sprowadzając je do przedmiotów poznania. Przekonanie o tym, iż rzeczy zostały stworzone dla człowieka legitymizuje ingerencję w świat przyrody, priorytetyzuje jego potrzeby kosztem istot pozaludzkich. A. Ganowicz-Bączyk wskazuje również za konsekwencję takiego stanowiska, jak nieumiarkowaną eksploatację, wyzysk międzygatunkowy oraz dopuszczalność eksperymentów na zwierzętach. Zauważyć można, że w większości zarzuty odnoszą się do tego, że człowiek uznał siebie za centrum świata: centrum poznające, porządkujące wiedzę o świecie i wartościujące świat. Dotyczą one sfery światopoglądowej. Jest to o tyle istotne, że wskazuje na niekonieczność przyjmowania tych poglądów oraz możliwość ich korygowania. Biocentryczni etycy środowiskowi postulują rezygnację z tego sposobu interpretowania rzeczywistości na rzecz odnoszenia wszystkiego do centralnej wartości, jaką jest życie w ogóle.³⁰⁹

4.3.2. Tradycyjna etyka bio i ekocentryczna

Na gruncie biocentrycznym przyroda posiada własną wartość: życie jest czymś wyjątkowym w skali kosmicznej. Etyka biocentryczna zakłada przewartościowanie, zgodnie z którym w centrum aksjologicznym znajduje się życie (*sensu largo*). Szacunek dla przyrody, jaki niesie za sobą biocentryzm opiera się na przekonaniu, iż przyroda nie wyewoluowała specjalnie dla człowieka. Człowiek nie może nią całkowicie dobrowolnie rozporządzać, gdyż u podstaw naszego istnienia leżą więzi międzygatunkowe i utrzymanie ich wraz z całą bioróżnorodnością stanowi zarówno warunek naszego przetrwania jak i centralną wartość etyczną (ekocentryzm). Jak zauważa Z. Piątek człowiek uwalnia się od naturalnych ograniczeń, wykorzystując prawa przyrody, dokonuje tego za cenę uzależniania się od znacznie bardziej złożonych zależności społeczno-kulturowych. Rozwijając cywilizację techniczną, ludzkość zdobywa wprawdzie moc przekształcania świata i dominowania w biosferze, ale warto zauważyć, że moc ta nie zawsze idzie w parze z panowaniem nad światem przyrody. Kryzys środowiskowy wskazuje na to, że ludzie nie panują nad dalekosiężnymi skutkami, które stanowią rezultaty przekształcania środowiska.³¹⁰ Założenia etyki biocentrycznej dobrze oddaje koncepcja etyki ziemi w ujęciu Aldo Leopolda. Jak zauważa W. Tyburski etyka ta poszerza granice biotycznej wspólnoty obejmując nią człowieka, świat istot pozaludzkich i ziemię. Wykracza poza zakres przedmiotowy tradycyjnej etyki i zmierza do rozszerzenia obszaru moralności i ogarnięcia nią sfery relacji człowieka ze światem

³⁰⁹Ganowicz-Bączyk A., *Spór o etykę środowiskową...*, s. 20.

³¹⁰ Piątek Z., *Ekofilozofia...*, s. 140.

pozaosobowym. Proponuje nowe myślenie, które w punkcie wyjścia stawia pytanie nie tylko o to, „co jest dogodne z gospodarczego punktu widzenia, ale także – co jest etycznie i estetycznie słuszne. Właściwą odpowiedź A. Leopold opiera na przekonaniu, że słuszne jest to, co sprzyja zachowaniu spójności, stabilności i pięknu wspólnoty biotycznej. Niesłuszne zaś jest to, co temu nie sprzyja.³¹¹ Szczególną formą biocentryzmu jest ekocentryzm, charakteryzujący się absolutyzacją ekosfery jako fundamentu dla jakiegokolwiek życia. Ekocentryzm jest ujęciem holistycznym, ponieważ przyznaje, że zachowanie integralności ekosystemu jest ważniejsze niż dobro pojedynczych osobników. Z tego powodu akcentuje wartość relacji między składnikami środowiska (Aldo Leopold, Holmes Rolston III, John Baird Callicott, Edward Goldsmith).³¹² Teorie bio i ekocentryczne zakładają jednak nieoczywisty i trudny do zdefiniowania „zmysł moralny” oraz „zdolność wglądu w pozaludzki porządek”.

Zarówno antropocentryczna jak i biocentryczna etyka mają na celu dobro przyrody, jednak powinność człowieka formułują w oparciu o zupełnie inne podstawy. O ile antropocentryzm uzasadnia konieczność podjęcia działań prośrodowiskowych potrzebami człowieka, tak biocentryzm przypisuje naturo-przyrodzie wartość samoistną i nadrzędną, którą człowiek powinien respektować jako jeden z gatunków w niej żyjących i tworzących wraz z innymi wspólnotę biotyczną. Człowiek nie ma w niej wyróżnionego statusu (zasada egalitaryzmu), lecz ciąży na nim powinność przystosowania się do niej, bez zakłócania jej homeostatycznej równowagi. Ujmując to w kategoriach biologicznych, owa wspólnota biotyczna ma być wspólnotą symbiotyczną.³¹³ R. Kulik metaforycznie porównuje etykę antropocentryczną do drabiny, na której górze znajduje się byt szczególny - człowiek. W biocentryzmie zaś człowiek jest częścią koła lub sieci, w którym złączony jest na równi z innymi gatunkami. A. Ganowicz-Bączyk wyróżnia biocentryzm słaby, w którym przyjmujemy co do zasady równość gatunkową, lecz w razie konfliktu interesów pierwszeństwo będzie mieć dobro ludzkie oraz biocentryzm mocny, który głosi niemożliwość rozstrzygnięcia hierarchii gatunkowej. Ludzkie działania należy rozpatrywać pod kątem ich ewentualnej szkodliwości dla innych organizmów. Ochrona zagrożonych gatunków wymaga ograniczenia liczebności gatunku ludzkiego (tzw. szowinizm biocentryczny).³¹⁴ Bio i ekocentryzm łączą założenia ekologii z krytyką społeczeństwa postindustrialnego.

³¹¹ Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*.. s. 10

³¹² Ganowicz- Bączyk A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej*..., s. 58.

³¹³ Majcherek J., *Poszanowanie przyrody jako kategoria etyczna w perspektywie biocentrycznej*..., s. 53.

³¹⁴ Ganowicz- Bączyk A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej*..., s. 57.

Przedstawiciele stanowisk krytycznie oceniają rozwój cywilizacyjny oparty na idei postępu naukowo-technicznego. Podkreślają, iż nie jest on neutralny, gdyż służy ludzkim interesom kosztem innych form ożywionych. Tym samym oddala nas od życia w zgodzie z biosferą zaburzając nie tylko funkcjonowanie ekosystemów, ale również duchowy i emocjonalny rozwój człowieka. Stanowiska te wywołują przy tym szereg wątpliwości metaetycznych, w szczególności dotyczących leżącego u ich podstaw przekonania o samoistnej wartości natury oraz możliwości interpretacji i wartościowania świata przyrody z „niehumanitarnej perspektywy”. Jak argumentuje Dzwonowska można stwierdzić, że dla etyki środowiskowej kluczową rolę odgrywają założenia teoretyczne. Argument, że nie możemy zbudować nieantropocentrycznej etyki, ponieważ postrzegamy świat wyłącznie z perspektywy ludzkiej, jest nieadekwatny do rzeczywistego stanu. Nie musimy „być jak góra”, czy „być nietoperzem”, aby móc uwzględniać środowisko naturalne w naszych wyborach etycznych. Nawet, jeśli myślimy tylko w kategoriach ludzkich, to możemy dokonywać wartościowania środowiska, które dostarczy nam argumentów przemawiających za przekroczeniem antropocentryzmu etycznego.³¹⁵

Koncepcja antropocenu opiera się na przekonaniu o potrzebie „ratowania” planety. Jak zostało to zaznaczone w rozdziale III niniejszej rozprawy w antropocenie sfera faktów i wartości jest ze sobą ściśle powiązana. W tradycyjnej etyce dyskusja nad możliwością przejścia z faktów do powinności ma długą historię (Hume-Moore), a w literaturze określa się ją jako „błąd naturalistyczny”. Jej przybliżenie pozwoli na krytyczne zbadanie filozoficznych założeń leżących u podstaw koncepcji antropocenu.

4.4. Spór o błąd naturalistyczny w etyce środowiskowej

W nurtach bio i ekocentrycznych panuje przekonanie o samoistnej wartości natury. Kontemplacja przyrody umożliwia dostrzeżenie ukrytego porządku, którego człowiek nie jest twórcą, lecz częścią. W tym sensie etyka środowiskowa bliska jest klasycznym koncepcjom etycznym wywodzącym się z filozofii greckiej. Porządek klasycznego myślenia doskonale opisuje metafora ogrodu w myśli stoików. Mury (logika) otaczają sad (metafizyka), w którym na drzewach rosną owoce (etyka). Filozofowie greccy przyjmowali, iż badając strukturę świata, można wyciągnąć wnioski etyczne. Filozofia praktyczna stanowiła ukoronowanie refleksji nastawionej na zrozumienie natury (physis) i miejsca człowieka pośród innych bytów. Etyka środowiskowa kontynuuje komplementarne myślenie tradycji antycznej. W dyskusji o antropocenie obserwujemy powrót do tradycyjnego myślenia - z interpretacji struktury systemu planetarnego wyciąga się

³¹⁵ Dzwonowska D., *Etyka Cnót Środowiskowych...*, s.60

wnioski etyczne. Intuicyjne i holistyczne myślenie było już natomiast krytykowane ze strony stanowisk antynaturalistycznych. W szczególności należy zadać pytanie czy słuszne jest rozumowanie, zgodnie z którym wyciągane są wnioski etyczne ze zdań opisowych? W historii myśli etycznej ten argument określa się mianem „błędu naturalistycznego”. Za prekursora refleksji na istotą tego błędu przyjmuje się D. Hume’a, którego argumentację w pełni rozwinął G. Moore.

W Słynnym fragmencie „Traktatu o naturze ludzkiej”, który został później określony jako gilotyna Hume’a, brytyjski filozof rozważa problem istnienia i powinności. Problem rozważany dalej brzmi we wstępnym, roboczym ujęciu następująco: czy wiedza o świecie (i tylko ona), a zatem wszystko to, co w najszerszym tego słowa znaczeniu nazwać można teorią, czyli zbiór wszystkich możliwych, prawdziwych zdań o konstrukcji a jest b przy zachowaniu ważności klasycznej koncepcji prawdy, jest wystarczający do zaistnienia, określenia (i wyrażenia) powinności? Nie chodzi przy tym o stwierdzenie np. logicznego wynikania bądź jego braku, lecz o to, czy to, że z tego co jest wynika to, co być powinno. Jeszcze inaczej: czy ktokolwiek powinien cokolwiek wyłącznie ze względu na właściwości jakiegoś przedmiotu czy przedmiotów?³¹⁶ Argumentacja Hume otwiera drzwi dla stanowisk pozytywistycznych, które rozpatrują normę jako wynik umowy społecznej. W podobnym tonie wypowiada się G. E. Moore w *Zasadach etyki*, gdzie mianem błędu naturalistycznego określa nieuprawnione utożsamianie jakości dobry z innymi jakościami. Brytyjski etyk wprowadził ostry podział rzeczywistości na dwie dziedziny: wartości i fakty. Pomiedzy językami odnoszącymi się do owych dziedzin istnieje logiczna przepaść, są one nieprzekładalne i dlatego nie można stosować języka służącego do opisu faktów w celu wyjaśniania zjawisk zachodzących w dziedzinie wartości.³¹⁷ Moore zwracał uwagę na problem, że błąd naturalistyczny jest obecny w całej historii filozofii. Zdaniem S. Jedynek najważniejszą konsekwencją błędu naturalistycznego jest błąd definicji polegający głównie na definiowaniu niedefiniowalnych wyrażen. np. „dobry”.³¹⁸

Moore uznał, że kluczowym aspektem błędu naturalistycznego jest nieuzasadnione przejściu od zdań opisowych do powinnościowych. W. Frankena wskazuje, że jest to problem intuicyjnie rozumianego dobra. Krytycy rozumowania Hume’a-Moore’a wskazują na niedostateczne uzasadnienie przedstawionej krytyki naturalizmu (Frankena, Searl), błędną interpretację idei

³¹⁶ Jaskółka P., *Błąd naturalistyczny a problem praktyki*, „Kultura i Wartości” 2022, nr 33, s. 31.

³¹⁷ Trybulec M., *Błąd naturalistyczny – analiza i krytyka. Metaetyczne źródło sporu o naturalizowanie epistemologii*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2013, nr 19, s. 53.

³¹⁸ Jedynek S., *Błąd naturalistyczny*, „Etyka” 1967, nr 2, s. 291, <https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Etyka/Etyka-r1967-t2/Etyka-r1967-t2-s289-297/Etyka-r1967-t2-s289-297.pdf> [dostęp: 24.03.2024]

filozoficznych (MacIntyre, Scott-Taggard) oraz wytykają błędy logiczne (Krankena). B. Trybulec zwraca uwagę na metaetyczny charakter problemu, który dotyka argumentu Moore'a. Spór pomiędzy naturalistami, a intuicjonistami dotyczy zatem dwóch podstawowych metaetycznych założeń, z których pierwsze odnosi się do możliwości definiowania pojęcia dobrego, a drugie do istoty i sposobów poznawania faktów moralnych. Moore jako przedstawiciel intuicjonizmu argumentuje, iż jakości moralne takie jak dobre są proste i nienaturalne, należą więc do innej kategorii metafizycznej, niż fakty empiryczne i nie mogą być do nich sprowadzane.³¹⁹

Naturalizm jest zaliczany do teorii kognitywnych, uznających sądy moralne za zdania w sensie logicznym, opisujące rzeczywistość.³²⁰ Odnosi się do doktryn, które uznają „naturę” za źródło i wyjaśnienie zjawisk. Na gruncie naturalizmu nie dokonuje się podziału na fakty empiryczne i fakty moralne, gdyż wszystkie twierdzenia odnoszą się do faktów naturalnych. Naturalizm okazuje się zatem stanowiskiem wewnątrznie złożonym, gdyż od szerokiego rozumienia natury, jako całości faktów czasoprzestrzennych, można odróżnić znaczenie natury jako przeciwieństwa kultury. Naturalizm sensu largo obecny jest przede wszystkim w filozofii greckiej. Z tego jaki jest świat wynika jak należy w nim postępować. Kluczowe jest zatem rozpoznanie i trafne zinterpretowanie jego zasad (logos). Wgląd w istotę rzeczy może przybierać formę namysłu i analizy zależności pomiędzy faktami lub być wynikiem intuicyjnego rozpoznania zasad przyczynowych i moralnych. Stanowiskiem konkurencyjnym jest również emotywizm, zgodnie z którym wypowiedzi wartościujące nie są zdaniami logicznymi. Oryginalną krytykę sporu pomiędzy emotywistami a naturalistami przedstawia H. Putnam. Zwraca on uwagę, iż kluczową kwestią jest sposób rozumienia faktów. Pojmowanie faktów przez emotywistów opiera się na ich weryfikowalności. W wyniku odkryć naukowych, które wprowadziły do nauki byty dotąd nieobserwowalne, takie jak atomy, bakterie i wiele innych, pozytywiści musieli zrewidować koncepcję faktu, wprowadzając obok terminów obserwacyjnych pojęcia teoretyczne, co, zdaniem Putnama, zachwiało podstawami dychotomii faktów i wartości.³²¹

Krytyka naturalizmu powinna zatem posłużyć do zbadania argumentacji związanej z koncepcją antropocenu. Po pierwsze w antropocenie nie mamy do czynienia z czystymi faktami naukowymi. Od czasów Hume'a-Moore'a całkowitej zmianie uległ cel wiedzy naukowej. W antropocenie celem wiedzy jest ochrona stabilności planetarnej i warunków do życia na ziemi.

³¹⁹ Trybulec M., *Błąd naturalistyczny – analiza i krytyka...*, s. 51.

³²⁰ Tamże, s. 50.

³²¹ Tamże, s. 65.

Wiedza ma charakter performatywny, a nie wyłącznie krytyczny. Zmiana perspektywy badawczej otwiera odmienne ramy interpretacyjne na dotychczasowy podział na fakty i wartości. Jeżeli weźmiemy pod uwagę okoliczności, czynniki i nieludzkich aktorów, okazuje się, iż nauka w aktywny sposób przeobraża nie tylko wyobrażenie o strukturze rzeczywistości, ale również ją wytwarza. Dualizm faktów i wartości nie pozwala na wyjaśnienie sieci współzależności kultury i natury i sprzężeń społeczno-ekonomicznych. Ponadto twierdzenia naukowe nie są już zawieszane w „próżni”, lecz są ściśle związane z teoretycznymi ramami systemu planetarnego. Jednakże wciąż aktualnym wyzwaniem metaetycznym jest problematyka „dobra”, które w antropocenie okazuje się wartością niestabilną. Wiedza naukowa nie pozwala na wyjaśnienie czym jest „dobro” systemu planetarnego, „dobro” warunków do życia ani „dobro” ekosystemów. Za próbę zmatematyzowanego opisu „dobra” planety można uznać koncepcję granic planetarnych, przy czym zespół badawczy W. Steffena w „Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet” z 2015 roku wskazywał, iż nie znamy wszystkich czynników stabilizujących system planetarny. Oznacza to, iż za „dobro”, które będziemy chronić można uznać zarówno warunki epoki holocenu lub stabilizowane przez planetarne zarządzanie warunki antropocenu. Decydujący będzie w tym wypadku sposób rozumienia natury. Jeżeli przyjmiemy koncepcję postnatury jako nowy sposób myślenia o relacji człowiek-natura, okaże się, że podobne problemy będą dotyczyć pojęcia sprawiedliwości w sprawowaniu geowładzy. Koncepcja antropocenu wymagałaby zatem ustalenia kategorii natury i człowieka we wspólnej, uniwersalnej narracji. Analiza narracji w rozdziale II prowadzi do wniosku, iż przetrwanie cywilizacji mogłoby stanowić tak rozumiane „dobro”. Należy przy tym zaznaczyć, iż przetrwanie cywilizacji w antropocenie nie może odbyć się, posługując się językiem B. Latoura, bez ocalenia zbiorowości. Spór naturalistów i antynaturalistów możemy zbadać również przyjmując postnaturalistyczne ramy interpretacyjne. Wtedy wartości są rozumiane jako dynamiczne obiekty, które aktywnie współkształtują nasze doświadczenie bycia w świecie. Ich stabilizacja odbywa się przez praktyki społeczne (system nauczania, programy polityczne, strategie ekonomiczne, normy prawne, decyzje administracyjne, normy religijne), warunki przyrodnicze determinujące organizację społeczeństwa (dostęp do surowców, warunki klimatyczne, kondycja biosfery) i wpływ nieludzkich aktorów (epidemie, trzęsienie ziemi, dziura ozonowa, broń jądrowa) oraz inne czynniki, które mogą być wciąż poza horyzontem możliwości poznawczych człowieka. W antropocenie „wartości” (dobro, wolność, bezpieczeństwo) ujawniają się negatywnie, przez zagrożenie i brak (utrata bioróżnorodności, destabilizacja klimatu, kryzys migracyjny).

Perspektywa postnaturalistyczna (Tsing, Harraway, Morton) ukazuje człowieka, który w homocentrycznej kulturze stał się niezdolny do wyrażania uczuć przede wszystkim wobec bytów nieludzkich. W „naturze” człowiek był obecny pośród innych bytów. W postnaturze człowiek istnieje „przez” byty nieludzkie. W pierwszej kolejności musi uznać obecność bytów nieludzkich, które umożliwiają jego istnienie. W ujęciu postnaturalistycznym dobro dotyczy zatem zrozumienia więzi współzależności. „Planetary intelektualizm etyczny” przyjmowałby za cnotę wiedzę, a jej kryterium jest stopień wyrażenia głębi ludzkiej-nieludzkiej sieci współzależności. Im dokładniej dostrzegamy następstwa i rozproszone skutki wewnątrz sieci, tym większa szansa, że będziemy lepiej postępować. Należy w tym miejscu podkreślić, iż „rewolucja naukowa antropocenu” dotyczy także klasycznych metaetycznych sporów. Postnaturalizm nie jest bynajmniej jedynym stanowiskiem, które pozwala je zbadać. Wyczerpujące omówienie zagadnień metaetycznych w kontekście antropocenu z powodzeniem mogłoby stanowić przedmiot osobnej pracy.

4.5. Etyka środowiskowa po antropocenie

Etyka środowiskowa dąży do stworzenia systemu wartości, który pozwoliłby na pogodzenie potrzeb człowieka z możliwościami środowiska (etyka antropocentryczna) lub stworzenia systemu wartości opartych o samoistną wartość natury (etyka biocentryczna) lub warunków do życia (etyka ekocentryczna). Rozwój etyki środowiskowej jest powiązany z rozwojem ekologii i ekofilozofii, które podkreślały rolę międzygatunkowych połączeń, na których opiera się równowaga biosfery. Oznaki degradacji środowiska, utraty bioróżnorodności i nie zrównoważonego rozwoju cywilizacyjnego stanowią podstawę dla podjęcia rozważań nad nowymi strategiami społeczno-politycznymi. Omówione w pracy historyczne systemy aksjologiczne opierały się na podziale na sferę kultury i techniki (antroposfera) oraz sferę samoistnej, niezależnej od człowieka natury-przyrody (biosfera). Zdominowany przez stanowiska uznające samoistną wartość natury-przyrody nurt etyki środowiskowej jest krytykowany na gruncie tradycyjnej etyki, która od czasów Hume’a podważa możliwość przejścia od zdań stwierdzających fakty do wartości. W przedstawionych stanowiskach przed propozycją antropocenu widać wyraźnie obawę o warunki do życia dla przyszłych pokoleń oraz troskę i poczucie odpowiedzialności za przetrwanie innych gatunków roślin i zwierząt. Analiza historyczna pozwala dostrzec wyraźną opozycję w sugerowanych rozwiązaniach. Przedstawiciele stanowisk bio i ekocentrycznych dokonują przewartościowania kierunku rozwoju cywilizacyjnego. Krytycznie wypowiadają się o rozwoju naukowo-technologicznym. Postulują głęboką zmianę myślenia dotyczącą relacji człowieka z innymi gatunkami. Zwolennicy stanowiska antropocentrycznego zgadzają się co do pilnej potrzeby

podjęcia działań z zakresu ochrony przyrody, przy czym działania te powinny w pierwszej kolejności chronić interes człowieka. Troska o środowisko rozumiana jest jako instrumentalna ochrona rozwoju cywilizacyjnego. Teorie antropocentryczne budzą przy tym mniejsze wątpliwości metaetyczne i mogą być uzasadnione w oparciu o tradycyjne systemy etyczne.

Odnosząc dyskusję o etyce środowiskowej do przedstawionych w trzecim rozdziale rozważań o naturze w filozofii przyrody można dostrzec, że z perspektywy stanowisk eko i biocentrycznych człowiek przedstawiony jest jako część natury, której nie jest w stanie całkowicie sobie podporządkować. Absolutyzacja natury prowadzi do przekonania, iż jest ona również ukrytym porządkiem, źródłem piękna i szczęścia, które człowiek może odnaleźć, gdy żyje w zgodzie z innymi formami życia. Stanowiska antropocentryczne z kolei postrzegają naturę w kontekście myśli nowożytnej. Dystansują się od duchowo-intuicyjnych teorii epistemologicznych, na których opiera się koncepcja samoistnej wartości natury. Założeniem, które jest obecne w całej etyce środowiskowej jest przekonanie, iż środowiskowa ignorancja i cywilizacyjna arogancja zagraża nie tylko przyrodzie, ale przede wszystkim samemu człowiekowi.

Analiza pojęcia antropocenu na gruncie etyki środowiskowej prowadzi do następujących wniosków. Po pierwsze rozważania nad relacją człowiek-natura uzyskują nowy punkt odniesienia w postaci systemu planetarnego. W tym ujęciu utrzymywana w etyce środowiskowej opozycja człowieka i natury-przyrody zostaje zastąpiona siecią współzależności bytów ożywionych oraz nieożywionych. Po drugie nowa perspektywa badawcza, która przedstawia integralny obraz ludzkiej aktywności i „pozaludzkiej” natury-przyrody, tworzy teoretyczne ramy pozwalające na bezpośrednie powiązanie sfery faktów i wartości. Wartości leżące u podstaw politycznych systemów społecznych (np. wolność gospodarcza) decydują o rozwoju globalnych sieci infrastruktury (systemy komunikacyjne, energetyczne, węzły dostaw) i produkcji energii (emisja gazów cieplarnianych, dwutlenku węgla). Przez codzienne czynności ponad 8 miliardów ludzi wywiera wpływ na funkcjonowanie systemu planetarnego (wzrost temperatury, zakwaszenie oceanów, zmiana poziomu morza) sprawując w rozproszony i nieliniowy sposób geowładzę (uruchomienie silnika, włączenie światła, spożycie posiłku itp). Po trzecie w ciągu ostatnich kilku dekad obserwujemy, iż wpływ człowieka na funkcjonowanie systemu ziemskiego dynamicznie wzrasta. Należy nadmienić, iż człowiek nie jest jedyną siłą kształtującą te procesy, jednakże tym, co wyróżnia człowieka spośród innych sił geologicznych, to tempo, w jakim dokonuje się modyfikacja systemu. Przekształcając środowisko w antropobiomy człowiek zaczyna wpływać na ewolucję i przetrwanie biosfery. „Bezpieczne” ramy ingerencji człowieka próbowano wyjaśnić

przez sformułowanie normatywnych granic planetarnych, jednakże nie pozwalają one w wyczerpujący sposób objąć wszystkich czynników, ani tym bardziej określić nieprzekraczalnych parametrów systemowych. Obserwujemy natomiast stały wzrost liczby ludności z niecałych dwóch miliardów w 1900 roku do ponad 8 miliardów w 2023. Dysponujemy również dostateczną wiedzą na temat kurczących się zasobów naturalnych, malejącej liczby gatunków roślin i zwierząt oraz zanikaniu biomów na całym świecie.

W tradycyjnej etyce środowiskowej wpływ człowieka był rozumiany przez przeobrażanie środowiska. Wartościowanie ludzkiej aktywności dotyczyło krytyki postaw i zachowań celowo szkodzących natury-przyrodzie. W antropocenie mówimy o reorganizacji struktury systemu planetarnego na poziomie biogeochemicznym. Intencja człowieka pozostaje drugorzędna względem faktycznej antropopresji. Wyzwaniem etyki w antropocenie jest charakterystyka codziennych czynności (nabywanie podstawowych dóbr, zużycie energii, korzystanie z technosfery), których nie można traktować jako odrębnych względem procesów, które można uznać za szkodliwe (masowa wycinka lasów, skażenie gleby, emisja spalin, wymieranie gatunków). Intensyfikacja antropogenicznych zmian planetarnych przybliżyła perspektywę katastrofy ekologiczno-społecznej. Obserwujemy załamywanie się ekosystemów, wzmożone migracje klimatyczne, ubywanie zasobów wody oraz anomalie pogodowe, które bezpośrednio wpływają na funkcjonowanie społeczeństw. W tradycyjnej etyce środowiskowej rozważano możliwość „powrotu do natury”. Za moralnie pozytywne uznawano porzucenie cywilizacji i powrót do „dzikiej przyrody”, w której człowiek mógł zaznać „odnowy”. W antropocenie procesy środowiskowe są ściśle powiązane z rozwojem społeczeństw, a funkcjonowanie antropobiomów jest podtrzymywane przez infrastrukturę technosfery. Nie mamy możliwości wycofać się z systemu, którego jesteśmy częścią. „Powrót do natury” niesie za sobą wielkie koszty społeczne, wobec których należy zająć określone stanowisko etyczne. Jedynie nieznaną poparcia w dyskusji naukowej narracja denialistyczna pozwala na „odsunięcie się” i zdystansowanie od etycznych aspektów kryzysu. Każda inna perspektywa zmusza do poszukiwania odpowiedzi na globalne, wielopoziomowe i sprzężone ze sobą wyzwania epoki człowieka.

Wraz z rozpoczęciem rozpatrywania człowieka jako siły geologicznej, której nie można przeciwstawić naturze otwiera się nowy rozdział w dyskusji nad relacją człowiek-natura. Zdaniem J. Callicotta stworzenie systemu etyki środowiskowej dla nowej epoki geologicznej to wyzwanie bezprecedensowe. Etyka środowiskowa po antropocenie mierzy się z wyzwaniami: ekologii „bez natury”, odniesieniem wpływu społeczeństw na funkcjonowanie systemu planetarnego, rozciągnięciem poczucia troski środowiskowej na technosferę, denializmem klimatycznym oraz

kosztami społecznymi związanymi z koniecznymi zmianami ekonomiczno-ekologicznymi. Antropocen stanowi zatem nowy paradygmat na gruncie etyki środowiskowej. Dalsza analiza będzie polegać na wyeksponowaniu etycznych aspektów dyskusji o antropocenie na podstawie których możliwe będzie ukazanie najważniejszych stanowisk w trwającej dyskusji.

4.6. Etyczne aspekty dyskusji o antropocenie

Dyskusja wokół antropocenu ma otwarty i interdyscyplinarny charakter. Wieloznaczność samego terminu, jego alternatywy, a także sposób wykorzystania w różnych nurtach nauki wskazują, iż nawet formalne przyjęcie bądź odrzucenie antropocenu jako epoki geologicznej nie zakończy trwających dyskusji. Przyjęcie koncepcji antropocenu prowadzi do przekonania, że nasza przyszłość zależy od uznania i zreorganizowania bezprecedensowego w historii ziemi kolektywnego sprawstwa gatunkowego. Wielkim wyzwaniem etyki w antropocenie jest nakreślenie odpowiednich wzorców społecznych oraz rozwiązań, które mogłyby stanowić sprawiedliwą, społecznie akceptowalną, globalnie aplikowalną teorię etyczną leżącą u podstaw programów społeczno-politycznych, które pozwoliłyby na uniknięcie katastrofy społeczno-ekologicznej.

4.6.1. Horyzonty dyskusji

Pierwszy, zasadniczy horyzont dyskusji wyznacza stosunek do ryzyka, z jakim wiąże się antropocen. W dyskusji badacze i badaczki zgodnie podkreślają ryzyko eskalacji destabilizacji klimatu, który prowadzi do globalnego kryzysu migracyjnego. O ile w dyskusji panuje zgodne przekonanie, iż nie podjęcie żadnych działań, przy obecnej trajektorii rozwoju cywilizacyjnego, doprowadzi do katastrofy ekologiczno-społecznej. Jednakże wezwania i apele naukowców o globalną solidarność wobec planetarnych wyzwań spotykają się z kryzysem demokracji i tendencjami do umacniania się pozycji i roli państw narodowych w światowej polityce. W optyce państw narodowych nie da się uzasadnić praw uchodźców klimatycznych, reform emisyjnych ani wzmocnić solidarności społecznej w celu przeprowadzenia oddolnych zmian. E. Bińczyk w książce *Epoka człowieka* uważa, iż znaleźliśmy się w sytuacji środowiskowego marazmu. Z jednej strony jesteśmy doskonale informowani o zagrożeniach przez współczesną naukę, z drugiej aby osiągnąć cele porozumienia paryskiego już teraz powinniśmy przestać wydobywać węgiel i ropę. Ponadto stale obserwujemy strategiczne działania przywódców politycznych w celu osłabienia i podważenia konsensusu naukowego dotyczącej negatywnego wpływu człowieka na środowisko przyrodnicze. Denializm klimatyczny ma zróżnicowane podłoże. W „*Depression as a Disease of Modernity*” B. Hidaka stawia tezę, iż wraz z postępowaniem gospodarczym ujawnia się epidemia depresji, przede

wszystkim w krajach wysokiego dochodu przypadającego na jednego mieszkańca. Dziś z kolei zauważa się istotną korelację między poziomem podatności na zmiany klimatu a kolonialną historią danego terenu. Ten wielowiekowy wyzysk uwidacznia się również na poziomie całych ekosystemów i klimatycznej rezyliencji poszczególnych obszarów, przez co badaczki i badacze mówią o kolonializmie jako o „ekologicznym imperializmie” czy „reżimie ekologicznym”.³²² Podobnie argumentuje J. Moore, iż w istocie przyczyną kryzysu środowiskowo-społecznego jest proces bogacenia się jedynie niewielkiej liczby mieszkańców ziemi, kosztem innych, i kosztem całej planety.³²³ K. Norgard uważa, iż to skala globalnego problemu z jaką musi mierzyć się człowiek pozbawia go zdolności do działania. Perspektywa katastrofy i bezradności prowadzi do marazmu i wyparcia problemu. Z kolei N. Oreskes w „*Merchants of Doubt*” stawia tezę, że znacznie więcej można by zrobić na rzecz ochrony klimatu, gdyby z przyczyn ideologicznych i ekonomicznych nie podważano naukowego konsensusu w sprawie antropogenicznego pochodzenia zmiany klimatycznej.

