

## MIĘDZY ŚWIATAMI. POSZUKUJĄC KSZTAŁTU RZECZYWISTOŚCI PO ANTROPOCENIE

MACIEJ KIJKO

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Adam Mickiewicz University in Poznań  
maciej.kijko@amu.edu.pl  
ORCID 0000-0001-9858-4371

Bruno Latour w swoim wykładzie *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę* zauważa trzy rzeczy: 1. przywykliśmy jako ludzie do myślenia o sobie w kategoriach fizycznej znikomości i moralnej przewagi; 2. okoliczności związane z niedopuszczającym sprzeciwu efektem antropocenowym w sposób coraz bardziej widoczny sprawiają, że zostajemy postawieni w niedogodnej dla nas sytuacji, w której musimy wziąć odpowiedzialność za będący konsekwencją naszych działań stan rzeczy; 3. w kontekście punktu pierwszego uwidacznia się brak narzędzi i pojęć, by to, co wynika z punktu drugiego zrealizować<sup>1</sup>. Chodzi o możliwość wzięcia na siebie odpowiedzialności za stan planety, do którego się nie doprowadziło (skoro proces jej degradacji miałby swoje początki u zarania rewolucji przemysłowej, w końcówce XVIII wieku bądź w latach pięćdziesiątych XX wieku), i podjęcia działań, które byłyby tej odpowiedzialności wyrazem, co wiąże się z wzięciem na siebie nieswoich win i z żałobą, która jest jednocześnie lamentem nad światem i sobą (jako istotą zagrożoną tym, co się dzieje z planetą). Jeżeli przeniesiemy problem z gruntu etyki na grunt języka (co tak dalekim przeniesieniem nie jest), wyjściowe kwestie staną się zrozumiałe – chodzi o brak języka dla wyrażenia i opisanie nowej sytuacji. W innym sformułowaniu można mówić o niedopasowaniu posiadanego języka i potrzebie takiego, który ewokowałby obraz świata odpowiadający rzeczywistości życia w antropocenie.

<sup>1</sup> B. Latour, *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę*, przeł. A. Kowalczyk, w: *Ekologie*, red. A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk, Łódź 2014, s. 162.

Taki stan rzeczy można nazwać „sytuacją pomiędzy”. Stajemy w obliczu zmiany i mamy na podorędziu narzędzia pozwalające na skuteczne radzenie sobie w sytuacji, która się kończy. Widzimy zarysy nowego świata, ale nie posiadamy słów, by go opisać, środków, by działać w jego przestrzeni. Poniższe uwagi będą próbą poszukiwania przejścia od wciąż „teraz”, które już nie istnieje (bądź istnieje jedynie siłą inercji), do już „jutro”, które się narzuca i jednocześnie wymyka wyrażeniu.

Mówienie o problemie antropocenu jako zagrożeniu dla ludzkości nie wystarczy. Problem jest realny, jednak tak uniwersalizujące nazwanie go, choć daje wgląd w jego źródło, powoduje impas poznawczy i uniemożliwia wyjście z tej pułapki. Widać to wyraźnie w przypadku już samego poszukiwania przyczyn i początków antropocenowej zmiany. Badacze<sup>2</sup> wprost bądź implicytnie przyjmują, że genezy nie da się po prostu sprowadzić do historii gatunku ludzkiego. To, że wyginęła megafauna i że przejście do trybu pastersko-rolniczego zmieniło krajobrazy, to fakty – w każdym przypadku podobne, jak mi się zdaje, do zmian wprowadzanych przez inne gatunki funkcjonujące w biocenozie i aktywnie (choć w dużej mierze mimowolnie) dostosowujące otoczenie do swoich potrzeb. Skala owych zmian – w początkach historii ludzkości – była na tyle znikoma, że trudno mówić o nich inaczej niż jak o ewentualnych zapowiedziach przyszłych kłopotów. Sama liczebność ludzkiej populacji w skali globu była na tyle niewielka, by śmiało stwierdzić, że poszukiwanie początku antropocenu tak daleko w czasie jest tylko fałszywym tropem, wyłącznie zaciemniającym obraz problemu. Dość zgodnie przyjmuje się w przywoływanych tekstach i szeregu innych, że antropocen inicjują zmiany związane z rewolucją przemysłową w końcu XVIII wieku, a przełom stanowi Wielkie Przyspieszenie datowane na lata pięćdziesiąte XX wieku.

