



Andrzej Stępnik

<https://orcid.org/0000-0002-6984-5293>

Lingwistyczna Szkoła Wyższa w Warszawie

andrzejstepnik@wp.pl

Spory o rozumienie i ocenę antropocenu. Refleksje filozoficzno-memetyczne

„Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny” 2019, nr 20

<https://doi.org/10.31261/tzu.2019.20.02>

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza sporów koncentrujących się wokół antropocenu. Pierwszy spór odnosi się do jego definicji. W artykule przedstawiam problemy stojące przed badaczami zmierzającymi do określenia ram czasowych antropocenu i nakreśliam sposoby ich rozwiązania. Drugi spór dotyczy oceny antropocenu. W tym kontekście wskazuję na różne elementy wpływające na tę ocenę i zwracam uwagę na uproszczenia, jakie towarzyszą ocenom postulowanej nowej epoki geologicznej. Trzeci spór wiąże się ze współczesnymi dyskusjami ekologicznymi, w których często pojawia się kategoria antropocenu. Pokazuję problematyczność uwikłania tych debat w spory polityczno-ideologiczne, a także szkicuję skuteczniejsze sposoby rozprzestrzeniania proekologicznych memów i zachowań.

Słowa kluczowe:

antropocen, antropocentryzm, biocentryzm, ekologia

Disputes over the understanding and assessment of anthropocene. Philosophical and memetic reflections

Summary

The aim of the article is to analyze disputes focusing on anthropocene. The first dispute refers to its definition. The article presents the problems facing researchers aiming at defining the time frame of anthropocene and I outline ways to solve them. The second dispute concerns the assessment of anthropocene. In this context, I point to various elements influencing this assessment and pay attention to the simplifications that accompany the assessments of the postulated new geological era. The third dispute is connected with contemporary ecological discussions, in which the category of anthropocene often appears. Showing the problematic nature of the involvement of these debates in political and ideological disputes, as well as sketching more effective ways of spreading pro-environmental memes and behaviors.

Keywords:

anthropocen, anthropocentrism, biocentrism, ecology

Patrząc z perspektywy memetycznej, nie sposób odmówić sukcesu reprodukcyjnego memowi antropocenu. Mimo tego, że pojawił się w wyspecjalizowanym dyskursie naukowym, przekroczył zarówno wąskie ramy geologii, stając się przedmiotem analiz wielu nauk przyrodniczych, a nawet humanistycznych i społecznych¹, jak i granice samej nauki, przedostając się do świadomości społecznej. Jak się dalej przekonamy, jeszcze trudno mówić o antropocenie jako o pewnym mempleksie, zawierającym twarde rdzeń złożony z memów decydujących o jego tożsamości². Dzieje się tak za sprawą względnej świeżości samej kategorii antropocenu, a także jej uwikłania w wiele debat.

W niniejszym artykule prześlę i poddam analizie trzy główne spory, w których istotną rolę odgrywa kwestia antropocenu. Pierwszym z nich i podstawowym jest spór o definicję, a w szczególności o zakresienie ram czasowych tej postulowanej epoki geologicznej i scharakteryzowanie oddziaływania człowieka na środowisko. Drugim, przynajmniej częściowo powiązanim z pierwszym, jest spór o ocenę antropocenu, silnie złączony ze współczesnymi debatami ekologicznymi. Trzecie pole dyskusji, które możemy potraktować jako przynależne do poprzedniego, dotyczy przeniesienia dawnego sporu o antropocentryzm na grunt współczesnych dyskusji o antropocenie.

1. Antropocen – kwestie definicyjne

Antropocen możemy zdefiniować jako epokę geologiczną, w której obecnie żyjemy, charakteryzującą się silnym oddziaływaniem człowieka na środowisko. To właśnie ów dominujący wpływ człowieka na przyrodę, którego skutki można dostrzec w materiale geologicznym, jest podstawową cechą definicyjną antropocenu, uznawaną przez wszystkich badaczy zajmujących się tym zagadnieniem. Inne kwestie mogą być już przedmiotem sporu. Należą do nich m.in. zagadnienie ram czasowych antropocenu, a dokładnie jego początku, a także ocena charakteru wpływu człowieka na środowisko – pozytywnego, bądź negatywnego.

Zacznijmy od problemu czasowego umiejscowienia antropocenu. Paul Crutzen i Eugene Stoermer przyjmują, że antropocen zaczyna się wraz z rewolucją przemysłową, a jego symbolicznym początkiem jest wynalezienie maszyny parowej przez Jamesa Watta w 1763 roku³. Z kolei niektórzy badacze, w tym Jan Zalasiewicz, przesuwają początek tej epoki na połowę XX wieku⁴. Jeszcze inni sytuują go wcześniej, niekiedy znacznie – to chociażby zwolennicy tzw. wcze-

¹ Dowodem na to jest chociażby niniejszy numer „Tekstów z Ulicy” poświęcony tematyce antropocenu.

² A. Stępnik, *Model zmian kulturowych: między ewolucją a rewolucją kulturową*, „Teksty z ulicy. Zeszyt memetyczny” 2012, nr 14, s. 81–92.

³ P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The Anthropocene*, „Global Change Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18.

⁴ J. Zalasiewicz et al., *Where Did the Anthropocene Begin? A Mid-Twentieth-Century-Boundary Level is Stratigraphically Optimal*, „Quaternary International” 2015, nr 383, s. 196–203.

nego antropocenu, np. uznający za jego początek pojawienie się rolnictwa⁵. Dla geologów wyznaczenie początku danej epoki geologicznej musi być związane z pojawieniem się czegoś dla niej dystyngtywnego w materiale geologicznym. Z jednej strony mogą to być artefakty, czyli przedmioty wykonane przez człowieka (np. narzędzia rolnicze, broń służąca do polowań, czy – bardziej współcześnie – przedmioty wykonane z plastiku), z drugiej – mogą to być takie skutki działalności człowieka, jak substancje radioaktywne będące rezultatami prób jądrowych lub zanieczyszczenia chemiczne spowodowane przez przemysł czy rolnictwo. Zauważmy, że wybór owych charakterystycznych dla epoki antropocenu wskaźników geologicznych powinien uwzględniać:

- ich trwałość lub – inaczej mówiąc – czas ich naturalnego rozpadu, określający, przez jaki okres będą one widoczne w materiale geologicznym (przykładowo, różnica w trwałości stalowego narzędzia, torebki foliowej, czy czasu utrzymywania się promieniotwórczego skażenia może nie być istotna dla współczesnych geologów, ale dla ich przyszłych następców już tak);
- ich zasięg, który decyduje o tym, czy dany wskaźnik znajdziemy w materiale geologicznym wyłącznie lokalnie (np. substancje promieniotwórcze w miejscach przeprowadzania prób jądrowych czy składowania odpadów promieniotwórczych), czy też natkniemy się na niego w bardzo wielu miejscach globu.

Do tego dochodzą dwie kolejne trudności. Pierwsza związana jest z tym, że takie nazwy, jak „decydujący wpływ” czy „silne oddziaływanie”, pojawiające się w definicji antropocenu, są nazwami nieostrymi, a zatem należy doprecyzować, od jakiego stopnia nasilenia oddziaływania człowieka na środowisko mamy do czynienia z „decydującym wpływem” czy „silnym oddziaływaniem”. Jest raczej pewne, że sytuowanie początku antropocenu w momencie pojawienia się gatunku *homo sapiens* jest błędne, ponieważ nasz gatunek aż do pewnego momentu dziejowego nie miał silnego wpływu na środowisko. Sądzę, że ten moment nadszedł dość późno w dziejach naszego gatunku, z tego też względu nie jestem zwolennikiem tzw. wczesnego antropocenu. Uważam, że początku antropocenu należy szukać w nowożytności, w okresie kształtowania się cywilizacji naukowo-technicznej, dysponującej narzędziami do przekształcania środowiska na dużą skalę.