Dyskusja dotyczy także sposobu rozumienia natury i jej ochrony. Latour w książce „*Facing Gaia*” stawia tezę, iż problemem jest samo pojęcie natury. Marazm w jakim znalazła się ludzkość polega na tym, iż mylnie wyobrażamy sobie ochronę przyrody jako możliwość powrotu do „dzikiej przyrody”. Posługujemy się wtedy mityczno-religijnym obrazem czystej i pierwotnej natury, nietkniętej przez człowieka, którą utraciliśmy przez rozwój cywilizacyjny. Tym samym cywilizacja jest nacechowana negatywnie, jako bezpośrednia przyczyna kryzysu, a my jesteśmy zmuszeni, aby w niej funkcjonować. Nie jesteśmy w stanie powrócić do stanu sprzed industrializacji. W ujęciu postnaturalistycznym ucieczka od odpowiedzialności jest o tyle niemożliwa, iż sami staliśmy się wiodącą siłą przyrody, a naturą nie możemy już nazywać przestrzeni, w której się znajdujemy. Żyjemy w postnaturalnym środowisku, w którym masa plastiku jest wyższa niż biomasa zwierząt, a masa budynków i infrastruktury jest większa niż biomasa drzew i krzewów. Natura jest kształtowana przez strategie ekonomiczne, decyzje polityczne i prawne oraz technologię. Jak zauważa T. Morton za każdym razem, gdy uruchamiamy silnik przyczyniamy się do szóstego wielkiego wymierania zwierząt i roślin. Statystycznie nasze działanie może wydawać się znikome, jednak w skali globalnej mówimy o setkach miliardów ton dwutlenku węgla uwalnianych do atmosfery. Zdaniem S. Vogela ekofilozofia dokonała zwrotu od antropocentryzmu do biocentryzmu, a dotychczasowym przedmiotem zainteresowań ekologów i etyków

³²² Jasikowska K, Sierpowski P., Styrnol N., i in. (Nie)sprawiedliwość klimatyczna... s. 187

³²³ Zob. . Moore J., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Kairos, Oakland 2016, s. 3.

środowiskowych było to, co naturalne i żywe. Vogel w „Thinking Like a Mall. Environmental Philosophy After End Of Nature” twierdzi, iż żyjemy w świecie, w którym granica między technologią a naturą została zatarta i powinniśmy w rozważaniach środowiskowych również ujmować artefakty oraz technosferę jako pozaludzkie obiekty mające wpływ na życie człowieka. Stanowisko Vogela jest przykładem etyki postnaturalistycznej, która rozważa relacje między bytami odnosząc je do sieci, a nie do hierarchii. W ujęciu B. Latoura przedmioty konstruują to, co społeczne. Otaczający nas świat jest pełen hybrydycznych połączeń. Zamiast mówić o społeczeństwie powinniśmy mówić o zbiorowości, którą współtworzą oprócz człowieka, także nie-ludzie. Dzięki sprzęgnięciu ze sobą spektakularnego praktycznego sukcesu laboratoriów, przemysłu, procesów globalizacji i uwarunkowań rynkowych wytworzyliśmy nową formę ryzyka. Ulrich Beck w 1986 roku nazwał je nowoczesnym ryzykiem systemowym: niewidzialnym, ponadpaństwowym i zagrażającym destabilizacją znanego nam świata (ekologiczną, finansową oraz polityczną). Jak zatem podkreśla Latour, ocalić od ryzyka i zbawić należy nie samo społeczeństwo ludzi, lecz zbiorowość (ang. *collective*) – obszar ludzi i byty pozaludzkie.³²⁴ Dotychczasowe myślenie redukcjonistyczne marginalizowało zależność człowieka od wytworzonych przez niego przedmiotów, tymczasem w dyskusji o antropocenie zwraca się uwagę na naszą koegzystencję z nie-ludźmi.

Zupełnie inaczej argumentują zwolennicy tradycyjnego environmentalizmu (Soule, Cafaro). Ich zdaniem postnaturalizm prowadzi do naturalizowania wpływu człowieka na środowisko przyrodnicze. Zdaniem Soule misją ochrony przyrody oznacza realizację trzech podejść: po pierwsze, ochrona niezwykłego, rodzimego bogactwa dzikich roślin, zwierząt i ekosystemów ziemi; po drugie, zapewnienie kontynuacji 3,5-miliardowej sagi ewolucji biologicznej i specjacji; po trzecie, stworzenie możliwości dla ludzi, zarówno teraz, jak i w przyszłości, aby czerpać duchowe i fizyczne korzyści z różnorodności dzikich istot.³²⁵ Soule i Cafaro krytycznie oceniają propozycję antropocenu. Zgadzają się co do systemowych założeń wynikających z obserwacji nauk o systemie ziemskim oraz widzą skalę wzajemnych powiązań techno i biosfery. Podkreślają jednak rolę dziedzictwa „dzikiej przyrody”, jej duchowe znaczenie dla człowieka oraz samoistną wartość, która jest zagrożona programami planetarnego zarządzania.

Nowa perspektywa na relację człowiek-planeta w istotny sposób wpływa na rozumienie klasycznych terminów filozofii. Daleko idąca ingerencja człowieka w środowisko doprowadziła do

³²⁴ Bińczyk E., *Ocalić Gaię...*, s.138

³²⁵ Soule M., “The New Conservation”, W: *Keeping the Wild. Against the Domestication of Earth*, Foundation for Deep Ecology, San Francisco 2014, s.74.

załamania się granicy - zarówno biogeofizycznej jak i teoretycznej - pomiędzy naturą a kulturą. Bierną i trwałą naturę zastępuje aktywna i zmienna sieć planetarnych połączeń. Człowiek nie może być już traktowany wyłącznie jako byt w charakterze politycznym (obywatel), ekonomicznym (konsument), biologicznym (gatunek), humanistycznym (istota myśląca), czy też geologicznym (siła przyrody). Jedynie komplementarny obraz życia na ziemi ujawnia pełną skalę jego działalności i wpływu. Człowiek nie jest już zamkniętym podmiotem, lecz aktywnym, współkształtującym i przetwarzającym planetarną sieć zależności „kolektywnym” aktantem, zdolnym nie tylko do dostrzeżenia własnej sprawczości, ale także jej kontrolowania i wartościowania. Zmiana ta zdaje się w znaczący sposób komplikować możliwości sformułowania adekwatnej etyki. Tak daleko idąca problematyka podmiotu prowadzi do znaczących trudności w przypisaniu tradycyjnie rozumianej odpowiedzialności. Odpowiedzialność zakłada świadomość skutków i następstw oraz możliwość adekwatnej reakcji skierowanej na ochronę konkretnego przedmiotu. Rozciągnięcie i oddalenie skutków działań w czasie i przestrzeni powoduje trudną do pogodzenia, nieludzką perspektywę na codzienne postępowanie. Ponadto wielopoziomowe ujęcie człowieka osłabia przekonanie o jego racjonalności, samodzielności i decyzyjności. „Nienaturalnemu” rozciągnięciu ulegają ramy temporalne dla oceny ludzkich działań, które toczą się w oparciu o trwające miliony lat procesy planetarnych. Należy również wziąć pod rozwagę społeczno-historyczny kontekst rywalizacji ekonomicznej, która doprowadziła do ekspansji cywilizacji Zachodu, marginalizacji kultur rdzennych oraz daleko idących rozbieżności w tempie rozwoju technologiczno-gospodarczego bezpośrednio przekładającego się na diametralnie różne sprawowanie geowładzy (emisje, antropopresja, eksploatacja zasobów).

Zdaniem J. Schmidta, P. Browna i C. Orra tradycyjna etyka nie powinna zostać całkowicie odrzucana w poszukiwaniu odpowiedzi na wyzwania nowej epoki człowieka. Do kluczowych problemów badawczych stanowiących kontekst dla rozważań etycznych autorzy wskazują: zatarcie się granic natury i kultury, problematykę zarządzania planetą (ang. planetary stewardship), nierówności społeczne oraz ryzyko całkowitej katastrofy ekologicznej. Na gruncie etyki projekt kontrolowania natury, którego początek symbolicznie przypisuje się F. Baconowi był niejednokrotnie krytykowany z uwagi na europocentryzm, opresyjny charakter, czy też zagrożenia dla samego człowieka jak i środowiska.

Antropocen to z jednej strony dowód, iż „projekt” ten się powiódł, z drugiej został on osiągnięty bez jakiegokolwiek kontroli nad jego następstwami. Postęp technologiczny, który z jednej strony stanowi centralny problem „wielkiej akceleracji” umożliwił również nowe spojrzenie na wpływ człowieka na życie na ziemi. Wyzwaniem dla nowej etyki jest uwzględnienie zupełnie

nowych ram czasowych i przestrzennych dla ujmowania działalności człowieka, odpowiedzialności i zobowiązań. Rozwój naukowo-technologiczny opiera się o absolutyzowaną wolność, teorie ekonomicznego wzrostu, traktowanie ziemi jako własności, którą można sprowadzić do kapitału oraz modernistycznym przekonaniu o potrzebie dążenia do rozwoju. Założenia te nie łączą działań człowieka z systemem planetarnym. Zdaniem autorów problem odpowiedzialności w antropocenie jest z jednej strony wynikiem daleko idących różnic w podziale zasobów ziemi. Z drugiej problemem jest nowe spojrzenie na człowieka jako siłę natury. Żadna inna siła (aktywne wulkany, ruchy tektoniczne) nie jest ujmowana jako podmiot praw i obowiązków moralnych.

W antropocenie mamy do czynienia zatem z nowym dylematem - mówiąc do siebie mamy na myśli: 1) dobry dla człowieka? 2) dobry dla planety? Zwolennicy „dobrego antropocenu” wskazują na znaczącą poprawę warunków do życia dla człowieka oraz postulują możliwość dalszej geoinżynierii. Z drugiej strony Schmidt i pozostali zwracają uwagę, iż zabezpieczenie bioróżnorodności oznaczałoby „oddanie” 1/2 ziemi jako terenów dla innych gatunków. W dobie antropocenu teorie etyczne będą miały wpływ na kształtowanie się systemu planetarnego. Przyjęcie nadrzędnej roli nauki o systemie ziemskim rodzi również wątpliwości co do „naukowej dyktatury” i wiodącej roli nauki w wyjściu z kryzysu. Schmidt i inni badacze podkreślają ryzyko dalszej delegitymizacji innych form i praktyk kulturowych. Pytają retorycznie czy możemy uzależnić obowiązywanie jednych norm i odrzucenie innych na podstawie osadu z warstwy ziemi?

Ukazana sieć współzależności bytów ludzkich i nieludzkich dodatkowo problematyzuje to co, chcielibyśmy ochronić w epoce człowieka. To właśnie sprecyzowanie przedmiotu ochrony stanowi o zasadniczych różnicach w dyskusji na temat formułowanych postulatów i zasad etycznych. Wielkim pytaniem etyki środowiskowej po antropocenie jest to, co w istocie powinno być przedmiotem ochrony – cywilizacja (etyka antropocentryczna), biosfera (etyka biocentryczna), system planetarny (etyka Gai), postnatura (etyka postnaturalistyczna)? Różne przedmioty wymagają odmiennych strategii, takich jak. dialog społeczny, transformacja technologiczna, pielęgnowanie cnót, odbudowa więzi międzygatunkowych czy odbudowa duchowości i solidarności.

4.6.2. Odpowiedzialność

Analiza dyskursu dotyczącego antropocenu prowadzi do postawienia następujących wniosków:

- 1) Rozproszony i nieliniarny wpływ człowieka na środowisko powoduje trudności w ustaleniu sprawstwa zarówno indywidualnych jak i kolektywnych podmiotów.

- 2) Nierówny podział dóbr na ziemi nie pozwala na równe traktowanie podmiotów w kontekście sprawstwa i odpowiedzialności
- 3) Splątanie natury-kultury rodzi wątpliwości co do klasycznie pojmowanej odpowiedzialności

Rozproszony i nieliniowy wpływ człowieka na środowisko w antropocenie powoduje szereg trudności dla klasycznych stanowisk etycznych: utylitaryzmu, deontologii i konsekwencjonalizmu. Rachunek przyjemności nie jest możliwy do skonstruowania przy zmiennych warunkach antropocenu - trudno jest chociażby jednoznacznie ocenić skutki działania człowieka w nieludzkiej perspektywie 100 000 lat. Trudno jest również mówić o intencji, czy konsekwencjach w działaniu, które niesie za sobą rozproszone efekty w czasie i przestrzeni. Badacze i badaczki (Williston, Jamieson, Morton, Harraway) zgodnie wskazują na potrzebę nowej świadomości ekologicznej, która pozwoli zrozumieć system planetarnych współzależności w antropocenie. Odpowiedzialność musiałaby polegać w pierwszej kolejności na wzmocnieniu zdolności do łączenia ze sobą rozproszonych w czasie i przestrzeni zjawisk. Po drugie z racji na trudny do doprecyzowania zakres współzależności odpowiedzialność powinna być możliwie w najmniejszym stopniu poparta przymusem prawnym. Nowa świadomość ekologiczna, którą kierujemy się w codziennych wyborach powinna opierać się na emocjonalnym warunkowaniu pożądanых postaw. Zdaniem Willistona presja powinna przybierać formę społecznego „zawstydzania” osób kierujących firmami i korporacjami, które nie respektują poczucia przynależności do środowiska i traktowania go jako dobra wspólnego. Jamieson proponuje wzmocnianie poczucia solidarności przez „honor środowiskowy”, gdyż troska o środowisko dotyczy także postulatu przestrzegania niepisanych zasad społecznych. O ile proponowane przez Willistona negatywne podejście może stworzyć system wzajemnej kontroli, to pozytywne podejście wzmacnia chęć podejmowania działań doraźnych, na miarę możliwości jednostki. Wydaje się, iż trafniejszym określeniem w antropocenie jest „świadomość planetarna” a nie „świadomość ekologiczna”, gdyż zwraca ona również uwagę na problemy społeczne, a nie jedynie na kwestie środowiskowe.

Zdaniem S. Gardinera potrzebujemy nowych umów społecznych, które pozwolą nam na podjęcie kolektywnych działań. Odpowiedzialność nie może być jego zdaniem rozpatrywana jedynie na poziomie jednostki, gdyż w sytuacji konfliktu własnego interesu z interesem planety będziemy mieli „naturalną” skłonność do skoncentrowania uwagi na sobie. Przy pomocy obliczeń śladu węglowego można oszacować dopuszczalną ilość dóbr, która może zostać skonsumowana, tak aby zachować równowagę i nie eksploatować nadmiernie ekosystemów. Neoliberalna koncepcja absolutyzująca wolność człowieka okazuje się jednak niezgodna z systemowym podejściem do

możliwości podtrzymania jej przez planetę. Ponadto problemem we wdrażaniu regulacji prawnych okazuje się brak poparcia społecznego dla „zielonych reform”. Choć prawo to spełnia kryterium tetyczne (uchwalone zgodnie z regulacjami wewnętrznymi), to najczęściej nie spełnia kryterium aksjologicznego (brak uznania dla wartości, które chce chronić) oraz behawioralnego (podmioty prawa nie są zainteresowane jego przestrzeganiem). Dlatego C. Hamilton uważa, iż nie powinniśmy czekać na międzynarodowe rozwiązania prawne, lecz już teraz należy podejmować działania na rzecz wsparcia lokalnych wspólnot. Jednym z największych wyzwań antropocenu jest konieczność ingerencji w sferę wolności człowieka. Modernizm miał nas wyrwać z nieuzasadnionych ograniczeń i przesądów poprzednich epok. W eseju *Czym jest oświecenie?* z 1784 roku Immanuel Kant argumentował, iż wolność polega na wolności publicznego wykorzystywania naszego rozumu. Ludzie znaleźli odwagę, aby wykorzystać własną wolność i podążać ścieżką samostanowienia, zamiast poddawać się kaprysom boskiego planu. Ludzkość opuściła młodość i osiągnęła dorosłość.³²⁶ Zdaniem Hamiltona wolność i odpowiedzialność są ze sobą ściśle połączone w dyskusji planetarnej. XX wiek to czas kształtowania się systemu praw człowieka, przyznającego mu niezbywalne, podstawowe prawa, których katalog systematycznie się poszerzał. Tymczasem w antropocenie, bez względu na narrację wolność człowieka staje się problematyczna. W ujęciu J. Moore’a problem wolności dotyczy możliwości wykorzystywania tanich zasobów natury. Wraz z ich wyczerpywaniem się kapitalizm gwarantujący wolność konsumowania traci rację bytu. Nowy obraz systemu ziemskiego pozwolił człowiekowi oszacować rzeczywiste możliwości środowiska w spełnianiu i generowaniu swoich potrzeb. O ile dyskurs humanistyczny wywodzący się z ruchu głębokiej ekologii od dawna wzywał do ograniczenia konsumpcji, to wraz z pojawianiem się nauk o systemie ziemskim zyskał on nowe argumenty oparte w wynikach nauk przyrodniczych.

Jak zwraca uwagę J. Callicott utrzymanie stabilności i integralności, to główne zadanie etyki środowiskowej w antropocenie.³²⁷ Na gruncie antropocentrycznej etyki środowiskowej potrzeba podjęcia działań na rzecz stabilizacji środowiska wiąże się przede wszystkim z przetrwaniem człowieka. Moralny imperatyw ochrony gatunków, czy kondycji oceanów wynika z przekonania o konieczności zatroszczenia się o biosferę przez człowieka dla jego własnego przetrwania. C. Hamilton zauważa, iż bez dyskusji nad odpowiedzialnością w antropocenie, niemożliwe będzie skuteczne zarządzanie kryzysem środowiskowym. Zdaniem Hamiltona potrzebujemy etyki

³²⁶ Hamilton C., *Defiant Earth...*, s. 98.

³²⁷ Callicott J., *Environmental Ethics in the Anthropocene*, „Journal of Global Cultural Studies” 2018, nr 13, s. 2, <https://journals.openedition.org/transtexts/1064> [dostęp: 24.03.2024].

skutecznej, czyli takiej która pozwoli na zarządzanie trwającym kryzysem. Dodatkowe problematyzowanie może osłabić zdolność do podjęcia konkretnych działań. W związku z tym Hamilton i Caillcott wysuwają postulaty antropocentryczne. Callicott pyta: Czy powinniśmy posługiwać się moralnym imperatywem i mówić o odpowiedzialności chociażby za zmianę klimatyczną, czy wielkie wymieranie, skoro zjawiska te już pojawiały się w historii ziemi? Czy można mówić o zasadach etycznych w odniesieniu do zjawisk poza „ludzką miarą” czasu? Klimat epoki holocenu okazał się wyjątkowo korzystny dla człowieka. Dla megafauny plejstocenu zaś niekorzystny. Zdaniem Callicotta założenia etyczne w antropocenie powinny być antropocentryczne. Po pierwsze, gdyż w dobie antropocenu grozi nam ryzyko konfliktów zbrojnych wywołanych kryzysem społeczno-ekologicznym. Nasze bezpieczne przetrwanie powinno być naszym pierwszym celem. Po drugie nieantropocentryczna etyka nie przełożyła się w XX wieku na faktyczną spowolnienie tempa utraty bioróżnorodności. Przetrwanie innych gatunków uzależnione jest od tego, czy na Ziemi zachowamy odpowiednie warunki do życia. Tym samym troszcząc się o własną przyszłość troszczymy się o inne formy życia. Zmianom geologicznym często towarzyszyły radykalne zmiany klimatu, warunków do życia i wielkie wymieranie.

System współzależności planetarnych, połączenie historii naturalnej i historii człowieka w ramach oraz historyczne uwarunkowania rozwoju społeczeństw to jedne z najważniejszych przyczyn dla których sformułowanie satysfakcjonującej koncepcji odpowiedzialności w antropocenie staje się trudne do zrealizowania. Uregulowanie polityczno-prawne odpowiedzialności środowiskowej pozwala na stworzenie systemu sankcji i przymusu, który mógłby doprowadzić do realizacji celów polityki klimatycznej. Jednakże tak wymuszona odpowiedzialność spotyka się z oporem społecznym i jawi się jako sprzeczna z dotychczasowym kierunkiem rozwoju wolności człowieka. Jednak należy zwrócić uwagę na potrzebę wspierania nowej świadomości planetarnej przez komplementarne projektowanie systemów społecznych (edukacyjnych, przestrzeni miejskiej, organizacji transportu itd, hybrydycznych powiązań techno i biosfery).

4.6.3. Sprawiedliwość

W antropocenie sprawiedliwość nie może być sprowadzona jedynie do stosunków międzyludzkich. W pracy „Politics of the Anthropocene” Dryzek i Pickering przedstawiają najbardziej wyczerpujące rozumienie nowej planetarnej sprawiedliwości. Twierdzą, że warunki panujące w antropocenie wymagają rozszerzenia tradycyjnego myślenia holocenu, aby zapewnić

sprawiedliwość wykraczającą poza granice narodowe, obejmującą następne pokolenia i obejmującą sprawiedliwość w relacji do bytów nieludzkich. Ujmując to w teoretycznym języku dyskursu sprawiedliwości, aby opracować solidny opis „sprawiedliwości planetarnej”, musimy zapoznać się z opisami i literaturą dotyczącą jej wariantów, takimi jak sprawiedliwość środowiskowa, klimatyczna, globalna, międzypokoleniowa, społeczna, oraz sprawiedliwości dla bytów pozaludzkich.³²⁸

„Sprawiedliwość planetarna” dotyczy zatem bytów ludzkich nie-ludzkich (zbiorowości) i dąży do ujęcia wielopoziomowych zależności systemu ziemskiego. Ta nowa koncepcja, która za punkt wyjścia przyjmuje antropocen, odnosi się ona do przemian społecznych i środowiskowych na poziomie planety, do których dochodzi przez człowieka, a które nie są odpowiednio ujęte w istniejących terminach, takich jak „sprawiedliwość ekologiczna” czy „sprawiedliwość globalna”.³²⁹ Sprawiedliwość planetarna dotyczy zatem sposobu sprawowania geowładzy - współuczestniczenia w planetarnym systemie bytów ludzkich-nieludzkich. Jak wykazała dotychczasowa analiza w rozdziale II i III niniejszej pracy sposób rozumienia relacji wewnątrz systemu determinuje przyjęta koncepcja „natury: i sposób rozumienia człowieka. Dlatego sprawiedliwość planetarna potrzebuje demokratycznej narracji antropocenu. Zdaniem A. Johnsona i A. Sigona oznacza to po pierwsze, że każdorazowo dokonując wartościowania musimy jasno określić miejsce wartościującego podmiotu w sieci. Po drugie oznacza to wyjście z „eurocentryzmu” i otwarcie dyskursu na diametralnie odmienne sposoby myślenia kultur rdzennych. Bez znaczącego zaangażowania się w doświadczenia i światopoglądy rdzennych mieszkańców, sprawiedliwość planetarna naraża się na ryzyko (ponownego) stworzenia wąsko zdefiniowanych ram i interwencji, która uprzywilejowuje zachodnie instytucje i „sposoby zdobywania wiedzy”, w szerszym rozwoju i zastosowaniach tej koncepcji. Uwzględnienie rdzennych mieszkańców i ich światopoglądu w sprawiedliwości planetarnej pomoże zebrać różnie umiejscowione, odmienne ontologicznie perspektywy zarządzania środowiskiem, zrównoważonego rozwoju i odszkodowań, dzięki czemu będzie można wypracować bardziej sprawiedliwe i oparte na wiedzy kulturowej podejście do sprawiedliwości.³³⁰ A. Johnson i A. Sigona argumentują, iż osiągnięcie sprawiedliwości planetarnej, to w istocie proces przemiany, oparty o lecznicze

³²⁸ Hickey C., Robeyns I., *Planetary justice: What can we learn from ethics and political philosophy?*, W: Earth System Governance, 2020, nr 6, s.2 <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2589811620300045> [dostęp: 24.03.2024]

³²⁹ Johnson A., Sigona, *A Planetary justice and 'Healing' in the Anthropocene*, W: Earth System Governance, 2022, nr 11 s.1

³³⁰ Tamże s. 3.

wzmocnienie więzi. Proces ten rozpoczyna się od zbudowania zdrowej samooceny w oparciu o świadomość planetarną. Umożliwi ona odbudowę relacji z otaczającym nas światem w oparciu o samoakceptację, troskę i szacunek. Za nim idea sprawiedliwości będzie mogła zostać rozciągnięta na otaczający świat, podmiot wartościujący powinien zadbać o zbudowanie i zrozumienie głębokich więzi sieci życia. Uznanie przez siebie i innych osobistych doświadczeń, emocji oraz historii za ważne i słuszne pozwala człowiekowi żyć autentycznie. Dlatego brak uznania lub błędne uznanie może wyrządzić osobom i lokalnym wspólnotom poważną krzywdę i prowadzić do obniżonego poczucia własnej wartości (Taylor, 1994).³³¹

C. Hickey i I. Robeyns w pracy „Planetary justice: What can we learn from ethics and political philosophy?” zwracają uwagę na konieczność rozważenia następujących problemów dotyczących sprawiedliwości planetarnej. Po pierwsze należy ustalić zakres podmiotów, których będzie dotyczyć nowy rodzaj sprawiedliwości. Problematiczne jest przede wszystkim ustalenie zakresu, bądź kryterium uznania poszczególnych bytów pozaludzkich. Po drugie wyzwaniem jest wyważenie interesów obecnych i przyszłych pokoleń w szczególności, gdy bierzemy pod uwagę zmiany klimatyczne, które obejmują wielu tysięcy lat. Po trzecie należy powrócić do klasycznej problematyki wewnętrznej wartości natury i zastanowić się, jaki zakres instrumentalnego traktowania można uznać za uzasadniony i niezbędny. Po czwarte należy krytycznie przyjrzeć się obecnym mechanizmom prawnym i ekonomicznym.

Davis i Todd wskazują z kolei na potrzebę przemyślenia koncepcji sprawiedliwości w kontekście studiów postkolonialnych. Autorzy argumentują, że to siły kolonialne jako pierwsze zakłóciły styl życia rdzennych mieszkańców i wyeliminowały ich kulturowe i duchowe powiązania z lądem. To przeformułowanie antropocenu – jako powiązanego i ciągłego projektu kolonializmu i jego wiedzy naukowej – ma konsekwencje dla tego, jak można zrozumieć i osiągnąć sprawiedliwość planetarną dla ludności tubylczej.³³² Efektem kolonializmu jest nieuzasadniona i nierówna dystrybucja geowładzy. W ujęciu eko-marksistowskim podkreśla się konieczność krytycznej oceny warunków produkcji i zarządzania zasobami naturalnymi. B. Fuller w słynnej metaforze ziemi jako statku kosmicznego podkreślał konieczność ujęcia ziemi w kontekście ograniczonych złóż naturalnych. Dlatego J. Moore zwraca uwagę, iż kluczowa jest zmiana stosunku do planety - powinniśmy odejść od myślenia o planecie jako zasobach, które są przedmiotem posiadania człowieka. Odpowiedzialność prawną powinny ponosić państwa i korporacje generujące

³³¹ Tamże, s. 5.

³³² Tamże, s. 3.

największy ślad węglowy. Ma to bezpośredni związek ze szkodami środowiskowymi wynikającymi z gospodarki kapitalistycznej i nieumiarkowanej konsumpcji. Moore zamiast terminu Antropocen proponuje Kapitałocen. Jak zauważa E. Bińczyk za Chakrabartym to nie *homo sapiens* jest podmiotem sprawczym antropocenu. W zasadzie za dotychczasowe emisje gazów cieplarnianych odpowiedzialnych jest zaledwie czternaście krajów, w tym Chiny i Indie. Co trzeci mieszkaniec globu nie ma dostępu do elektryczności. Emisje gazów cieplarnianych jednej szóstej ludzkości (krajów najuboższych) wynoszą zero.³³³ Zdaniem eko-marksistów kryzys środowiskowy będzie jedynie pogłębiać nierówności społeczne. H. Kempf w pracy "How the rich are destroying the earth", wskazuje, iż zaledwie jeden 1% najbogatszych ludzi posiada 48% światowego bogactwa, podczas gdy połowa ludzkości posiada łącznie 1%.³³⁴ Jak zauważa A. Hornborg w 2008 roku mniej niż 20% ludzkości wyemitowało ponad 70% dwutlenku węgla. Przeciętny obywatel Stanów Zjednoczonych wytwarza 500-krotnie więcej dwutlenku węgla niż obywatele niektórych krajów Afryki, czy Azji.³³⁵ Zdaniem B. McKibbena winą należałoby obarczyć kierownictwo firm przemysłu paliwowego oraz polityków wspierających ich dalszy rozwój. Z kolei S. Gardiner zwraca uwagę na to, że w dotychczasowej dyskusji nad odpowiedzialnością dominowało przekonanie o konieczności jej uznania przez państwa wysoko rozwinięte, przy jednoczesnym zwolnieniu z obustrzeń państw rozwijających się. Jednakże takie rozwiązania okazały się bezskuteczne, szczególnie przy próbach wdrożenia międzynarodowych porozumień. Za istotniejsze Gardiner uważa rozwiązania na poziomie jednostki. H. Shue proponuje dążenie do ograniczenia emisji globalnej przy jednoczesnym wprowadzeniu prawa do minimalnej, niezbędnej emisji. Idea ta odzwierciedla dotychczasowe rozwiązania proponowane w ramach zrównoważonego rozwoju. J. Rockstrom zauważa, że jakakolwiek kolektywna zmiana wiąże się z ograniczeniem wolności i rewolucją społeczno-gospodarczą, która nie nastąpi, dopóki główni emitenci będą mieli interes ekonomiczny w dalszej eksploatacji paliw kopalnych.

Sprawiedliwość planetarna rozumiana jest jako uzdrawiający proces odbudowy więzi sieci życia, bytów ludzkich i pozaludzkich. Staje się ona możliwa przez uzgadnianie natury-kultury - przewartościowanie relacji międzyludzkich w odniesieniu do planetarnego paradygmatu antropocenu. Lecznicy wymiaru sprawiedliwości planetarnej polega na sprawowaniu troskliwej

³³³ Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, s. 97.

³³⁴ Zob. Bonneuil C., J. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene...*, s. 152

³³⁵ Hornborg A, *The Political Ecology of the Technocene. Uncovering ecologically unequal exchange in the world-system*, w: *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. Routledge Press, London 2015, s. 61.

i odpowiedzialnej geowładzy, przy czym droga ta zaczyna się od odpowiedzialnego traktowania samego siebie. Wyzwanie dla tak rozumianej sprawiedliwości stanowi przede wszystkim koncepcja państwa narodowego, homocentryczne systemy ekonomiczne oraz dezinformacja medialna.

4.6.4. Słuszność

Zdaniem E. Bińczyk możliwość wytrącenia ziemi ze stabilnej równowagi holocenu kwestionuje dotychczasowy porządek wyobrażeń, w tym modernistyczny ład aksjologiczny (oparty o takie wartości jak linearnie pojmowany postęp, emancypacja od fatalizmu przyrody, założenie o autonomiczności natury, oświeceniowe nadzieje pokładane w nauce i technologii, czy wartość zaufania do rozumnego szacowania zysków i rekompensowania strat). Możemy nawet zaryzykować tezę, że znane nam dotąd kodeksy moralne mogą nie być przystosowane do wyzwań kryzysu w skali planetarnej, o którym piszą dyskutanci w debacie na temat antropocenu.³³⁶ Samo podjęcie działań, przyjęcie zobowiązań i umów międzynarodowych, a także reforma warunków produkcji energii oraz wprowadzenie nowych zasad społecznej odpowiedzialności środowiskowej nie oznacza, iż kryzys społeczno-ekologiczny zostanie rozwiązany. Posiadamy przekonujące naukowo argumenty, iż tego rodzaju zmiany mogą wpłynąć na zwolnienie procesów zmian klimatycznych i zachowania bioróżnorodności. Jednakże nie dają one żadnej gwarancji naprawy ani uniknięcia wyzwań nowej epoki.

Zjawiska takie jak utrata ekosystemów morskich, podnoszenie się poziomów wód oraz wyczerpywanie zasobów to zjawiska, które z ludzkiej perspektywy czasu, są nieodwracalne. Nawet przyjęcie skrajnie antropocentrycznej etyki może okazać się niewystarczające dla ratowania cywilizacji przed katastrofą społeczno-ekologiczną. Jednocześnie niepodjęcie żadnych działań wobec usystematyzowanej wiedzy na temat zagrożeń antropocenu wydaje się sprzeczne z intuicją moralną. Sytuację tą można przedstawić przez zmodyfikowany argument ostatniego człowieka Rutley'a. Eksperyment myślowy Rutley'a polegał na wyobrażeniu sobie, iż jako ostatni żyjący człowiek możemy przy pomocy „czerwonego guzika” dokonać anihilacji życia. Skoro nie będzie na ziemi ludzi, to nie będzie potrzebna pozaludzka przyroda. Natura ma przecież jedynie instrumentalny charakter dla rozwoju cywilizacyjnego, a jej wartość stanowi wypadkową konsensu społecznego. Na gruncie etyki antropocentrycznej nie popełnimy czynu niemoralnego. Zdaniem Rutley'a, wówczas poczujemy wątpliwość co do słuszności skorzystania z „czerwonego guzika”. Wątpliwość ta jest trudna do wytłumaczenia na gruncie etyki sprowadzającej się wyłącznie do

³³⁶ Bińczyk E, *Troska o postprzyrodę...*, s.141.

człowieka. Modyfikacja tego argumentu w antropocenie polegałaby na następującym eksperymencie myślowym. Spróbujmy wyobrazić sobie możliwe cierpienie, jakie niesie za sobą eskalacja kryzysu: zaostrzenie kryzysu migracyjnego, obumieranie ekosystemów, konflikty o wodę i pożywienie. Możemy świadomie dopuścić do ryzyka eskalacji lub podjąć działania, pomimo braku gwarancji ich powodzenia. Podobnie jak w przypadku argumentu Rutley'a wydaje się, że intuicja moralna wobec takiej skali cierpienia powinna skierować nas ku potrzebie działania. Nie powinno również budzić wątpliwości przekonanie, że spośród możliwych działań będziemy zainteresowani takimi, które są jednocześnie możliwe do podjęcia, jak również w największym możliwym stopniu przyczynią się do uniknięcia katastrofy ekologicznej. Działania te powinny brać pod uwagę szereg czynników, które w antropocenie są ze sobą wzajemnie sprzężone:

- 1) stabilizację procesów planetarnych
- 2) harmonijne połączenie technosfery i biosfery
- 3) utrzymanie bioróżnorodności
- 4) utrzymanie stabilnych systemów ekonomiczno-gospodarczych
- 5) rozwój systemu międzynarodowej kooperacji i współpracy prawnej
- 6) rozwój instytucji społecznych w kierunku inkluzywnych i partycypacyjnych praktyk
- 7) ponadpaństwowy system ochrony prawnej człowieka (w szczególności uchodźców klimatycznych) i bytów nieludzkich (rzek, lasów, mórz etc.)
- 8) ochrona prawna zwierząt gospodarczych w duchu międzygatunkowej ekosprawiedliwości.
- 9) uregulowanie sprawowania geo-władzy przez metapodmioty (globalne korporacje, wysoko-emisyjne przedsiębiorstwa)
- 10) Wielopoziomowe kształtowanie odpowiedzialnego sprawowania geo-władzy przez jednostki bez sankcyjnego przymusu prawnego

Zarówno argument Rutley'a oraz jego zmodyfikowana postać dostosowana do koncepcji antropocenu opierają się na moralnej intuicji i teoretycznym minimalizmie. Pokazują one ograniczenia tradycyjnej etyki antropocentrycznej. O potrzebie przyjęcia odpowiedzialności i działania decyduje ostatecznie przeżycie psychiczne zależne od świadomości planetarnej. Drogę do nowej świadomości możliwa jest przez poddanie w wątpliwość samodzielnej i niepodzielnej koncepcji człowieka, która prowadzi do uznania bogatych i złożonych pozaludzkich więzi. Pozwala ona na odniesienie incydentalnych zdarzeń do zachodzących w świecie procesów globalnych. Słuszność w antropocenie ma zatem hybrydyczny intuicyjno-intelektualny charakter i wyraża się

przez stopień, w jakim ujawnia się wzajemnie sprzężone procesów dotyczących relacji ludzkie-nieludzkie.