Jedynie ignorując to dobrze ugruntowane w badaniach rozpoznanie, można mówić o uniwersalnym problemie ludzkości i uznać, że są proste recepty na zapobieżenie jego eskalacji, mogącej spowodować eliminację gatunku ludzkiego. Tego rodzaju scenariusze – będące przy okazji

---

<sup>2</sup> Zob. S.L. Lewis, M.A. Maslin, *Defining the Anthropocene*, „Nature” 2015, Vol. 519, s. 171–180; J. Zalasiewicz et al., *When Did the Anthropocene Begin? A Mid-Twentieth Century Boundary Level is Stratigraphically Optimal*, „Quaternary International” 2015, Vol. 383, s. 196–203.

ilustracją takich scjentystycznych iluzji – przywołuje Ewa Bińczyk w artykule *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*<sup>3</sup>. Autorka pisze, że badacze proponowali na przykład, by dla zapobieżenia zmianom klimatycznym rozpylać w powietrzu związki siarki, które, wchodząc w reakcję z tlenem, tworzyłyby cząstki aerosolu siarczanu rozpraszające promienie słoneczne. Nie wzięto jednak pod uwagę, że gdyby podjęto się tego działania na większą skalę, w całym ziemskim systemie mogłoby to doprowadzić do nieprzewidywalnych zmian w układzie klimatycznym (przesunięć stref) i w efekcie spotęgować niekorzystne z punktu widzenia człowieka zjawiska. W dalszej perspektywie można by mówić o stepowaniu bądź pustynnieniu obszarów obecnie zielonych, niemożności prowadzenia na nich upraw i stopniowym zazielenianiu się innych. Można wyobrazić sobie, że efektem tych działań byłyby ruchy migracyjne grup ludzkich (choć w grę wchodzić mogłyby i przemieszczenia gatunków zwierzęcych) na skalę przekraczającą nawet dzisiejsze, co pociągnęłoby za sobą wiele poważnych konsekwencji.

Inną możliwością wymknięcia się zagrożeniu mogłyby być różne ingerencje w organizm samego człowieka, takie jak: planowa alergizacja na mięso, która pociągnęłaby za sobą spadek jego spożycia i ograniczenie emisji metanu przez zwierzęta hodowlane (bo z tytułu spadku popytu musiałyby spaść liczba hodowli); zmniejszenie rozmiaru ciała ludzkiego, co wpłynęłoby zarówno na zmniejszenie zapotrzebowania energetycznego, jak i emisji własnych efektów ubocznych procesów życiowych; wreszcie ograniczenie populacji poprzez ingerencję w rozrodczość za pomocą podnoszenia poziomu wykształcenia kobiet, co skorelowane jest ze zmniejszeniem dzietności.

Żadne z tych scjentystycznych panaceów nie bierze pod uwagę społecznych uwarunkowań leżących u podstaw proponowanych ingerencji ani tychże skutków. Technologicznie zorientowane poszukiwanie rozwiązań nie jest w stanie uwzględnić tych okoliczności. A właśnie one mają kluczowe znaczenie dla skutecznego zmierzenia się z niebezpieczeństwami związanymi z antropoceniem. Rzecz w tym, jak myślimy i jak mówimy o antropocenie, bo to w istocie determinuje proponowane sposoby radzenia sobie z zagrożeniem, jakie stanowi sam antropocen.

<sup>3</sup> E. Bińczyk, *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos” 2015, nr 28, s. 163–167.

## I.

Już na poziomie nazw, którymi posługujemy się dla opisanego sytuacji, pojawia się problem zaznaczony przez Eileen Crist<sup>4</sup>. Antropocen jako określenie służące do opisu sytuacji, w której człowiek systematycznie doprowadził do podkopania podstaw egzystencji nie tylko swojej, ale i innych mieszkańców Ziemi, chociaż miałyby mieć wymiar krytyczny, skłaniający do podjęcia działań naprawczych, to jednocześnie – paradoksalnie – utrzymuje i utrwała antropocentryczną perspektywę. To człowiek jest czynnikiem sprawczym i tylko on potrafi rozpoznać niebezpieczeństwa (nawet przez siebie samego spowodowane) i im zaradzić. On w istocie jest w stanie określić właściwy/optymalny/naturalny porządek rzeczy, stan równowagi, do którego należałoby dążyć. Nie mamy możliwości wydobyć się z pułapki zastawionej przez słowa.