Druga trudność bierze się z potencjalnego przesunięcia czasowego między przyczyną a skutkiem. W wypadku antropocenu przyczyną jest działalność człowieka, a skutkiem jej rezultaty w odniesieniu do środowiska. Ramy czasowe antropocenu możemy więc (a) ustalać wyłącznie w kontekście czasu działania przyczyny, (b) tylko w odniesieniu do okresu przejawiania się skutków, ewentualnie (c) uwzględniając czas zarówno działania przyczyny, jak i uwidaczniania się

⁵ W.F. Ruddiman, *The anthropogenic greenhouse gas era began thousands of years ago*, “Climatic Change” 2003, nr 61, s. 261–293.

skutków. Przyjrzyjmy się analizowanemu zagadnieniu na przykładach. Załóżmy, że w czasie t_1 ludzkość podejmuje pewne działania, które za kilkanaście czy kilkadziesiąt lat (w momencie t_2) zaowocują silnymi zmianami w środowisku. W myśl podejścia (a), za początek antropocenu przyjmujemy t_1 , z perspektywy (b), t_2 będzie stanowił początek antropocenu, z kolei stojąc na stanowisku (c), za początek antropocenu uznamy wybrany moment z przedziału $[t_1, t_2]$. Choć w przytoczonym przykładzie różnica wynosi jedynie kilkadziesiąt lat, co w skali geologicznej jest znikomą wartością⁶, to można podać bardziej wyraziste przykłady. Przyjmijmy, że ludzkość za sprawą rozwiniętego przemysłu, rolnictwa, spalania paliw kopalnych itp. doprowadziła do drastycznej zmiany klimatu, a następnie w wyniku wojny jądrowej wyginęła. Z perspektywy (a) ustała przyczyna zmian środowiskowych, a zatem należałoby przyjąć koniec antropocenu, podczas gdy nie miałyby to miejsca w myśl stanowiska (b), ponieważ skutki działalności człowieka będą nadal odczuwalne przez bardzo długi czas – dopóki nie ustaną, dopóty będzie trwał antropocen, nawet mimo zagłady *homo sapiens*. Moim zdaniem, o wiele lepszą podstawą do ustalenia ram czasowych antropocenu są stanowiska (b) i (c) ze względu na to, że definicja antropocenu wskazuje raczej na skutki działalności człowieka, a nie tylko na sam fakt podejmowania przez człowieka pewnego typu działań.

Przejdźmy do charakterystyki oddziaływania człowieka na przyrodę. W dyskusjach nad antropocenem dominuje negatywna ocena wpływu człowieka na środowisko. Jest ona uzasadniana wskazaniem na następujące skutki aktywności człowieka:

1. Zmiany klimatyczne – choć współcześnie mamy do czynienia ze sporem o antropogeniczny charakter obserwowanego ocieplenia klimatu, wydaje się, że istnieją dostateczne racje za uznaniem tego, że działalność człowieka, w tym ta powodująca emisję gazów cieplarnianych, wpływa na klimat – sporne jest tylko w jakim stopniu:

Czy ludzkość wpływa na globalny trend ocieplenia? Można spróbować odpowiedzieć na to pytanie, porównując historię temperatury Ziemi z występowaniem różnych czynników, które mogły spowodować zmiany, zwanych bodźcami klimatycznymi. Słońce w niektórych okresach jest silniejsze niż w innych. Wulkany niekiedy wyrzucają do stratosfery pył, który odbija światło słoneczne. Gazy cieplarniane i aerozole z kominów są z kolei czynnikami antropogenicznymi. Wnioski, jakie można wysnuć, są następujące: po pierwsze – robi się cieplej, po drugie – łatwo jest wytłumaczyć ocieplenie zwiększonym stężeniem gazów cieplarnianych, a nie można ich wytłumaczyć przyczynami naturalnymi.⁷

⁶ W tym kontekście można argumentować, że sam antropocen – ze względu na to, że zaczął się niedawno – jest krótszy o rzędy wielkości od innych epok geologicznych, a zatem przesunięcie jego początku o kilkadziesiąt lat jest czymś znaczącym. Wszystko zależy jednak od tego, kiedy antropocen się skończy: może trwać zarówno kilkaset czy kilka tysięcy lat, jak i być ostatnią epoką w dziejach Ziemi.

⁷ D. Archer, *Globalne ocieplenie. Zrozumieć pogodę*, przeł. P. Wiejacz, Warszawa 2011, s. 13.

Antropogeniczne (spowodowane działalnością człowieka) zmiany klimatu bez wątplenia następują. [...] Wiemy też, jak prawdopodobnie na klimat globalny oddziałują inne czynniki. Z całym przekonaniem można powiedzieć, że na zmiany klimatu wpływa człowiek, chociaż rozmiar tego wpływu nie jest jeszcze w pełni poznany.⁸

2. Zanieczyszczenie środowiska – ludzkość generuje ogromną ilość różnorodnych odpadów, począwszy od śmieci pochodzących z gospodarstw domowych, poprzez odpady przemysłowe i zanieczyszczenia spowodowane produkcją (np. emisja gazów cieplarnianych), kończąc na skażeniach powodowanych przez rolnictwo.

3. Zmniejszenie bioróżnorodności – działalność człowieka powoduje masowe wymieranie organizmów, na tyle poważne, że jest porównywane do wcześniejszych wielkich kryzysów biosfery i określane mianem szóstego wymierania⁹; dzieje się tak za sprawą bezpośredniej eksploatacji organizmów, zakłócania ekosystemów, niszczenia i fragmentacji środowisk życia organizmów:

Człowiek zagraża istnieniu gatunków na trzy różne sposoby. Po pierwsze, przez bezpośrednią eksploatację, na przykład polowania. [...] Po drugie, wprowadzenie do środowiska obcych gatunków – obojętnie czy w sposób zamierzony, czy przypadkowy – może z czasem powodować znaczne szkody. [...] Trzecim i najważniejszym czynnikiem powodującym ginięcie gatunków jest niszczenie środowisk i ich fragmentacja, a w szczególności niepowstrzymany wyręb tropikalnych lasów deszczowych.¹⁰

4. Przedmiotowe traktowanie zwierząt, czemu przeciwstawiają się zwolennicy praw zwierząt: hodowla i ubój, wykorzystywanie zwierząt w pracy laboratoryjnej i do testowania produktów, angażowanie ich dla rozrywki człowieka (myślistwo, cyrk).

⁸ J. Cowie, *Zmiany klimatyczne. Przyczyny, przebieg i skutki dla człowieka*, przeł. J. Wibig, Warszawa 2009, s. 393.

⁹ „Staralam się [w książce] znaleźć ślady wymierania (możecie je nazwać wymieraniem holoceniowym, antropoceniowym lub – jeśli podoba wam się brzmienie tego określenia – szóstym wymieraniem) i umieścić je w szerszym kontekście historii życia. Ta historia nie jest ani uniformitarystyczna, ani katastroficzna; jeśli już, to mamy do czynienia z mieszanką jednego i drugiego. Ta historia ujawnia w swoich wznoszeniach i upadkach, że życie jest wyjątkowo odporne, ale nie nieskończenie odporne. I że bardzo długie okresy spokoju przedzielają bardzo sporadyczne »rewolucje na powierzchni Ziemi«. Na tyle, na ile potrafimy ustalić powody tych rewolucji, są one bardzo zróżnicowane: zlodowacenie pod koniec ordowiku, globalne ocieplenie i zmiana składu chemicznego oceanu pod koniec permu, zderzenie z asteroidą w ostatnich chwilach kredy. Obecne wymieranie ma swoją nową przyczynę: nie stoi za nim asteroida ani ogromna erupcja wulkanu, lecz »jeden rachityczny gatunek«. Jak powiedział mi Walter Alvarez: »Wiemy już teraz, że masowe wymieranie może być wywoływane przez człowieka«. E. Kolbert, *Szóste wymieranie*, przeł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa 2016, s. 306–308. „*Homo sapiens*, dominując w stopniu większym od jakiegokolwiek innego gatunku w historii Ziemi, powoduje olbrzymi kryzys biologiczny, masowe wymieranie, szóste wśród największych w ciągu ostatniego pół miliarda lat. Być może, i my sami, ludzie, również jesteśmy już pogrzebani za życia.” R. Leakey, R. Lewin, *Szósta katastrofa. Historia życia a przyszłość ludzkości*, przeł. J. Prószyński, Warszawa 1999, s. 283.

¹⁰ Tamże, s. 268–269.

5. Ingerencja w naturę: modyfikacje genetyczne, wyręb lasów, regulacja rzek, tworzenie sztucznych zbiorników wodnych, itp.

Warto dodać, że Mark Maslin wskazuje na istnienie tzw. ograniczeń planetarnych, czyli swoistych ekologicznych granic istotnych dla podtrzymania życia, których przekroczenie dokonało się (trzy pierwsze) lub dokonuje za sprawą działalności człowieka – należą do nich: (a) zmiany klimatu; (b) utrata bioróżnorodności; (c) procesy biogeochemiczne (w tym utrata azotu atmosferycznego, zanieczyszczenie oceanów fosforem); (d) zakwaszenie oceanów; (e) wykorzystanie gleb; (f) zasoby słodkiej wody; (g) ubytek ozonu; (h) aerozole atmosferyczne; (i) zanieczyszczenia chemiczne¹¹.

Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że fakt aktualnego negatywnego oddziaływania człowieka na środowisko, tym bardziej że znajdujemy się na początku nowej epoki geologicznej, a nie wiemy, jaki będzie dalszy wpływ człowieka na przyrodę, nie stanowi dostatecznej podstawy do negatywnej oceny antropocenu, co najwyżej do negatywnej oceny obecnej, pierwszej fazy antropocenu. Jak przekonamy się w kolejnych częściach artykułu, istnieje wiele skomplikowanych czynników biorących udział w ocenie antropocenu.

2. Antropocen a postawy antropocentryczna i biocentryczna

Kluczową – choć nie jedyną – rolę w ocenie antropocenu odgrywa przyjęte przez nas stanowisko w sporze antropocentryzmu z biocentryzmem. Ewa Bińczyk uważa zresztą, że „spór o antropocen jest przy tym katalizatorem dużo wcześniejszego, rozleglejszego sporu o antropocentryzm”¹². Jak się jednak okaże, nie należy pochopnie wnioskować o pozytywnej, bądź negatywnej ocenie antropocenu tylko na podstawie przyjęcia antropocentryzmu, bądź biocentryzmu¹³. Aby się jednak o tym przekonać, musimy wprawdzie wprowadzić odpowiednie definicje wspomnianych stanowisk.

Antropocentryzm (gr. *anthropos* – człowiek i łac. *centrum* – środek) można rozumieć jako pogląd (lub też postawę) sytuujący człowieka w centrum, uznający go za obiekt wyróżniony i przyjmujący jego perspektywę. Biorąc pod uwagę trzy

¹¹ M. Maslin, *Zmiany klimatu*, przeł. K. Doświad-Borysiak, Łódź 2018, s. 195.

¹² E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 267.

¹³ Podkreślmy, że sugerują to nawet słowa Bińczyk: „I wreszcie debata wokół idei antropocenu jest, jak wspominałam, nierozzerwalnie związana z dużo wcześniejszą dyskusją na temat antropocentryzmu. W poszczególnych narracjach krystalizują się przy tym sprzeczne stanowiska: 1) zdecydowanego postantropocentryzmu, rozczarowanego czy nawet zdeglustowanego arogancją *homo sapiens*, 2) pokornego, krytycznego, wyważonego antropocentryzmu, a także 3) technooptimistycznego ultraantropocentryzmu, właściwym ekomodernizmowi, który głosi nadzieję na tworzenie planetarnych ogrodów we wspaniałym antropocenie”. Tamże, s. 271. A zatem oprócz negatywnej oceny antropocentryzmu w odniesieniu do oddziaływania człowieka na środowisko, skutkującej jego porzuceniem („postantropocentryzm”) lub korektą („krytyczny, wyważony antropocentryzm”), niektórzy przyjmują pogląd („technooptimistyczny ultraantropocentryzm”), że to właśnie działalność człowieka pozwoli w przyszłości podtrzymać, rozwinąć i przenieść życie na inne, obecnie martwe planety.

główne dziedziny filozofii, a mianowicie ontologię, epistemologię i aksjologię, możemy zdefiniować:

- antropocentryzm epistemologiczny – charakteryzujący się przyjęciem ludzkiej perspektywy poznawczej jako wyróżnionej;
- antropocentryzm ontologiczny – uznający, że człowiek sytuje się w centrum świata, z czym powiązane jest często przekonanie, że świat jest tak skonstruowany, aby umożliwić istnienie człowieka¹⁴;
- antropocentryzm aksjologiczny – przyznający wartość jedynie lub głównie człowiekowi, a także określający wartość dowolnego obiektu ze względu na jego odniesienie do człowieka.

Odcinającym się od antropocentryzmu stanowiskiem jest biocentryzm (gr. *bios* – życie i łac. *centrum* – środek), czyli pogład (lub postawa) koncentrujący się na wszelkich przejawach życia i niewyróżniający człowieka spośród innych organizmów. Biocentryzm przeciwstawia się tzw. szowinizmowi gatunkowemu [*speciesism*], czyli dyskryminacji gatunkowej, objawiającej się w stawianiu interesów swojego gatunku ponad interesy innych gatunków. Analogicznie do trzech głównych rodzajów antropocentryzmu, pamiętając też o tym, że biocentryzm sytuje się w opozycji do antropocentryzmu, możemy wyróżnić:

- biocentryzm epistemologiczny – uznaje ludzką perspektywę poznawczą za niewyróżnioną i nieuprzywilejowaną, traktuje ją jako jedną z wielu równie uprawnionych perspektyw;
- biocentryzm ontologiczny – traktuje człowieka jako jeden z wielu organizmów żywych, ani nie przyznając mu szczególnego miejsca w świecie, ani nie ujmując świata jako skonstruowanego specjalnie dla człowieka;
- biocentryzm aksjologiczny – przyjmuje, że życie ludzkie ma taką samą wartość jak życie innych istot.

Zauważmy, że biocentryzm aksjologiczny – bo taki interesuje nas najbardziej

¹⁴ Klasycznym wyrazem antropocentryzmu ontologicznego jest następujący fragment Księgi Rodzaju: „Potem rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na obraz nasz, podobnego do nas i niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad bydłem, i nad całą ziemią, i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi. I stworzył Bóg człowieka na obraz swój. Na obraz Boga stworzył go. Jako mężczyznę i niewiastę stworzył ich. I błogosławił im Bóg, i rzekł do nich Bóg: Rozradzajcie się i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię, i czyńcie ją sobie poddaną; panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad wszelkimi zwierzętami, które poruszają się po ziemi! Potem rzekł Bóg: Oto daję wam wszelką roślinę wydającą nasienie na całej ziemi i wszystkie drzewa, których owoc ma w sobie nasienie: niech będzie dla was pokarmem!”, Biblia, I Mojż. 1, 26–29. Jednakże antropocentryzm cechuje nie tylko myślenie religijne, znajdziemy je także wśród reprezentantów nauk biologicznych: „Wydaje mi się jednak niemądrze udawać, że nie dostrzega się tak rzeczywistej biologicznej złożoności mózgu i niezaprzeczalnej wyższości mózgu ludzkiego. Podpisuję się całkowicie pod zdaniem Edwarda Wilsona: „Nie usiłujmy w naszej filozofii negować tego, co w głębi serca uważamy za prawdziwe”. R. Leakey, R. Lewin, *Szósta katastrofa...*, s. 120.

w kontekście oceny antropocenu – może mieć różne oblicza. Możemy za wartościowe przyjąć życie jako takie, czyli pewien ogół (np. Gaję), ale możemy jedynie uznać, że życie wszystkich organizmów i wszystkich gatunków ma taką samą wartość. Na gruncie pierwszego stanowiska pojawia się pokusa poświęcania organizmów, a nawet całych gatunków dla dobra całości, jaką jest życie w ogóle¹⁵. Jest to niebezpieczne zarówno z tego względu, że systemy biologiczne są bardzo złożone, przez co istnieje trudność z przewidywaniem, jak wpłynie na nie eliminacja jakiejś populacji organizmów czy nawet całego gatunku, jak i z powodów moralnych. Z kolei z perspektywy drugiego stanowiska życie każdego organizmu jest tak samo cenne, a zatem pojawia się problem z oceną w sytuacji, gdy mamy wybierać między życiem różnych organizmów (np. lwa i antylopy). Możliwe, że wtedy pozostaje nam pewna wersja utylitarysty, czyli kierowania się maksymą, by wybierać te działania, które przyczyniają się do przeżycia jak największej liczby organizmów. Jest to jednak podejście wątpliwe z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, kryteria ilościowe wydają się niewystarczające: czy rzeczywiście życie słonia jest mniej warte niż życie dwóch pierwotniaków? Po drugie, utylitarysta generuje wiele trudności na tyle poważnych, że moglibyśmy nie chcieć być zmuszeni do jego przyjęcia¹⁶.

Bez względu na to, która wersja biocentryzmu aksjologicznego wydaje się generować mniejsze trudności, musimy rozwiązać pewne nieporozumienia. Przede wszystkim, nie jest tak, że przyjęcie biocentryzmu jest warunkiem koniecznym ekologicznego podejścia do przyrody. Również z perspektywy antropocentryzmu aksjologicznego można skutecznie uzasadniać działania proekologiczne, wskazując, że niszczenie środowiska jest szkodliwe dla człowieka, a utrzymanie pewnego stanu przyrody jest dla człowieka korzystne, a zatem – ze względu na ludzkie interesy – należy przeciwdziałać niszczeniu przyrody i działać na rzecz zachowania środowiska w odpowiednim stanie. Również z tej perspektywy daje się uzasadnić przyznanie praw zwierzętom. Wtedy życie organizmów nie będących ludźmi będzie miało wartość instrumentalną, czyli wartość ze względu na polepszanie lub pogarszanie życia ludzkiego, które ma wartość nadrzędną względem zwierzęcego, a nawet – według niektórych – autoteliczną¹⁷. Co więcej, w kolejnym podpunkcie

¹⁵ Niektórzy radykalni ekologowie postulują ograniczenie liczebności, a nawet eliminację *homo sapiens*, jako środek do większego celu, jakim jest ochrona życia jako takiego.