4.7. Przegląd stanowisk etycznych w dyskusji o antropocenie

Dotychczasowe rozważania w pracy pozwoliły na ukazanie kontekstu - naukowego, politycznego i filozoficznego - dla zaprezentowania stanowisk etycznych, które pojawiają się w dyskusji. Prezentowana w pracy systematyka nie unika wcześniejszych trudności metodologicznych. Otwarty i dynamiczny charakter dyskusji nie pozwala na stworzenie zamkniętego katalogu koncepcji. Zestawienie ma zatem na celu zarysowanie horyzontów międzynarodowej i interdyscyplinarnej dyskusji oraz przybliżenie najbardziej wpływowych rozwiązań etycznych. W zestawieniu znajdują się zarówno kontynuowane w dyskusji klasyczne stanowiska (antropocentryzm, biocentryzm) ze wskazaniem zasadniczych zmian jakie dokonały się na ich gruncie przez ostatnie dwie dekady, jak i nowe projekty etyczne, które wyznaczają nowe kierunki badawcze w etyce środowiskowej.

4.8. Etyka antropocentryczna i etyka cnót środowiskowych w antropocenie

Etyka antropocentryczna obok biocentrycznej jest jednym z tradycyjnych stanowisk w etyce środowiskowej kontynuowanych w dyskusji o antropocenie. Opiera się na założeniu, iż jedynie człowiek może być podmiotem etyki. Unika się tym samym wątpliwości metaetycznych i opiera się na niesproblematyzowanej koncepcji człowieka w antropocenie. Biosfera nie posiada samodzielnej wartości i wymaga ochrony w zakresie, w jakim służy ona przetrwaniu cywilizacji. W dyskusji stanowisko antropocentryczne jest rozwijane przede wszystkim w kierunku etyki cnót. Zdaniem C. Hamiltona i J. Callicotta za etyką antropocentryczną przemawiają następujące argumenty:

- 1) Człowiek wywołał kryzys społeczno-ekologiczny i tylko on jest za niego odpowiedzialny
- 2) Kryzys społeczno-ekologiczny zagraża przyszłości cywilizacji, a nie przetrwaniu życia na ziemi.
- 3) Kryzys społeczno-ekologiczny wymaga podjęcia szybkich i skutecznych działań. Jest zbyt późno, aby dodatkowo problematyzować koncepcję człowieka lub podmiotowość bytów nieludzkich.
- 4) Tylko człowiek jest zdolny do zarządzania planetarnego, które jest jedynym rozwiązaniem na rozwiązanie kryzysu przy niskich kosztach społecznych.

J. Callicott podkreśla bezprecedensowy charakter tworzenia systemu etycznego w odniesieniu do nowej epoki geologicznej. Za antropocentryczną etyką przemawia sam fakt, iż znaleźliśmy się w epoce człowieka. Zdaniem Callicotta etyka jest względna w czasie i przestrzeni. Gdy etyka narodziła się w starożytnej Grecji filozofowie mieli inne wyobrażenie na temat ziemi. Wyzwaniem dla etyki w dobie antropocenu jest przede wszystkim niespotykana wcześniej skala czasu. Callicott uznaje, iż głównym zadaniem etyki antropocenu powinna być ochrona cywilizacji. Przedmiotem ochrony jest jego zdaniem klimat epoki holocenu, a głównymi podmiotami do których kierowane powinny być zasady etyki to rządy i instytucje prawa międzynarodowego. Callicott zauważa, iż etyka nieantropocentryczna nie tylko nie pozwoliła na skuteczną walkę z pogłębiającym się kryzysem środowiskowym, ale również operuje szkodliwą retoryką „umierającej planety”. Na gruncie etyki antropocentrycznej człowiek jest zobowiązany zarządzać kryzysem, gdyż stanowi on dla niego bezpośrednie zagrożenie. Natomiast zdaniem Callicotta nie oznacza to przyjęcia odpowiedzialności za zmianę klimatu, czy wielkie wymieranie roślin i zwierząt. Zjawiska takie jak globalne ocieplenie czy wielkie wymieranie nie są permanentne. Po wcześniejszych wymieraniach nastąpiło wielkie odrodzenie bioróżnorodności, choć proces trwał miliony lat. Podobnie cykle w przeciągu kolejnych kilkudziesięciu tysięcy lat doprowadzą do ochłodzenia klimatu. Kryzys środowiskowy zagraża przede wszystkim człowiekowi i gatunkom, które są od niego uzależnione. Wielkie zmiany, jakie w przeszłości zaszły na ziemi (pojawienie się tlenu, hiperaktywność wulkanów) dowodzą, iż w istocie to przetrwanie ludzkości jest zagrożone, a nie przetrwanie planety.

Choć niektóre zmiany środowiskowe mogą mieć charakter lokalny, to zmiany klimatyczne zachodzą na skalę planetarną. Pełna skala następstw zmiany klimatu ujawnia się w perspektywie kilkuset lat, dlatego normy etyczne powinny dążyć do ochrony warunków do życia przyszłych pokoleń. Do kluczowych postulatów Callicotta zalicza: minimalizację zużycia energii, dietę wegańską, bojkot producentów nie przestrzegających ograniczeń związanych z emisją gazów cieplarnianych. Za znaczący problem związany z realizacją takich postulatów uznaje demoralizujący wpływ osób, które zamiast ograniczać swój ślad węglowy, dokonują racjonalizacji wpływu człowieka na środowisko (denializm). Ponadto wpływ działań jednostki na poprawę środowiska jest tak znikomy. Nie można oczekiwać, że rezultaty podjętych wysiłków zostaną zauważone. Zdaniem Callicotta zarówno na gruncie deontologii oraz utilitaryzmu trudno jest znaleźć wiarę w podejmowanie działań, które wspiera jedynie część społeczności. Callicott przedstawia kryzys klimatyczny przez metaforę pociągu, który pędzi w kierunku katastrofy, a jedyne co mogą zrobić pasażerowie to wystawić nogę, aby próbować zwolnić pędzący pojazd.

Filozof zwraca uwagę na potrzebę stworzenia nowego paradygmatu w filozofii moralnej, która będzie miała następujące cechy: (I) Zapewni spójne, holistyczne uzasadnienie moralne działań podmiotów społecznych, takich jak rządy narodowe oraz przedmiotów ochrony. Mamy tu na uwadze głównie klimat holocenu i istnienie cywilizacji ludzkiej. (II) Będzie skoncentrowana na emocjach, wykorzystując uczucia moralne do motywowania w efektywnej działalności politycznej w celu zachowania klimatu holocenu, a tym samym niezbędnego warunku kontynuacji cywilizacji ludzkiej.³³⁷

C. Hamilton zwraca uwagę, iż sprowadzenie etyki do stosunków międzyludzkich pomija kluczowego aktora w antropocenie - system planetarny. C. Hamilton zakłada, iż niemożliwe jest traktowanie wolności człowieka w oderwaniu od odpowiedzialności środowiskowej. Autor *Defiant earth* nie proponuje uznania samoistnej wartości planety, lecz postuluje, aby możliwości środowiskowe wyznaczały ramy działań moralnych. Skłonność do troski lub zaniedbania wykracza poza moralność; wyraża naszą orientację wobec świata przyrody, aby być z nim w harmonii lub go ignorować. Dlatego nie postuluje stworzenia nowego rodzaju etyki, ale apeluje o innego rodzaju orientację wobec ziemi, taką, w której w pełni rozumiemy naszą nadzwyczajną moc i unikalną odpowiedzialność.³³⁸ Badacze i badaczki (Cailcott, Hamilton, Gardiner, Jamieson, E. Bińczyk) zgodnie zwracają uwagę na problem fiaska międzynarodowych regulacji i programów, które pozwoliłyby skoordynować działania całych społeczeństw w rozwoju programów niskoemisyjnych. Zdaniem E. Bińczyk to właśnie nieumiejętność znalezienia adekwatnych środków politycznych jest źródłem marazmu, w jakim znalazła się ludzkość w antropocenie. Hamilton i Cailcott zaznaczają, iż trudności porozumień politycznych nie powinny zwalniać jednostki z odpowiedzialności. Po pierwsze badacze zwracają uwagę na potrzebę wywierania oddolnej, demokratycznej presji na instytucje polityczne. Aktywności prośrodowiskowe muszą mieć charakter działania politycznego, przez lokalny aktywizm może nastąpić tworzenie się sieci wspólnot, które mogłyby reorganizować stosunki społeczno-ekonomiczne od podstaw. Po drugie Cailcott dochodzi do wniosku, iż powinniśmy zwrócić się w kierunku etyki cnót środowiskowych. Pielęgnowanie postawy skoncentrowanej na trosce środowiskowej zyskuje wewnętrzną wartość w postaci dążenia do samorealizacji (doskonalenia cnoty) oraz szacunku do siebie samego. Niemniej przyjęcie etyki cnót nie oznacza spowolnienia tempa zmian, ani nie daje gwarancji, że kryzys środowiskowy się nie nasili. O ile rozum stanowi rację dla podjęcia działań społecznych, tak miłość do własnego gatunku

³³⁷ Callicott J., *Environmental Ethics in the Anthropocene...*, s. 16.

³³⁸ Hamilton C., *Defiant Earth...*, s. 108.

mogłaby stanowić podstawę dla nowej etyki. Zdaniem Cailcotta etyka w antropocenie powinna mieć charakter holistyczny, kolektywny oraz uwzględniać przyszłe pokolenia. Przyjęcie miłości za fundament etyki w antropocenie pozwoliłoby na rozciągnięcie poczucia troski poza dotychczasowe granice - lokalne i temporalne.

A. Thompson w artykule „Anthropocentrism. Humanity as Peril and Promise” stawia tezę, że do drugiej połowy XX wieku, a konkretnie do momentu publikacji L. White w 1967 roku etyka była zdominowana przez antropocentryzm. Dopiero na gruncie etyki środowiskowej rozpoczęła się jej radykalna krytyka. Thompson wskazuje na potrzebę ograniczenia antropocentryzmu jako terminu wielopoziomowego, funkcjonującego w ramach różnych dyscyplin filozofii. Niemniej zwraca on również uwagę, że jego najbardziej radykalne formy w postaci instrumentalnego traktowania natury i faworyzowania własnego gatunku (spisyzm) zostały uznane w debacie za źródła kryzysu ekologicznego. W tym kontekście wątpliwym wydaje się oparcie nowej etyki antropocenu o miłość do własnego gatunku jak proponuje Cailcott, które stoi w sprzeczności z przekonaniem o międzygatunkowej współzależności człowieka w antropocenie. Po drugie przyjęcie za punkt wyjścia regeneracyjnych możliwości planety zdaje się naturalizować szereg szkód wyrządzonych przyrodzie przez człowieka. Wielkie wymieranie roślin i zwierząt nie jest zjawiskiem dziejącym się obok destabilizacji klimatu, lecz jest również częścią antropogenicznych zmian środowiskowych. Fakt ten zdaje się kluczowy do podjęcia namysłu nad sprawstwem i odpowiedzialnością człowieka. Postulaty polityczne Cailcotta prowadzą do przekonania, iż sprawowanie geowładzy powinno być uregulowane na poziomie międzynarodowym, przy czym sprawiedliwa korekta wymagałaby oddolnego zaangażowania społecznego w celu wypracowania satysfakcjonującego kompromisu. Sprawiedliwość miałaby jednak odnosić się jedynie do człowieka, a planetarna koncepcja antropocenu miałaby stanowić teoretyczne ramy do oceny moralnej. Odwołując się do podziału narracji według J. Thomas (rozdział II) można zauważyć, iż trudności etyki antropocentrycznej wynikają z prób dystansowania się od paradygmatu nauk o systemie ziemskim i konsekwentnego wyjaśniania zjawisk poprzez „naukę epoki holocenu”.

Problemem etyki antropocentrycznej jest również wciąż funkcjonująca dualistyczna opozycja cywilizacji (człowieka) i natury. O ile biocentryzm absolutyzuje naturę, tak antropocentryzm skupia się na roli człowieka i społeczeństw. W ten sposób zawężona perspektywa badawcza nie pozwala w pełni oddać złożoności i współzależności jakie wykazała dyskusja o antropocenie. Należy jednak przypomnieć, że w dyskusji podkreśla się poszukiwanie praktycznych i globalnie aplikowanych rozwiązań. Zdaniem Thompsona być może przyszedł czas, aby porzucić pytanie o środowisko i zaniechać problematyki samoistnej wartości natury i skupić się

na rozwoju doskonalenia moralnego rozwoju człowieka przez skupienie uwagi na rozwoju cnót środowiskowych.³³⁹ W dyskusji podkreśla się ich praktyczny wymiar, dystans od metaetycznych problemów teorii etycznych oraz wyzwań programów społeczno-politycznych.

4.8.1. Etyka cnót środowiskowych w antropocenie

Etyka cnót w odróżnieniu od tradycyjnej etyki nie skupia się na ocenie samego czynu, lecz jest zorientowana na sferę wewnętrzną człowieka. Cnota stanowi warunek konieczny dobrego postępowania. Dzwonowska za R. Hursthouse wyróżnia następujące kierunki we współczesnej etyce cnót: a) eudajmonistyczną etykę cnót; b) etykę cnót skupioną na podmiocie moralnym i na wzorcowym charakterze moralnym; c) teleologiczną etykę cnót i d) etykę cnót w duchu platońskim.³⁴⁰ Realizowanie cnót środowiskowych nie polega na przestrzeganiu zasad i norm etycznych, nie odnosi się do kodeksów etycznych. Ciężar etycznego postępowania spoczywa na podmiocie, który samodzielnie rozpoznaje sytuacje i określa najlepsze możliwe zachowanie. Filozofowie i filozofki na gruncie etyki cnót środowiskowych najczęściej odwołują się do klasycznych cnót które stanowią swoisty „kompas” w podejmowaniu słusznych wyborów. Mowa tu przede wszystkim o roztropności oraz roli męstwa w wytrwałości w realizacji podejmowanych celów.

Powszechnie przyjmuje się Arystotelesa za twórcę etyki cnót. Grecki termin „arete” oznacza „dobrze czemuś służyć”. Cnotliwe postępowanie urzeczywistnia pewien niedościgniony wzór, cel, idee. W tradycyjnym ujęciu etyka cnót pozwala przezwyciężyć zwierzęcą, popędliwą naturę i przez rozumne kierowanie swoim postępowaniem w pełni rozwinąć swoje człowieczeństwo. Słowo *arete* pochodzi od greckiego *aristos* czyli najlepszy. Nagrodą za dążenie do doskonałości jest eudajmonia - stan szczęścia i dumy z realizowania podjętych zamierzeń. Etyka cnót może mieć swoje źródło również w traktacie chińskim Tao Te Ching. Istotą taoizmu jest brak działania (niedziałanie, wu wei) oraz akceptacja świata takim, jaki on jest. Szczęście zwykłego człowieka wyraża się nie w posiadaniu, ale w radości z prostego jedzenia, ubioru i domu, zadowolenia z warunków, w jakich się żyje. Tego typu postawa może stanowić fundament etyki cnót środowiskowych.³⁴¹ D. Jamieson zauważa, iż kryzys środowiskowy to w istocie kryzys wartości, gdyż to nieumiarkowanie i chciwość stanowią bezpośrednią przyczynę kryzysu środowiskowego. Jamieson krytycznie ocenia

³³⁹ Thompson A., *Developing Alternatives to Ethical Anthropocentrism*, w: *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, red. Thompson, A Oxford University Press, Oxford 2017, s. 86.

³⁴⁰ Dzwonowska D., *Etyka cnót środowiskowych...*, s.16

³⁴¹ Tamże, s. 62.

dążenie ludzkości do zdominowania natury. Ludzka dominacja wyraża się również w sposobie, w jaki myślimy o naturze i odczuwamy. Nie jest przesadą stwierdzenie, że jako człowiek ucywilizowany często traktuje ziemię i jej podstawowe systemy jak zabawki, z którymi możemy obchodzić się beztrąsko, jak gdyby ich funkcje można było łatwo zastąpić praktykowaniem ludzkiej pomysłowości. To tak, jakbyśmy powiększyli rolnictwo typu „wytnij-spal” do skali planetarnej. Widziane w ten sposób, zbiorowe zachowanie wobec przyrody wydaje się być paradygmatem opartym na braku szacunku.³⁴² Inny badacz S. Gardiner zwraca uwagę na wielopłaszczyznową złożoność problemów środowiskowych, podkreślając przy tym, iż obecne okoliczności sprzyjają raczej rozwojowi wad niż cnót społecznych. Di Paola wskazuje, iż rozwój cnót powinien opierać się na przemyśleniu sprawstwa i udziału w „geo-władzy”. W tym sensie konieczna jest zdolność, która pozwoli nam połączyć rozpięchnięte w przestrzeni i rozciągnięte w czasie skutki naszych codziennych działań. Na gruncie etyki środowiskowej niejednokrotnie krytykowano koncepcję liberalnego rozwoju, w którym samorozwój jest związany z potencjalnie nieograniczonym dostępem do dóbr naturalnych. Koncepcja zarządzania planetą budzi wątpliwości na gruncie etyki cnót. Zamiast poddać refleksji dotychczasowe strategie postępowania, wskazuje ona na potrzebę dążenia do technologicznej optymalizacji dalszego rozwoju. Wobec niewspółmiernego rozwoju, który już wywołał szereg zagrożeń środowiskowo-społecznych za rozwiązanie przyjmuje się realizację cnót środowiskowych poprzez minimalizowanie wpływu człowieka na planetę.

Zdaniem Jamiesona problemy środowiskowe, takie jak globalne ocieplenie wykraczają poza nasze możliwości poznawczo-psychologiczne. Potrafimy wytłumaczyć teoretyczne aspekty wpływu człowieka na środowisko jednak nie potrafimy przenieść tych rozważań na praktykę. Filozof zwraca uwagę na pomieszczenie skal działalności człowieka, globalny charakter zjawiska, rozciągłość w czasie i złożoność ekonomiczno-społeczno-środowiskową zjawiska. Za źródło problemu uznaje utratę „szacunku dla natury”. Przyczyną takiej sytuacji jest reorganizacja społeczno-urbanistyczna, która spowodowała, iż zerwaliśmy kontakt z „naturalnym” otoczeniem. Rozwój technosfery, w szczególności rozwój miast i przesiedlanie się ludności doprowadziło do sytuacji, w której nasze potrzeby są zaspokajane przez sieci infrastruktury (energii, dostaw żywności i towarów, sieci kanalizacyjnych), które intensyfikują wpływ człowieka na środowisko. Próby kolektywnych rozwiązań systemowych (umów międzynarodowych, regulacji krajowych, itp.) nie są w stanie zaoferować satysfakcjonujących rozwiązań. Konieczne jest wzięcie odpowiedzialności przez jednostkę. Po pierwsze, konieczne jest odbudowanie relacji (połączenia)

³⁴² Jamieson D., *Climate Change, Responsibility and Justice*, s.1, <https://rintintin.colorado.edu/~vancecd/phil308/Jamieson1.pdf> [24.03.2024].

ze światem przyrody. Dopiero uświadomiwszy sobie zależności w zmienionym przez człowieka środowisku można zacząć praktykować właściwy sposób postępowania wynikający z cnót środowiskowych. Jamieson wskazuje na praktyczne względy: etyka cnót pozwala wybrnąć z marazmu denializmu, nie opiera się na utopijnych rozwiązaniach nowych globalnych instytucji. Rozwijanie cnoty polega na pielęgnowaniu troski środowiskowej opiera się ona na wewnętrznej motywacji podmiotu w samorozwoju. Tym samym pozwala to na uniknięcie teoretyczno-politycznych trudności, jakimi obarczony jest projekt etyki w antropocenie. Jamieson opowiada się za antropocentrycznym ujęciem kryzysu środowiskowego. Cnoty środowiskowe (*green virtues*) mają za zadanie wskazać człowiekowi „światło” i doprowadzić do spełnienia w kontekście wyzwań jakie stawia przed nami kryzys społeczno-środowiskowy. Wartość przyrody wyraża się w instrumentalnej relacji do człowieka. Brak troski środowiskowej ma bezpośrednie szkodliwe następstwa dla samego człowieka (warunki do życia, kondycja psychiczna). Kluczowym problemem jest odzyskanie wiary i motywacji do podjęcia właściwych działań.

Koncepcja Jamiesona jest przykładem eudajomistycznej etyki cnót, która dąży do moralnego spełnienia wiążącego się z nim poczucia szczęścia. Do kluczowych cnót zalicza on pokorę i wstrzemięźliwość. Stanowią one podstawę dla wizji minimalistycznego wpływu, w którym człowiek nie rezygnuje z osiągnięć cywilizacji, jednak sam wyznacza granice swojej konsumpcji, a podejmując swoje wybory kieruje się dobrem przyrody. Jamieson realizację cnót środowiskowych uzależnia jednak, podobnie jak Di Paola, od nowej świadomości ekologicznej (*ecological mindfulness*). Stanowi ona szczególne rozwinięcie cnoty roztropności. Uważna osoba doceni konsekwencje swoich działań, które są odległe w czasie i przestrzeni. Postrzeżałaby siebie jako osobę, która bierze na siebie moralny ciężar produkcji i utylizacji, gdy kupuje odzież. Wzięłaby na siebie odpowiedzialność za uprawę bawełny, skutki procesu barwienia, koszty energii związane z transportem, i tak dalej. Uważni ludzie nie emitowaliby bezmyślnie gazów zmieniających klimat.³⁴³ Di Paola również wskazuje na eudajmonistyczny charakter świadomości ekologicznej. Głębokie rozumienie współzależności pozwala odzyskać wiarę w sprawstwo jednostki. Opierając się na koncepcji geo-władzy możliwe jest przezwyciężenie negatywnych myśli związanych z minimalnym wpływem jednostki na globalne zjawiska. Di Paola czerpie ponadto inspiracje z ogrodnictwa. Po pierwsze wskazuje, iż taka praktyka zbliża człowieka do przyrody. Po drugie etyka pracy ogrodnika wymaga wytrwałości i konsekwencji w działaniu. Aby nie popaść w marazm konieczne jest troska o dobre nastawienie wobec swoich działań. Zachowując ją jesteśmy w stanie

³⁴³ Tamże, s. 4.

odnaleźć radość w swoim działaniu. Etyka antropocenu musi opierać się na zindywidualizowanym, samoczynnym, samoregulującym się, metropolitalnym, usieciowionym, stanowczym zarządzaniu ekosystemami, którego kręgosłupem jest aktywne, cnotliwe zaangażowanie.³⁴⁴

B. Williston w artykule „The Anthropocene Project. Virtue in the Age of Climate Change” zwraca uwagę na to, że obecnie potrzebujemy spójnej narracji antropocenu, aby można było nakreślić pożądane postawy i wartości. Antropocen w ujęciu Willistona jest punktem kulminacyjnym nawarstwiających się zjawisk społeczno-ekonomicznych. Krytycznie ocenia on gospodarkę liberalną, podkreślając, iż nieograniczona idea zysku jest przejawem chciwości. Osoby i instytucje czerpiące największe korzyści z obecnej sytuacji społeczno-ekonomicznej są odpowiedzialne za nadmierną eksploatację planety. Williston uważa, iż nie posiadamy absolutnej kontroli nad naturą, ani nie możemy liczyć na technologiczne rozwiązanie kryzysu środowiskowego. Kardynalną zasadą antropocenu jest uznanie, że już nie da się oddzielić działania systemów techno-społecznych i biogeofizycznych. Naszym ogólnym zadaniem jest zatem zarządzanie ich złożonymi interakcjami, przez etycznie aprobowane sposoby. „Bycie oświeconym” w antropocenie polega na rozumnym ujęciu tej złożoności. Należy unikać podejście fatalistycznego i fantazji na temat pełnej kontroli systemu. Odrzucenie geoinżynierii i technologii planetarnej jako sposobu rozwiązania kryzysu środowiskowego prowadzi Willistona do przekonania, iż rozwiązaniem jest zmiana postawy człowieka.³⁴⁵ Zwraca uwagę na cnoty sprawiedliwości i prawdomówności jako podstawy do rzetelnych zmian społeczno-politycznych. Dyskurs klimatyczny jest szczególnie podatny na manipulację danymi i wymaga oparcia go zarówno o wartości proceduralne jak i uznanie wartości natury jako punkt odniesienia dla wpływu człowieka na środowisko. Uznanie tejże wartości odsłania skalę degradacji środowiska oraz wskazuje na ryzyko katastrofy cywilizacyjnej. Za źródło motywacji do działania przyjmuje z kolei cnotę nadziei. Zdaniem Willistona antropocen jest okazją do moralnego doskonalenia - jeżeli przyjmiemy etykę cnót, możemy odnaleźć sens w sytuacji kryzysu.

Dzwonowska w książce *Etyka cnót środowiskowych* przedstawia najważniejsze stanowiska historyczne oraz proponuje własne: uniwersalistyczne, pozytywne i praktyczne. Za uniwersalistycznym charakterem przemawia globalny zasięg kryzysu społeczno-środowiskowego. Wiele ekosystemów zostało bardzo poważnie naruszonych, doprowadzonych do całkowitej degradacji właśnie na skutek działań ludzkich. Stąd etyka cnót środowiskowych nie

³⁴⁴ Di Paola M., *Virtues for Anthropocene...*, s. 204

³⁴⁵ Williston B., *The Anthropocene Project Virtue in the Age of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 38.

może skupiać się jedynie na doskonałości cnót pojedynczego podmiotu moralnego. Cnoty te muszą wpływać konstruktywnie na otoczenie, w którym funkcjonuje podmiot moralny.³⁴⁶ Problemy ekologiczne trzeciej generacji dotyczą każdego mieszkańca planety, są to bowiem problemy globalne. Mają one wpływ na dobrostan każdego człowieka. Uwzględnienie tego faktu wskazuje na konieczność dostrzeżenia uniwersalistycznego charakteru cnót środowiskowych i pokazuje, że dla własnego dobra każdy powinien pielęgnować cnoty środowiskowe.³⁴⁷

D. Dzwonowska opowiada się za pozytywnym charakterem cnót środowiskowych i odpowiedzialności rozumianej pozytywnie. Należy zwrócić uwagę na potrzebę praktycznej skuteczności koncepcji ochrony środowiska. Uznawał, że przez eksponowanie ryzyka i katastrofy można wywołać silniejszą reakcję i wolę zmiany. Kryzys społeczno-środowiskowego przyjmuje wtedy perspektywę „ekologii strachu”. Taka „narracja” paraliżuje człowieka. Strach może efektywnie wpłynąć na człowieka w perspektywie działań krótkoterminowych. Natomiast przy oddalonych w czasie i przestrzeni skutkach wpływa demobilizująco. Zamiast przyjmować za Jonasem najgorszy możliwy scenariusz kryzysu, Dzwonowska wskazuje na potrzebę przyjęcia pozytywnej narracji. Może oni wyzwolić chęć podjęcia działania i jest zgodne z eudajmonistyczną etyką cnót. Praktyczny wymiar cnót środowiskowych może zostać zrealizowany pod warunkiem przyjęcia narracji stymulującej chęć działania. Sprawności moralne są cechami, które nie powinny pozostać w sferze dyskusji teoretycznych; podmiot moralny może o sobie twierdzić, iż posiada daną sprawność, jedynie wtedy, gdy zastosował ją w sytuacji tego wymagającej.³⁴⁸ Do kluczowych cnót Dzwonowska zalicza szacunek dla życia w rozumieniu Taylora, oraz cnoty ziemi w rozumieniu Leopolda. Taka postawa otwiera na troskę o całe środowisko (ożywione i nieożywione). Dalej wymienia cnoty estetyczne, intelektualne i społecznie ugruntowane cnoty związane z odpowiedzialnością za planetę. Kluczem do nadania etyce środowiskowej mocy sprawczej jest odejście od dualizmów przyroda–środowisko czy człowiek–technika. Tego typu myślenie alienuje nas od tego, czego jesteśmy częścią. Należy pamiętać, że nie ma jakiegoś oddzielnego świata, który byłby „przyrodą” i istnieje gdzieś poza nami.³⁴⁹ Zmiana myślenia, niezbędna dla nowego rodzaju troski środowiskowej zaczyna się od przewartościowania pojęć. Zamiast terminu przyroda, który zdaniem Dzwonowskiej jest bliski „naturze” proponuje ona

³⁴⁶ Dzwonowska D., *Etyka Cnót Środowiskowych...* s.47

³⁴⁷ Tamże, 274

³⁴⁸ Tamże, s. 284

³⁴⁹ Tamże, s. 304

używanie terminu środowisko. Za M. Merleau-Pontym zauważa, iż środowisko aktualizuje się przez naszą cielesną obecność, jesteśmy z nim spleceni. Rozróżnienie na naturę i kulturę ma jedynie formalno-teoretyczny znaczenie. Troska środowiskowa nie powinna zatem dążyć do „wychwytywania” poszczególnych bytów, o które należy dbać, ale być pewną dyspozycją, funkcją uczestniczenia w świecie.

Warto w tym miejscu wrócić do poglądów T. Mortona. Przedmiotem ciemnej ekologii są przede wszystkim byty stworzone lub znacznie przekształcone przez człowieka, które nie mieszczą się w kategoriach romantycznego piękna i jako takie pozostają niezauważone w dyskusji o ochronie przyrody. Przykładem, który mógłby dobrze oddać filozofię Mortona jest wielka pacyficzna wyspa śmieci. Po pierwsze bez wątpienia jest on przykładem hiperobiektu – kształtującego nasze wyobrażenie o relacji człowiek-środowisko lub konkretniej człowiek-ocean. Po drugie jako obiekt toksyczny i szkodliwy dla życia wymyka się romantycznym ramom „dzikiej przyrody”. Po trzecie jako obiekt znajdujący się na otwartych wodach pozostaje niezidentyfikowanym problemem prawno-społecznym. Dopiero przez postnaturalistyczne przewartościowanie, możemy ujrzyć w wyspie śmieci byt domagający się troski, który wymaga takiej samej ochrony jak parki krajobrazowe, rafy koralowe itd. Tego typu zmiana myślenia ma wpływ na nasze postrzeganie relacji i zobowiązań wobec środowiska. Dzięki zrozumieniu, że jest ono czymś, z czym jesteśmy powiązani, wiemy, że aby być lepszą osobą, nie możemy zostawić środowiska, gdy jest ono zagrożone. Mamy świadomość, że musimy angażować się w rzeczywistość, której część stanowimy.³⁵⁰ O ile zmiana perspektywy pozostaje warunkiem koniecznym do objęcia troską całego środowiska, nie implikuje ona rozwiązania problemu. Jak zauważają etycy środowiskowi (Cailcott, Rolston, Jamieson) olbrzymim wyzwaniem jest połączenie rozproszonych działań o małej skali z globalnymi skutkami oddalonymi w czasie. M. Coeckelbergh zauważa, iż problem może nie dotyczyć złych intencji człowieka i jego woli niszczenia środowiska, lecz jest efektem dziecinnej bezrefleksyjności. Chociaż rozumiemy doskonale mechanizmy i skutki działania człowieka, to w życiu codziennym wracamy do nawyków i zachowań, które są społecznie akceptowalne lub conajmniej zgodne z prawem. Okazuje się, iż pomiędzy normami etycznymi oraz cnotami środowiskowymi istnieje przepaść względem norm prawnych. Coś co jest zgodne z normą prawną (nabywanie nieograniczonej liczby dóbr, zużycie dowolnej ilości energii) stanowi czyn niemoralny w etyce lub wadę w etyce cnot. Normy prawne umów międzynarodowych odnoszą się do instytucji państwowych, nie wyznaczają żadnych granic dla obywateli. Na gruncie etyki cnot

³⁵⁰ Tamże, s. 306

samoograniczenie jest jednym z najważniejszych zachowań, jakie należy podjąć, aby wzrastać w cnocie. Zdaniem Dzwonowskiej sama wiedza o tym, co jest dobre, nie wystarcza, aby czynić dobrze. Do tego bowiem konieczna jest kategoria umiejętności/ kompetencji środowiskowych, która pomaga przejść od wiedzy teoretycznej do praktycznej. Posiadając umiejętności/kompetencje środowiskowe, możemy być środowiskowo cnotliwi, bowiem nie tylko wiemy, co się dzieje ze środowiskiem, ale posiadamy również wiedzę, jak należy postępować, aby realizować cnoty przyjazne dla środowiska.³⁵¹ Filarem rozwoju umiejętności środowiskowych jest rzetelna edukacja środowiskowa, która opiera się nie tylko na edukacji szkolnej, lecz również na lekturze prac dotyczących problematyki ekologicznej. Praktyczny wymiar cnót środowiskowych zależy od wzorów społecznych, jest wynikiem systematycznego rozwoju wrażliwości moralnej ćwiczonej od wczesnego dzieciństwa. Celem edukacji jest rozbudzenie chęci do rozwoju cnót, podejmowania wysiłku i wyrobienia słuszności o ich realizowaniu, szczególnie przy okazji rutynowych, codziennych wyborów. Wyzwaniem dla edukacji ekologicznej jest ryzyko wytworzenia politycznej indoktrynacji, pogodzenie różnorodnych kultur i religii oraz brak zgody co do katalogu samych cnót.