Dobrze pokazuje to także Matthew Lepori w artykule pod prowokacyjnym tytułem *There Is No Anthropocen*<sup>5</sup>. Przekonuje on, że jak dotychczas, aby opisać problem antropocenu, posługujemy się mową gatunku (ang. *Species-Talk*), ukazując dwie strony rozgrywki – Człowieka i Naturę (Przyrodę, Ziemię, Świat). Wyglądałoby to więc tak, że oto mamy gatunek ludzki zagrożony w swej egzystencji z powodu własnych działań rozregulowujących stan całego ziemskiego systemu. To prosta sytuacja – wszyscy (jako przedstawiciele jednego gatunku) są po równo zobligowani do podjęcia działań zmierzających do odwrócenia tego trendu. Tę konstatację, wynikającą poniekąd z wielu tekstów, uznaje Lepori za zbyt upraszczającą, w istocie za zniekształcającą perspektywę, z której patrzy się na problem, i niepozwalającą na dojrzenie rzeczowej mechaniki procesu antropocennej zmiany.

W rzeczywistości jedność gatunku ludzkiego na poziomie biologicznym jest scjentystyczną fikcją, użyteczną w utrzymywaniu realnych podziałów pomiędzy jednostkami i grupami ludzkimi oraz czyniącą te podziały niewidzialnymi i nieznaczącymi w procesie antropocennej zmiany. Tymczasem, kiedy zrezygnuje się z mowy gatunku i zwróci w stronę nie

---

<sup>4</sup> E. Crist, *O ubóstwie naszego nazewnictwa*, przeł. P. Szaj, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J. Moore, Poznań 2021, s. 27–47.

<sup>5</sup> M. Lepori, *There Is No Anthropocene: Climate Change, Species-Talk, and Political Economy*, „Telos” 2015, No. 175.

tyle jednostkowych, co zbiorowych aktorów, należy wziąć pod uwagę zarówno ich sposoby życia, relacje z innymi grupami, jak i to, co jest podstawą ludzkiego świata/ludzkich światów – kulturę.

Można jednak przypuścić, że termin „antropocen” utrzyma się w użyciu. Nie tylko dlatego, że pojawił się jako pierwszy. W kontekście wyżej wspomnianych uwag widać, że jego znaczenie daleko wykracza poza zwykłą użyteczność.

Franciszek Chwałczyk w swoim tekście *Antropocen, kapitalocen – urban age thesis, urabanocen?* odnosi się do mnogości terminów mających stanowić wedle ich twórców i twórczyń alternatywę dla antropocenu, co widać już w tytule. Badacz, wykorzystując metodę porządkowania informacji, pokazuje bogactwo konkurującego nazewnictwa poprzez odniesienie ich do wyraźnie określonych kategorii: „kto?”, „co?”, „gdzie?”, „kiedy?”, „dlaczego?” i „jak?”<sup>6</sup>. Wśród tych wszystkich propozycji instruktywne są w tym momencie dwie: phronocen i agnotocen. Można powiedzieć, że te nazwy to w zasadzie dwie strony tego samego medalu. Dostępna dużo wcześniej wiedza na temat zmian klimatycznych, wpływu aktywności ludzkich na stan świata (np. kwestia dziury ozonowej) nie powodowała zasadniczej zmiany w praktykach wytwórczych i konsumpcyjnych. Znaczy to, że dzisiejsza sytuacja jest wynikiem świadomych działań – kontynuacji poddanych w wątpliwość praktyk i odrzucenia krytycznych danych w imię utrzymania *status quo* – lub jest efektem wytwarzania całego szerokiego obszaru niewiedzy. Naomi Orsekes i Erik Conway na przykładzie jednej instytucji pokazują sposoby argumentacji służące świadomemu negowaniu rzetelności wiedzy na temat antropogenicznych zmian środowiska. W działaniach The George C. Marshall Institute podkreślano, że „nie istnieje żaden dowód na