¹⁶ Wymienię tylko niektóre jego trudności:

- najczęściej nie znamy wszystkich konsekwencji czynów i nie wiemy, w jakim horyzoncie czasowym sytuują się istotne dla danego czynu skutki;

- nie jesteśmy w stanie porównać różnych przyjemności (użyteczności) i tych samych przyjemności (użyteczności) dla różnych jednostek;

- utylitarysta nie rozwiązuje sytuacji, gdy suma użyteczności jest taka sama, np. czyn A skutkuje dla każdej z 10 jednostek użytecznością o wartości 1000, a czyn B dla każdego ze 100 jednostek użytecznością o wartości 100;

- utylitarysta poświęca prawa jednostek dla maksymalizacji użyteczności i często prowadzi do wyborów sprzecznych z sumieniem i intuicją moralną.

¹⁷ Pogląd, że każde życie ma wartość autoteliczną, czyli jest wartościowe samo z siebie, uważam – bez względu na to, czy dotyczy to wyłącznie życia ludzkiego, czy też nie – za kontrowersyjny. Jak się wydaje w odniesieniu do życia ludzkiego, wartość naszego życia w dużym stopniu zależy

artykułu przekonamy się, że pewne rodzaje biocentryzmu oparte na hipotezie Gai nie stanowią też warunku wystarczającego dla działań proekologicznych.

3. Hipoteza Gai a hipoteza Medei

Ocena antropocenu nie zależy wyłącznie od waloryzacji wpływu człowieka na środowisko i wartościowania samej biosfery, lecz także od tego, czy uznamy, że biosfera jest systemem samoregulacji służącym podtrzymaniu życia, czy też systemem, który w dłuższej perspektywie zmierza do samozagłady. Przyjmijmy, że wartościujemy życie jako cenne i warte zachowania. W pierwszym przypadku negatywnie ocenimy wszelkie ludzkie działania, które zakłócają procesy samoregulacji biosfery, a pozytywnie te, które im sprzyjają. Z kolei w drugim wypadku będziemy wartościowali pozytywnie wszelkie działania człowieka, które opóźniają lub nawet eliminują możliwość samozagłady życia, a negatywnie takie działania, które wzmacniają naturalne procesy samozniszczenia. Pierwsza opcja ogranicza rolę człowieka do nieprzeszkadzania biosferze i rezerwuje mu raczej miejsce biernego widza, natomiast druga dowartościowuje człowieka jako tego, który swoimi działaniami jest w stanie zapobiec zagładzie życia. Przyjrzyjmy się zatem obu opcjom: z jednej strony hipotezie Gai, autorstwa Jamesa Lovelocka i Lynn Margulis, a z drugiej Petera Warda hipotezie Medei.

W myśl koncepcji Lovelocka i Margulis, Ziemia, czyli Gaja, to żywy organizm, utrzymujący dynamiczną stabilność dzięki posiadanym mechanizmom samoregulacji i dający się opisać w kategoriach systemu cybernetycznego, w którym dominują sprzężenia zwrotne ujemne. Biotopy, gatunki i ekosystemy ziemskie traktowane są jako mniej lub bardziej ważne organy całości, którą jest Gaja. Uzasadnieniem tego ujęcia ma być fakt, że Ziemia w okresie kilku miliardów lat zachowywała stosunkowo niezmiennie warunki klimatyczne i atmosferyczne, umożliwiające powstanie i rozwój życia¹⁸. A zatem życie – przynajmniej w odniesieniu do Ziemi i zamieszkujących ją organizmów – to samoregulujący się system dbający o utrzymanie homeostazy, a przez to podtrzymujący optymalne warunki dla rozwoju życia:

Wraz z Lynn [Margulis – przyp. A.S.] zdefiniowaliśmy Gaję jako złożoną jednostkę obejmującą całą ziemską biosferę, atmosferę, oceany i gleby; całość to sprzężony, cybernetyczny układ nakierowany na poszukiwanie optymalnego dla życia środowiska fizycznego i chemicznego na naszej planecie. Utrzymywanie względnie stałych warunków dzięki aktywnej regulacji układu może być określone wygodnym terminem „homeostazy”.¹⁹

Hipoteza Gai, mimo oporu wielu naukowców, stała się rozpoznawalna i zyskała dość szeroki społeczny rezonans, począwszy od ruchów ekologicznych,

od tego, co z nim zrobimy, a zatem nie jest ono wartościowe samo z siebie, lecz jego wartość jest pochodną wartości naszych działań.

¹⁸ J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003.

¹⁹ Tamże, s. 28.

kończąc na rozmaitych grupach neopogańskich, czczących boginię-matkę. Warto jednak zauważyć, że koncepcja ta – szczególnie głoszona w silnej wersji – nie wspiera działań ekologicznych. Zarówno Lovelock, jak i Margulis podkreślają, że Gaja dysponuje tak mocnymi mechanizmami samoregulacji, że działalność człowieka nie jest w stanie ich zakłócić. Co najwyżej ludzie sprowokują Gaję do działań obronnych, co skutkuje wytrzebieciem gatunku *homo sapiens*. Jednakże wbrew prognozom ekologów, człowiek nie jest zdolny do poważnego zagrożenia życia na Ziemi. W następujących słowach wyraża to Lovelock:

Powszechne jest przekonanie, że nasza działalność przemysłowa jest coraz groźniejsza dla naszego własnego dobrobytu i dla życia wszystkich stworzeń na naszej planecie. Pozwolę sobie zejść tutaj z wygodnej ścieżki tego typu myślenia. Nie wykluczone, że nieustanny wyścig technologiczny istotnie okaże się w przyszłości zagrożeniem i utrapieniem własnego gatunku, ale trudno poważnie traktować dowody, które mają wskazywać, że nasz obecny lub przyszły poziom rozwoju przemysłowego będzie zagrożeniem dla wszelkiego życia i dla całej Gai.²⁰

Wtóruije mu Margulis, która wydaje się nawet formułować silniejsze stanowisko w omawianej kwestii niż Lovelock:

Moim zdaniem, nasze gesty przyjmowania na siebie odpowiedzialności za losy Ziemi, są po prostu śmieszne: to retoryka wynikająca z bezsilności. To my znajdujemy się pod kontrolą planety, nie odwrotnie. Nasz przerośnięty zmysł moralny, każący nam podejmować próby kierowania niesformą planetą, lub leczyć ją z jej przypadłości, świadczy tylko o fantastycznej zdolności samooszukiwania się. Jeśli już – powinniśmy chronić się przed samymi sobą.²¹

Gaja to twarda sztuka, a ludzie nie są w stanie zaszkodzić jej w najmniejszym stopniu.²²

Gaja to mechanizm samoregulacji ziemskiej biosfery, nieustannie tworzący nowe środowiska i nowe organizmy. Nasza planeta nie istnieje dla człowieka, nie jest też jego własnością. Żadna ludzka cywilizacja, mimo swej potęgi i kreatywności, nie może zniszczyć życia na Ziemi, nawet gdyby bardzo się o to starała.²³

My, ludzie, nie różnimy się pod tym względem od innych mieszkańców tej planety. Nie możemy doprowadzić do załamania całej natury, możemy za to zagrozić własnemu istnieniu. Pogląd, że mamy dość siły, by zniszczyć całe życie, łącznie z bakteriami, które radzą sobie w wodach chłodzących silosy atomowe i w morderczo gorących wypływach spod dna oceanów, jest niepoważny.²⁴

Widać wyraźnie, że koncepcja lansowana przez Lovelocka i Margulis nie

²⁰ Tamże, s. 117–118.

²¹ L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000, s. 162.

²² Tamże, s. 168.

²³ Tamże, s. 169–170.

²⁴ Tamże, s. 181–182.

promuje aktywnych działań ekologicznych. Ani *homo sapiens*, ani żaden inny gatunek nie są w stanie zagrozić życiu na Ziemi i rozregulować mechanizmów utrzymywania homeostazy. Po pierwsze, nie mają takiej mocy. Po drugie, działania takie spotkałyby się z odpowiedzią Gai, która uruchomiłaby mechanizmy obronne, tak więc w skrajnym wypadku zagładzie uległby jedynie gatunek próbujący zagrozić ziemskiemu życiu. Tym samym, wszelkie działania ekologiczne warto podejmować jedynie ze względu na nasz gatunek, aby nie doprowadzić do jego zagłady, natomiast w najmniejszym stopniu nie należy się martwić przyszłością życia. Z nami czy bez nas, życie ziemskie doskonale sobie poradzi.