Etyka cnót abstrahuje od rozwiązań polityczno-prawnych, skupiając się wyłącznie na indywidualnym rozwoju człowieka. Podkreślany eudajmoniczny charakter cnót środowiskowych zakłada, iż nagroda szczęśliwego życia w cnocie jest dostateczną motywacją do działania. Tymczasem S. Gardiner w książce "A perfect moral storm: the ethical tragedy of climate change" przedstawia metaforę kryzysu klimatycznego jako sztormu. Pokazuje w ten sposób jak zmiana warunków, które wyznaczają ramy etyki, wpływa na myślenie o tym, co jest moralnie dopuszczalne. Gardiner skupia się na nakreśleniu złożoności problemu społeczno-ekologicznego, koncentrując się jedynie na jednym z jego aspektów, czyli zmianie klimatycznej. Jego zdaniem mamy więcej powodów, by zakładać moralną korupcję, niż wzrastanie w cnocie. Zdaniem Gardinera okoliczności problemu, przemawiają za tym, że będziemy raczej skłonni bronić swoich dotychczasowych interesów, niż przyjąć na siebie odpowiedzialność. Źródłem „moralnego sztormu” jest zdaniem Gardinera rozproszenie przyczyn, skutków oraz wpływu, a także brak instytucji zdolnych do wdrożenia odpowiednich rozwiązań. Emitentami jesteśmy wszyscy bez względu na nasze intencje towarzyszące korzystaniu z zasobów energii. Analizując obecną sytuację Gardiner odwołuje się do zmodyfikowanego dylematu więźnia. Istnieje potrzeba podjęcia kolektywnych działań na rzecz ochrony środowiska, a jednocześnie chroni się prawa jednostki.

³⁵¹ Tamże, s. 309.

Kolizja tych oczekiwań jest źródłem impasu kryzysu klimatycznego. Rozwiązaniem paradoksu mogłoby być przyjęcie limitów lub regulacji międzynarodowych, jednak brak właściwych instytucji nie pozwala na ich wdrożenie. Każdego rodzaju zmiana ekonomiczno-gospodarczo-prawna wiąże się nie tylko z przewartościowaniem i zmianą społeczną, ale również ze zmianą interesu i utratą korzyści przez grupy społeczne. Zmiany takie będą z konieczności wywoływać opór społeczny.

Gardiner zwraca za uwagę na fakt, że już dokonane przez człowieka emisje utrzymają się przez setki lat. Rozwiązania dla zmian klimatycznych muszą zakładać złożoną, wieloletnią perspektywę, diametralnie różną od obecnych standardów państw demokratycznych. Wszelkie obecne zaniedbania rodzą uzasadnione ryzyko znacznego pogorszenia sytuacji dla kolejnych pokoleń. Brak przyjęcia odpowiedzialności teraz spowoduje efekt domina, gdzie każde kolejne pokolenie będzie miało prawo „przełożyć” problem na następną generację, przy czym następstwa zmian środowiskowych – wzrost temperatur, ograniczony dostęp do słodkiej wody, załamywanie się ekosystemów, kryzys migracyjny będą stale narastać. Ponadto Gardiner wskazuje, iż zmiana klimatyczna rozumiana jako problem wieloaspektowy jest szczególnie podatna na manipulację polityczną. Z łatwością można dobierać selektywnie dane, aby uzasadnić pożądaną narrację polityczną. „Naturalizowanie” zmian środowiskowych oraz marginalizowanie wpływu człowieka to narzędzia w kreowaniu „wygodnej” retoryki braku odpowiedzialności. Moralny sztorm w jakim znaleźliśmy się w antropocenie, oznacza iż coraz trudniej będzie nam dobrowolnie zrezygnować z liberalnego stylu życia, a każde kolejne pokolenie będzie zmuszone podejmować wybory w coraz trudniejszych „warunkach moralnych”.

Etyka cnót środowiskowych spotkała się z krytyką wewnętrzną i zewnętrzną. Najważniejsze zarzuty dotyczą kwestii normatywności. Ponieważ etyka cnót opiera się na regułach cnót w miejsce zasad, jakie oferuje etyka deontologiczna, wydaje się być etyką niezdolną do formułowania norm analogicznych do norm stosowanych w etyce zasad.³⁵² Etyka cnót środowiskowych nie daje jednak jasnych wskazówek jak powinniśmy się zachować w konkretnej sytuacji. Oczywiście etyka cnót zakłada pozytywną wartość samego dążenia, starania, jednak owo staranie będzie miało jedynie wpływ na dobre samopoczucie podmiotu. O ile ten rodzaj motywacji może okazać się przydatny do podjęcia indywidualnych działań, to trudno będzie dopatrzeć się wartości etyki cnót jako podstawy do rozwiązania problemów geowładzy sprawowanej przez metapodmioty: osób prawnych, międzynarodowych korporacji oraz innych kolektywnych podmiotów. Kolejnym problemem jest uzasadnienie dla obowiązywania poszczególnych cnót środowiskowych. Katalog takich cnót nie

³⁵² Tamże s. 60-61.

jest usystematyzowany, obejmuje szerokie spectrum, a między uczestnikami dyskursu nie ma zgodności, co do ich aksjologicznego porządku, ani samego katalogu. Jednym z pomysłów wyodrębnienia cnót środowiskowych jest zastosowanie kryterium trwałości ekosystemów.

Dzwonowska wskazuje na strategie do określenia cnoty środowiskowej. 1) Polega ona na poszerzeniu standardowej cnoty interpersonalnej i zastosowaniu jej wobec bytów pozaludzkich, a nawet całego środowiska przyrodniczego. 2) Dotyczy odwołania się do korzyści podmiotu moralnego. 3) Odsyła do troski o rozwój osobowy podmiotu moralnego. To, co czyni z danej dyspozycji cnotę środowiskową, czyni też z nas dobrego człowieka. 4) Określa wzorce zachowań przyjęte od wybitnych proekologicznych jednostek – bohaterów środowiskowych.³⁵³ O ile dobrowolne przyjęcie etyki cnót nie budzi wątpliwości, tak wykorzystanie ich w programach społeczno-politycznych rodzi problemy związane z uzasadnieniem ich obowiązywania. Legitymizacja cnót środowiskowych odbywa się ostatecznie przez uznanie wartości ekosystemów w ujęciu ekoetycznym, co z kolei rodzi wspomniane wcześniej wątpliwości metaetyczne. W dyskusji o antropocenie stanowisko antropocentryczne w jasny sposób formułuje zasady dotyczące odpowiedzialności i proponuje zarówno zmianę stylu życia, jak i podjęcie reform społeczno-ekonomicznych. Etyka antropocentryczna stara się zmierzyć z dylematami „poświęcenia wolności” oraz marazmu i przytłoczenia skalą wyzwań w antropocenie przez rozwój eudajmonistycznej etyki cnót środowiskowych.

4.9. Etyka biocentryczna w antropocenie

Etyka biocentryczna to drugie z klasycznych stanowisk etyki środowiskowej rozwijanych na gruncie dyskusji o antropocenie. Wyzwaniem dla tradycyjnej etyki biocentrycznej jest nowy sposób rozumienia „natury”, w nowym ujęciu, traktowanej jako sieć połączeń przyrody i cywilizacji. Etyka biocentryczna skupia się na wartości lub moralnym uznaniu indywidualnych istot żywych. Mimo że większość osób łatwo może wskazać przykłady istot żywych, takie jak dąb, ropucha czy łosoś, określenie, co sprawia, że coś jest „istotą żywą”, jest trudniejsze. Choć nie ma sporu co do tego, czy niektóre rzeczy są żywe, to przypadki graniczne stawiają problematyczne pytania definicyjne. Na przykład, czy pewne rodzaje skomplikowanych maszyn, kolonie owadów, wirusy czy organy ciała (takie jak wątroba) mogą być zaliczane do kategorii „istot żywych”?³⁵⁴ Tradycyjne stanowisko

³⁵³ Tamże, s. 50.

³⁵⁴ Palmer C., *Living Individuals. Biocentrism i Environmental Ethics*. W: *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, Thompson A. (red.), Oxford University Press, Oxford 2017, s. 101.

biocentryczne, zdaniem C. Palmer, charakteryzuje biocentryzm egalitarny. Przyjmuje on za naczelną zasadę równą wartość każdego życia, przy czym jest ona łagodzona poglądem, iż dopuszczalne jest zabijanie dla zaspokojenia podstawowych potrzeb lub dla ochrony życia. Natomiast niedopuszczalne jest zabijanie dla wygody i poprawy komfortu życia. Wyzwaniem etyki biocentrycznej w antropocenie jest wyznaczenie granic „niezbędnych potrzeb”, wartościowania form ożywionych w kontekście rozwoju cywilizacyjnego. Mamy tu na uwadze podział na gatunki sprzymierzone i szkodniki oraz sposób rozumienia tego co jest, a co nie jest ożywione.

H. Rolston w artykule „The Anthropocene! Beyond the Natural?”, przedstawiciel klasycznego biocentryzmu, kreśli trzy narracje antropocenu. W pierwszym ujmuje on antropocen jako „tragedię wspólnego pastwiska”, w drugim jako konieczność samoograniczenia i zaadaptowania się do nowych warunków, w trzecim jako „furtkę” do geoinżynierii. Filozof zwraca uwagę na polityczny wymiar antropocenu, który w każdym ujęciu sprowadza poza-ludzką przyrodę do człowieka. Z perspektywy biocentrycznej natura nie może zostać sprowadzona do przedmiotu ludzkiej kultury. Człowiek jest jedynie częścią życia na ziemi i choć osiągnął tak wielki wpływ na funkcjonowanie planety to natura wciąż może obejść się bez niego.

Rolston podkreśla bezprecedensowy charakter wyzwań przed jakimi stoi etyka środowiskowa. Po okresie zagrożeń nuklearnych, największym zagrożeniem dla przyszłości jest kondycja środowiska. Technosfera stała się możliwa dzięki oparciu kultury o wykorzystanie systemów naturalnych. Wraz z nastaniem antropocenu, technosfera zaczyna dominować nad biosferą. Rolston za McKibbenem przyjmuje, iż koniec natury, wiąże się z radykalnym spadkiem nieużytkowej przestrzeni na ziemi. Większość tzw. dzikich terenów pozostaje pod nadzorem człowieka. Kryzys środowiskowy jest wyjątkowo skomplikowanym problemem – dotyczy jego złożoności i globalnego charakteru, ale również wysokiego stopienia niepewności, co do skutków działań podejmowanych przez człowieka, zarówno tych negatywnych, jak i pozytywnych. Analizujemy powiązania społeczno-ekonomiczne, które rodzą szereg problemów na gruncie sprawiedliwości społecznej.

Globalny charakter zmian środowiskowych zostaje skonfrontowany z systemem granic politycznych oraz struktur ekonomicznych, które nie są adekwatne, aby podjąć działania na skalę planetarną. Skala czasowo-przestrzenna zjawiska okazuje się przytłaczająca dla podjęcia działań na poziomie jednostki. Obserwujemy zróżnicowany wpływ poszczególnych grup i społeczeństw, co rodzi dodatkowe napięcia polityczno-społeczne w kontekście kolonializmu i już zaistniałych nierówności społecznych. Rolston podkreśla, iż problem kryzysu dotyka przede wszystkim państwa ubogie. Brak środków hamuje poszukiwanie rozwiązań technologicznych, uniemożliwia radzenie

sobie ze skutkami destabilizacji klimatu (pożary, susze, huragany). W związku z brakiem międzynarodowych instytucji politycznych nie ma ani podstaw prawnych, ani możliwości egzekwowania rekompensat ze strony państw z najwyższym śladem węglowym. Ludzkość nie jest przygotowana na to, aby radzić sobie z obecnymi globalnymi wyzwaniami. Klasyczne instytucje - rodzina, wioska, plemię, naród, agrokultura, przemysł, prawo, medycyna a nawet szkoła mają niewielkie zdolności oddziaływania.³⁵⁵ Jako gatunek nie wytworzyliśmy zdolności adaptacyjnych do globalnych zmian, które wywołaliśmy. Mamy możliwość głębokiej ingerencji w warunki do życia na ziemi poprzez zaawansowane technologie, jednak nie mamy wiedzy pozwalającej w pełni przewidzieć skutki naszych działań.

Wyzwaniem dla etyki środowiskowej jest również pogodzenie nowej polityki samoograniczania z założeniami praw człowieka i kryjącej się za nimi koncepcji samorozwoju zakładającego nieograniczony dostęp do naturalnych zasobów ziemi. Kryzys środowiskowy zmusza nas do przewartościowania dalszego modelu rozwoju cywilizacji oraz pożądanej wizji człowieka w dobie antropocenu. Zdaniem Rolstona dotychczasowa polityka środowiskowa oparta o koncepcje zrównoważonego rozwoju jest niewystarczająca. Przeciwstawia jej model zrównoważonej biosfery - unormowanie jakości środowiska pozwoliłoby na rozwój ekonomiczny wewnątrz granic środowiskowych. Za zmianą paradygmatu polityczno-gospodarczego, kryje się również zmiana ontologiczno-etyczna. Model zrównoważonego rozwoju oparty jest o filozofię antropocentryczną, zgodnie z którą środowisko zostaje sprowadzone do materiału (ang. resource). Model zrównoważonej biosfery opiera się na założeniach filozofii biocentrycznej, przyznaje wartość biosferze, która nie może być sprowadzona jedynie do ekonomii. Jeżeli główną motywacją jest dobrostan ludzkości oparty o rozwój strategicznych sektorów gospodarki to przyroda ma wartość o tyle, o ile służy realizacji określonej racji stanu. Ochrona przyrody sprowadza się do ochrony ludzkich interesów. Pozostałe gatunki zostają objęte troską pod warunkiem, że okażą się użyteczne ekonomicznie. Jest coś moralnie niesprawiedliwego, że za punkt odniesienia przyjmujemy bezwzględną wartość jednego gatunku, a wszystko inne sprowadzamy do wartości instrumentalnych.³⁵⁶ Rolston opowiada się za koncepcją sprawiedliwości środowiskowej. Podkreśla potrzebę troski o człowieka bez względu na jego przynależność narodową, etniczną, rasę, klasę społeczną itd. Zdaniem Rolstona w dobie antropocenu dyskusja nad sprawiedliwością

³⁵⁵ Rolston H., *The Future of Environmental Ethics*, "Royal Institute of Philosophy Supplement" 2011, nr 69 (1), s. 13, https://www.researchgate.net/publication/232031282_The_Future_of_Environmental_Ethics [dostęp 24.03.24]

³⁵⁶ Rolston H., *The Anthropocene! Beyond the Natural?...*, s. 21.

społeczną nie może odbywać się „poza” kontekstem środowiskowym. Filozof wychodzi z założeń ekomarksistowskich i podkreśla irracjonalny charakter podziału kapitału na ziemi, zaznacza przy tym, iż podział ten jedynie nasila niechęć do realizowania postulatów etyki środowiskowej.

Nie ma możliwości przewyciężenia kryzysu środowiskowego bez utrzymania bioróżnorodności. Konieczne jest zatem przewartościowanie dotychczasowego status quo, absolutyzującego dobro ludzkości. Rolston porównuje obecną sytuację do zniesienia niewolnictwa. Zmiana wartości była nieopłacalna dla posiadaczy niewolników i trudno było sobie wyobrazić korzyści płynące z takiej zmiany. Zmiana społeczna okazała się zarówno pożyteczna jak i stała się powodem do dumy z nowo przyjętych wartości. Nawet jeżeli grozi nam zmniejszenie zysków, a rozwiązanie biocentryczne nie jest wprost ekonomicznie korzystne, to stanowi długofalowy cel działań, który może zaowocować zupełnie innym modelem rozwoju gospodarczego. Rolston zauważa iż potrzebujemy również nowej koncepcji człowieka. Istota ludzka pojmowana jako obywatel jest sprowadzony do rezydenta ziemi. Człowiek jest przede wszystkim Ziemianinem. Relacja człowiek-planeta powinna stanowić fundament dla etyki. Rolston podkreśla fundamentalny charakter więzi biologicznych. Przetwanie człowieka powiązane jest jego zdaniem z przetrwaniem bioróżnorodności. Przyjmuje, że człowiek będąc świadomym wpływu na środowisko nie może naturalizować wymierania roślin i zwierząt, jeśli zjawisko to ma charakter antropogeniczny.

Zespół badawczy pod przewodnictwem N. Seddony w artykule „Biodiversity in the Anthropocene: prospects and policy” stawia tezę, iż proces podejmowania decyzji coraz częściej pomija kwestie związane z bioróżnorodnością. W dużej mierze dzieje się tak dlatego, że wartości wpisane w świat przyrody są złożone i wywołują spory. Nie istnieje powszechnie akceptowany sposób oceny bioróżnorodności, a te istniejące są często kontrowersyjne lub stosowane tylko w bardzo konkretnych kontekstach.³⁵⁷ Zespół podkreśla, iż badania po 2012 roku wskazują na zależność, pomiędzy poziomem bioróżnorodności a kondycją ekosystemu, zaznaczając przy tym, iż nie mamy narzędzi, które mogłyby wartościować formy życia pod kątem ich niezbędności dla funkcjonowania systemu. Decyzje polityczne i administracyjne, na podstawie których zachodzi antropogeniczne przekształcanie ekosystemów opiera się na uprawie monokultur. Odpowiedzialna ochrona i projektowanie biomów w antropocenie zmierza do zachowania i zwiększenia bioróżnorodności, gdyż bez niej monokultury są bardziej podatne na zagrożenia (choroby, zmiany środowiskowe). W opinii zespołu badawczego dowody naukowe wskazują na to, że różnorodne

³⁵⁷ Seddon N., Mace G., Tobias J., i in., *Biodiversity in the Anthropocene: prospects and policy*, “Biological Sciences” 2016, <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2016.2094> [dostęp 24.03.2024]

ekosystemy są bardziej produktywne, stabilne i odporne, a maksymalizując różnorodność gatunków, funkcjonalną i filogenetyczną, maksymalizujemy wartość ekosystemu na dłuższą metę. Niemniej jednak nadal brakuje nam możliwości łączenia wielu form utraty bioróżnorodności. W ekosystemach w sposób przyczynowo-skutkowy i dokładny. Choć pozostaje wiele kluczowych pytań, obecne badania wskazują, że roztropne podejście polega na zachowaniu jak największej różnorodności.³⁵⁸ Utrzymanie bioróżnorodności będzie miało wpływ na szereg czynników, od których uzależnione są warunki do życia dla całych społeczeństw, między innymi bezpieczeństwo żywności, wody, zmianę klimatu czy zróżnicowanie źródeł utrzymania.

Ochrona bioróżnorodności powinna zakładać wyznaczenie sfer przyrody bez wpływu człowieka. Biocentryczne przewartościowanie, za którym opowiada się filozof, przypomina wezwania głębokiej ekologii. Zakłada ono nieużytkowy (ekonomiczny) cel funkcjonowania ekosystemów. Aby stworzyć przestrzeń „wolną od wpływu człowieka” konieczna jest dobrowolna rezygnacja z dotychczasowych wygod na rzecz biosfery. Minimalizowanie wpływu polegałoby na ograniczeniu potrzeb konsumenckich przez wybór ascetycznego stylu życia w zgodzie z przyrodą w duchu klasycznej etyki środowiskowej (Leopold, Thoreau). W monografii zbiorowej „Keeping the wild: against domestication of earth” grono autorów i autorek krytycznie wypowiada się o idei ochrony przyrody w antropocenie. Zwolennicy tradycyjnego konserwacjonizmu bronią poglądu o samoistnej wartości natury, podkreślają etyczny i moralny charakter działań na rzecz ochrony dzikiej przyrody. Zwracają uwagę na niebezpieczną retorykę antropocenu, która legitymizuje nieograniczony rozrost technosfery, w związku z utratą „natury”. P. Cafaro w eseju “Expanding Parks, Reducing Human Numbers, and Preserving All the Wild Nature We Can: A Superior Alternative to Embracing the Anthropocene” podkreśla moralny obowiązek utrzymania przyrody poza wpływem człowieka. Przyjmuje założenia teoretyczne antropocenu jako modelu ziemi, jednak poddaje krytyce postnaturalistyczne praktyki środowiskowe, dopatrując się w nich antropocentrycznej legitymizacji interesów człowieka kosztem innych form ożywionych. Zachowanie dzikiej przyrody pozostaje wciąż głównym aspektem ochrony przyrody. Hojne dzielenie krajobrazu z innymi gatunkami pozostaje niezbędną częścią każdej rozsądnej, moralnie uzasadnionej etyki zakładającej ochronę różnorodnych form życia na Ziemi. Wiąże się to jednak z potrzebą określenia ograniczeń w zakresie ludzkich roszczeń względem natury, a nie

³⁵⁸ Tamże, s. 7.

nieograniczonego dostosowywania się do nich. To z kolei ogranicza stopień, w jakim działacze zajmujący się ochroną przyrody mogą zaakceptować dominujące trendy antropocenu.³⁵⁹

Odmienny pogląd przedstawia R.T. Corlett w artykule „The Anthropocene concept in ecology and conservation”. Zwraca on w nim uwagę na to, że społeczność zajmująca się ochroną przyrody popiera również ideę „zarządzania planetarnego”, a także konieczność rozpoznania i rozwiązania wszechobecności i nieodwracalności wpływów antropocenu. Najważniejsze zmiany w sposobie myślenia i działania biologów zajmujących się ochroną przyrody wynikają z dwóch równoległych kwestii. Ochrona nie może już skupiać się wyłącznie na zachowaniu i przywracaniu ekosystemów przeszłości, ponieważ będzie to niemożliwe w wielu miejscach, i nie możemy już traktować systemów przyrodniczych jako oddzielonych od systemów ludzkich.³⁶⁰

Słuszność i sprawiedliwość w koncepcjach biocentrycznych miałyby na celu dobro biosfery. Odpowiedzialna i troskliwa geowładza, polegałaby na wycofaniu się człowieka i ograniczeniu tempa rozwoju gospodarczego. Rolston argumentuje, iż bez zmiany na poziomie filozoficznym (uznania samoistnej wartości innych gatunków) nie będziemy dysponować narzędziami prawnopolitycznymi, które pozwoliłyby na skuteczną ochronę biosfery. Dopiero przez nadanie podmiotowości prawnej innym bytom ożywionym możliwe stanie stworzenie aparatu prawnego, który skutecznie ograniczyłby i regulował ingerencję człowieka w środowisko. Rolston podkreśla zarówno wkład konferencji ONZ od lat 90 i zauważa postęp, jednak zwraca on również uwagę na brak instytucji, które zmiany te pozwalałyby egzekwować. Wyzwaniem dla etyki biocentrycznej w antropocenie jest kryzys polityczny związany z brakiem instytucji i mechanizmów sankcyjnych, które pozwoliłyby na wdrożenie nowej polityki zrównoważonej biosfery. Pełne rozwinięcie postulatów biocentrycznych zakłada powszechną zmianę kulturową, w oparciu o uznanie samoistnej wartości biosfery i zmianę sposobów produkcji. Autorzy z obszaru tego nurtu nie prezentują w tym zakresie przekonującej analizy i badań kosztów społecznych ani innowacyjnych rozwiązań gospodarczych, które pozwoliłyby na zbudowanie systemu zrównoważonej biosfery.

4.10. Etyka Gai

Koncepcja Gai, która wywodzi się jednocześnie z żywej wyobraźni naukowej Jamesa E. Lovelocka i wyników międzynarodowych eksploracji kosmicznych, rozpoznaje prastary,

³⁵⁹ Cafaro P., *Expanding Parks, Reducing Human Numbers, and Preserving All the Wild Nature We Can: A Superior Alternative to Embracing the Anthropocene*, W: *Keeping the Wild. Against the Domestication of Earth*, Foundation for Deep Ecology, San Francisco 2014, s. 138.

³⁶⁰ Corlett R., *The Anthropocene concept in ecology and conservation*, „Trends in Ecology & Evolution” 2015, t. 30, nr 1, s. 6, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0169534714002262> [dostęp 24.03.24]

planetarny system kontroli fizjologicznej na powierzchni ziemi. Temperatura, skład atmosferyczny gazów, kwasowość-alkaliczność, stężenie soli w oceanach, itp. to czynniki, które są regulowane przez metabolizm, wzrost, interakcje, wymieranie i inne mechanizmy życia.³⁶¹ Oryginalna propozycja Lovelocka rozwijana dalej we współpracy z L. Margulis jest kontynuowana między innymi przez B. Latoura, I. Stengers czy B. Clarke'a. Idea Gai pojawia się tam, gdzie socjologia naukowa Latoura krzyżuje się z dyskursem kosmopolityki Stengers. W ogólnym sensie polega ona na krytyce hegemonii współczesnej produkcji wiedzy przez nauki nowożytnie.³⁶² Koncepcje Gai uznaje, że ewolucja zachodzi tylko w kontekście środowiskowym. Dlatego możemy zauważyć, że maszyny i ludzka technologia stają się coraz bardziej integralną częścią globalnego systemu współlistnienia.³⁶³ Teoria Gai jest oparta o myślenie ekocentryczne, wskazuje na holistyczne i systemowe współzależności człowieka i biosfery osadzając je w kontekście określenia odpowiednich do życia warunków na planecie. Przedmiotem ochrony w etyce ekocentrycznej jest utrzymanie więzi biotycznych, dzięki którym możliwe jest zachowanie odpowiednich do życia warunków na ziemi.

Zarówno Stengers, jak i Latour wykorzystują postać Gai jako lustro ludzkości w jej godzinie potrzeby, zanim zmiany klimatyczne zajdą za daleko. Oboje uwzględniają koncepcję Gai w ponownym określeniu zakresu ekologii politycznej. Pierwsze wzmianki o Gai w tekście Latoura pochodzą z jego książki *Politics of Nature*. Pojęcie Gai pojawia się w tym tekście przez klasyczny motyw w stylu Latoura dotyczący problematycznej polityki kulturowej wcześniejszego dyskursu ekologicznego, zbudowanego na niepewnym podziale na „naturę” i „społeczeństwo”.³⁶⁴ I. Stengers odwołuje się do teorii Lovelocka i Margulis sugerując, iż w antropocenie potrzebujemy nowej metafory planety. Dotychczasowe „bierne” ujęcie ziemi jako bazy surowców zostaje zastąpione nowym „aktywnym” aktorem. Przebudzenie Gai według Stengers polega na tym, że zdaliśmy sobie sprawę z naszej współzależności z dynamicznie przeobrażającą się planetą. Społeczeństwa kapitalistyczne próbują przez rozwój technologiczny zabezpieczyć dotychczasowe praktyki kumulowania prywatnego kapitału. Odwołanie do formuły przebudzonej Gaia ukazuje się je przez kryzys ekologiczny i przypomina o tym, jak bardzo oddaliśmy się od ziemskiej wspólnoty.

³⁶¹ Margulis L., *Doctora Honoris Causa*, Barcelona 2007, s.18 <https://www.uab.cat/Document/199/201/LlibreLynnMargulis.pdf> [dostęp: 24.03.24]

³⁶² Clarke B., *Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis*, “Theory, Culture & Society” 2017, s. 3.

³⁶³ Margulis L., *Doctora Honoris Causa*..., s.19

³⁶⁴ Clarke B., *Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis*... s. 3.

Etyczne postulaty Stengers dotyczą sposobu wytwarzania wiedzy w antropocenie. Jeżeli nauka będzie służyć jedynie postępowi technologicznemu i będzie wpisana w kapitalistyczne struktury finansowania, to wiedza będzie dotyczyła instrumentalnego traktowania dobra człowieka i dobra przyrody. Stabilizacja i bezpieczeństwo, jakie obiecuje technologia zostają w antropocenie skonfrontowane z wyzwaniami społeczno-politycznymi. Dotyczą one między innymi zarządzania migracją uchodźców klimatycznych, eksploatacją środowiska bez zachowania międzygatunkowej sprawiedliwości czy kryzysami związanymi z nagłym obumieraniem całych ekosystemów. „Produkcja wiedzy” nie może sprowadzać się w antropocenie jedynie do spełnienia kryteriów rynkowej opłacalności, lecz musi uwzględniać złożoną sieć współzależności ludzkich i nieludzkich aktorów. Powinna charakteryzować się wrażliwością na otaczający świat, inkluzywnym dialogiem, który zamiast akcelerować postęp przyczyni się do jego wartościowania.

B. Latour zauważa, iż złożoność procesów planetarnych w antropocenie wymaga objaśniającej i angażującej społecznie metafory. Ważną propozycją w ekoteologicznym projekcie Latoura jest wykorzystanie sekularnej metafory czy też kategorii Gai (zamiast takich alternatyw, jak „natura”, „system”, „glob”). Gaja, o której mówi Latour, różni się wyraźnie od natury – kategoriałnego wytworu modernizmu, niemej instancji rządzonej obiektywnymi prawami, w której imieniu wypowiadali się eksperci nauk ścisłych. Gaja nie stanowi też cybernetycznego systemu przewidywalnych relacji i powiązań, które łatwo moglibyśmy poddać kontroli. Wyobrażenie globu (ang. *globe*) – doskonałej, symetrycznej kuli ziemskiej, również nie oddaje naszej sytuacji. W nieuprawniony sposób sugeruje bowiem kompletność i komplementarność, którymi jeszcze nie dysponujemy.³⁶⁵ Latour podobnie jak Stengers krytycznie ocenia współczesny dyskurs naukowo-technologiczny i podkreśla jego polityczny charakter. Zdaniem Latoura Gaia najtrafniej odzwierciedla sieć współzależności, która nie pozwala traktować w odosobnieniu techniki, przyrody, nauki i ekonomii. Język religijnej metafory Gai oddaje zmienność, nieprzewidywalność i wrażliwość planetarnych procesów w antropocenie.

Ponadto koncepcja Gai odsłania współzależności człowieka z siecią aktantów - aktywnych bytów, procesów i czynników, od których uzależnione jest dalsze przetrwanie cywilizacji. Celem nauki jest nie tylko ich zrozumienie, lecz również objaśnienie i zaangażowanie społeczeństwa. Latour rozwija swoją koncepcję biopolityki w kierunku uznania politycznej zbiorowości ludzi i nie-ludzi. Ponadto opowiada się za ekonomią cyrkularną. Społeczne rozwiązania ekonomiczne powinny odzwierciedlać ziemski metabolizm - wprowadzone do obiegu

³⁶⁵ E. Bińczyk, *Ocalić Gaię...*s.145.

produkty powinny zostać poddane procesom rozkładu i przetwarzania, tak aby produkcja odbywała się w obiegu zamkniętym. Latour wspólnie z T. Lentonem rozwija koncepcję Gaia 2.0. Ziemia obecnie wchodzi w nową epokę, zwaną antropoceniem, a ludzie zaczynają zdawać sobie sprawę z globalnych konsekwencji swoich działań. W rezultacie świadome samoregulowanie - od działań osobistych do globalnych projektów geoinżynierii jest albo już w trakcie realizacji, albo jest nieuniknione. Podjęcie świadomych decyzji, aby działać w ramach Gai, stanowi stan Gai, który nazywany Gaia 2.0. Dokonuje się to przez podkreślanie roli form życia i ich zdolności do wyznaczania celów. Gaia 2.0 może stanowić teoretyczne ramy dla wsparcia globalnego zrównoważonego rozwoju.³⁶⁶ W miejsce zindywidualizowanych przedmiotów ochrony pojawia się jeden metapredmiot - Gaia. Im lepiej rozumiemy połączenia i więzi leżące u podstaw funkcjonowania ziemi, tym lepiej możemy postępować. Proponowane działania dotyczą reformy wszelkich aktywności człowieka, które powinny uwzględniać kontekst planetarny. Ani samodzielna ochrona człowieka, ani ochrona środowiska nie są w tym względzie wystarczające. O tym, co uznamy za etycznie pozytywne decyduje dopiero analiza obranych strategii w odniesieniu do dobra całego systemu ziemskiego. Dobro nie jest wartością stałą i stabilną, lecz zmienną w czasie i przestrzeni, podobnie jak sama Gaia. Stabilizowanie wartości odbywa się przez negocjacje. Zdaniem Latoura dotychczasowy problem polegał na marginalizowaniu nieludzkich aktantów, których działanie nie może pozostać niedostrzeżone w dyskusji politycznej i etycznej. Im lepiej ich interesy są reprezentowane przez społeczne instytucje, tym bardziej negocjacje stają się inkluzywne i zbliżają nas do zrozumienia procesów planetarnych, na których opiera się jakość i bezpieczeństwo życia w antropocenie.