Odmienne poglądy na charakter życia i rolę człowieka w jego podtrzymaniu prezentuje Peter Ward. Uważa, że życie ze względu na swój darwinowski charakter jest życiobójcze, a w przyrodzie przeważają sprzężenia zwrotne dodatnie, przez co w końcu biosfera przyczyni się do zmiany temperatury, składu atmosfery, obiegu pierwiastków do poziomu nieprzyjaznego do kontynuowania życia. Ziemia bardziej przypomina mityczną Medeę, która zabiła własne dzieci, niż chroniącą wszystko, co żywe, Gaję. Za taką wizją przemawiają, zdaniem Warda, masowe wymierania, kiedy dochodziło do redukcji biomasy i bioróżnorodności na wielką skalę²⁵. Nie uważa jednak swoich poglądów za pesymistyczne i skłaniające do fatalizmu, wręcz przeciwnie, podkreślają bowiem rolę człowieka (lub innych bytów inteligentnych) w podtrzymaniu życia na przekór jego destrukcyjnym tendencjom:

Mówiąc językiem sobotnich programów rozrywkowych, nasza planeta przypomina odrzutowiec opanowany przez szaleńca o władniętego spektakularnym pragnieniem samodestrukcji. Jest tylko jedna szansa na przetrwanie: ludzka interwencja/inżynieria. Musimy przejąć kontrolę nad podstawowymi cyklami determinującymi los istot żywych na Ziemi i wyrwać się z powolnego (bo jak inaczej opisać setki milionów lat) pikowania ku zagładzie. Musimy sobie zdać sprawę z tego, że samo życie nie optymalizuje świata, oraz zaakceptować fakt, że żyjemy na gwałtownie umierającej planecie; nasza planeta, tak ukochany przez nową naukę – astrobiologię – „wzorzec Ziemi”, zestarzała się za sprawą samego życia.²⁶

Niektórym to spojrzenie na życie może się wydać przygnębiające. Mnie wydaje się ono bardzo pobudzające, ponieważ – jeśli jest prawdziwe – tylko my, ludzie (lub inne inteligentne gatunki gdzieś tam w Kosmosie), możemy zmienić zasady i uratować resztę istot żywych, a także siebie samych, przed nami samymi.²⁷

Obie przedstawione hipotezy są niezwykle istotne z perspektywy oceny antropocenu. Jeżeli przyjmiemy hipotezę Gai w jej silnej wersji, to ocena antropocenu będzie oscylować wokół neutralnej. Stanie się tak, ponieważ człowiek nie jest w stanie rozregulować mechanizmów utrzymywania homeostazy, a zatem aktualne oddziaływanie człowieka na środowisko nie niesie za sobą zagrożenia

²⁵ Por. P. Ward, *Hipoteza Medeji. Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?*, przeł. M. Betley, Warszawa 2010.

²⁶ Tamże, s. 16.

²⁷ Tamże, s. 23.

dla życia, co zaś się tyczy przyszłości, to życie doskonale poradzi sobie bez aktywnych działań ze strony *homo sapiens*. Jeśli zaś uznamy słabą hipotezę Gai, czyli to, że człowiek jest w stanie osłabić lub zniszczyć mechanizmy regulacji biosfery ziemskiej, wtedy aktualna ocena ludzkiego oddziaływania na środowisko będzie negatywna, z kolei ocenę przyszłych działań należy zawiesić aż do ujawnienia się ich skutków. W wypadku akceptacji hipotezy Medei ogólna ocena antropocenu będzie raczej pozytywna, ponieważ tylko działania człowieka lub innej inteligentnej istoty są w stanie zapobiec samozagładzie życia. Jednakże należy jeszcze uwzględnić kierunek zmian cywilizacyjnych, aby móc prognozować, jaki będzie wpływ *homo sapiens* na przyrodę.

4. Antropocen a ocena kierunku zmian cywilizacyjnych

Nasze rozważania rozpocznijmy od nakreślenia dwóch biegunowo różnych stanowisk. Pierwsze nazwijmy „mitem złotego wieku”. Głosi ono, że najlepszy okres w historii ludzkości przypadał na początek dziejów *homo sapiens*, a wraz z upływem czasu obserwujemy upadek człowieka oraz wytworzonej przez niego kultury i cywilizacji. Z kolei drugie, nadajmy mu nazwę „mitu nieustającego postępu”, twierdzi, że co najmniej od pewnego momentu w dziejach ludzkości notujemy nieustający postęp, przejawiający się nie tylko w rozwoju naukowo-technicznym, lecz również na innych polach, np. moralności czy estetyki. Jak nietrudno zauważyć, stanowiska te trzeba uwzględnić przy ocenie antropocenu. Jeśli bowiem przyjmijemy „mit złotego wieku”, to nie będziemy mieć raczej nadziei na poprawę w zakresie oddziaływania człowieka na środowisko, więc zapewne ocenimy antropocen negatywnie. Jeżeli zaś uznamy „mit nieustającego postępu”, wówczas – bez względu na aktualny charakter wpływu człowieka na środowisko – możemy spodziewać się, że w przyszłości będzie tylko lepiej, a zatem nasz optymizm w tym względzie może przełożyć się na pozytywną ocenę wartościowanej epoki.

Oczywiście tak zarysowane stanowiska są mocno wyidealizowane (można je traktować jako tzw. typy idealne), stanowią dwa przeciwstawne bieguny, między którymi na kontinuum możemy usytuować realne koncepcje kierunku zmian cywilizacyjnych. Nie znaczy to, że nie możemy znaleźć w historii idei egzemplifikacji poglądów zbliżających się do wyróżnionych biegunów. Blisko „mitu złotego wieku” znajduje się Jana Jakuba Rousseau koncepcja szlachetnego dzikusa, z kolei po stronie „mitu nieustającego postępu” znajdziemy koncepcję Thomasa Hobbesa i poglądy wielu myślicieli oświeceniowych²⁸.

²⁸ Przy omówieniu poglądów Hobbesa i Rousseau będę korzystał ze swoich dwóch prac, do których zresztą warto sięgnąć w celu rozwinięcia omawianych zagadnień: A. Stępnik, *Zakres oddziaływania i charakter mitu filozoficznego na przykładzie mitu szlachetnego dzikusa*, w: *Mityczne scenariusze*, red. T. Ratajczak, B. Trocha, tom 1, Zielona Góra 2011, s. 93–104; A. Stępnik, *Wizja natury ludzkiej u Hobbesa i Rousseau w świetle współczesnych nauk*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2012, nr 4 (84), s. 409–422.

Zacznijmy od koncepcji autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Opisujący przez Rousseau żyjący w stanie natury człowiek odznacza się wielką tężyzną fizyczną i zdrowiem, ostrością niektórych zmysłów, brakiem wyszukanych potrzeb i nieobecnością większości trosk, poza troskami związanymi z zachowaniem życia. Jest pozbawiony jakichkolwiek więzi społecznych – jednostki są niemal całkowicie od siebie odizolowane – i nie zna pojęcia własności prywatnej. Człowiek pierwotny, „błądząc po lasach, pozbawiony rzemiosł, mowy, stałej siedziby, z nikim nie wojując i z nikim się nie wiążąc, bez najmniejszej potrzeby czy to obcowania z bliźnimi, czy szkodzenia im”²⁹, znajduje się w stanie przedspołecznym i przed-refleksyjnym, rządzi nim instynkt i uczucia. Pomimo tego, że nie ma ukształtowanych pojęć etycznych (np. dobra i zła), jest dobry z natury, ponieważ cechuje go wrodzona skłonność do altruizmu, oparta na współczuciu, które jest „czystym odruchem natury poprzedzającym wszelką refleksję”³⁰. Człowieka pierwotnego charakteryzują „dwa czynniki wcześniejsze niż rozum: jeden z nich to gorąca troska o własną każdego pomyślność i życie, drugi to naturalna odraza do zagłady albo cierpienia każdej istoty żyjącej”³¹. Żyje blisko natury, ceni życie i jest nastawiony na pielęgnowanie przyrody, a nie jej niszczenie. Jest również wolny, a przy tym szczęśliwy, gdyż łatwo może zaspokoić swoje proste potrzeby. W stanie natury wszyscy ludzie są równi pod względem społecznym, chociażby z tego względu, iż nie istnieje wśród nich żadna hierarchia społeczna.

Możemy zasadnie zapytać, dlaczego człowiek opuścił raj, którym był stan natury? Stało się to z dwóch głównych powodów. Po pierwsze, za przyczyną przyrodzonej ludzkiej zdolności do rozwoju. Jak pisze Rousseau:

Smutne by to było – gdyby wypadło przyznać, że ta najwłaściwsza nasza i prawie nieograniczona zdolność jest źródłem wszystkich nieszczęść człowieka; że to ona go z biegiem czasu wydobywa z tego stanu początkowego, w którym pędziłby życie spokojne, niewinne i niezmacone; ona wreszcie, z wieku na wiek rozwijając i rozum jego, i błędy, i występki, i cnoty, czyni go w końcu tyranem samego siebie, jak i natury.³²

Za sprawą ludzkiej zdolności do wykraczania poza siebie, dokonuje się alienacja człowieka, wyobcowanie go z jego własnej natury. Człowiek, „włączając się w społeczeństwo i popadając w niewolę staje się [...] słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły”³³. Pojawia się własność prywatna i hierarchia społeczna, a wraz z nimi nierówność i ograniczenia wolności. Człowiekiem zaczynają rządzić ambicje i wyszukane potrzeby, których nie jest w stanie zaspokoić, przez co staje się nieszczęśliwy. Życie w takim społeczeństwie zagłusza przyrodzone

²⁹ J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 181.

³⁰ Tamże, s. 174.

³¹ Tamże, s. 133.

³² Tamże, s. 155.

³³ Tamże, s. 151.

skłonności do dobra, co jest przyczyną powstania wielu wad ludzkich (takich jak zazdrość, zawiść, pogarda, okrucieństwo itp.), nieobecnych u ludzi żyjących w stanie natury. Człowiek oddala się od przyrody, traci z nią więzi, za to zaczyna podchodzić do niej instrumentalnie.

Za tym obrazem człowieka idzie u Rousseau pozytywne wartościowanie człowieka naturalnego, a także wszystkiego, co naturalne, przy negatywnym wartościowaniu tego, co jest wytworem kultury i cywilizacji³⁴. Najkrócej ujmując to Rousseau w zdaniu rozpoczynającym pierwszą księgę *Emila* (rozumiejąc to, co naturalne, przez to, co „wychodzi z rąk Stwórcy”): „Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnieje w rękach człowieka”³⁵. W myśli Rousseau znajdujemy zatem podstawowe elementy „mitu złotego wieku”: stan natury jako rajski początek ludzkości i postępującą wraz z rozwojem cywilizacji degradację człowieka.

Inaczej przedstawia to autor *Lewiatana*. Zdaniem Hobbesa³⁶, ludzie w stanie natury są względnie równi co do „władz cielesnych i duchowych”, czyli zdolności fizycznych i umysłowych. Nie chodzi jednak o to, że każdy człowiek posiada dokładnie te same zdolności, lecz że dana jednostka może kompensować swoje braki charakterystycznymi dla niej zaletami np. słabszy człowiek może dzięki zaletom umysłu pokonać silniejszego. Z tego względu oraz przez tkwiący w naturze ludzkiej egoizm każdy człowiek stanowi dla każdego innego niebezpieczeństwo. Ludzie, rywalizując ze sobą o ograniczone zasoby, o prestiż i sławę, znajdują się w stanie naturalnej wojny: „Jest więc oczywiste, że gdy ludzie żyją nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który się zwie wojną; i to w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym”³⁷. To powoduje, że w stanie natury „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”³⁸, człowiek bowiem, obawiając się innych, nie podejmuje z nimi długofalowej współpracy, a na kooperacji w dużej mierze zasada się siła *homo sapiens*. Nie obowiązują zasady sprawiedliwości i własności (rozumiane jako prawa, które powinny być powszechnie respektowane), bowiem mogą się one w pełni ukonstytuować i być chronione dopiero w społeczeństwie.

Potrzeby człowieka skłaniają go do zrzeczenia się części wolności na rzecz bezpieczeństwa i szczęśliwszego życia³⁹. Temu służy ustanowienia suwerena, który stoi na straży porządku prawnego, wymierzając kary na nieprzestrzeganie praw i trzymając w ryzach egoistyczną naturę człowieka. Powstaje prawo i moralność, zwiększa się bezpieczeństwo ludzi, kooperacja zapewnia dobrobyt i – w konsekwencji – szczęście. Nie powinno więc dziwić, że silne państwo, kultura i cywilizacja są waloryzowane pozytywnie przez Hobbesa. Zauważmy elementy „mitu nieusta-

³⁴ Por. N.J.H. Dent, *A Rousseau Dictionary*, Cambridge, Mass 1992, s. 177.

³⁵ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, tom I, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955, s. 7.

³⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 107-112.

³⁷ Tamże, s. 109-110.

³⁸ Tamże, s. 110.

³⁹ Tamże, s. 147-163.

jącego postępu”: sytuacja człowieka w stanie natury jest nie do pozazdroszczenia, jednakże dzięki własnemu wysiłkowi, *homo sapiens* wychodzi ze stanu natury, powściąga wrodzone negatywne skłonności i w ramach społeczeństwa, kultury i cywilizacji notuje stopniowy postęp w różnych sferach.

Jeszcze wyraźniejszy nacisk na postęp znajdziemy w myśli oświeceniowej⁴⁰. Cytując słynne sformułowanie Immanuela Kanta, „oświecenie to wyjście człowieka z zwinionej przez niego niedojrzałości”⁴¹. Filozofowie oświeceniowi uznawali, że oparcie się na rozumie, unikanie przesądów i bezkrytycznego polegania na autorytetach⁴² spowoduje, że ludzkość wkroczy na drogę postępu naukowego, technicznego, społecznego, politycznego, ale także moralnego. Doświadczenia XX w. przygasiły ten optymizm i doprowadziły wielu myślicieli (należących do szkoły frankfurckiej, postmodernistów itp.) do zanegowania przekonania o postępie. Warto jednak zauważyć, że niektórzy współcześni badacze starają się zrehabilitować oświeceniową ideę postępu. Głównym jej orędownikiem jest Steven Pinker, rozprawiający się z przeszkadzającymi nam błędnymi przekonaniami w *Tabula rasa*⁴³, pokazujący w *Zmierzchu przemocy*, że możemy zaobserwować trend zmniejszania się wielu rodzajów przemocy⁴⁴, i wskazujący na postęp w wielu dziedzinach (od długości i jakości życia, poprzez zamożność, bezpieczeństwo, aż do wolności i rozszerzenia praw jednostek)⁴⁵. Pinker, podobnie jak wielu innych badaczy, zauważa niepokojące zjawisko pesymistycznej oceny rzeczywistości przez ludzi, co wiąże z heurystyką dostępności i działalnością mediów:

Niezależnie od tego, czy świat naprawdę zmienia się na gorsze, natura wiadomości w połączeniu z naturą ludzkiego systemu poznawczego rodzi w nas przekonanie, że tak jest. Wiadomości dotyczą tego, co się wydarza, a nie tego, co się nie wydarza. Nigdy nie widzimy dziennikarza mówiącego do kamery: „Przekazuję informacje na żywo z kraju, w którym nie wybuchła wojna” albo z miasta, które nie zostało zbombardowane, albo ze szkoły, w której nie doszło do strzelaniny. Dopóki z oblicza ziemi nie zniknie całe zło, zawsze wystarczy incydentów, żeby wypełnić nimi wiadomości, zwłaszcza w sytuacji, gdy miliardy smartfonów robią z większości mieszkańców świata dziennikarzy sądowych i korespondentów wojennych.⁴⁶

Na nieadekwatny w stosunku do faktów pesymizm większości ludzi zwracają uwagę również autorzy *Factfulness*⁴⁷. Przeprowadzane ankiety dotyczące oceny sytuacji na świecie (w takich obszarach jak długość i jakość życia, opieka

⁴⁰ Oczywiście z wyłączeniem omawianego Rousseau.

⁴¹ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, tom VI, Toruń 2012, s. 47.

⁴² Można w tym wypadku mówić o racjonalizmie oświeceniowym rozumianym jako antyirracjonalizm.

⁴³ S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005.

⁴⁴ S. Pinker, *Zmierzch przemocy*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2015.

⁴⁵ S. Pinker, *Nowe Oświecenie*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2018.

⁴⁶ Tamże, s. 61.