Oryginalną propozycję rozumienia Gai przedstawia B. Clarke. Łączy jej autopojetyczne ujęcie z podejściem neocybernetycznym. Systemy cybernetyczne to złożone modele, które cechuje emergencyjne oddziaływanie. Charakteryzują się wzajemnymi interakcjami i sprzężeniami zwrotnymi między aktorami na niższym poziomie (szybszymi i liczniejszymi), co prowadzi do powstawania dynamicznych struktur. Emergencja w takich systemach przejawia się jako samoorganizacja i samoregulacja.³⁶⁷ Rozpatrując planetę jako samowytwarzający się system Clarke nie ujmuje ziemi w rozumieniu Lovelocka i Margulis jako jeden żywy organizm, lecz wyjaśnia ją jako byt metabiotyczny, którego człowiek jest częścią. W ujęciu Gai systemy psychiczne i społeczne są metabiotycznymi, autopojetycznymi formami nieograniczonymi przez

³⁶⁶Lenton T., Latour B., *Gaia 2.0 Could humans add some level of self-awareness to Earth's self-regulation?*, "Science" 2018, t. 361, nr 6407, s.1055.

³⁶⁷ <http://neocybernetics.com/en/> [dostęp 24.03.24]

materiałowe membrany. Jednak są one wynikiem procesów metabolicznych, które łączą ze sobą systemy żywe i nieożywione jako funkcjonalnie ograniczone, zróżnicowane formy wirtualnej autopoezy. Wzajemnie kognitywne i „przenikające się” w przypadku ludzi aktywności działają w środowisku znaczeń językowych, w celu tworzenia świadomości i komunikacji. Systemy technologiczne pojawiają się w ich obrębie jako metabiotyczne, ale nieautopojetyczne środowiskowe pośrednictwa, które łączą umysły i społeczeństwa.³⁶⁸ Kultura i technologia nie są neutralne względem natury, lecz w aktywny sposób ją wytwarzają będąc ewolucyjną formą samej natury. Propozycję Clarke’a można rozumieć jako ontologiczną podstawę dla holistycznej i monistycznej etyki środowiskowej. Przedmiotem etyki jest sposób wytwarzania natury, który można oceniać w odniesieniu do dobra wspólnoty biotycznej. Etyka ta ma zatem ekocentryczny charakter, gdyż odwołuje się nie do samego życia (biocentryzm), lecz warunków do życia, które w antropocenie są w coraz większym stopniu modyfikowane przez działalność człowieka.

Koncepcja Gai w antropocenie stanowi teoretyczne i symboliczne ramy do wyjaśnienia sieci współzależności, które leżą u podstaw życia na ziemi, którego człowiek jest częścią. Rozwój koncepcji Gai w antropocenie pokazuje jej epistemologiczne (Clarke), polityczne (Stengers) i społeczno-ekonomiczne (Latour) konsekwencje. Człowiek jest odpowiedzialny za kryzys ekologiczno-społeczny, ponieważ go wywołał, a obecnie zaczyna zagrażać on przyszłości życia na ziemi. W ekocentrycznej etyce Gai najistotniejsza jest globalna zmiana sposobu myślenia o relacji człowiek-planeta. Dopiero wtedy dalsze nowe strategie projektowania, produkcji i reorganizacji społeczno-politycznej mogłyby wpłynąć na rozwiązanie kryzysu społeczno-ekologicznego. W dyskursie Gai zamiast samoistnej wartości natury, proponuje się wartości społecznie konstruowane, które powinny również dotyczyć praw i ochrony bytów nieludzkich. W przedstawionych koncepcjach wyraźnie widać rolę wiedzy i nauki w interpretowaniu wartości. Problematyka aksjologiczna pozostaje częścią umowy społecznej, z tym że sama umowa zostaje osadzona w paradygmacie planetarnym. Negocjacyjny charakter wartości budzi jednak uzasadnione wątpliwości - wymaga on zaawansowanych i zaangażowanych struktur demokratycznych oraz umiejętności interpretacyjnych dyskutantów biorących udział w rozmowie. Podobnie szerokie i niejasne pojęcie wspólnoty biotycznej nie jawi się jako jasne kryterium dobra. Etyka Gai ma inkluzywny charakter, rozwija założenia sprawiedliwości międzygatunkowej na poziomie politycznym i prawnym. Zamiast przestrzegać po prostu procedur, jednostka powinna każdorazowo dokonywać wartościowania podejmowanych czynności. Holistyczny i planetarny program etyki

³⁶⁸ Clarke B., *Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis...*, s. 20.

Gai zdaje się być atrakcyjny dla społeczeństw wysoko rozwiniętych, które mając zapewnione odpowiednie warunki bytowe i mogą krytycznie przyglądać rozwiązaniom i instytucjom społecznym. Tymczasem proponowany program etyczny nie uwzględnia wyzwań demokracji na świecie. Badacze zakładają, iż to właśnie w ramach demokratycznych inicjatyw możliwa jest transformacja nauki i zbiorowości oraz „moralnego sztormu”, a także lokalnie już doświadczanych trudnych warunków do życia, wobec których trudno jest zachować zarówno ład społeczny jak i zaspokoić podstawowe potrzeby bytowe. Za etyką Gai przemawia systemowa kompleksowość sugerowanych działań, jednakże wątpliwości dotyczą możliwości jej praktycznego zastosowania. Ponadto rozpatrywanie norm etycznych w odniesieniu do Gai, powinna poprzedzić krytyczna analiza etycznych warunków do prowadzenia negocjacji aksjologicznych.

4.11. Etyka postnaturalistyczna

Jednym z dynamicznie rozwijających się kierunków w dyskusji o antropocenie jest postnaturalizm. To określenie na szeroki nurt kwestionujący podział natury-kultury w oparciu o paradygmat planetarny. Stanowisko to łączy badaczy i badaczki z obszaru ekologicznego posthumanizmu, humanistyki ekologicznej, ekokrytyki, nauk o systemie planetarnym, filozofii, urbanistyki, ekologii, nauk społecznych i przyrodniczych. Za oryginalną propozycję w literaturze najczęściej wskazuje się pracę B. Mckibbena *The End of Nature*. Za czołowych przedstawicieli na gruncie etyki wskazuje się między innymi D. Harraway, T. Mortona, S. Vogela. Za konstytutywne założenia etyki postnaturalistycznej można przyjąć:

- 1) Rezygnacja z podziału na naturę i kulturę.
- 2) Uznanie i podkreślenie roli więzi bytów ludzkich i nieludzkich (nie tylko ożywionych) tworzących sieć planetarnych współzależności.
- 3) Uznanie technosfery za przedmiot etyki środowiskowej.
- 4) Rozciągnięcie troski środowiskowej na całą postnaturę

Transformacja środowiskowa spowodowała potrzebę poszukiwania nowej perspektywy na relację człowiek-przyroda. Rezygnacja z opozycji natura-kultura, człowiek-zwierzę, naturalne-nienaturalne powoduje, iż w perspektywie postnaturalistycznej zanikają konkretne podmioty, a ujawniają się złożone sieci powiązań pomiędzy materią ożywioną i nieożywioną. Problematyczne stają się przy tym klasyczne pojęcia filozoficzne - człowiek, natura, wartości. W postnaturalizmie człowiek jest wewnętrznie złożonym, niesamodzielnym bytem, a natura jest kształtowana i wytwarzana przez społeczno-ekonomiczne strategie. Jeżeli zrezygnujemy z dualizmu natura-

kultura we współczesnych zjawiskach przyrodniczych (powodziach, suszach, tornadach), to zobaczymy już nie tylko fenomeny fizyczno-chemiczne, ale również wartości, struktury ekonomiczne i inne przejawy kultury. Ujęcie to odsłania z jednej strony współzależności społeczno-planetary, a z drugiej powoduje, iż niemożliwe jest przypisanie mu świadomej woli niszczenia planety. Jak zauważa B. Latour nie ma możliwości, aby traktować gatunek ludzki jako aktora obdarzonego jakimś rodzajem moralności lub konsekwencjami politycznymi, ani nie jest możliwe oskarżenie go o bycie postacią niezdolną do działania na tej nowej globalnej scenie.³⁶⁹

Kryzys środowiskowy zostaje „znaturalizowany” w optyce głębokiego czasu (ang. deep time), jako zjawisko na długiej i „wyboistej” osi ziemskich wydarzeń. Morton i Harraway podkreślają potrzebę rozwijania nowej świadomości. Dopiero zmiana myślenia, kategoryzowania i dostrzegania marginalizowanych połączeń, pozwoli człowiekowi na rozciągnięcie troski na pozaludzkie byty. Morton i Harraway uciekają od politycznych i społecznych rozwiązań i podkreślają przede wszystkim potrzebę zrozumienia na nowo człowieka w antropocenie. Dlatego zamiast mówić o egzystencji powinniśmy mówić o koegzystencji.

T. Morton rozwija swoją koncepcję estetyczno-etyczną na założeniach Object-Oriented-ontology, tworząc oryginalną ekologię bez natury. W swoim projekcie ciemnej ekologii zwraca uwagę przede wszystkim na akceptację śmiertelności życia (jednostek, gatunków, ekosystemów) oraz obecność nierzadko przerażających, monstualnych, obojętnych wobec nas obiektów, których nigdy nie będziemy w stanie zmienić za pomocą jakiegokolwiek pięknej i harmonijnej idei.³⁷⁰ Jednym z założeń *Dark Ecology* Mortona jest próba deinstrumentalizacji bytów nieludzkich. Morton zauważa, iż rezygnując z kryterium użyteczności i opłacalności w stosunku do „obektów” (przedmiotów, materii nieożywionej, zwierząt) możemy odzyskać dziecięcą wrażliwość i bliskość ze światem, którą utraciliśmy wraz z „dorosłością”. Andrzej Marzec ilustruje rozważania Mortona przykładem pieczenia ciasta, w którym człowiek zawiera szereg sojuszy z bytami nieludzkimi (drożdże, piekarnik, infrastruktura elektryczna), od których uzależniona jest pomyślność przedsięwzięcia. Musimy zatem najpierw wzbudzić zainteresowanie drożdży naszą ofertą, aby te z kolei mogły przejąć nasze interesy (upieczenie ciasta), co Latour nazywa fachowo delegacją do czynników pozaludzkich. Dlatego zanim wejdziemy w owocną współpracę z drożdżami, musimy wcześniej dowiedzieć się, na jakich dokładnie warunkach zechcą one dla nas

³⁶⁹ Latour B., 2017, *Facing Gaia...*, s. 121

³⁷⁰ Marzec A., „Czy warzywa pamiętają o swoich korzeniach? ... s. 5.

„żyć” i „pracować”.³⁷¹ Morton zwraca uwagę na dziwne (ang. *weird*) następstwa splątania ludzi z nieludźmi. Podejmowanie codziennych czynności przez „niemych aktorów” łączy nas z globalną gospodarką (zakup piekarnika), spalanie paliw kopalnych (pobór energii), zmiany klimatu (śląd węglowy) i z konieczności prowadzi do uczestnictwa we wspólnym sprawowaniu geo-władzy. W ujęciu filozofii środowiskowej przedmioty (artefakty) były dotychczas marginalizowane, czasem nawet uważane za przejaw szkodliwej działalności człowieka. Tymczasem nie możemy pozbyć się wytworzonych przez człowieka przedmiotów, jesteśmy zmuszeni do funkcjonowania w świecie pełnym odpadów oraz toksycznych substancji.

Projekt Mortona ma charakter etyczno-estetyczny. Wzywa do koegzystencji z bytami nieludzkimi, przy czym zaznacza, iż to szczególnie „nienaturalne” (odpady, tereny postindustrialne itp.) byty zasługują na naszą szczególną troskę. Morton, zastanawiając się nad tym, co oznacza bycie człowiekiem, twierdzi, że nigdy nie jesteśmy do końca sobą, gdyż tworzą nas nie-ludzie, o których istnieniu chcielibyśmy zapomnieć. Bycie ludzkim, opierające się na wspólnocie, życzliwości, solidarności, przyjaźni i symbiozie, możliwe jest tylko dzięki połączeniu z tym, co nieludzkie.³⁷² Zdaniem Mortona potrzebujemy nowej świadomości ekologicznej, która pozwoli nam łączyć bieżące decyzje, szczególnie konsumpcyjne, ze skutkami oddalonymi w czasie i przestrzeni. Najważniejsza proponowana zmiana dotyczy objęcia troską całego środowiska postnaturalnego – biosfery i technosfery. Nowa świadomość opiera się o przewartościowanie relacji człowiek - byty nieludzkie. Jak zauważa A. Marzec otwarcie się na świat „nie-ludzi”, pozwala nam na wyjście poza prosty rachunek zysków i strat.

Świadomość ekologiczna, która rezygnuje z pojęcia „natury” zakłada, że człowiek nie tylko nie jest już miarą wszystkich rzeczy, lecz również nie jest miarą najważniejszych ziemskich wydarzeń. Na gruncie płaskiej ontologii istnienie papierowego kubka jest tak samo głębokie oraz tajemnicze, jak ludzkie istnienie. Rzecz staje się w tym kontekście pęknięciem między tym, czym jest w rzeczywistości, a tym, w jaki sposób się nam prezentuje³⁷³. Morton nie próbuje podważyć kognitywistycznego paradygmatu, zgodnie z którym nie mamy możliwości zobaczyć rzeczywistości z „nieludzkiej perspektywy”. Rozważając człowieka jako niesamodzielnego i nieodrębnego dochodzimy do wniosku, iż „nieludzka perspektywa” jest możliwa przez odrzucenie antropocentryzmu oraz zaakceptowanie więzi z pozaludzkimi bytami, które leżą u podstaw naszego

³⁷¹ Marzec A., *Timothy Morton i widmo innej wspólnoty*, „Tekty drugie” 2018, nr 2, s. 90.

³⁷² Tamże, s. 89.

³⁷³ Marzec A., „Czy warzywa pamiętają o swoich korzeniach?... s. 7.

istnienia. Mówiąc o przetrwaniu człowieka powinniśmy mówić o przetrwaniu wszystkich form ożywionych i nieożywionych, z którymi spleciona jest nasza egzystencja. Świadomość ekologiczna zmusza nas do myślenia i odczuwania w wielu skalach, które dezorientują normatywne pojęcia, takie jak „teraźniejszość”, „życie”, „człowiek”, „natura”, „rzecz”, „myśl” i „logika”.³⁷⁴ Ciemna ekologia przedstawia nieoczywistą koncepcję odpowiedzialności. Stanowimy sieć współzależnych powiązań, to co czynimy sobie czynimy innym i odwrotnie. Troska ujawnia się w kontekście podejmowania codziennych wyborach kształtujących naturo-kulturę (biosferę, technosferę, struktury społeczne).

Morton podobnie jak Latour wyciąga daleko idące wnioski o potrzebie zmian politycznych. Zdaniem Mortona ciemna ekologia prowadzi do przyjęcia ekognozy, która implikuje praktyczną, ale wysoce niestandardową wizję tego, czym może być polityka ekologiczna. Po części ekognoza polega na uświadomieniu sobie, że nie-ludzie są obecni na podstawowych poziomach człowieka - nie tylko biologicznie i społecznie, ale w samej strukturze myśli i logiki.³⁷⁵ Dla twórcy „ciemnej ekologii” oznacza to w pierwszej kolejności nowy rodzaj projektowania, który miałoby na celu podkreślenie więzi z bytami nieludzkimi. Za szczególne wyzwanie polityczno-ekonomiczne wskazuje na gospodarkę odpadami.

Morton proponuje minimalistyczne stanowisko, w którym zmiana myślenia o bytach nieludzkich otwiera nas na nową postać troski środowiskowej. W odróżnieniu od stanowisk bio ekocentrycznych Morton rozciąga charakterystyczną „troskę o życie” i „troskę o warunki do życia” również na byty nieożywione. Konsekwencją jest przyjęcie formuły „troski o koegzystencję”, która prowadzi do nowego rodzaju szacunku dla przedmiotów. Polega ona na przeciwstawianiu się współczesnym trendom konsumpcyjnym, które w duchu idei postępu postulują bezustanne wymienianie przedmiotów na coraz bardziej doskonałe.

W podobnym duchu, choć czerpiąc z innej tradycji myślenia, wypowiada się D. Harraway. Przyjmuje on za punkt wyjścia rozważań o człowieku teorię holobiontu - człowieka jako organizmu złożonego z wielu bytów biologicznych, które wspólnie go współkształtują. Ciało, przestrzeń środowiskowa, a nawet świadomość, nie są traktowane jako zjawiska osobne. W człowieku-holobioncie żyją wirusy, bakterie, grzyby i inne drobnoustroje, a często także małe zwierzęta jak nużeńce, roztocza, tasiemce czy przywry. Jak pokazują nowe badania z dziedziny biologii, współmieszkańcy ludzkich organów – mają ogromny wpływ nie tylko na naszą kondycję fizyczną,

³⁷⁴ Morton T., *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016, s. 288.

³⁷⁵ Morton T., *Dark Ecology...*, s. 289.

ale także na nasze emocje i psychikę.³⁷⁶ W ujęciu posthumanistycznym człowiek jest siecią relacji i współzależności, a granice pomiędzy wewnątrz/zewnątrz zostają rozmyte przez powiązanie bytu ludzkiego z nieludzkim światem mikroorganizmów. W związku z tym krytykuje się nie tylko pojęcie gatunku jako mylne wyobrażenie o jednostkowości i niezależności organizmów, ale dochodzi się również do koncepcji resakralizujących materię, traktując ją jako nierozzerwalnie połączoną z życiem.

D. Haraway w książce *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* proponuje całkowicie alternatywne rozumienie antropocenu. Po pierwsze krytykuje ona współczesną naukę, która bezkrytycznie realizuje oświeceniowy ideał postępu. Nauka jest zawsze wypadkową konfrontujących się ze sobą strategii ekonomicznych, działań politycznych, ambicji i potrzeb człowieka. Nie pokazuje w związku z tym świata „z zewnątrz”, „z boskiej perspektywy”, lecz zawsze z wewnątrz będąc odpowiedzią na potrzeby czasu i miejsca. Antropocen jest zdaniem filozofki terminem europocentrycznym, ekomodernistycznym, upraszczającym zależności międzygatunkowe. Człowiek wielogatunkową hybrydą, stanowi zarówno siłę geologiczną jak i biologiczną. Krytyka nauki doprowadziła Haraway do przekonania o potrzebie znalezienia nowej narracji, proponuje ona użycie terminu Chthulocen. Według Haraway, biorąc pod uwagę niewiarygodne spustoszenie świata przyrody, jakiego dokonał człowiek oraz niepewność oraz nieprzewidywalność konsekwencji tego spustoszenia należy uznać, że nie można okresu przejściowego nazywać antropocenem. Stąd propozycja, by używać określenia „chthulocen” z odwołaniem do figury pająka „pimoa cthulhu”, nawiązaniem do języka Goshute mieszkańców Utah³⁷⁷, oraz z odniesieniem do mieszkającego na dnie oceanu bóstwa czy ośmiornicy o wielu mackach (swoistego pająka mórza).³⁷⁸

Krytyka zachodniej nauki skłania Haraway do wizji planety zbliżonej do kultur rdzennych, w której rezygnuje z biologiczno-filozoficznych indywidualizujących rozróżnień eksponując wzajemne powiązania międzygatunkowe. W oparciu o krytykę postkolonialną Haraway wspólnie z A. Tsing proponuje jeszcze jedną alternatywę dla antropocenu – plantacjocen, podkreślając negatywną rolę gospodarki ekspansyjnej, opartej na wyzysku. Pojęcie sprawiedliwości

³⁷⁶ Kozhevnikova M., *Ludzkie ciało jako holobiont i hybryda: szkic z zakresu etnografii wielogatunkowej*, Etnografia Polska, 2022, nr 66 (1-2), s. 114, https://www.researchgate.net/publication/366523889_Ludzkie_cialo_jako_holobiont_i_hybryda_szkic_z_zakresu_etnografii_wielogatunkowej

³⁷⁷ Haraway D., *Staying with the Trouble. Making Kin in Chthulucene*, Duke University Press, London 2016, s. 31.

³⁷⁸ Derra A., *Twórzmy relacje, a nie dzieci. Wspólne życie na zniszczonej planecie w chthulucenie Donny Haraway*, „Avant” 2017, t. 8, nr 3, s. 220 <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-2082-6710-year-2017-volume-8-issue-3-article-65788958-f93e-3f9f-abdf-1d7b973572f8/c/articles-632476.pdf.pdf> [dostęp 24.03.24]

międzygatunkowej wynika zarówno z przyjęcia gatunkowej niesamodzielności i zaakcentowania biologicznych współzależności, jak również krytyki polityki ekonomicznego wyzysku, głęboko osadzonej w rabunkowym stosunku do zasobów ziemi. Harraway podnosi również argumenty w duchu ekofeminizmu. Jej hasło „make kin not babies” odwołuje się do wyboru w kwestii podejmowania decyzji o macierzyństwie. Zamiast realizować plan biopolityczny nastawiony na rozwój cywilizacyjny Harraway podkreśla, iż odtworzenie relacje międzygatunkowych może stanowić alternatywny model rozwoju społecznego, akcentujący m.in. prawa kobiet.

Zdaniem D. Harraway tak daleko idąca zmiana wyobrażenia o człowieku stanowi podstawę dla zupełnie nowej etyki. Harraway za główny postulat etyczny przyjmuje dążenie do odnowy więzi międzygatunkowej. „Pejzaż chthulocenu” odsłania obraz środowiskowej katastrofy, której nie da się naprawić przez technologiczno-naukowe programy antropocenu. Przyjmuje skrajnie naturalistyczne stanowisko, w którym podobnie jak Thoreau, wzywa do skupienia się na odpowiednich praktykach, a nie na gromadzeniu wiedzy teoretycznej. Ten ostatni typ wiedzy odsłania współzależności i łączące nas więzi gatunkowe, ale dopiero autentyczna praktyka (np. ogrodnictwo) pozwala odczuć je w pełni. Harraway dokonuje krytyki nauki w duchu H. Bergsona. Jej zdaniem analityczne podziały na cywilizację/naturę i człowiek/zwierzęta spowodowało, iż przyjęliśmy koncepcję człowieka „niepowiązanego” z przyrodą i przestaliśmy się czuć odpowiedzialni w relacjach z bytami nieludzkimi. Stanowisko Harraway jest przykładem skrajnego ekocentryzmu, jej program etyczny ogranicza się do wyznaczenia naczelných zasad wzmacniania i utrwalania więzi, przy czym najistotniejszy dla Harraway jest wymiar praktyczny. Wezwanie do międzygatunkowej współpracy przybiera znamiona cnoty środowiskowej, jednakże praktyki które opisuje Harraway wskazują na bardziej intuicyjno-mistyczne podejście, podobne do etyki ziemi Leopolda. Krytyka filozoficzna odsłania nam obraz człowieka, który osiągnął swoją nadrzędną, „niezależną” pozycję w przyrodzie przez instrumentalne traktowanie innych form życia i tworzenie relacji opartych na dominacji i instrumentalnych sposobach wykorzystania świata przyrody.

Krytycy zwracają uwagę przede wszystkim na nieściskość i brak programu „etyki międzygatunkowej”. Harraway z jednej strony zwraca uwagę na potrzebę przyjęcia odpowiedzialności za środowisko i podjęcia aktywizmu społeczno-środowiskowego. Działanie to powinno w oddolny sposób wspierać kształtowanie się nowej narracji politycznej. Z drugiej strony krytyka ta prowadzi do nieufnej i zdystansowanej postawy wobec nauki, a sam aktywizm nie ma jasno zarysowanego normatywnego źródła. Zwolennicy Harraway podkreślą innowacyjność myślenia i traktują jej rozważania filozoficzne jako podstawę dla etyki, którą dopiero będzie można

z niej wyprowadzić. Koncepcja Harraway wpisuje się w nurt leczniczej sprawiedliwości planetarnej, wzywa do odpowiedzialnej geowładzy w duchu założeń ekofeministycznych. Zamiast posiadać i rozporządzać należy troszczyć się i współżyć z bytami pozaludzkimi. Praktycznym następstwem tak rozumianych relacji jest wyeksponowanie roli zaangażowania i samowystarczalności. Choć język i styl filozofii Harraway może świadczyć o innowacyjności, to wysuwane minimalistyczne postulaty gospodarczo-społeczne zdają się całkowicie abstrahować od zjawisk antropocenu, dotyczy to między innymi nieprzewidywalnych zmian środowiskowych i kryzysu migracyjnego. Projekt Harraway jest w istocie bliski założeniom ekologii głębokiej i jako taki w niewielkim stopniu odpowiada wyzwaniom, jakie przedstawia tocząca się dyskusja naukowa o antropocenie. W przypadku Mortona podkreśla się utopijność formułowanych przez niego postulatów politycznych, abstrahowanie od teorii społeczno-historycznych oraz brak analizy kosztów porzucenia globalnej gospodarki w ramach istotnego dla jego programu „deinstrumentalizacji obiektów”. Morton wskazuje za historyczne źródło kryzysu agrologistykę, i uznaje, że kultura agrarna od początku była nastawiona na eliminowanie wrogich gatunków oraz „bratanie się” z gatunkami użytecznymi dla człowieka. Koncepcja wczesnego antropocenu, wskazuje na jej lokalny charakter i „naturalizuje” skutki rozwoju cywilizacyjnego. Tym samym jest „atrakcyjna” jedynie dla społeczeństw wysokorozwiniętych.

S. Vogel w *Thinking Like a Mall* przedstawia zarys etyki opartej na filozofii postnaturalistycznej. W przeciwieństwie do większości etyków środowiskowych Vogel podkreśla, że ludzkość nie dąży do zniszczenia planety. Kryzys środowiskowy jego zdaniem nie jest wynikiem zamierzonych działań, lecz efektem ubocznym praktyk społecznych. Zdaniem Vogela zmiana klimatu jest zjawiskiem socjogenicznym. Problem środowiska jest sprawą polityczną. Głównym twierdzeniem postnaturalizmu jest to, że kwestie środowiskowe to kwestie polityczne.³⁷⁹ W związku z tym Vogel uznaje, iż środowisko jest społecznie konstruowane. Vogel podobnie jak Gardiner odwołuje się do formuły tragedii wspólnego pastwiska wg G. Hardina. W artykule opublikowanym w 1968 roku Hardin opisuje sytuację pastwiska, które zapewniało warunki do utrzymania kilku stad krów. Gdy jeden z pasterzy powiększył swoje stado o kolejną krowę sytuacja pastwiska nie uległa widocznym zmianom. Gdy podobnie zachowali się pozostali pasterze, nagle zaczęło brakować pożywienia dla wszystkich krów. W konsekwencji pastwisko wyjałowilo się, krowy przestały dawać mleko, a pasterze stracili swoje dochody. Hardin zauważa następującą zależność: to co jest racjonalne i opłacalne z perspektywy jednostki, może być szkodliwe dla

³⁷⁹ Vogel S., *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*, MIT Press, Cambridge 2015, s. 199.

społeczności, która traci na zyskach jednostki. Paradoks Hardina często wykorzystywany jest do zobrazowania globalnego ocieplenia. Zdaniem Vogela to właśnie warunki ekonomiczne zmuszają ludzi do intensyfikacji i optymalizacji swoich działań, czego następstwem są nieplanowane globalne skutki środowiskowe, które w konsekwencji prowadzą również do negatywnych skutków społecznych. Vogel za Hardinem wskazuje na potrzebę nowej umowy społecznej, która pozwoliłaby narzucić ramy społecznych zobowiązań środowiskowych. Przyjęcie socjogenicznego charakteru zmian środowiskowych prowadzi Vogela do krytyki cnót środowiskowych. W kontekście postnaturalizmu przypisywanie ludziom chciwości, egoizmu oraz innych wad jest nieuzasadnione. Człowiek kieruje się po pierwsze potrzebą realizacji własnych potrzeb i dążenia do szczęścia. Globalne efekty jego działań są nieumyślne i niecelowe. Problemem są ekonomiczno-prawne ramy, które nie uwzględniają możliwości środowiska. Globalne wyzwania wymagają kolektywnych rozwiązań. Jednak przerzucenie całej odpowiedzialności na rządy jak postulują Sinnott-Armstrong w artykule „It’s not my Fault” z kolei nie uwzględnia praktyk społecznych podejmowanych przez jednostki. Według Vogela w koncepcjach cnót etycznych przyjmuje się nieuzasadnioną uniwersalizację, iż jeżeli wiele podmiotów będzie postępować cnotliwie, to uda się zrealizować uniwersalne i globalne cele. Etyka cnót nie zważa na sytuację, w której część podmiotów nie będzie cnotliwie postępować. Samoograniczenie części pasterzy nie pozwoli rozwiązać paradoksu Hardina. Zdaniem Vogela etyka cnót odsłania natomiast istotę inicjatywy jednostek. Zamiast angażować się w „środowiskowy samorozwój”, należałoby zmierzać do tworzenia wspólnoty, dążącej do podjęcia działań politycznych. Vogel krytycznie ocenia jednak mechanizmy współczesnych demokracji i dostrzega problemy związane z proponowanym rozwiązaniem. W szczególności zwraca on uwagę na zjawisko denializmu i sceptycyzmu klimatycznego. Jako narzędzie regulacji społecznego dyskursu proponuje teorie aktów komunikacyjnych J. Habermasa.

Kryzys środowiskowy według Vogela jest zatem kryzysem politycznym. To nieumiejętność podjęcia kolektywnych działań stanowi źródło problemów. Zdaniem Vogela na impas polityczny ma również wpływ pojęcie natury, jaki funkcjonuje w społecznym wyobrażeniu. „Natura” rozumiana jako środowisko, na które nie mamy wpływu, ma w istocie instrumentalny charakter. Znajdując się „poza nami” jest również „poza” naszą odpowiedzialnością. Ekologia postnaturalna nie wzywa do praktyk chroniących naturę (której nie ma), ani przyrody (która nie potrzebuje ochrony), ani praktyk, które chronią szeroko rozumiane „środowisko”. To oznaczałoby ochronę galerii handlowych i spalających węgiel elektrowni, które nas otaczają. Tutaj chodzi o kształtowanie praktyk, w których aktorzy przyjmują odpowiedzialność społeczną za swojej

działania, ze względu na ich transformacyjny wpływ na świat. Realizacja tego postulatu dokonuje się przy wykorzystaniu procedur dyskursywnej demokracji.³⁸⁰ Zdaniem Vogela odpowiedzialność społeczna ma swoje źródło w sposobie ludzkiego projektowania. Nigdy nie jesteśmy w stanie zapanować nad wszelkimi następstwami działań, które z konieczności przekraczają intencję twórcy. Odpowiedzialność jest rodzajem ciągu udoskonalania, który pewne problemy są niwelowane, ale także oznacza przyjęcie postawy otwartej na nowe wyzwania.

W ujęciu postanturalistycznym Vogela ludzie nie są oddzieleni od świata, ani od ich własnych działań w świecie. Wyjście z kryzysu ekologiczno-społecznego polega na przewartościowaniu warunków społecznych w jakich wytwarzana jest „natura”. Vogel podkreśla tym samym rolę „zdrowej” demokracji opartej o etyczne warunki dyskusji w duchu filozofii J. Habermasa. Koncepcja demokracji Vogela nie uwzględnia jednak problematyzacji koncepcji człowieka w antropocenie. Ponadto antropocentryczne i instrumentalne traktowanie przyrody na jakim opiera się na koncepcji natury społecznie wytwarzanej, która była krytykowana na długo przed koncepcją antropocenu.

Postnaturalizm próbuje wyjaśnić świat bez odwoływania się do tradycyjnych kategorii filozoficznych. Projekt etyki środowiskowej „bez natury” podkreśla przede wszystkim nieoczywiste połączenia z pozaludzkimi bytami, które podważają „samodzielną” egzystencję człowieka. Etyka postnaturalistyczna włączając do przedmiotu ochrony technosferę i artefakty, proponuje zupełnie nowy sposób rozumienia uniwersalnej troski. Przybiera ona formułę „koegzystencji”, którą należy kierować się zarówno dla własnego jak i wspólnego dobra, gdyż podział na to, co wewnętrzne/zewnętrzne również zostaje zakwestionowany. Etyka postnaturalistyczna z racji na jej intuicyjny charakter oraz minimalizm teoretyczny nie pozwala na rozstrzygnięcie wielu istotnych kwestii związanych z antropoceniem (np. kryzys migracyjny, społeczne koszty transformacji ekonomicznej). Oferuje natomiast cenne narzędzia do kształtowania nowej świadomości ekologicznej, która pozwala na scalanie wpływu człowieka z funkcjonowaniem planety, przyrody i społeczeństw.