⁴⁷ H. Rosling, O. Rosling, A. Rosling-Rönnlund, *Factfulness*, przeł. M. Popławska, Poznań 2018.

zdrowotna, bezpieczeństwo, prawa człowieka, nierówności itp.) pokazały, że bez względu na wykształcenie respondentów mają oni tendencję do postrzegania jej jako znacznie gorszej niż jest w rzeczywistości. Autorzy dogłębnie analizują przyczyny tego zjawiska i sugerują remedia na nasze wypaczone postrzeganie. Konkluzję, jaka z tego wypływa, można sformułować następująco: nawet jeśli jesteśmy nieufni w stosunku do skrajnych stanowisk nazwanych przez nas „mitem złotego wieku” i „mitem nieustającego postępu”, pamiętajmy, że prawda nie musi leżeć dokładnie pośrodku między nimi; weźmy pod uwagę nasze uwarunkowania poznawcze i – koncentrując się na faktach i statystykach, a nie tylko tzw. dowodach anegdotycznych – przyznajmy, że w wielu sferach ludzkiego życia dokonano znaczącego postępu. Co prawda, nie we wszystkich, ponadto postęp ten wymaga od nas nieustającego wysiłku i nie jest nieunikniony, ale możemy mieć podstawy do nadziei. Jeśli tak, to powinniśmy ostrożnie podchodzić do waloryzowania antropocenu, opierając się wyłącznie na obecnym wpływie człowieka na środowisko. Warto dołożyć starań, aby minimalizować nasze negatywne oddziaływanie na środowisko, a maksymalizować przejawy pozytywnego wpływu. Należy jednak czynić to właściwie; jak pokażę w kolejnej części artykułu, wiele z obecnie prowadzonych działań jest nie tylko nieskuteczna, ale i przeciwskuteczna.

5. Antropocen a polityka

Współczesna dyskusja dotycząca oddziaływania człowieka na klimat jest mocno upolityczniona. Zdecydowana większość partii, ugrupowań i stowarzyszeń określających się mianem ekologicznych sytuuje się po lewej stronie sceny politycznej i często włącza w swoje programy kwestie nie związane bezpośrednio z ekologią, a będące manifestacją lewicowych poglądów politycznych. Co więcej, niektórzy przedstawiciele lewicy dostrzegają w rozwiązaniach proekologicznych szansę na przeforsowanie zmian ograniczających nie lubiany przez nich kapitalizm, neoliberalizm, czy konserwatyzm. Noemi Klein wprost deklaruje, że działania proekologiczne są dla niej środkiem do czegoś większego, do daleko idących zmian politycznych, gospodarczych i społecznych, skutkujących podkopaniem prymatu kapitalizmu i neoliberalizmu:

Jestem przekonana, że kryzys klimatyczny stwarza historyczną szansę zmian zakrojonych na jeszcze większą skalę. W ramach projektu obniżenia gazów cieplarnianych do poziomu zalecanego przez wielu naukowców nadarza nam się znów okazja do przeforsowania rozwiązań politycznych, które w znacznym stopniu poprawią życie ludzi, zlikwidują przepaść między bogatymi a biednymi, stworzą naprawdę wiele porządných miejsc pracy i na nowo ożywią oddolną demokrację. Zmiany klimatu, zamiast stanowić skrajny wariant doktryny szoku – szaleństwo nowych grabieży zasobów oraz represji – mogą być Szokiem Ludu, ciosem zadany oddolnie. Mogą doprowadzić do przekazania władzy w ręce wielu zamiast jej konsolidacji w rękach nielicznych, a także radykalnie poszerzyć obszar tego, co wspólne, zamiast go po kawałku wyprzedawać.⁴⁸

⁴⁸ N. Klein, *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. H. Jankowska, K. Makaruk, Warszawa 2016, s. 16.

Ujmując kwestię zmian klimatu jako starcie między kapitalizmem a planetą, nie mówię niczego, o czym nie wiemy.⁴⁹

Co ciekawe, także wielu naukowców zajmujących się klimatem atakuje rozwiązania polityczne i gospodarcze, które – ich zdaniem – przyczyniają się do negatywnego oddziaływania człowieka na środowisko. Mark Maslin w książce będącej skrótem wprowadzeniem w zagadnienie zmian klimatycznych pisze:

Neoliberalny koszmar polega więc na forsowaniu przekonania, że dla wyjścia z ubóstwa musimy produkować i konsumować więcej dóbr. Wymaga to taniej energii, która pochodzi głównie z paliw kopalnych, bardziej ekstensywnego rolnictwa, wylesiania i zasadniczej zmiany wykorzystania gruntów. Ostatecznie prowadzi to do jeszcze szybszej zmiany klimatu, która najbardziej dotknie najbiedniejszych ludzi.⁵⁰

Zwolennicy takiego podejścia wymagają od nas diametralnej zmiany naszego życia, sposobu myślenia, naszych przyzwyczajeń, funkcjonowania naszej gospodarki, radykalnych przemian politycznych i to nie tylko na lokalnym poziomie, ale przede wszystkim na szczeblu światowym. Jak się można domyślać i co zresztą obecnie obserwujemy, takie nawoływania są nie tylko nieskuteczne, lecz często przeciwnie skuteczne (*vide* rosnący w siłę ruch przeciwko antropogenicznemu charakterowi zmian klimatycznych). Zamiast rugowania niekorzystnych nawyków poprzez stopniowe zastępowanie ich nawykami proekologicznymi, wielu ekologów domaga się natychmiastowych i radykalnych zmian, strasząc katastroficznymi prognozami, które jeśli się nie sprawdzają, dają pożywkę przeciwnikom jakichkolwiek zmian⁵¹. Zgadzam się ze zdaniem Rogera Scrutona – choć pewnie zastąpiłbym kwantyfikację „żaden” ostrożniejszą „w większości wypadków” – że projektowane odgórne zmiany o szerokim zakresie powinny być wspierane zmianą sposobu myślenia u poszczególnych jednostek i ich oddolnymi działaniami: „Żaden projekt zakrojony na dużą skalę nie powiedzie się, jeśli nie będzie zakorzeniony w praktycznym lokalnym rozumowaniu na małą skalę”⁵². Scruton uważa, że współczesne ruchy ekologiczne nie przyswoiły sobie tej prawdy:

Wydaje mi się, że współczesne ruchy ochrony środowiska, z których wiele domaga się daleko idących i wręcz niewyobrażalnych projektów rządowych, jak również fundamentalnych przemian w naszym sposobie życia, tej nauki jeszcze nie poznały. Ich programy, podobnie jak ich bicie na alarm, straszą zwykłego obywatela, ale go nie zjednują. Tak więc tkwi on pośród tysiąca przestróg i nawoływań, mając nadzieję, że dotrze do mety życia i od tego hałasu nie oszaleje.⁵³

Co więcej, próby łączenia memów i mempleksów proekologicznych z innymi

⁴⁹ Tamże, s. 29.

⁵⁰ M. Maslin, *Zmiany klimatu*, przeł. K. Dośpiał-Borysiak, Łódź 2018, s. 200.

⁵¹ Przykładem jest katastroficzny raport *Granice wzrostu*.

⁵² R. Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R.P. Wierchostawski, Poznań 2017, s. 8.

⁵³ Tamże, s. 8.

mempleksami, w szczególności o charakterze ideologicznym i politycznym, wywołującymi u wielu negatywne emocje i wykluczającymi się z uprzednio przyswojonymi przez nich memami, zmniejsza skuteczność rozprzestrzeniania się memów proekologicznych. Jeżeli wmawia się – moim zdaniem, błędnie⁵⁴ – że działalność ekologiczna jest nie do pogodzenia z antropocentryzmem, konserwatyżmem, liberalizmem gospodarczym, kapitalizmem, wzrostem gospodarczym⁵⁵, wtedy bardzo trudno dotrzeć z ekologicznym przekazem do większości ludzi, gdyż atakuje się memy i mempleksy często stanowiące rdzeń ich tożsamości. Ludzie prędzej odrzucają w wypadku tak silnej niezgodności przekaz proekologiczny, niż przyjmą go z całym bogactwem inwentarza, jaki przypisuje mu wielu ekologów i działaczy politycznych.

Zamiast tego warto włączyć w działania ekologiczne jak najwięcej ludzi i uzyskać efekt synergii z połączenia działań na dużą skalę (w skali krajowej i międzynarodowej) z działaniami oddolnymi, lokalnymi i indywidualnymi. Do tego zmierza Scruton, próbując zakorzenić myślenie ekologiczne w tym, co nam jest bliskie: „Proponuję natomiast przyjęcie takiej perspektywy, dzięki której problemy te [ekologiczne – przyp. A.S.] mogą stać się *naszymi*, a my zaczniemy je rozwiązywać, wykorzystując dany nam ekwipunek moralny. Takie jest, jak mi się zdaje, stałe przesłanie konserwatyżmu”⁵⁶. Autor *Zielonej filozofii* proponuje przyjęcie motywacji opartej na ojkofilii, czyli na umiłowaniu domu i jego otoczenia⁵⁷. Otwarcie przy tym deklaruje, że proekologiczne rezultaty są produktem ubocznym pewnych działań, którym przypisuje pozytywną wartość, a zatem czyste środowisko ma w jego ujęciu wartość instrumentalną: „Celem konserwatywnej polityki środowiskowej nie jest zdrowe środowisko, lecz inne dążenia, których rezultatem jest zdrowe środowisko”⁵⁸.