4.12. Etyka ekofeministyczna

Ekofeminizm to gałąź feminizmu, która postrzega ekologię i związek między kobietami a ziemią jako fundamentalne dla swojej analizy teoretycznej i formułowania określonych praktyk

³⁸⁰ Vogel S., *Thinking like a Mall...*, s. 231

postępowania.³⁸¹ Kierunek ten jest rozwijany od lat 70. XX wieku. Jego podstawowym postulatem jest dążenie do egalitarnego, współpracującego społeczeństwa pozbawionego społecznie dominującej grupy. Prace Susan Griffin (1978) *Kobiety i natura*, Carolyn Merchant (1980) *Śmierć natury* i Mary Daly (1978) *Gyn/Ecology* przyczyniły się do wyartykułowania związku między dominacją mężczyzn nad kobietami i dominacją kultury i techniki nad naturą.³⁸² Zdaniem F. d'Eubonne, kryzys środowiskowy ma charakter socjogeniczny. Źródłem kryzysu ekologicznego jest kryzys społeczny spowodowany przez niesprawiedliwy, opresyjny system patriarchalny. Model ten nie tylko określa rolę płci, ale wskazuje również na system sprawowania władzy oparty na podporządkowywaniu i posiadaniu. Patriarchat zdaniem V. Shivy skupia się na generowaniu korzyści i gromadzeniu majątku. Tym samym marginalizuje szereg grup społecznych, z racji ich „bezproduktywności”. W ujęciu ekofeminizmu model patriarchalny skoncentrowany jest na gromadzeniu kapitału i stanowi przyczynę kolonizatorskich podbojów oraz agresywnego kapitalizmu. Przywilej określania, co jest uważane za wiedzę naukową i co określa sposoby jej wykorzystania, był kontrolowany przez mężczyzn.³⁸³ Zdaniem Zein i Setiawan możemy wyróżnić następujące nurty ekofeministyczne:

- 1) Ekofeminizm naukowy, to stanowisko dążące do krytyki nauki i społeczeństwa patriarchalnego. (Shiva, Miles, Bondi, Merchant)
- 2) Ekofeminizm praw zwierząt: biocentryczne stanowiska podkreślające prawa zwierząt oraz rolę odpowiedzialnej środowiskowo diety (Adams)
- 3) Materializm ekofeministyczny - krytyka stosunków społecznych, w szczególności pracy w ujęciu marksistowsko-feministycznym (Merchant)
- 4) Ekofeminizm kulturowy (Eisler, Starhawk) - analiza matriarchatu w kulturze i religii w celu znalezienia alternatywnych rozwiązań społecznych dla kryzysu środowiskowego.

Opierając się na koncepcji Crutzena C. Merchant zauważa, iż przemysłenie koncepcji natury w antropocenie - epoki rozpoczynającej się wraz z wynalezieniem maszyny parowej do obecnego wzrostu spalania paliw kopalnych (węgla, ropy i gazów ziemnych) ma wielkie znaczenie dla

³⁸¹ Zein L., Setiawan A., *General Overview of Ecofeminism*, s. 1, https://www.researchgate.net/publication/335441481_General_Overview_of_Ecofeminism [dostęp 24.03.24]

³⁸² Kijewska B., *Ekofeminizm*, W: *Encyklopedia globalnego zarządzania ekologicznego i energetycznego*, red. nauk. Rewizorski M, Bieniek K., Fundacja na Rzecz Czystej Energii, Poznań 2018, https://www.researchgate.net/publication/330259113_Ekofeminizm?enrichId=rgreq-c81449963d98ca090064dcd0af3ce16e-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzMzMDI1OTExMztBUzo3MTMxNjkyNjk5NTI1MTJAMTU0NzA0NDIxMjQ3MA%3D%3D&el=1_x_3&_esc=publicationCoverPdf [dostęp 24.03.24]

³⁸³ Zein L., Setiawan A., *General Overview of Ecofeminism...* s. 3

przewartościowania nie tylko dla nauk przyrodniczych, ale także dla humanistyki.³⁸⁴ C. Merchant zwraca uwagę, że nauka jest formą kontroli i wpływu patriarchy. Wracając do filozofii Bacona, Merchant doszukuje się źródeł opresji kobiet w samej koncepcji „natury” przyjętej w nowożytnej nauce. Postrzega ona naturę jako coś, co można kontrolować i osiąść, posługiwać się na własną korzyść. To z ogólnego stosunku do natury wynika również stosunek do kobiet. Nauka legitymizowała patriarchalne stosunki społeczne, sprowadzając „kobieca naturę” do aspektów biologicznych (rodzenie i opieka nad dziećmi). Zdaniem V. Plumwood pojęcie natury jest instrumentem racjonalizacji relacji podporządkowania i kontroli. Plumwood zwraca uwagę na potrzebę krytyki ludzkiej dominacji nad przyrodą, szowinizmu ludzkiego, dyskryminacji gatunkowej, traktowania natury w sposób czysto instrumentalny i jej niskiego wartościowania w stosunku do sfery ludzkiej i kulturowej. Obejmuje to krytykę modelu idealnego charakteru i cnót, która opiera się na ideale człowieka, w którym maksymalizuje różnicę i dystans wobec tego, co naturalne i zwierzęce.³⁸⁵ W nurtach ekofeminizmu kulturowego podkreśla się szczególną relacji kobieta-natura w kontekście jej macierzyństwa. Starhawk wskazuje na szczególny, intuicyjny sposób rozumienia ziemi, z którą kobieta dzieli doświadczenie związane z przekazywaniem życia.

Ekofeminizm przyjmuje, iż opresja wobec kobiet wiąże się z opresją wobec środowiska. Patriarchalne kultury postrzegają świat cielesny jako coś gorszego i złego. Odwołują się do wyobrażeń wyższego, męskiego, duchowego świat, w którym niższy świat może być zarówno ucieczką, jak i formą dominacją z zewnątrz. W nurcie ekofeminizmu walka z ekologiczną degradacją jest powiązana z walką z patriachatem.³⁸⁶ Ekofeminizm w związku z tym krytycznie ocenia etyczne postulaty etyki antropocentrycznej i polityczne programy technologicznego optymalizowania procesów środowiskowych. Przedmiotem krytyki staje się między innymi masowa hodowla zwierząt, eksploracja środowiska bez zachowania międzygatunkowej sprawiedliwości, społecznie konstruowane role płciowe i związane z nimi zadania biopolityczne. Proponowaną alternatywą jest transformacja społeczna oparta na postulatcie ochrony praw mniejszości, zniesienie hierarchicznego modelu społecznego, zasad równego współuczestnictwa w demokracji. Ekofeminizm odwołuje się do ekologii głębokiej i krytycznie ocenia rolę postępu naukowo-technicznego w kryzysie środowiskowym. To nie przyroda wymaga naprawy, lecz stosunki społeczne, które leżą u podstaw wysoko gospodarki eksploatacyjnej. Uznaje się, że kryzys

³⁸⁴ Merchant C., *Anthropocene & Humanities...*, s. 4–11.

³⁸⁵ Plumwood V., *Women Humanity and Nature*, “Radical Philosophy” 1988, s.18 <https://www.radicalphilosophy.com/article/women-humanity-and-nature> [dostęp 24.03.24]

³⁸⁶ Kijewska B., *Ekofeminizm...*, s. 20.

ekologiczny (ocieplenie klimatu, zanieczyszczenie, kurczenie się zasobów naturalnych i bioróżnorodności) jest też kryzysem obywatelstwa i tradycyjnej demokracji. W przeciwieństwie do rozumienia demokracji, która odnosi się do kulturowo określonych instytucji stworzonych przez zachodni liberalizm, w feministycznej ekologii politycznej „demokracja ekologiczna” dotyczy wizji demokracji, która uznaje, że wszyscy żyjemy w obu kulturowych i ekologicznych społecznościach, w których występują, społecznie różnorodne relacje ludzi, miejsc, kultury i przyrody. Ekologiczne społeczności są demokratyczne, gdy są zobowiązane do pogodzenia kultury z naturą w sposób, który sprzyja zdrowiu wszystkich - ludzi, nie ludzi i planety.³⁸⁷

Biocentryczny model na gruncie ekofeminizmu przybiera postać etyki czci dla życia. Uznaje naturalistyczny paradygmat ekologiczny za punkt wyjścia dla relacji międzygatunkowych. Uznanie praw mniejszości wiąże się również z uznaniem praw zwierząt. Zastosowanie ekofeminizmu do praw zwierząt dało podstawy do ekofeminizmu wegetariańskiego, który zakłada, że pomijanie ucisku zwierząt w analizach feministycznych i ekofeministycznych jest niezgodne z moralnymi podstawami feminizmu jako ruchu i ideologii pacyfistycznej, przeciwnej wszelkim formom ucisku.³⁸⁸

Krytyka ekofeminizmu wiąże się z nadmiernym esencjalizmem, który uwypukla różnice między kobietami i mężczyznami. Utrzymywanie dychotomii między kobietami i mężczyznami, podobnie jak przyrodą i kulturą stwarza dualizm, który jest zbyt rygorystyczny i koncentruje się na różnicach. Ekofeminizm zbyt silnie wiąże status społeczny kobiet (podporządkowanie) z statusem natury (użyteczność). Tak jak cechy kobiece traktowane są jako mniej wartościowe, tak natura postrzegana jest jako mająca mniejszą wartość niż kultura (i technika) pomijając konstruktywistyczny pogląd, że kobiety wraz z naturą mają zarówno cechy męskie, jak i kobiece.³⁸⁹ Tymczasem w argumentacji podkreśla się przede wszystkim rolę hybrydycznych, nieoczywistych połączeń w sieci współzależności bytów ludzkich i nieludzkich. Ponadto retoryka radykalnej transformacji społecznej nie znajduje oparcia w analizie społecznych kosztów społecznych związanych z proponowanymi zmianami, ani nie uwzględnia daleko idących różnic i problematyki praw społeczeństw ubogich gospodarczo. Ponadto w proponowanych rozwiązaniach brak jest krytycznej analizy adaptacyjnych możliwości państw regionu Afryki i Azji, które mogą z przyczyn religijno-kulturowych być niechętnie nastawione na wprowadzanie rewolucyjnych zmian.

³⁸⁷ Tamże s. 22.

³⁸⁸ Tamże, s. 20.

³⁸⁹ Tamże, s. 23.

4.13. Etyka kultur rdzennych

Ludy tubylcze są jednymi z wiodących ruchów ekologicznych XX i XXI wieku. W ramach przyjętej przez te ludy postawy etycznej zwraca się uwagę na troskliwą opiekę nad splecionymi potrzebami społeczności ludzkich i nieludzkich. Termin zbiorowy „ludy tubylcze” odnosi się do społeczności, które rządziły się same przed okresem inwazji lub kolonizacji. Obecnie liczą one około 370 milionów osób, żyją na różnych kontynentach i nadal posiadają pewien zakres swobód politycznych w kontekście zdominowanych przez władzę kolonialną państw narodowych, takich jak USA czy Nowa Zelandia.³⁹⁰ Zdaniem McGregor ludy tubylcze są szczególnie narażone na zmiany środowiskowe. Od czasów kolonialnych są zmuszone do walki o utrzymanie własnej kultury, która podkreśla wartość bytów nieludzkich, narażonych przez przemysł i nadmierną eksploatację przyrody. Ludy te posiadają doświadczenia wynikające częściowo z ich przetrwania historycznego i trwającego imperializmu, kapitalizmu i kolonializmu, dzięki której zdobyli wiedzę o tym, jak przetrwać katastrofalne zmiany środowiskowe. Rdzenni mieszkańcy przystosowali się do takich zmian i przetrwali je przez wieki, wykorzystując w tym celu własną wiedzę i porządek prawny.³⁹¹ Ziemię i wody, od których zależą rdzenni mieszkańcy często zostały zdegradowane przez przemysł wydobywczy, od kopalni minerałów po leśnictwo, wydobywanie piasków bitumicznych, a także przez przemysł chemiczny i wytwórczy, taki jak produkcja samochodów i przetwórstwo petrochemiczne. W wielu społecznościach szkody związane z globalnymi kwestiami środowiskowymi, takimi jak zmiany klimatu, są często potęgowane przez inne czynniki.³⁹²

Teorie środowiskowe kultur rdzennych wywodzą się z zupełnie odmiennych założeń ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych, w odróżnieniu od zdominowanej przez antropocentryzm filozofii europejskiej. Główne teorie moralności oparte na koncepcji cnót, utilitaryzmie, kontrakcie lub oparte na prawach, nie zwróciły wystarczającej uwagi na fakt, że rzeczy inne niż istoty ludzkie mają swoje miejsce w myśleniu o powinnościach moralnych. Większość filozofów zachodu próbowała pokazać, że ludzkość zajmuje centralne miejsce

³⁹⁰ Whyte K., Cuomo C., *Ethics of Caring in Environmental Ethics Indigenous and Feminist Philosophies*, W: *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, red. Thompson A., Oxford University Press, Oxford 2017, s. 234.

³⁹¹ McGregor D., Whitaker S., Sritharan M., *Indigenous environmental justice and sustainability*, “Current Opinion in Environmental Sustainability” 2020, nr 43, s. 37.

³⁹² Whyte K., Cuomo C., *Ethics of Caring...*, s. 236.

wszechświecie.³⁹³ Wiedza mieszkańców rdzennych uzgadnia ze sobą odmienne przestrzenie ludzkiej aktywności. Jest obecna w społecznych praktykach przez relacje, rytuały i instytucje. Ma charakter praktyczny, lokalny i oralny. Zdaniem W. Kelbassy w myśli zachodniej utrwalił się dyskryminujący pogląd, że wiedza tubylcza nie podlega krytycznej ocenie i jest jedynie powtarzaną z pokolenia na pokolenia zamkniętą narracją. Kelbassa podkreśla, że na przykładzie społeczności Oromo można zauważyć, że system wiedzy tubylczej podlega krytycznej ocenie i jest otwarty na zewnętrzne wartości. Autor podkreśla liczne podobieństwa pomiędzy holistycznymi teoriami etyki środowiskowej, etyką kultur rdzennych, a religiami wschodu. Ludzki i naturalny świat jest nierozzerwalnie spleciony więzami organicznej całości. Kultura i natura są nierozzerwalne. Na przykład buddyzm i hinduizm rozwinęły zasadę współczucia dla wszystkich czujących istot. Dla Hindusów natura „jest wyrazem bóstwa, a nie czegoś stworzonego. Czegoś co się wydostało jako boska esencja. W rezultacie natura też jest „dobra” i należy ją traktować z czcią.³⁹⁴

Od lat 70 XX. w. organizowane są konferencje zrzeszające przedstawicieli kultur rdzennych. Na podstawie uchwalanych deklaracji można przedstawić zarys etyki kultur rdzennych, pomimo daleko idących różnic kulturowo-społecznych dotyczących poszczególnych grup. Wśród najważniejszych dokumentów wymienia się między innymi deklarację Kari-Oca 2 uchwaloną podczas Zebrania RIO +20, deklaracje The Anchorage z 2009 roku, Deklarację The Indigenous Peoples Kyoto Water Declaration z 2003 roku, The Mandaluyong Declaration z 2013 roku, The Tlatokan Atlahuak Declaration z 2006 roku. Wszystkie wymienione dokumenty, zdaniem Whyte'a i Cuomo, podkreślają rolę powiązań międzygatunkowych i opierają na uznaniu podmiotowości bytów nieludzkich. Krytycznie oceniają próby technologicznej korekty zmian środowiskowych. Uznają, że źródłem kryzysu jest kolonialistyczna gospodarka nastawioną na szybki zysk i nieograniczoną eksploatację środowiska. Taka postawa jest charakterystyczna także dla współczesnego kapitalizmu.

Deklaracja „Kari-Oca 2” krytycznie odnosi się do zachodniego modelu zrównoważonego rozwoju i zielonej transformacji energetycznej. „Zielona gospodarka” obiecuje eliminację ubóstwa, ale w rzeczywistości faworyzuje i odpowiada jedynie na potrzeby wielonarodowych przedsiębiorstw kapitalistycznych. Jest kontynuacją globalnej gospodarki opartej na paliwach kopalnych, niszczeniu środowiska przez eksploatację przyrody i przemysł wydobywczy, taki jak

³⁹³ Kelbessa W., *Indigenous and Modern Environmental Ethics*. Towards Partnership, s. 47 https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=sixth-isaps_2002_0047_0061&pdfname=sixth-isaps_2002_0047_0061.pdf&file_type=pdf [dostęp 24.03.24]

³⁹⁴ Tamże, s. 49.

górnictwo, poszukiwanie i produkcja ropy naftowej, intensywne rolnictwo monokulturowe i inne kapitalistyczne inwestycje. Wszystkie te wysiłki są nakierowane na zysk i akumulację kapitału przez nielicznych.³⁹⁵ Deklaracja z Anchorage, napisana w roku 2009 przez rdzennych przedstawicieli z Arktyki, Ameryki Północnej, Azji, Pacyfiku, Ameryki Łacińskiej, Afryki Karaibów i Rosji potwierdza nierozzerwalną i świętą więź między lądem, powietrzem, wodą, oceanami, lasami, lodem morskim, roślinami, zwierzętami i naszymi społecznościami ludzkimi jako materialną i duchową podstawę naszego istnienia” (Deklaracja z Anchorage 2009). Wiele deklaracji używa terminu „troska” dla określenia znaczenia moralnej współzależności. Autorzy stwierdzają w dokumencie *The Water Declaration of Anishinaabek Mushkegowuk i Onkwehonwe* „stwierdzają, iż ich trzy kultury mają „własne, nieodłączne obowiązki i bliskie związki z wodami” oraz „ponoszą odpowiedzialność za opiekę nad ziemią i wodami przez naszego Stwórcę”.³⁹⁶ K. Whyte i C. Cuomo zwracają uwagę na szereg podobieństw, których źródłem jest ekocentryczne rozumienie świata i przyrody. W szczególności, rdzenne koncepcje troski zazwyczaj:

- 1) Podkreślają znaczenie świadomości swojego miejsca w sieci różnych powiązań obejmujących wiele różnych stron, w tym ludzi, nie-ludzi i podmioty (np. dziki ryż, zbiorniki wodne) oraz kolektywy (np. lasy, cykle sezonowe),
- 2) Rozumieją moralne powiązania jako obejmujące relacje współzależności, które motywują do wzajemnej odpowiedzialności.
- 3) Cenią pewne umiejętności i cnoty, takie jak mądrość dziadków i starszych, uważność na środowisko i rdzenne praktyki zarządzania.
- 4) Dążą do przywrócenia reguł sprawiedliwości wśród ludzi i społeczności, które zostały zranione przez doświadczenie niesprawiedliwości, przez budowanie relacji, które mogą generować obowiązki związane z obecnymi wyzwaniami środowiskowymi, takimi jak ochrona różnorodności biologicznej i zmiany klimatu.
- 5) Pojmują autonomię polityczną jako obejmującą ochronę odpowiedzialności za słuźenie, jako zarządcy ziem, których jakość środowiska jest niezbędna do ich utrzymania.³⁹⁷

Tak uogólnione stanowisko kultur rdzennych ma charakter ekocentryczny, antyantropocentryczny, postnaturalistyczny. Opiera się również na resakralizujących założeniach

³⁹⁵ KARI-OCA 2 Declaration, <https://www.ienearth.org/kari-oca-2-declaration/> [dostęp 24.03.24]

³⁹⁶ Whyte K., Cuomo C., *Ethics of Caring ...*, s. 238.

³⁹⁷ Tamże, s. 236.

relacji człowiek-przyroda oraz na postkolonialnej krytyce rozwoju technologiczno-ekonomicznego. W przeciwieństwie do dominującej w społeczeństwie zachodnim tendencji do postrzegania świata przyrody jako towaru, własności lub „zasobu”, rdzenne rozumienie opiera się na postrzeganiu ziemi jako żywej i nasyconej obecnością pierwiastka duchowego. W tym ujęciu istnieje wzajemny zestaw obowiązków i odpowiedzialności między ludźmi a resztą świata przyrody, tak że przy założeniu, że obowiązki te są konsekwentnie wypełniane, relacje między ludźmi a istotami nieludzkimi są utrzymywane w zdrowej równowadze.³⁹⁸ Przedstawiciele kultur rdzennych krytycznie oceniają również utylitarno-instrumentalne wykorzystywanie środowiska oraz pogardę dla duchowego traktowania bytów nieludzkich. Whyte proponuje termin „więzocentryzm” (ang. *kincentric*), aby podkreślić wartość międzygatunkowego pokrewieństwa, które stanowi źródło moralnej powinności wobec przyrody. „Nierozerwalnie bliskie” i „współzależne” relacje uzasadniają i motywują odpowiedzialność wśród różnych podmiotów i kolektywów. Jako odpowiedzialne podmioty, szereg ludzkich i nieludzkich bytów, rozumianych jako krewni, pełnią rolę opiekuńcze w swoich społecznościach i sieci.³⁹⁹

W eseju „Too late for indigenous climate justice: Ecological and relational tipping points”, K. Whyte zwraca uwagę, iż zgoda, zaufanie, odpowiedzialność i wzajemność to cechy relacji, które mają kluczowe znaczenie dla zorientowanej na sprawiedliwość koordynacji między instytucjami społecznymi w każdej pilnej sprawie. Są to jednak dokładnie te cechy relacji, których pielęgnowanie i rozwijanie wymaga czasu. Oznacza to, że są one niezbędne do podjęcia ważnych działań, które są sprawiedliwe, ale nie można ich ustanowić w trybie pilnym.⁴⁰⁰ White powołując się na raporty IPCC zwraca uwagę, że aby nie przekroczyć granicy wzrostu globalnej temperatury o 2 C konieczne jest wprowadzenie drastycznych i szybkich zmian, których efektem będzie wysoki koszt społeczny - utrata miejsc pracy i załamanie rynkowe, które zaognią globalny kryzys społeczny. Transformacja ekonomiczno-energetyczna, oparta przez wskazane przez White'a wartości, pozwoliłoby na sprawiedliwe warunki przeprowadzenia koniecznych zmian, jednak ich ucieleśnienie wymagałoby znacznie więcej czasu niż wskazują na to raporty środowiskowe. Przyjmowanie odpowiedzialności jest cechą konstytutywną dla zdrowych ekosystemów, które obejmują społeczności ludzkie. Rdzenne ruchy ekologiczne sugerują również innym, jak ważne jest

³⁹⁸ McGregor D., Whitaker S., Sritharan M., *Indigenous environmental justice and sustainability*, “Current Opinion in Environmental Sustainability” 2020, nr 43, s. 35.

³⁹⁹ Whyte K., Cuomo C., *Ethics of Caring...*, s. 239.

⁴⁰⁰ Whyte K., “Too late for indigenous climate justice: Ecological and relational tipping points”, „*Wires Climate Change*”, New 2019, <https://doi.org/10.1002/wcc.603>, s. 2

postrzeganie wszystkich ludzi jako „będących w relacjach” z innymi ludźmi i wieloma innymi szanowanymi istotami i bytami. Wreszcie naprawa szkód jest pojmowana jako kwestia odbudowy relacji, które mogą współcześnie wygenerować nowe obowiązki. Dlatego rodzime ruchy ekologiczne reprezentują ważne miejsca do rozmów o znaczeniu troski o środowisko.⁴⁰¹ Zdaniem Whyte sprawiedliwa transformacja nie powinna polegać jedynie na wymianie jednych technologii drugimi, lecz dotyczyć refleksji i przewartościowania relacji człowiek-środowisko. Badacze kultur rdzennych potwierdzają, że musimy rozumieć obecny kryzys ekologiczny jako „intensyfikację kolonializmu”. Dekolonizacja jest wymagana, jeśli mamy zaproponować jakąś realną i zrównoważoną ścieżkę rozwoju. Kolonializm jest ogólnie rozumiany jako przejęcie przez jedną grupę/społeczeństwo kontroli nad terytoriami innego społeczeństwa i narzucenie własnych systemów praw i rządów. Według Whyte'a kolonializm osadniczy jest formą kolonizacji, w której kolonizator decyduje się „osiedlić” w ojczyźnie innego społeczeństwa, a osadnicy dążą do „wymazania rdzennej gospodarki, kultur i organizacji politycznych w celu ustanowienia własnych”.⁴⁰² W ujęciu Taylora kolonializm opiera się na możliwości podboju środowiska, wykorzystania jego zasobów bez liczenia się z konsekwencjami. Tymczasem kultury rdzenne dążą do konserwacjonistycznej ochrony przyrody w oparciu o przyznanie bytom nieludzkim wartości nie tylko estetycznej, ale także prawnej i duchowej. Nowo Zelandzcy Maorysi czy plemię Kuna z Panamy i Kolumbii określają miejsca o szczególnej wartości dla bioróżnorodności, jako święte. Jak zauważa Kelbessa w kulturach rdzennych Ameryki Północnej dominował animizm, który za żywą i świętą uznawał całą przyrodę ożywioną i nieożywioną. Dla wielu rdzennych Amerykanów cała Ziemia jest święta. Uważają oni Ziemię za istotę żywą, świętą we wszystkich swoich częściach. Nie dążą do podboju natury, ale do życia w harmonii z nią. Callicott potwierdza, że reprezentacja natury przez Indian amerykańskich jest bardziej animistyczna i symboliczna niż mechaniczna. Tradycyjni amerykańscy Indianie uważają wszystkie cechy środowiska za uduchowione.⁴⁰³ W odróżnieniu od dualistycznej koncepcji natury i kultury w cywilizacji zachodniej mieszkańcy kultur rdzennych rozumieją kulturę (społeczeństwo) jako zawierającą się w szerszym kręgu wszystkich istot żywych.

Etyka kultur rdzennych inspirowane badaczy i badaczki wywodzących się z odmiennych stanowisk w dyskusji. Po pierwsze za postulatami przedstawicieli kultur rdzennych przemawia fakt,

⁴⁰¹ Whyte K., Cuomo C., *Ethics of Caring...*, s. 240.

⁴⁰² McGregor D., Whitaker S., Sritharan M., *Indigenous environmental justice and sustainability...*, s. 36.

⁴⁰³ Kelbessa W., *Indigenous and Modern Environmental Ethics. Towards Partnership*, s. 49

iz od dawna prowadzą one działalność polityczno-społeczno przeciwko destrukcyjnym praktykom środowiskowym. Po drugie antropocen jako model planetarny jest bliższy holistycznym i animistycznym koncepcjom religijno-filozoficznym kultur rdzennych. Wreszcie polityczny sukces przyznania praw bytom nieludzkim w wielu miejscach na świecie stanowi bezprecedensowy przykład łączenia zachodnich systemów prawnych z rdzennymi praktykami kulturowymi. Jednak jak podkreśla Whyte integrująca i wspólnotowa etyka kultur rdzennych wymaga powolnego budowania społecznego kompromisu i stworzenia etycznych warunków do dyskusji do podejmowania zgodnych działań społecznych. Tymczasem w antropocenie rozważa się przede wszystkim takie systemy etyczne, które pozwolą na szybkie podjęcie działań. Ponadto Kelbessa za Calicottem i Amesem wskazuje, iż istnieje dysonans pomiędzy wielkimi tradycjami (buddyzm, Shinto, kultura chińska), a faktyczną troską środowiskową. Badacze ci podkreślają, iż obserwowany w krajach wschodu kryzys nie da się całkowicie usprawiedliwić kolonializmem. Ponadto, źródła moralnej powinności wynikają w kulturach rdzennych z przyjętych założeń religijnych, diametralnie różnych od religii monoteistycznych. Przeniesienie samych praktyk bez kontekstu religijno-ontologicznego może okazać się niewystarczające do podjęcia odpowiedzialności za dobro bytów nieludzkich.

4.14. Teocentryczna ekologia integralna

Pomiędzy stanowiskiem antropocentrycznym, opowiadającym się za potrzebą ratowania środowiska dla przetrwania człowieka, a stanowiskiem eko i biocentrycznym podkreślającym potrzebę troski o środowisko dla jego własnego dobra, sytuuje się stanowiska teocentryczne rozwinięte przez Papieża Franciszka I. Encykliką „Laudato si’”. W trosce o „wspólny dom” papież Franciszek podsumowuje bogaty dorobek swoich poprzedników zawarty w wypowiedziach na temat kwestii ekologicznej. Począwszy od Pawła VI kolejni papieże wielokrotnie odnosili się do tej kwestii, podnosząc ją w różnych kontekstach i aspektach. Żaden z nich jednak nie poświęcił jej odrębnego studium w dokumencie o randze encykliki. W tym sensie dokument papieża Franciszka stanowi dopełnienie wypowiedzi swoich poprzedników i zarazem uzasadnia potrzebę poddania ich dogłębnej, interdyscyplinarnej analizie.⁴⁰⁴ Stanowiska teocentryczne za źródło powinności przyjmuje dany przez Boga ład w świecie przyrody.

Franciszek I wychodzi od założeń tradycji monoteistycznej. Świat jest dobry, gdyż pochodzi od stwórcy. Człowiek jest powołany do troski o stworzenie. Koncepcja troski ma charakter

⁴⁰⁴ Bołoz W., Jaromi S., Karaczun Z. i in., *Ekofilozoficzne przesłanie encykliki Laudato si’*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2016, t. 16, nr 4, s. 110.

uniwersalistyczny. Przesłanie Papieża odnosi się także do osób, które nie identyfikują się z żadną tradycją religijną. Jego najgłębszy sens wynika bowiem z rozpoznania, że ludzkość najbardziej jednoczy się w działaniu ze względu na doświadczenie wspólnego losu i akceptację podzielanych powszechnie wartości. To zaś właściwe jest wszystkim ludziom dobrej woli, niezależnie od przyjmowanego światopoglądu.⁴⁰⁵ Człowiek posiada szczególne predyspozycje poznawcze, aby rozpoznać i chronić ład w przyrodzie. W encyklice *Laudato Si* człowiek jest traktowany z jednej strony jako część świata przyrody (biocentryzm) z drugiej jest jedynym podmiotem zdolnym do naprawy wyrządzonych szkód (antropocentryzm). Stanowisko Franciszka można określić jako antropocentryzm teistyczny. Tym samym Franciszek kontynuuje tradycję chrześcijańskiej etyki środowiskowej, która nie odmawia człowiekowi prawa do użytkowania ziemi i czerpania z niego korzyści pod warunkiem zachowania umiarkowania w realizacji potrzeb. F. Sadowski za Turksonem wymienia cztery najważniejsze zasady encykliki Papieża Franciszka:

- 1) wezwanie do bycia opiekunami jest integralne i wszechogarniające,
- 2) troska o stworzenie jest cnotą samą w sobie,
- 3) musimy troszczyć się o to, czym jesteśmy, cenić i szanować,
- 4) jesteśmy wezwani do dialogu i nowej globalnej solidarności.⁴⁰⁶

W encyklice Papież stwierdza, iż znaleźliśmy się w czasach globalnej degradacji środowiska przyrodniczego. Przywołuje szczegółowe badania na temat zanieczyszczeń, globalnego ocieplenia, problemu z wodą, utraty różnorodności biologicznej, nadmiernej rozbudowy miast, oraz społecznych skutków globalnej niesprawiedliwości. Papież chce pokazać zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych.⁴⁰⁷ W celu tym Franciszek łączy język nauki, religii i poezji. Zwraca uwagę na naukowy konsensus dotyczący antropogenicznego charakteru zmian klimatycznych. Odwołuje się do argumentacji IPCC, iż brak zapobieżenia skutkom destabilizacji klimatu może w konsekwencji doprowadzić do załamania się łańcuchów dostaw i dostępu do wody prowadzących do wojen i konfliktów społecznych. Uniknięcie negatywnych konsekwencji zmian klimatycznych zakłada porzucenie dotychczasowego modelu opartego na paradygmacie wzrostu gospodarczego. Wymagany jest także dialog zwolenników różnych propozycji rozwiązania

⁴⁰⁵ Tamże, s. 111.

⁴⁰⁶ Sadowski R., *The Concept of Integral Ecology in the Encyclical Laudato Si'*, "Divyadaan" 2016, t. 27, s. 34, [https://www.researchgate.net/publication/304526188_The_Concept_of_Integral_Ecology_in_the_Encyclical_Laudato_Si'](https://www.researchgate.net/publication/304526188_The_Concept_of_Integral_Ecology_in_the_Encyclical_Laudato_Si) [dostęp 24.03.2024]

⁴⁰⁷ Bołoz W., Jaromi S., Karaczun Z. i in., *Ekofilozoficzne przesłanie encykliki Laudato si'...*, s.115.

problemu globalnego zagrożenia środowiska oraz stworzenie przestrzeni dla działań rozwiązujących współczesne problemy.⁴⁰⁸

Zdaniem Franciszka mamy do czynienia z jednym połączonym kryzysem społeczno-środowiskowym. niesprawiedliwość społeczna i ubóstwo stanowią wyzwanie równie istotne jak ochrona świata przyrody. Papież opowiada się za rozwiązaniem integralnym i zarysowuje projekt nowej ekologii. Zawiera on aspekty ekologii człowieka, ekologii duchowej, ekologii kulturowej, troskę o jakość ekosystemów, solidarność wewnątrzpokoleniową i troskę o ubogich i wykluczonych oraz postulaty związane z solidarnością międzypokoleniową. Celem jest równowaga wewnętrzna (ze sobą), solidarna (z innymi ludźmi), naturalna (z istotami żywymi) i duchowa (z Bogiem).⁴⁰⁹ Ponadto w celu rozwiązania problemu ubóstwa lub zmian klimatu konieczne jest ujednoczenie ustawodawstwa i polityki i cele. Problemów tych nie da się jednak rozwiązać bez przemiany moralnej człowieka. Święty Franciszek z Asyżu, od którego wziął imię Franciszek I, propagował idee miłości do wszystkich stworzeń („braci mniejszych”) może służyć jako przykład postawy proekologicznej. Zdaniem kardynała Turksona, papież Franciszek jest przekonany, że praktyczne i trwałe rozwiązanie integralnej ekologii nie może opierać się wyłącznie na podstawach naukowych i odnosić się tylko do ekonomii, prawa i polityki, redukując w ten sposób rzeczywistość do tego, co materialne.⁴¹⁰ Dlatego papież negatywnie ocenia fragmentaryczną wiedzę i jednostronne badania dotyczące relacji człowiek-przyroda, uznając je za przejaw ignorancji. Krytycznie odnosi się do rozwoju technologiczno-naukowego. Zwraca uwagę na krótkowzroczność w projektowaniu, nieuwzględnienie zarówno człowieka jak i bytów nieludzkich w ostatecznym rachunku zysków i strat. Mentalność technokratyczna w nauce, medycynie i polityce dąży do natychmiastowej nagrody, powodując opóźniony efekt negatywny. Paradygmat technokratyczny nie jest neutralny również z tego powodu, że kształtuje relacje społeczne i ekonomiczne zgodnie z interesem określonych grup⁴¹¹. W konsekwencji prowadzi to do wielu negatywnych skutków. Encyklika wylicza takie zjawiska, jak zakwaszanie ziemi, zanieczyszczenie pestycydami gruntów rolnych, tworzenie na wielką skalę odpadów przemysłowych i środków chemicznych. Wszystko to prowadzi do zanieczyszczenia środowiska życia wielu ludzi i stanowi przyczynę licznych chorób oraz przedwczesnej śmierci wielu ludzi, szczególnie ubogich.⁴¹²

⁴⁰⁸ Tamże, s.123.

⁴⁰⁹ Tamże, s.115.

⁴¹⁰ Sadowski R., *The Concept of Integral Ecology in the Encyclical Laudato Si' ...*, s. 35.

⁴¹¹ Bołoz W., Jaromi S., Karaczun Z. i in., *Ekofilozoficzne przesłanie encykliki Laudato si'...* s. 119.

⁴¹² Tamże, s. 120.

W ujęciu *Laudato Si* problem sprawiedliwości dotyczy zarówno świata przyrody jak i człowieka. Przedstawiając w encyklice zagadnienie sprawiedliwości Franciszek z jednej strony zachęca do walki z wszelkimi przejawami niesprawiedliwości, z drugiej propaguje podjęcie działań prowadzących do sprawiedliwości. Walce z niesprawiedliwością Franciszek poświęca sekcję zatytułowaną „globalna niesprawiedliwość”, w której akcentuje powiązania między niesprawiedliwością dotykającą człowieka i niesprawiedliwością dotyczącą środowiska naturalnego.⁴¹³ Wskazuje na potrzebę poszukiwania rozwiązań integralnych. Problemy środowiska są problemami człowieka. Krytycznie odnosi się do instrumentalnego wykorzystywania przyrody i człowieka. Kolejnym ważnym elementem integralnej ekologii jest troska o poprawę jakości życia człowieka. Papież wzywa do ekologii życia codziennego człowieka. Świadomy wyzwań, z jakimi borykają się ludzie mieszkający w dużych ośrodkach miejskich i degradacji środowiska, w którym żyją, zachęca nas do korzystania z naszej wrodzonej kreatywności i hojności w pokonywaniu ograniczeń środowiskowych. Uznaje, że jakość życia zależy nie tylko od środowiska zewnętrznego, ale także od atmosfery lokalnej społeczności i indywidualnego nastawienia psychicznego.⁴¹⁴

Stanowisko Franciszka opiera się na teocentrycznym uzasadnieniu moralnej powinności troski o człowieka i środowisko. Zakłada zarówno doskonalenie się w cnotach - klasycznych jak i środowiskowych oraz szereg działań na poziomie naukowym, politycznym i ekonomicznym. Projekt ratowania „wspólnego domu” zaczyna się od przewartościowania stosunku do świata przyrody i człowieka. Rezygnacji z instrumentalnego traktowania zasobów środowiskowych oraz równości i solidarności społecznej. Papież proponuje uniwersalistyczną koncepcję troski z poszanowaniem różnorodności kulturowej. Troska powinna dotyczyć przede wszystkim wykluczonych i ubogich, ale również dobra ziemskiego domu. Tym samym Franciszek łączy postulaty antropocentryczne, biocentryczne i uzupełnia je krytyką nauk społecznych. Postuluje ograniczenie tempa wzrostu gospodarczego oraz proponuje przewartościowanie priorytetów postępu technologicznego. Religia stanowi integrujący element działań politycznych, społecznych i ekologicznych. Osadza wszystkie przejawy ludzkiej działalności w sferze wspólnych wartości, w szczególności formuły dobra „wspólnego domu”. Projekt globalnej reformy społecznej nie uwzględnia jednak problematyki zarządzania zdegradowanym środowiskiem, uzależnienia społeczeństw i antropobiomów od technosfery, polityki państw narodowych, ani stale rosnącej liczby ludności. Ekologia integralna trafnie natomiast rozpoznaje nieuzasadnione różnice

⁴¹³ Tamże, s. 125.

⁴¹⁴ Sadowski R., *The Concept of Integral Ecology in the Encyclical Laudato Si' ...*, s. 38

w sprawowaniu geowładzy, oraz wzywa do pokojowej zmiany w duchu ponadnarodowej i ponadpokoleniowej solidarności planetarnej, podkreślając przy tym rolę wrażliwej intuicji moralnej i wiedzy w nowej świadomości planetarnej.

4.15. Wnioski z dyskusji etycznej

Przechodząc do wyciągnięcia wniosków z zestawienia stanowisk i poglądów etycznych dotyczących antropocenu należy wskazać na otwarty, interdyscyplinarny charakter trwającej dyskusji na ten temat. Zestawienie przyjęte w IV rozdziale pracy opiera się na rozpoznanych usystematyzowanych narracjach antropocenu (rozdział II). Perspektywa katastrofy ekologiczno-społecznej stanowi przyczynę do podjęcia refleksji etycznej dla wszystkich wskazanych stanowisk. Przyjęcie odmiennych założeń filozoficznych dotyczących „człowieka” i „natury” prowadzi do różnorodnych wniosków dotyczących oceny moralnej człowieka i sugerowanych rozwiązań kryzysu. Po pierwsze można zauważyć, iż badacze i badaczki wskazują na odmienne przedmioty ochrony (warunki klimatyczne holocenu, dobro bytów nieludzkich, utrzymanie bioróżnorodności, rozwój cywilizacji). Po drugie sugerowane programy etyczne mają charakter indywidualistyczny i społeczno-systemowy. W tradycyjnych kierunkach badawczych (etyka cnót środowiskowych, etyka biocentryczna, etyka teocentryczna, etyka eko-feministyczna) podkreśla się rolę sprawczą jednostki, oraz akcentuje moralny charakter indywidualnych wyborów. W podejściu społeczno-systemowym (etyka Gai, koncepcja postnaturalistyczna wg Vogela, etyka antropocentryczna) podkreśla się socjogeniczny charakter zmian i globalną skalę zjawisk. Po trzecie koncepcje można podzielić na naturalizujące odpowiedzialność planetarną (postnaturalizm, etyka Gai) oraz absolutyzujące odpowiedzialność (etyka biocentryczna, etyka kultur rdzennych). Naturalizacja wynika z przyjęcia perspektywy „głębokiego czasu” i rozpatrywania wpływu człowieka jako „zjawiska” geologicznego na historię planety. Z kolei absolutyzacja opiera się na uznaniu i podkreśleniu więzi międzygatunkowych i przyjęciu samoistnej wartości przyrody-natury.

Etyka w antropocenie ma stanowić odpowiedź na pytanie o to jak „dobrze” żyć w epoce złożonych zjawisk społeczno-ekologicznych. Podkreśla się przy tym rolę świadomości planetarnej, jako kluczowej dla trafnej interpretacji sytuacji moralnej. W tradycyjnej etyce środowiskowej wskazywano na kontekst pogarszającej się kondycji środowiska. W dyskusji o antropocenie pod rozwagę bierze się również koszty społeczne, zarządzanie odpadami, systemy ekonomiczne i uwarunkowania światowej gospodarki. Nową sytuację moralną wyznaczają dane i raporty środowiskowe, obraz systemu planetarnego oraz rozpoznane systemy współzależności społeczno-

środowiskowych. Adekwatne działanie wymaga zdobycia nowej wiedzy i umiejętności, bez której niemożliwe staje się zrozumienie i przeciwdziałanie negatywnym aspektom antropopresji. Na ogół w dyskusji uznaje się, że ludzkość znalazła się w antropocenie bez świadomości swojej sprawczości ani kontroli nad procesami, które doprowadziły do skumulowania negatywnych dla człowieka zmian systemu planetarnego. Antropocen to również, parafrazując słynne słowa I. Kanta, to przebudzenie z „planetarnej metafizycznej drzemki”. Nauka przedstawia wieloobszarowe dowody na splątanie człowieka i systemu planetarnego. Staliśmy się świadomi wpływu i współzależności człowieka, rozumiemy kierunek i ryzyko trajektorii, na jakiej się znaleźliśmy. Krytyczny namysł nad sprawstwem człowieka, jakie podejmuje się w dyskusji etycznej wymaga uwzględnienia kwestii przedrozumienia zjawisk w antropocenie. W perspektywie postnaturalistycznej fakty i wartości są ze sobą ściśle powiązane. Rozstrzygnięcia moralne nie mogą pomijać faktów naukowych ani kontekstu planetarnego. Tradycyjna etyka środowiskowa odwoływała się do dualizmu cywilizacji i natury. Podtrzymanie obecnej globalnej cywilizacji nie jest możliwe przez „powrót do natury” i porzucenie technosfery. Wskazuje się na potrzebę złożonych społeczno-ekonomicznych reform, które w harmonijny sposób rozwiną koegzystencję antroposfery i biosfery. Chociaż za dostatecznie uzasadniony i niebudzący metaetycznych wątpliwości przedmiot ochrony może uchodzić „ochrona cywilizacji”, to jednocześnie podkreśla się, iż jej przetrwanie na ziemi jest uzależnione od czynników „pozaludzkich” (bioróżnorodność, obieg pierwiastków, zmiany temperatur i poziomu wód).

Zwraca się jednak uwagę na ryzyko instrumentalizacji procesów i przyrody na użytek człowieka. Badacze i badaczki zgodnie podkreślają, iż to zaborcze wobec przyrody myślenie homocentryczne doprowadziło do nieodróżnionego wykorzystania zasobów naturalnych. Dlatego wątpliwości wzbudza technologiczne rozwiązanie kryzysu społeczno-ekologicznego (geoinżynieria klimatyczna). Krytyka techniki i technologii dotyczy między innymi eurocentrycznej perspektywy badawczej, ekonomizacji przyrody, rządów technokratycznych, ryzyka dalszej destabilizacji i skali ryzyka związanego z niepomyślnym wdrażaniem technologii klimatycznych. W antropocenie człowiek stając się siłą przyrody zaczyna „wytwarzać” naturę. Geowładza nie polega zatem wyłącznie na zarządzaniu zużyciem zasobów, ale na wpływie na globalne procesy i dalszy kierunek trajektorii rozwoju cywilizacji. W dyskusji rozpatruje się ją zarówno w kontekście jednostki, metapodmiotów (globalnych korporacji międzynarodowych) oraz państw narodowych. Analiza stanowisk etycznych prowadzi do wniosku, iż szczególnie istotne jest przeniesienie problematyki geowładzy na poziom lokalny (gminy) i tego jak wspólnota realizuje swoje potrzeby bytowe. Sprawowanie geowładzy jest skorelowane z etycznym i planetarnym projektowaniem

(usług, łańcuchów dostaw, pobierania energii, gospodarki odpadami itd). Wielkim wyzwaniem etyki i filozofii techniki w antropocenie będzie zarysowanie rozwiązań, które pozwolą na stworzenie sieci infrastruktur w paradygmacie „zrównoważonej biosfery”. Oznacza to poszukiwanie rozwiązań projektowych, które będą nie tylko spełniać w optymalny sposób potrzeby człowieka, ale przede wszystkim pozwolą na wzmocnienie koegzystencji technosfery i biosfery.

Za kluczową tezę w dyskusji etycznej należy uznać skorelowanie wrażliwości moralnej ze świadomością planetarną. Rozpoznanie sytuacji moralnej wiąże się ściśle ze zdobyciem informacji o zależnościach społeczno-ekologicznych oraz rozpatrzeniu ich w kontekście wiedzy o systemie planetarnym. Choć autorzy i autorki w dyskusji nie wskazują na to wprost, to w istocie problem wiedzy i moralności w antropocenie najlepiej oddaje stanowisko intelektualizmu etycznego. Jak zauważa G. Reale komentując poglądy Sokratesa, uznawanego powszechnie za twórcę stanowiska etycznego, wskazuje iż cnota (wszystkie cnoty razem i każda z osobna) jest „wiedzą”, czyli „poznaniem”, a przeciwieństwo cnoty, czyli wada (wszystkie wady razem i każda z osobna) jest brakiem wiedzy i poznania, to znaczy „ignorancją”.⁴¹⁵ Rozważając stanowisko Sokratesa na gruncie teorii edukacji zauważa, iż kwintesencją koncepcji sokratejskiej jest stwierdzenie, że o moralnym zachowaniu człowieka decyduje przede wszystkim świadomość moralna, tj. wiedza o wartościach. Trzon tej etyki stanowi zagadnienie dobra osiągalnego jedynie dzięki wiedzy. Bez wiedzy na temat dobra niemożliwe jest podejmowanie właściwych działań moralnych. Natomiast zdobycie tej wiedzy skłania człowieka do postępowania zgodnego z nią. W tym ujęciu wiedza stanowi podstawę dobra moralnego, zło moralne zaś powstaje zawsze z niewiedzy.⁴¹⁶

Intelektualizm etyczny można ująć także w kontekście etyki informacyjnej, zgodnie z którą podmiot potrzebuje informacji, aby podjąć działania moralne. Intelektualizm etyczny, czyli stanowisko, zgodnie z którym mogę moralnie dobrze postępować tylko wtedy, gdy wiem (w sensie platońskiego episteme), jakie postępowanie w danej sytuacji jest dobre. To kolejny przykład ukazujący moralną doniosłość informacji pojętej jako źródło wiedzy na temat dobra. Człowiek postępuje moralnie źle, bo tak naprawdę nie wie, że to, co robi, jest złe.⁴¹⁷ Rozumność i roztropność to wartości, które ludzie nabywają dzięki świadomym staraniom i wysiłkom, stąd wskazywano na

⁴¹⁵ Reale G., I., *Historia Filozofii Starożytnej I. Od początków do Sokratesa*, tłum Zieliński Wydawnictwo KUL, Lublin 200, s. 326

⁴¹⁶ Żywczok A., *Moralne i edukacyjne konsekwencje intelektualizmu etycznego*, „Chowanna” 2016, t. 1, nr 46, s. 71, <https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Chowanna/Chowanna-r2016-t1/Chowanna-r2016-t1-s69-87/Chowanna-r2016-t1-s69-87.pdf> [dostęp 24.03.2024]

⁴¹⁷ Strzelecki J., „Ku etyce informacyjnej”, w: *Etyka o współczesności Współczesność w etyce*, red. Sepczyńska D., Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2016, s. 93.

znaczenie edukacji etycznej. Mądrość zaś, jako nieodłączny warunek etycznego postępowania, jest pojęciem znacznie szerszym, mieści w sobie rozumność i roztropność, ale jest również owocem wielu doświadczeń życiowych, umiejętnie przetrawionych i spożytkowanych w sferze intelektualnej.⁴¹⁸ Tak rozumiany intelektualizm etyczny stanowi najważniejszą, unifikującą koncepcją, która odpowiada zarysowanym wymogom etyki w antropocenie. Powszechnie postulowana w dyskusji świadomość planetarna stanowi warunek moralnego postępowania w epoce człowieka. Perspektywa intelektualizmu etycznego pozwala również na rozwiązanie sporów dotyczących odpowiedzialności. Bez niezbędnej wiedzy o planetarnych skutkach aktywności człowieka niemożliwe jest podejmowanie „dobrych” i wyborów. Rozwinięcie stanowiska „planetarnego intelektualizmu etycznego” mogłoby stanowić przedmiot dalszych badań naukowych i w istotny sposób wpłynąć na dalszą dyskusję etyczną w antropocenie.

Analiza zaprezentowanych stanowisk pozwala na wskazanie kilku wniosków, które są wspólne dla zróżnicowanych stanowisk etycznych:

1. Zadaniem etyki w antropocenie jest wskazanie postaw, wartości i rozwiązań systemowych, które pozwolą uniknąć katastrofy społeczno-ekologicznej.
2. Sytuację moralną w antropocenie wyznaczają złożone zjawiska społeczno-ekologiczne (między innymi zmiana klimatu, wielkie wymieranie roślin i zwierząt, transformacja biosfery, globalna urbanizacja).
3. Źródłem kryzysu jest postawa oraz kultura homocentryczna, która za pryncypialne wartości uznaje samodzielność, sprawczość i możliwości człowieka oraz przyznaje mu nieograniczone prawa eksploatacyjne i konsumpcyjne wobec świata przyrody.
4. Moralnie pozytywna postawa w antropocenie powinna cechować się minimalizowaniem zużycia dóbr i zasobów planety, troską skierowaną do wszystkich otaczających nas bytów, oraz świadomym, odpowiedzialnym współkształtowaniem procesów planetarnych.
5. Moralne, słuszne i sprawiedliwe postępowanie w antropocenie wymaga rozwoju świadomości planetarnej (ekologicznej), która stanowi „zmysł moralny” pozwalający interpretować i przewidywać skutki ekologiczno-społeczne działalności człowieka.
6. Instytucje edukacyjne, administracyjne i państwowe powinny wspierać rozwój jednostki w kształtowaniu świadomości planetarnej.
7. Systemy etyczne wypracowane w kontekście antropocenu będą miały wpływ na zachowanie społeczeństw, a co za tym idzie na funkcjonowanie systemu planetarnego.

⁴¹⁸ Tyburski W., *Intelektualizm etyczny w staropolskiej myśli moralnej*, „Teologia i człowiek”, nr 19, s. 89.

8. Realizacja celów etycznych wymaga koordynacji i zarządzania procesami produkcji, konsumpcji i korzystania z usług. W przeciwnym wypadku podmiot moralny będzie zmuszony do heroicznych codziennych działań, które i tak mogą nie przynieść pożądanych skutków społeczno-ekologicznych.

Refleksja etyczna nie ogranicza się jedynie do indywidualnego podmiotu etycznego. Należy też podkreślić konieczność podjęcia wielopoziomowych działań dla realizacji celów wynikających z dyskusji na temat antropocenu. Kierowanie się świadomością planetarną jest niezbędne dla społecznego zaangażowania oraz przeprowadzenia zmian bez radykalnych sankcji i ograniczeń prawnych. Bez integralnego projektowania usług, produkcji i procesów społeczno-środowiskowych niemożliwe jest osiągnięcie zmian emisyjnych. Nowe rozwiązania oparte na zasadach sprawiedliwego sprawowania geowładzy w antropocenie powinno wspierać obywateli i obywatelki w realizacji celów etycznych i brać pod uwagę możliwie najszerszą skalę wpływu społeczno-środowiskowego. Dyskusja etyczna wskazuje również na potrzebę pilnego przemyślenia następujących zagadnień, które wykraczają poza ramy etyki środowiskowej i a mają kluczowe przyszłości zjawisk związanych z antropoceniem. Chodzi tutaj między innymi o:

- 1) Prawną ochronę bytów nieludzkich, która powinna zostać podniesiona do rangi podstawowej, aby umożliwić rozwój planetarnego prawodawstwa.
- 2) Reforma edukacyjna, która opiera proces nauczania na idei rozwijania kompetencji i umiejętności środowiskowo-społecznych, a w szczególności wspiera rozwój świadomości planetarnej.
- 3) Rozważenie praw i programów wsparcia dla uchodźców klimatycznych.
- 4) Rozważenie praw człowieka w kontekście możliwości systemu planetarnego.
- 5) Wdrożenie strategii ekonomii cyrkularnej przez rozwój wtórnego i zamkniętego obiegu produkcyjnego.
- 6) Wdrożenie programów projektowania technosfery z uwzględnieniem potrzeb biosfery, w szczególności program zalesienia, ochrony wód i zagospodarowania odpadów.
- 7) Projektowanie architektury resakralizującej więzi człowieka z planetą i innymi gatunkami roślin i zwierząt.

Wielkim wyzwaniem etyki w antropocenie jest zmiana postawy i zachęcenia ludzi podjęcia natychmiastowych działań w celu ochrony środowiska naturalnego. Nie pozwala ona na przeprowadzenie powolnych zmian w oparciu o społeczny konsensus. Z kolei reformy poparte wyłącznie przymusem prawnym spotykają się z niechęcią obywateli, oraz z uwagi na duże koszty

społeczne nie zyskują aprobaty społecznej. Wdrażanie programów etycznych powinno odbywać się przez harmonijne i pozytywne działania wspierające jednostkę oraz transformację społeczno-ekonomiczną na szczeblu lokalnym, ponadlokalnym i globalnym. Komplementarne strategie powinny dążyć do sprawiedliwego sprawowania geowładzy i uwzględniać potrzebę integrowania biosfery i technosfery.

Zakończenie

Antropocen to złożone zjawisko, które wykracza poza teoretyczne ramy nauk geologicznych. Ukazane w pracy szerokie rozumienie pojęcia antropocenu wskazuje na jego interdyscyplinarny charakter. Antropocen odnosi się zarówno do opisu kondycji współczesnej planety, etapu w historii ziemi, w którym człowiek zdominował inne gatunki roślin i zwierząt spośród których wyewoluował, jak i pytania o przyszłość rozwoju ludzkiej cywilizacji. Antropocen to punkt zwrotny w historii nauki, człowieka i filozofii. Bez względu na wynik debaty geologicznej, nie budzi już wątpliwości skala, że człowiek wpływa na lokalne środowisko czy krajobraz, ale także na funkcjonowanie ziemi jako systemu planetarnego. Koncepcja antropocenu, zgodnie z którą człowiek stał się wiodącą siłą kształtującą sieć planetarnych współzależności, proklamuje gatunkową hipersprawczość. W tym kontekście nowy rodzaj ryzyka związany z destabilizacją systemu planetarnego nie może być pominięty w decyzjach administracyjnych, politycznych i ekonomicznych.

W perspektywie postnaturalistycznej, w której odrzuca się dualistyczne podziały natura-kultura, wewnętrzne-zewnętrzne, jednostka-zbiorowość, antropocen jest zjawiskiem zarówno fizycznym jak i psychicznym. To opowiedziana na nowo historia człowieka żyjącego na ziemi, która kształtuje nasze wyobrażenie o byciu w świecie oraz jego przyszłości (negatywna protencja). Określa ona kierunki działań człowieka, który w antropocenie zyskał moc wpływu na sieć współzależności planetarnych. Antropocen to zjawisko na długiej osi czasu historii ziemi, w której człowiek zyskuje świadomość planetarną. O trajektorii rozwoju decyduje gatunek ludzki, który wyewoluował z biosfery. Dokonał on następnie daleko idącej modyfikacji biosfery tworząc technosferę, zdolną do podtrzymania gatunku przez globalne sieci infrastruktury. Upadek i utrata funkcjonalności technosfery (węzły dostaw żywności, dostęp do wody i energii, usuwanie zanieczyszczeń itp.) oznacza kryzys społeczno-ekonomiczny, co w długotrwałej perspektywie może przerodzić się w globalną katastrofę. Zagrożeniem dla funkcjonowania technosfery jest wywołany przez człowieka kryzys ekologiczny. Zmiany, które za sobą niesie (wzrost temperatur i poziomu wód, zmiany cykli, anomalie pogodowe itp.) wymagają solidarności społecznej i międzynarodowej kooperacji, aby odwrócić trajektorię zagrożeń klimatycznych. Ponadto działania, jakie należy podjąć okazują się trudne do pogodzenia z dotychczasowymi praktykami społeczno-ekonomicznymi.

W antropocenie ludzkość jest zarówno zdolna do technologicznego monitorowania i odczytywania systemu planetarnego oraz jest niezdolna kontrolować i zatrzymać procesy, które doprowadziły do sytuacji zagrożenia katastrofą społeczno-środowiskową. Stan marazmu polityczno-ekologicznego prowadzi do sytuacji „sztormu moralnego”. W miarę jak warunki sytuacji moralnej będą ulegać pogorszeniu, człowiek będzie zmuszany do coraz bardziej heroicznego wyborów, a jego motywacja do poświęcenia własnego interesu na rzecz wspólnego dobra będzie coraz mniejsza. Dlatego w dyskusji na temat antropocenu szeroko analizowana jest potrzeba wprowadzenia jednej, unifikującej narracji, która pozwoli na podjęcie solidarnej współpracy przez całą ludzkość. Wspólna, integralna opowieść o człowieku i planecie pozwoliłaby na stworzenie warunków do podjęcia międzynarodowej współpracy oraz mogłaby doprowadzić do powstania kompetentnych instytucji zdolnych do zarządzania globalnymi procesami – emisyjnymi, produkcyjnymi, globalnym zalesieniem czy integracją technosfery z biosferą. Przyjęcie wspólnej narracji antropocenu to również próba przezwyciężenia historycznych podziałów, społeczno-ekonomicznych asymetrii oraz prawno-systemowych ograniczeń funkcjonowania państw narodowych w kontekście zachodzących na skalę globalnych zmian na poziomie planetarnym.

Największą szansę na stworzenie wspólnej historii, popartej autorytetem nauk przyrodniczych, dawało formalne uznanie, iż żyjemy w nowej epoce geologicznej - antropocenie. Jej odrzucenie przez komisję geologiczną wstrzymało ten proces. Decyzja Międzynarodowej Komisji Stratygraficznej nie przerwała jednak międzynarodowej debaty, która jest kontynuowana wokół złożonych problemów i zjawisk społeczno-ekologicznych wynikających z szerokiego, pozageologicznego rozumienia antropocenu. Dyskusja wokół narracji antropocenu ukazała jej złożone konsekwencje polityczne i filozoficzne. Po pierwsze uznanie koncepcji antropocenu zakłada przedrozumienie sprzężonych zjawisk społeczno-środowiskowo-planetarnych. Po drugie odbiór i sposób rozumienia koncepcji różni się w zależności od miejsca, z jakiego jest ona opowiadana. Antropocen może być rozumiany zarówno jako kontynuacja modernizmu przez geotechnologię lub jako dalszy ciąg ekspansji kolonizatorskiej. Po trzecie doświadczenie (pośrednie i bezpośrednie) kryzysu wywołuje odmienne reakcje - od refleksji nad epoką człowieka, po aktywizm środowiskowy i walkę o ochronę dziedzictwa przyrody. Wreszcie koncepcja antropocenu stanowi wyzwanie dla wyobraźni człowieka. Nie może zostać oddana przez dotychczasowe symboliczne reprezentacje ziemi – mapy, globus, widok ziemi z kosmosu, gdyż żaden z nich nie odzwierciedla sieci wzajemnych połączeń bytów ożywionych i nieożywionych w strukturze planety. Zrozumienie i ukazanie antropocenu wymaga także nowej aparatury pojęciowej oraz uznania daleko idących zmian podstawowych pojęć: człowiek,

społeczność, natura, oraz ziemia. Od ponad dwóch dekad na gruncie dyskusji o antropocenie trwa proces tworzenia nowego, transdyscyplinarnego języka naukowego, który potrafiłby opisać zjawiska społeczno-środowiskowe, a także mógłby stanowić kluczowe narzędzie w kształtowaniu planetarnej świadomości społecznej.

Zmiany w terminologii filozoficznej, jakie wprowadza koncepcja antropocenu, dotyczą przede wszystkim relacji człowiek-natura. Dyskusję nad nowym rozumieniem człowieka zapoczątkowali przedstawiciele nauk przyrodniczych. W ujęciu Crutzena i Stoermera człowiek był interpretowany jako „siła geologiczna” (ang. *geological force*). Od tego momentu w dyskusji ludzkość zaczęła być traktowana jako „siła przyrody”, która aktywnie zmienia warunki do życia na ziemi. Propozycja (tzw. naturalistyczna) została wyparta przez teorię wielkiej akceleracji. W jej ujęciu człowiek w antropocenie staje się „świadomą” siłą planetarną kształtującą warunki do życia poprzez zdolność modyfikacji struktury ziemi. Rozwój dyskusji wykazał znaczące trudności w pogodzeniu koncepcji przyrodniczej z naukami humanistycznymi i społecznymi. Traktowanie człowieka jako części samej natury spowodowało załamanie się dotychczasowych ram teoretycznych natury i kultury. W praktyce oznaczało to problemy w przypisaniu człowiekowi (jednostce) świadomości, odpowiedzialności oraz sprawczości za zachodzące na skalę globalną zmiany. Z drugiej utrzymanie tradycyjnego rozumienia człowieka, jako samodzielnego, refleksyjnego bytu okazało się niemożliwe wobec nowej interpretacji zjawisk na poziomie planetarnym oraz wątpliwości, jakie nasunęła między innymi teoria holobiontu, która dodatkowo spopularyzowała pojęcie człowieka oraz gatunku.

Podobne problemy dotyczyły pojęcia natury. Skoro w antropocenie człowiek jest traktowany jako wiodąca siła przyrody, natura nie może być już rozumiana jako bierne tło dla ludzkiej aktywności. W naukach o systemie ziemskim obserwujemy rozwój koncepcji, które mówią o sprzężeniu społeczno-środowiskowym na poziomie cykli biogeochemicznych ziemi. Człowiek ingeruje zatem w strukturę i funkcjonowanie planety. Razem z innymi siłami przyrody wpływa na kształtowanie się warunków do życia, ewolucję roślin i zwierząt. Ludzkość doprowadziła do bezprecedensowej transformacji biosfery (spowodowanej aktywnością jednego gatunku) uzależniając jej integralność i wytrzymałość od rozwoju technosfery. Pozostała „dzika przyroda” rozwija się w ramach norm prawnych, decyzji politycznych, strategii ekonomicznych i nadzoru społecznego. Zaobserwowana w nauce i przybliżona w pracy skala transformacji środowiskowej prowadzi do wniosku, iż „natura” nie jest już adekwatnym terminem do wyjaśnienia zjawisk społeczno-środowiskowych.

W antropocenie przyroda rozwija się i ewoluuje pod wpływem działalności człowieka. W perspektywie postnaturalistycznej mówi się o wytwarzanej przez człowieka postnaturze, która łączy byty sztuczne i naturalne, ożywione i nieożywione, technosferę z biosferą w jedną sieć planetarnych zjawisk i procesów. Ludzkość stanowi jej integralną część, a w „epoce człowieka” wywiera coraz silniejszy wpływ na jej funkcjonowanie. Stanowisko postnaturalistyczne ułatwia rozpoznanie współzależności społeczno-ekologicznych, stanowi cenne narzędzie interpretacyjne do opisu przetworzonego przez człowieka środowiska. Eksponuje również rolę „troski postśrodowiskowej”, która obejmuje wytworzone przez człowieka artefakty, obiekty oraz całą infrastrukturę technosfery. Tak pojęta troska otwiera człowieka na świat, w którym uwagi i wrażliwości moralnej domagają się przedmioty i zjawiska, o których istnieniu dotychczas woleliśmy nie myśleć. Oceaniczne wyspy śmieci, składowiska odpadów, tereny postindustrialne, wyeksploatowane i zniszczone ekosystemy wymagają jednakowej troski. Dopiero zmiana myślenia związana z odrzuceniem romantycznej wizji „nietkniętej przyrody” umożliwia poszukiwanie nowych rozwiązań projektowych i strategii zarządzania środowiskiem postnaturalnym. Postnaturalizm jest stanowiskiem zarówno ontologicznym, etycznym, estetycznym jak również politycznym. Od jakości tworzonych systemów prawno-ekonomicznych zależy uznanie oraz społeczne zaangażowanie, a w konsekwencji dalszy rozwój koegzystencji biosfery i antroposfery. Jednocześnie stanowisko postnaturalistyczne problematyzuje człowieka ukazując go jako złożony i niesamodzielny byt. Perspektywa ta rodzi wątpliwości co do możliwości przypisania człowiekowi odpowiedzialności i pozwala na retoryczne „naturalizowanie” zjawisk społeczno-ekologicznych w antropocenie.

Za potrzebą podjęcia badań nad antropoceniem przemawiał fakt, iż zjawisko to jest ściśle połączone z kryzysem ekologiczno-społecznym, który naukowcy zgodnie oceniają za potencjalne ryzyko globalnej katastrofy przy obecnej trajektorii rozwoju cywilizacyjnego. Przyjęcie perspektywy postnaturalistycznej prowadzi do przekonania, że najważniejszy aspekt kryzysu w antropocenie to kryzys polityczny. Ma on wielopoziomowy i złożony charakter. Na poziomie międzynarodowym ujawnia historyczno-ekonomiczne zaszłości, które skumulowane blokują zdolność do współpracy. Brak kooperacji osłabia wiarę w rolę dialogu społecznego, dyskusji naukowej i demokratycznych struktur państwowych.

Antropocen jako „narracja współczesności” jest traktowany jako zagrożenie dla wartości liberalnych i „zielony zamach” na swobody ekonomiczno-gospodarcze. W dyskusji naukowej panuje zgoda co do antropogenicznego charakteru zmian środowiskowych, ich skali oraz ryzyka i zagrożeń. Tymczasem w globalnej polityce, mediach masowych oraz debacie publicznej

obserwujemy rozmaite działania zmierzające do instrumentalnego wykorzystania antropocenu do racjonalizacji strategii ekonomicznych i rozwoju technologicznego. W polaryzującej debacie polityczno-publicznej, która przebiega pomiędzy denializmem a ekomodernizmem, znika pierwotne przesłanie antropocenu. To człowiek jest wiodącą siłą przyrody i jego sposób bycia określa warunki do życia na ziemi dla wszystkich innych bytów. Dyskurs polityczny omija niewygodną, z perspektywy demokracji kadencyjnej, dyskusję o krytycznym namyśle nad rozwojem technologicznym, wartościowaniem stylów życia, prawami bytów nieludzkich, czy przewartościowaniem wzrostu gospodarczego.