6. Podsumowanie

Zagadnienia związane z antropocenem zarówno są przedmiotem ożywionych dyskusji w wielu dziedzinach nauki (geologii, ekologii, naukach społecznych i humanistycznych), jak i pojawiają się w przestrzeni publicznej, chociażby w publicystyce. Nie można jednak na razie mówić o w pełni ukonstytuowanym

⁵⁴ Oczywiście należy tu doprecyzować, o jaką niezgodność chodzi. Jeśli o sprzeczność logiczną, to nietrudno pokazać, że twierdzenia ekologiczne nie wykluczają się z twierdzeniami antropocentryzmu, konserwatyżmu, kapitalizmu itp. Jeżeli zaś o tzw. sprzeczność psychologiczną, to rzeczywiście istnieją ludzie, tacy chociażby jak Melanie Klein, którzy uważają te mempleksy za nie do pogodzenia w swoim systemie przekonań, nie znaczy to jednak, że te mempleksy są sprzeczne psychologicznie dla wszystkich ludzi (dla mnie nie są).

⁵⁵ Wielu ekologów postuluje ze względu na dodatnią korelację wzrostu gospodarczego z zanieczyszczeniem środowiska (w tym z emisją gazów cieplarnianych) tzw. zerowy wzrost, czyli zastopowanie wzrostu gospodarczego. Radykalowie idą jeszcze dalej, sugerując potrzebę ujemnego wzrostu, czyli redukcję gospodarek, szczególnie o te obszary, które mają największy negatywny wpływ na środowisko. Łatwo jednak zauważyć, że sam wzrost gospodarczy nie musi wiązać się z negatywnym oddziaływaniem na przyrodę – przykładem będzie wzrost gospodarczy wypracowany dzięki inwestycjom w tzw. zielone technologie.

⁵⁶ R. Scruton, *Zielona filozofia...*, s. 8.

⁵⁷ Tamże, s. 9.

⁵⁸ Tamże, s. 353.

mempleksie antropocenu – zbiorze powiązanych ze sobą memów zawierającym „twardy rdzeń”, czyli podzbiór memów decydujących o tożsamości tego mempleksu. W artykule wskazałem na niezbyt liczne memy kandydujące do „twardego rdzenia” mempleksu antropocenu (należy do nich podstawowa definicja antropocenu, czy wskazania na obecny negatywny wpływ człowieka na środowisko w wielu obszarach), jednakże nadal przedmiotem sporu pozostają chociażby ramy czasowe postulowanej nowej epoki geologicznej. Pokazałem trudności stojące przed badaczami ustalającymi te ramy, zwróciłem uwagę na istotne, ale rzadko pojawiające się w tej dyskusji rozróżnienie na same działania i ich skutki, mające podstawowe znaczenie dla określenia początku i końca antropocenu, szczególnie przy czasowym przesunięciu przyczyn i ich skutków.

Przed wszystkim koncentrowałem się na ukazaniu uproszczeń w ocenie antropocenu i naszkicowaniu głównych elementów mających wpływ na tę ocenę. Jak się okazało, żaden z rozpatrywanych elementów nie determinuje w pełni oceny, ale jedynie skłania – bardziej zresztą psychologicznie niż logicznie – do waloryzowania antropocenu w określony sposób. Negatywnej jego ocenie sprzyja biocentryzm, przyjęcie hipotezy Gai (ale tylko w słabym sensie), przekonanie o silnym i negatywnym wpływie człowieka na przyrodę, negatywna ocena cywilizacji i pozytywna natury, a także przekonanie o regresie kultury i cywilizacji (tzw. „mit złotego wieku”). Z kolei pozytywnej, czy też pełnej nadziei ocenie sprzyja antropocentryzm, uznanie hipotezy Medei, pozytywna ocena cywilizacji i przekonanie o postępie kultury i cywilizacji („mit nieustającego postępu”).

Pokazałem, co nie było trudne, że dyskusja nad antropocenem znacznie wykroczyła poza ramy naukowe, stając się mocno nacechowana emotywnie, ideologicznie i politycznie. W tym kontekście zwróciłem uwagę na nieskuteczność, a nawet przeciwność wielu strategii proekologicznych, szczególnie takich, które silnie łączą memy ekologiczne z wybranymi mempleksami o charakterze ideologicznym i politycznym. Ze względu na ogromną wagę działań proekologicznych nie należy z góry ograniczać zbioru adresatów memów ekologicznych do ludzi o określonym światopoglądzie, lecz starać się zaszczerpieć je w jak największej liczbie umysłów, a także stosować strategie łączące działania w skali makro z tymi w skali mikro. Zdecydowanie warto inicjować myślenie proekologiczne także w paradygmacie antropocentrycznym, quasi-oświeceniowym, czy konserwatywnym. Sprawa jest zbyt poważna, by uzależniać powodzenie rozwiązań proekologicznych od zwycięstwa jednej ze stron sporu polityczno-ideologicznego, tym bardziej, że obserwujemy narastającą polaryzację stanowisk i postaw politycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Archer D., *Globalne ocieplenie. Zrozumieć pogodę*, przeł. P. Wiejacz, Warszawa 2011.
Biblia, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1991.

- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Cowie J., *Zmiany klimatyczne. Przyczyny, przebieg i skutki dla człowieka*, przeł. J. Wibig, Warszawa 2009.
- Crutzen P.J., Stoermer E.F., *The Anthropocene*, "Global Change Newsletter" 2000, nr 41, s. 17–18.
- Dent N.J.H., *A Rousseau Dictionary*, Cambridge, Mass 1992.
- Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś, w: tegoż, *Dziela zebrane*, t. VI, Toruń 2012, s. 47–53.
- Klein N., *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. H. Jankowska, K. Makaruk, Warszawa 2016.
- Kolbert E., *Szóste wymieranie*, przeł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa 2016.
- Leakey R., Lewin R., *Szósta katastrofa. Historia życia a przyszłość ludzkości*, przeł. J. Prószyński, Warszawa 1999.
- Lovelock J., *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003.
- Margulis L., *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000.
- Maslin M., *Zmiany klimatu*, przeł. K. Dośpiał-Borysiak, Łódź 2018.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005.
- Pinker S., *Zmierzch przemocy*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2015.
- Pinker S., *Nowe Oświecenie*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2018.
- Rosling H., Rosling O., Rosling-Rönnlund A., *Factfulness*, przeł. M. Popławska, Poznań 2018.
- Rousseau J.J., *Emil czyli o wychowaniu*, tom I, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955.
- Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Ruddiman W.F., *The anthropogenic greenhouse gas era began thousands of years ago*, "Climatic Change" 2003, nr 61, s. 261–293.
- Scruton R., *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R.P. Wierchosławski, Poznań 2017.
- Stępnik A., *Zakres oddziaływania i charakter mitu filozoficznego na przykładzie mitu szlachetnego dzikusa*, w: *Mityczne scenariusze*, red. T. Ratajczak, B. Trocha, tom 1, Zielona Góra 2011, s. 93–104.
- Stępnik A., *Model zmian kulturowych: między ewolucją a rewolucją kulturową*, „Teksty z ulicy. Zeszyt memetyczny” 2012, nr 14, s. 81–92.
- Stępnik A., *Wizja natury ludzkiej u Hobbesa i Rousseau w świetle współczesnych nauk*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, nr 4 (84), s. 409–422.
- Ward P., *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?*, przeł. M. Betley, Warszawa 2010.
- Zalasiewicz J. et al., *Where Did the Anthropocene Begin? A Mid-Twentieth-Century-Boundary Level is Stratigraphically Optimal*, "Quaternary International" 2015, nr 383, s. 196–203.

Nota o autorze

Andrzej Stępnik – doktor filozofii, absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie pracujący w Lingwistycznej Szkole Wyższej w Warszawie. Autor ponad 70 publikacji naukowych, w tym książki *Pragmatyzm Williama Jamesa: ujęcie*

systemowo-krytyczne. Zajmuje się epistemologią, filozofią umysłu, filozofią religii, metafizologią i aksjologią, interesują go zagadnienia z pogranicza filozofii i nauk szczegółowych.

About the author

Andrzej Stępnik – born in 1979 in Warsaw, Ph.D. in philosophy, University of Warsaw's Institute of Philosophy graduate. Author of over 70 publications, including a book *Pragmatyzm Williama Jamesa: ujęcie systemowo-krytyczne*. Interested in epistemology, philosophy of mind, philosophy of science, general methodology, philosophy of religion, axiology. Also: topics on the borders between philosophy and specific science.