Jednocześnie obserwujemy wzrost napięć w stosunkach międzynarodowych, poparcia dla idei państwa narodowego oraz narastające dysproporcje w gromadzeniu kapitału. Tendencje te są konsekwencją rywalizacji ekonomicznej związanej ze sprzedażą energii z paliw kopalnych. Dokonująca się już w wielu miejscach na świecie transformacja energetyczna zmusza państwa do reorientacji projektów rozwoju gospodarczego. Skala i tempo zachodzących zmian środowiskowych wraz ze związanymi z nimi kosztami społecznymi zamiast pogłębić chęć współpracy międzynarodowej doprowadziła do powrotu ekspansjonistycznych doktryn politycznych. Należy założyć, że wzrost kosztów na obronność wpłynie na zmniejszenie uwagi i nakładów na rozwiązanie kryzysu społeczno-ekologicznego. Wybuch i przebieg dalszych konfliktów będzie miał wpływ na respektowanie już podjętych ekologicznych umów międzynarodowych. Wojny oznaczają również pogłębienie kryzysu migracyjnego. Trudny do przewidzenia przebieg następstw polityczno-społecznych konfliktów zbrojnych wraz z doświadczeniem globalnej pandemii w latach 2020-2022 prowadzi do wniosku, że przewidywanie zmian w antropocenie staje się trudniejsze do ustalenia. W konsekwencji kryzys polityczny osłabia międzynarodową solidarność i poczucie jedności wobec globalnych zagrożeń ekologicznych.

Wiara w potrzebę podjęcia dobrowolnego działania związanego z ochroną środowiska jest osłabiona nie tylko skalą wyzwań epoki człowieka, ale również nieufnością wobec wielkich narracji, do których należy koncepcja antropocenu. Łączy ona historię naturalną, człowieka i kapitału w jedną opowieść o gatunku, który wyodrębnił się spośród innych dokonując podboju planety. Trudnym do zaakceptowania może być uznanie powinności wynikającej z połączenia faktów i wartości w ramach narracji naukowej, która w imię międzygatunkowej sprawiedliwości wzywa do samoograniczenia, kwestionuje ideę postępu, bądź podważa prawa człowieka odwołując się do praktyk kultur rdzennych. Ponadto ekonomizacja informacji w społeczeństwie informacyjnym doprowadziła do załamania roli i pozycji nauki. Wiadomości o „antropocenie”, czytamy pomiędzy reklamami produktów, doniesieniami o zbrojnych konfliktach i poradami

konsumenckimi, a dyskusja wokół ich treści jest „generowana” w ramach interesu politycznego z wykorzystaniem sztucznej inteligencji. Przekaz medialny dotyczący dyskusji na temat antropocenu skupia się na eksponowaniu poczucia katastrofy, tragedii i zagrożenia. Instrumentalne wykorzystanie poczucia strachu w ekonomii sprzedaży informacji podsyca cyniczną postawę wobec prób wzbudzenia ekologicznej solidarności społecznej.

Uznanie antropocenu prowadzi do postulatu przewartościowania dotychczasowego ładu ekonomicznego, w szczególności zmian w sposobach pozyskiwania energii, organizacji środków transportu, zasad konsumpcji, diety, warunków produkcji, czy sposobach pozyskiwania surowców. Dla wielu grup społecznych i przedsiębiorstw przyjęcie oraz uznanie etycznych i prawnych powinności związanych z antropocenem oznacza utratę dotychczasowych źródeł dochodu. Proces tak daleko idących zmian wymaga wcześniejszej dyskusji społecznej, która pozwoliłaby na sprawiedliwą i zgodną transformację. Pośpieszna transformacja, motywowana uniknięciem negatywnych następstw klimatycznych, prowadzi do nowego wymiaru niesprawiedliwości społecznej, wzbudza opór i niechęć wobec zmian ze strony pokrzywdzonych. W dyskusji nad antropocenem zgodnie wskazuje się na brak adekwatnych instytucji, które odpowiadałyby globalnym wyzwaniom. Z tego powodu w dyskusji o antropocenie dominuje przekonanie o „niemocy” badaczek i badaczy, ponieważ czysto teoretyczne uchwycenie problemu jest niewystarczające. Stąd, w kontekście humanistyki performatywnej postuluje się odejście od „krytycznego namysłu” na rzecz „zaangażowanego działania”. Problemy i wyzwania antropocenu wymagają integralnego podejścia, w którym zarówno nauka, polityka, sztuka i religia zmierzają do nowego spojrzenia na relację człowiek-planeta.

Cel naukowy pracy polegał na usystematyzowaniu badań nad antropocenem w kontekście filozofii przyrody ze szczególnym uwzględnieniem problematyki etyki środowiskowej. Przedstawiona w pracy analiza koncepcji antropocenu - od interdyscyplinarnego znaczenia, przez polityczne narracje, aż po filozoficzne konsekwencje - pozwoliła nakreślić szeroki kontekst badawczy dla refleksji etycznej. Moralne życie w antropocenie wymaga wiedzy i zrozumienia współzależności społeczno-ekologicznych, ludzkości i planety, człowieka i innych gatunków roślin i zwierząt. Omówione w pracy stanowiska etyczne odmiennie akcentują zadania jednostki i społeczeństwa. Wskazują różne postawy wobec antropocenu: m.in. postulatu zmiany zachowań konsumenckich, przyjęcia innego stylu życia, odtworzenia więzi międzygatunkowych, zaangażowanie w świat bytów pozaludzkich, aktywizm ekologiczno-politycznego, wypracowanie wrażliwego na naturę modelu sprawowania geowładzy, walki z ubóstwem, wspieranie sprawiedliwości planetarnej. Jednakże badacze i badaczki zgodnie zauważają, że moralne

postępowanie w antropocenie wymaga przede wszystkim zrozumienia na nowo historii człowieka i planety oraz antropogenicznych, zachodzących globalnie zjawisk społeczno-ekologicznych. Należy też podkreślić, że pomimo odmiennych perspektyw badawczych przez naukowców, podkreślają oni potrzebę minimalizowania wpływu człowieka na planetę zarówno na poziomie indywidualnym przez kierowanie się ideą sprawiedliwości planetarnej w sprawowaniu geowładzy oraz na poziomie globalnym poprzez dostosowanie strategii ekonomiczno-społecznych do ram planetarno-środowiskowych.

Transformacji planetarnej towarzyszy zmiana ludzkiej świadomości. Nowa, szeroko dyskutowana w nauce świadomość planetarna jest konieczna do zrozumienia zmian, jakie dokonały się w funkcjonowaniu systemu planetarnego. Połączenie codziennej aktywności człowieka z funkcjonowaniem planety w ramach sieci zachodzących na skalę globalną procesów otwiera nas na szczerzy namysł nad etycznymi aspektami antropocenu. Dobrze udokumentowany naukowo wpływ człowieka na warunki do życia na ziemi w antropocenie doprowadził do przekonania, że źródłem szkód jest ignorancja i niewiedza. Badacze zwracają uwagę na zatarcie poczucia więzi z innymi bytami, obojętność wobec poczucia utraty jakie wiąże się ze zmianami środowiskowymi, a także negatywne skutki psychiczne jakie wynikają z życia w poczuciu katastrofy. Bez zrozumienia sprawstwa gatunkowego człowieka, granic planetarnych, sieci współzależności biosfery i technosfery, zmian środowiskowo-klimatycznych nie jest możliwe, aby dostrzec dylematy moralne, które wynikają z życia w „epoce człowieka”. W dyskusji naukowej coraz wyraźniej widać zarys narracji antropocenu - integralnej i transdyscyplinarnej opowieści o ewolucji człowieka i planety. Nowa narracja stanowi teoretyczne ramy naukowe do interpretowania zjawisk środowiskowo-przyrodniczych. Opowieść o człowieku, który zdominował biosferę i zyskał moc kierowania procesami planetarnymi stanowi wezwanie do zmiany postawy wobec świata przyrody. Los człowieka w antropocenie jest związany z losem planety. W antropocenie niemożliwe staje się oddzielenie ludzkiego życia od zjawisk i procesów, o których istnieniu wolelibyśmy nie wiedzieć. Geowładzę sprawujemy wspólnie, a nasze wybory nie pozostaną bez znaczenia dla przyszłych pokoleń. Sens tak rozumianej koncepcji antropocenu doskonale oddają słowa angielskiego poety J. Donne: „Żaden człowiek nie jest wyspą samą dla siebie, każdy człowiek jest częścią kontynentu, częścią lądu. Jeśli morze zmyje grudkę ziemi, to o tę grudkę ziemi Europa mniejsza będzie, i tak samo, gdyby morze zabrało przylądek albo dom twojego przyjaciela, albo twój własny. Śmierć

każdego człowieka mnie umniejsza, bo jestem częścią ludzkości, i dlatego nigdy nie każ pytać, komu bije dzwon; tobie on bije”.⁴¹⁹

⁴¹⁹ Donne J., *Nunc Lento Sonitu Dicunt*, tłum. Chabrajska D., http://dlibra.kul.pl/Content/36874/41825__Donne--John--Nunc-le_0000.pdf [dostęp: 24.03.24.]

Bibliografia

Abriszewski K., *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 1-2, 2007.

Adams M., *Anthropocene Psychology. Being Human in a More-Than-Human World*, Routledge Press, New York 2020.

Archer D., *Fate of fossil fuel CO2 in geologic time*, „Journal of Geophysical Research”, t.110, 2005.

Bai X., Leeuw S., O'Brien K., i in., *Plausible and desirable futures in the Anthropocene: A new research agenda*, „Global Environmental Change”, nr 39, 2016.

Bartoszewski J., *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Portal Wiedza i Edukacja, Lublin 2010

Bednarek J., *Putting an End to “Man”: Nature and the Human in Hegel, Becoming-Animal and Abolitionism*, W: Praktyka Teoretyczna, Warszawa 2022.

Bienasz A., *Zaranie, rozwój oraz perspektywy etyki środowiskowej – wybrane zagadnienia*. „Studia Ecologiae et Bioethicae”, nr 12, Warszawa 2014.

Bińczyk E., *Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i zarządzanie”, nr 112, 2017.

Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2018.

Bińczyk E., *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos”, tom 28, nr 3, 2015.

Bińczyk E., *Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu*, „Etyka”, nr 57, 2018.

Bińczyk E., *Utrata przyszłości w epoce antropocenu*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (14), 2018.

Bińczyk E., *Ocalić Gaię. Ekoteologiczne sugestie B. Latoura*, „Stan Rzeczy”, nr 2(5), 2013.

Bińczyk E., *Unikatowy potencjał debaty na temat antropocenu*, W: *Filozofia przeszłości, filozofia przyszłości Księga dedykowana prof. Markowi N. Jakubowskiemu*, red. Grygień J., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2020.

Blok V., *Geoethics Beyond Enmeshment: Critical Reflections on the Post-humanist Position in the Anthropocene*, W: Bohle M., *Geo-societal Narratives. Contextualising geosciences*, Springer Nature, Cham 2021.

Błaszczak M., *Spór o humanistykę nieantropocentryczną*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3, 2021

Bonneuil C., Fressoz J., *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, Verso Press, London 2016.

Bołoz W., Jaromi S., Karaczun Z. i in., *Ekofilozoficzne przesłanie encykliki Laudato si'*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, tom 16, nr 4, Warszawa 2016.

Cafaro P., *Expanding Parks, Reducing Human Numbers, and Preserving All the Wild Nature We Can: A Superior Alternative to Embracing the Anthropocene*, W: *Keeping the Wild. Against the Domestication of Earth*, Foundation for Deep Ecology, San Francisco 2014.

Callicott J., *Environmental Ethics in the Anthropocene*, „Journal of Global Cultural Studies”, nr 13, 2018.

Chakrabarty D., *The Climate of History: Four Theses*, „Critical Inquiry”, t. 35, nr 2, 2009.

Chakrabarty D., *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press. Chicago 2021.

Cianconi P., Betroz S., Janiri L., *The Impact of Climate Change on Mental Health: A Systematic Descriptive Review*, „Frontiers in Psychiatry” tom 11, 2020.

Ceballos G., Ehrlich P., Barnosky D. i in., *Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction*, „ScienceAdvances”, tom 1, nr 5, 2015.

Ciecierski T., Wilkin P., *Holizm, lokalizm, atomizm w filozofii języka, umysłu i nauki*, Warszawa 2011, <http://www.pts.edu.pl/teksty/holizm.pdf>.

Ciążela H., *Etyka odpowiedzialności H. Jonasa a „trwały i zrównoważony rozwój”*, „Problemy Ekorozwoju”, tom 1 nr 2, Lublin 2006.

Clarke B., *Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis*, „Theory, Culture & Society”, nr 4 (34), 2017.

Corlett R., *The Anthropocene concept in ecology and conservation*, „Trends in Ecology & Evolution”, t. 30, nr 1, 2015.

Comtesse H., Ertl V, Hengst S. i in., *Ecological Grief as a Response to Environmental Change: A Mental Health Risk or Functional Response?*, „International Journal of Environmental Research and Public Health”, nr 18, 2021.

Crutzen P., *Geology of Mankind*, „Nature”, nr 415, 2002.

Davies J. *The Birth of the Anthropocene*, University of California Press, Oakland 2016.

Dembińska D., *Moja krótka historia filozofii starożytnej*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 11, 2013.

Derra A., *Twórzmy relacje, a nie dzieci. Wspólne życie na zniszczonej planecie w chthulucenie Donny Haraway*, „Avant”, tom 8 nr 3, 2017.

- Di Paola M., *Virtues for Anthropocene*, „Environmental Values”, tom 24, nr 2, 2015.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie”, nr 1-2, 2013.
- Domańska E., *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, „Teksty drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 1/2, 2010.
- Donne J., tłum. Chabrajska D, *Nunc Lento Sonitu Dicunt*, „Ethos” nr 2(106), 2014.
- Dzwonowska D., *Etyka cnót wobec kryzysu ekologicznego*, „Przegląd filozoficzny”, nr 2, Warszawa 2016.
- Dzwonowska D., *Etyka cnót środowiskowych*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2019.
- Ellis E., *Land Use and Ecological Change: A 12,000-Year History*, „Annual Review of Environment and Resources”, tom 46, 2021.
- Eggebrecht E., Łukasik P., „Utrata bioróżnorodności”, W: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Wydawnictwo UJ w Krakowie, Kraków 2022.
- Esfeld M. *Philosophical holism*, <https://www.unil.ch/files/live/sites/philo/files/shared/EOLSS-PhilHolism03.pdf>, 2004.
- Esfeld M., *Quine's Holism and Quantum Holism*, „Epistemology”, nr 23, 2000.
- Filarska P., *Zmiany rozumienia pojęcia podmiotu i przedmiotu w ujęciu posthumanizmu, transhumanizmu oraz filozofii zorientowanej na przedmiot*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne”, Numer 21, Kraków 2018.
- Fiut I., *Przełom ekofilozoficzny w myśleniu według Zdzisławy Piątek*, „Problemy Ekorozwoju” t. 6, nr 1, 2011.
- Folke C., Polasky S., Rockstrom J., *Our future in the Anthropocene biosphere*, „Ambio”, Tom 50, 2021.
- Gallifa J., *Holonc Theory and Holistic Education*, „Journal of International Education and Practice” tom 1, nr 1, 2018.
- Gajewska G., *Człowiek, zwierzę, roślina*, „Studia Europaea Gnesnensia”, nr 4, 2011.
- Ganowicz-Bączyk A., *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, nr 13, 2015.
- Ganowicz-Bączyk A., *Spór o etykę środowiskową*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Gardner T., *Limits of Growth? A perspective on Perpetual Debate*, „Environmental Sciences”, 2004, DOI: 10.1080/15693430512331342592.

Gardiner S., *A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption*, „Environmental Values”, tom 15, nr 3, 2006.

Grant E., *A History of Natural Philosophy From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Hamilton C. Bonneuil C., Gemenne F. “Thinking the Anthropocene”, w: *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. Routledge Press, London 2015.

Hamilton C and Grinevald J., *Was the Anthropocene Anticipated?*, „The Anthropocene Review”, tom 2 nr 1, 2015.

Hamilton C., *Defiant Earth, The Fate of Humans in Anthropocene*, Allen & Udwin, Sydney 2017.

Haraway D., *Staying with the Trouble. Making Kin in Chtulcene*, Duke University Press, London 2016.

Hayes K, Klashki G., Wiseman J., i in., *Climate change and mental health: risks, impacts and priority actions*, „International Journal of Mental Health Systems”, 12 (28), 2018.

Heller M., *Czy istnieje autentyczna filozofia przyrody?*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 23/1, 1987.

Hempel C., *Filozofia nauk przyrodniczych*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Hickey C., Robeyns I., *Planetary justice: What can we learn from ethics and political philosophy?*, „Earth System Governance”, nr 6, 2020.

Hołub G., *Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora*, „Logos i Ethos”, 2012.

Horn E., Bergthallers H., *The Anthropocene. Key Issues for Humanities*, Routledge Press, New York 2020.

Hornborg A., *The Political Ecology of the Technocene. Uncovering ecologically unequal exchange in the world-system*, w: *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. Routledge Press, London 2015.

James E., *Narrative in Anthropocene*, Ohio State University Press, Columbus 2022.

Jaskółka P., *Błąd naturalistyczny a problem praktyki*, „Kultura i Wartości”, nr 33, Lublin 2022.

Jedynak S., *Błąd naturalistyczny*, „Etyka”, nr 2, 1967.

Jasikowska K, Sierpowski P., Styrnol N., i in. (Nie)sprawiedliwość klimatyczna, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Wydawnictwo UJ w Krakowie, Kraków 2022.

- Johnson A., Sigona A., *Planetary Justice and 'Healing' in the Anthropocene*, "Earth System Governance", nr 11, 2022.
- Khan F., Croft S., Escabala E., i in., *Brief Perspective on Environmental Science in the Anthropocene: Recalibrating, Rethinking and Re-Evaluating to Meet the Challenge of Complexity*, "Environments", nr 8 (10), 2021.
- Kijewska B., *Ekofeminizm*, W: *Encyklopedia globalnego zarządzania ekologicznego i energetycznego*, red. nauk. Rewizorski M, Bieniek K., Fundacja na Rzecz Czystej Energii, Poznań 2018.
- Klein N., *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Simon & Shuster Press, New York 2014.
- Klimski M., *Antropocentryczna a biocentryczna koncepcja etyki środowiskowej na przykładzie ujęć Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek*, "Rocznik Tomistyczny", nr 3, Warszawa 2014.
- Kiepas A., *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki.*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2000.
- Kozhevnikova M., *Ludzkie ciało jako holobiont i hybryda: szkic z zakresu etnografii wielogatunkowej*, „Etnografia Polska”, nr 66 (1-2), 2022.
- Knoll A., tłum. Rossowski D., *Ziemia. Cztery miliardy lat historii w ośmiu rozdziałach*, Wydawnictwo Copernicus Center Press, Kraków 2022.
- Knosala B., „Metafora Statku Kosmicznego Ziemia Buckminstera Fullera wobec antropocenu : Wezwanie do wszechstronności w kontekście pytań o nową narrację dla XXI wieku”, W: Bober W. (red.), *Inside out outside in: Budowanie mostów pomiędzy sztuką a humanistyką, wiedzą a technologią*, Księgarnia Akademicka, Gliwice 2020.
- Knosala B. , „Resakralizacja ziemi”, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Jasikowska K., Pałasz M., Wydawnictwo UJ, Kraków 2022.
- Kundzewicz W., *Zmiany klimatu, ich przyczyny i skutki – możliwości przeciwdziałania i adaptacji*, „Studia BAS”, nr 1(29), Warszawa 2012.
- Latour B., 2017, *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climate regime s.*, Polity Press, Cambridge 2017.
- Lie S., *Philosophy of Nature. Rethinking naturalness.* Routledge, London and New York 2016.
- Liszewski D., *Ekologiczna wizja świata*, „Wschodni rocznik Humanistyczny”, tom 11, 2015.
- Lemmens P, Hui Y., *Reframing the technosphere. Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene*, „Journal for contemporary philosophy”, 2017.
- Lenton T., Latour B., *Gaia 2.0 Could humans add some level of self-awareness to Earth's self-regulation?*, "Science", tom 361, nr 6407, 2018.

Legocki A., *O nową filozofię przyrody. Dyskurs między redukcjonizmem i holizmem*, „Nauka. Kwartalnik PAN”, nr 4, 2004.

Lewis S., Maslin M., *Defining the Anthropocene*, „Nature”, nr 519 (7542), 2015.

Lovbrand E., Stripple J., Wiman B., *Earth System governmentality: Reflections on science in the Anthropocene*, „Global Environmental Change”, tom 19, nr 1, 2009.

Łapiński J., *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, nr 6, 2008.

Łukasik A., *Filozofia przyrody - podstawowe zagadnienia*, „Ostoja filozoficzna”, nr 1, 2010.

Maciejczak M., *Czasowości i jedność świadomości- Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, „Principia”, nr 47-48, 2007.

Mackey B., “The Future of Conservation: An Australian Perspective”, w: *Keeping the Wild. Against the Domestication of Earth*, Foundation for Deep Ecology, San Francisco 2014.

Malm A., Hornborg A., *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, “Anthropocene Review”, t. 1, nr 1, 2014.

Majcherek J., *Poszanowanie przyrody jako kategoria etyczna w perspektywie biocentrycznej*, „Edukacja biologiczna i środowiskowa”, nr 2, 2015.

Marzec A., *Zmierzch Natury– w stronę ekologii politycznej Bruno Latoura*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka”, nr 1, 2011.

Marzec A., *Antropocień, Filozofia i estetyka po końcu świata*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2021.

Marzec A., *Czy warzywa pamiętają o swoich korzeniach? O nostalgii w społeczeństwie roślin i projekcie ekologii bez „Natury”*, W: red. Ubertowska A., Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2019.

Marzec A., *Timothy Morton i widmo innej wspólnoty*, „Teksty drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 2, 2018.

Maslin M., Lewis S., 2015, *Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts*, “Anthropocene Review”, nr 2 (2), 2015, DOI: [10.1177/2053019615588791](https://doi.org/10.1177/2053019615588791)

Mauser W., Klepper G., Rice M. i in., *Transdisciplinary global change research: the co-creation of knowledge for sustainability*, “Current Opinion in Environmental Sustainability”, tom 5, nr-3-4, 2013.

McGregor D., Whitaker S., Sritharan M., *Indigenous environmental justice and sustainability*, „Current Opinion in Environmental Sustainability”, nr 43, 2020.

Merchant C., *The Anthropocene & the Humanities. From Climate Change to a New Age of Sustainability*, Yale University Press, New Haven 2020.

Mikulski Z., *System Nauk o Ziemi*, „Przegląd Geograficzny”, z. 1-2, 2009.

Mittelstrass J., 2014, *Complexity, Reductionism, and Holism in Science and Philosophy of Science*, „Complexity and Analogy in Science Acta”, nr 22, 2014.

Mittelstrass J., *The Concept of Nature – from Plato’s World to Einstein’s World*, „Evolving Concepts of Nature, Acta 23”, Vatican 2015.

Moore J., 2017, *The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis*, „The Journal of Peasant Studies”, t. 44, nr 3, 2017.

Moore J., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Kairos, Oakland 2016.

Morton T., *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016.

Oreskes N., *Beyond the Ivory Tower: The Scientific Consensus on Climate Change*, „Science”, tom 306, nr 5702, 2005.

Osika G., *Nieznośna utopijność utopizmu*, "Er(r)go.Teoria-Literatura-Kultura", tom 36 nr 1, 2018.

Palmer C., *Living Individuals. Biocentrism i Environmental Ethics*. W: *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, red. Thompson A., Oxford University Press, Oxford 2017.

Pausas J., Bond W., *Humboldt and the reinvention of nature*, „Journal of Ecology”, tom 107 nr 3, 2018.

Palsson G., Szerszynski B., Sorlin S., i in., *Reconceptualizing the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research*, „Environmental Science & Policy”, nr 28, 2013, DOI: [10.1016/j.envsci.2012.11.004](https://doi.org/10.1016/j.envsci.2012.11.004).

Parrika J., *Antrobscen*, „Prace Kulturoznawcze”, nr 1-2, 2018.

Plumwood V., *Women Humanity and Nature*, „Radical Philosophy”, 48 (Spring), 1988

Piątek Z., *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Prokop Z., Byszko J., Nowak K., „Epoka człowieka”?, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. red. Jasikowska K., Pałasz M., Wydawnictwo UJ, Kraków 2022.

Ptaszyńska A., *Antropocen, wielkie przyspieszenie i insektagedon*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych”, Tom 68 nr 4, 2019.

Quine W., *Two Dogmas of Empiricism*, „The Philosophical Review”, 1951

Ralston S., *Holism*, w: „The Encyclopedia of Political Thought” red. Gibbons M., Wiley & Sons Press, 2015.

Reale G., tłum Zieliński I., *Historia Filozofii Starożytnej I. Od początków do Sokratesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.

Rolston H., *The Future of Environmental Ethics*, “Royal Institute of Philosophy Supplement”, nr 69 (1), 2011

Rolston H., *The Anthropocene! Beyond the Natural?*, w: *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, red. Thompson A., Oxford University Press, Oxford 2017

Richardson K., Steffen W., Lucht W., *Earth beyond six of nine planetary boundaries*, “Science Advances”, t. 9, nr 37, 2023.

Ripple W., Wolf C., Newsome T., *Naukowcy z całego świata ogłaszają klimatyczny stan wyjątkowy*, “Bioscience”, nr 1 (70) 2020.

Rockström J., Steffen W., Noone K., *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, “Ecology and Society”, nr 14(2), 2009

Sadowski R., Thomas Berry - prorok ery ekozoicznej, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, Warszawa, tom 7, nr 2, 2009.

Sadowski R., *The Concept of Integral Ecology in the Encyclical Laudato Si'*, „Divyadaan”, tom 27, 2016.

Sargent Wood L., *A more perfect Union. Holistic worldview and the transformation of American culture after World War II*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Schmidt, J., Brown, P., Orr C., *Ethics in the Anthropocene: A research agenda*, „The Anthropocene Review”, nr 3(3), 2016.

Seddon N., Mace G., Tobias J., i in., *Biodiversity in the Anthropocene: prospects and policy*, „Biological Sciences”, 2016, doi.org/10.1098/rspb.2016.2094.

Seitzinger S., Svedin U., Crumley C., i in., *Planetary Stewardship in an Urbanizing World: Beyond City Limits*, “Ambio”, nr 41 (8), 2011.

Simon Z., *The Limits of Anthropocene Narratives*, “European Journal of Social Theory” 2020.

Skubała P., *Człowiek przyczyną wymierania ssaków, nie klimat*, „Aura”, nr 30 (2), 2021.

Skubała P., *Jesteśmy blisko katastrofy klimatycznej – mamy jeszcze cień nadziei*, „Aura”, nr 6, 2019.

Skubała P., *Naukowcy ostrzegają przed skutkami kryzysu klimatycznego*, „Aura”, t. 5, nr 20, 2020.

Soper K., *What is Nature? Culture, Politics and the Non-human*, Blackwell Press, Edinburgh 1995.

Soule M., *The „New Conservation”, W: Keeping the Wild. Against the Domestication of Earth*, Foundation for Deep Ecology, San Francisco 2014.

Stengers I., “Accepting the reality of Gaia: a fundamental shift?”, w: Hamilton C. Bonneuil C., Gemenne F., *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge Press, London 2015.

Steffen W., Crutzen P., McNeill J., *The anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature?*, „Ambio”, tom 36, nr 8, 2007.

Steffen W., Broadgate W., Deutsch, *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, “The Anthropocene Review”, nr 1 (18), 2015, DOI: [10.1177/2053019614564785](https://doi.org/10.1177/2053019614564785).

Steffen W., Persson A., Deutsch L., i in., *The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship*, „Ambio”, nr 40 (7), 2011, doi: [10.1007/s13280-011-0185-x](https://doi.org/10.1007/s13280-011-0185-x).

Steffen W., Richardson K., Rockstrom J., i in., *The emergence and evolution of Earth System Science*, „Nature”, nr 1(1), 2020.

Steffen W., Richardson, Rockström J., i in., *Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet*, “Science”, tom, 347, nr 6223, 2015

Stiegler B., *Neganthropocene*, Open Humanities Press, London 2017.

Strumińska M., *Etyka biocentryczna i antropocentryczna z perspektywy zrównoważonego rozwoju*, „Prakseologia”, nr 144, 2004.

Strzelecki J., Ku etyce informacyjnej, w: red. Sepczyńska D., *Etyka o współczesności Współczesność w etyce*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2016.

Summerhayes C., Zalasiewicz J., *Global Warming and The Anthropocene*, “Geology Today”, tom 34, nr 5, 2018.

Tanzella-Nitti G., *The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws*, „Acta Philosophica”, nr 6, 1997.

Thomas J., *The Anthropocene Earth System and Three Human Stories*, “RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society”, nr. 3, 2020.

Thompson A., *Developing Alternatives to Ethical Anthropocentrism*, w: *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, red. Thompson A., Oxford University Press, Oxford 2017.

Trybulec, *Błąd naturalistyczny — analiza i krytyka. Metaetyczne źródło sporu o naturalizowanie epistemologii*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, nr 1, 2013.

Tyburski W., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, „Problemy Ekorozwoju”, tom. 1 nr 1, 2006

Tyburski W., *Intelektualizm etyczny w staropolskiej myśli moralnej*, „Teologia i człowiek”, nr 19, 2012.

Vetlasen A. *Cosmologies of the Anthropocene. Panpsychism, animism and the Limits of Posthumanism*, Routledge Press, London 2019.

Vogel S., *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*, MIT Press, Cambridge 2015.

Walker, M., Bauer A., Edgeworth, M., i in., *The Anthropocene is best understood as an ongoing, intensifying, diachronous event*, „Boreas”, nr 53, 2024,

Waters C., Zalasiewicz J.: *The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene*. „Science”, vol. 351, nr 6269, 2016

Whyte K., Cuomo C., *Ethics of Caring in Environmental Ethics Indigenous and Feminist Philosophies*, w: *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*, red. Thompson A, Oxford University Press, Oxford 2017

Whyte K., *Too late for indigenous climate justice: Ecological and relational tipping points*, „Wires Climate Change”, tom 11, nr 1, 2019, <https://doi.org/10.1002/wcc.603>.

Williston B., *The Anthropocene Project Virtue in the Age of Climate Change*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Williams M., Zalasiewicz J., Haff P., i in., *The Anthropocene Biosphere*, “The Anthropocene Review”, nr 2, 2015.

Wodzikowski C., *Zrównoważony rozwój - od idei do polityki*, „Świat idei i polityki,” nr, 2009, doi.org/10.15804/siip200904.

Wojewoda M., *Natura ludzka w dobie cyberbiotechnologii - problem etyczny*, „Filo-Sofija”, tom 39 nr 4/1, 2017.

Zalasiewicz J, Waters C., Ellis E., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines*, “Earth’s Future”, nr 9 (3), 2021, <https://doi.org/10.1029/2020EF001896>

Żywczok A., *Moralne i edukacyjne konsekwencje intelektualizmu etycznego*, „Chowanna”, tom 1 nr 46, 2016.

Netografia:

Amsterdam Declaration on Earth System Science, <http://www.igbp.net/about/history/2001amsterdamdeclarationonearthsystemscience.4.1b8ae20512db692f2a680001312.html> [dostęp: 24.03.2024].

Gaia Hypothesis, <https://courses.seas.harvard.edu/climate/eli/Courses/EPS281r/Sources/Gaia/Gaia-hypothesis-wikipedia.pdf>.

Global Environment Outlook 6 <https://www.unep.org/resources/global-environment-outlook-6>
KARI-OCA 2 Declaration, <https://www.ienearth.org/kari-oca-2-declaration/>.

<https://naukaoklimacie.pl/aktualnosci/6-raport-ipcc-podsumowanie-dla-decydentow-po-polsku>.

IPCC Special Report: Climate Change and Land <https://www.ipcc.ch/srccl/>.

Jamieson D., Climate Change, Responsibility and Justice <https://rintintin.colorado.edu/~vancecd/phil308/Jamieson1.pdf>,

Kelbessa W., Indigenous and Modern Environmental Ethics. Towards Partnership, https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=sixth-isaps_2002_0047_0061&pdfname=sixth-isaps_2002_0047_0061.pdf&file_type=pdf.

Margulis L., Doctora Honoris Causa,, <https://www.uab.cat/Document/199/201/LlibreLynnMargulis.pdf>, Barcelona 2007.

Raport PAN, Katastrofa na odrze, <https://informacje.pan.pl/17-pan-poleca/3671-katastrofa-na-odrze-geneza-terazniejszosc-zalecenia-na-przyszlosc> [dostęp 24.03.2024].

Skubała P., *Efekt domina już się rozpoczął*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2020/wrzesien-2020/czy-efekt-domina-juz-sie-rozpoznal>.

Zein L., Setiawan A., *General Overview of Ecofeminism*, https://www.researchgate.net/publication/335441481_General_Overview_of_Ecofeminism.

Zhong R., *Geologists Make It Official: We're Not in an Anthropocene*, w: epoch <https://www.nytimes.com/2024/03/20/climate/anthropocene-vote-upheld.html>

GRAFIKI:

1. Rockström, J., i in., *Planetary Boundaries. Exploring the Safe Operating Space for the Humanity*, W: Ecology and Society, nr 14, 2009

2 i 3. Steffen W. i in., *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, The Anthropocene Review, 2015

4. Zalasiewicz J. i in., *The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology(Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines*, Earth's Future, 2021