<sup>6</sup> F. Chwałczyk, *Antropocen, kapitalocen – urban age thesis, urabanocen?*, „Kultura i Historia” 2018, nr 34, s. 96. W tym, a także innym tekście (*Around Anthropocene in Eighty Names—Considering the Urbanocene Propositions*, „Sustainability” 2020, No. 12, 4458) Chwałczyk pokazuje skalę problemu: wykorzystując metodę 5w, porządkuje w pierw około czterdziestu, a później osiemdziesięciu konkurencyjnych dla antropocenu określeń. Dzisiaj można przypuścić, że sytuacja może wyglądać jeszcze bardziej problematycznie. W istocie mnogość określeń wynika z wypuklenia pewnych konkretnych aspektów zjawiska i uznania ich za kluczowe i definiujące. W rzeczywistości z powodzeniem można by chyba spróbować zmniejszyć ten nadmiar.

to, że globalna zmiana klimatyczna jest realna, a jeśli jest realna, nie można dowieść, że to z powodu ludzkiej aktywności, a jeśli jest realna i ma antropogeniczny charakter, to nie ma dowodu, że ma to jakiegokolwiek znaczenie”<sup>7</sup>. Co istotne, nie chodzi tylko o ostrożność we wnioskowaniu, by uniknąć poznawczych pomyłek, a o zaprzeczanie rzetelności osiągniętej wiedzy na temat wpływu ludzkich działań na stan środowiska i o roszczenie do jej negocjowania w imię wolności słowa. Ignorancja pozwala na niedostrzeganie zagrożeń, jednocześnie nie pozwalając ich uniknąć.

Jeśli, jak utrzymuję, antropocen nie znajdzie swojej terminologicznej i bardziej adekwatnej poznawczo alternatywy, to właśnie dlatego, że pozwala na utrzymywanie złudnego dystansu do zdarzeń przez adresowanie problemu w pustkę – skoro za obecny stan świata odpowiada Człowiek, to w istocie nikt. Alternatywy takie jak kapitałocen czy urbanocen, ukonkretniając przyczyny pełzającej, ale wciąż przyspieszającej katastrofy, nie dają komfortu uchylecia się przed odpowiedzialnością. Nie ma dziś chyba nikogo, kto nie byłby częścią systemu kapitalistycznego. Połowa populacji ludzkiej mieszka w miastach, reszta w ten czy inny sposób jest z funkcjonowaniem systemu miejskiego powiązana – odesłanie więc jednostek do tych złożonych konstelacji powiązań to wezwanie do zajęcia stanowiska. Zlekceważenie przestróg i ostrzeżeń jest już świadomym działaniem – nawet wtedy, gdy jest nieprzyjmowaniem wiedzy, utrzymywaniem się w nieświadomości i odmową uznania konsekwencji takiej postawy.

Problem jest złożony i nie odnosi się jedynie do pojedynczych słów – te są ledwie elementami całego systemu. Wyeksponowanie tego czy innego terminu nie załatwia sprawy, bo problem w systemie konkretnego słownika pozostaje. Poszukując jego rozwiązania, należy szukać sposobu zastąpienia

---

<sup>7</sup> N. Oreskes, E.M. Conway, *Challenging Knowledge: How Climate Science Became a Victim of the Cold War*, w: *Agnology. The Making and Unmaking of Ignorance*, ed. R.N. Proctor, L. Schiebinger, Stanford, CA 2008, s. 60. Problem jest skądinąd znacznie szerszy. Negacjonizm klimatyczny to jeden z obszarów eksponujących tendencje do podważania wiarygodności nauki, badań i danych naukowych. Tendencja wzrostowa tego rodzaju zjawisk ma złożoną genealogię. W tym miejscu nie podejmuję się wywodu na ten temat, wskazać jednak chciałbym istotną rolę politycznego populizmu czy ogólniej polityki w kreowaniu podejrzliwości względem instytucji naukowych i nauki jako instytucji.

jednego słownika innym. Kompleksowy obraz świata sytuuje się na przecięciu relacji łączących wszystkie elementy słownika – nie należy zaprzestać podważania jego podstaw od środka, trzeba szukać nowych odniesień i nowych relacji.

W przeszłości niejednokrotnie podejmowano próby podważenia dominujących antropocentrycznych, scjentystycznych, technokratycznych obrazów świata. Dobrym przykładem może być tu Michel de Montaigne (wystarczająco odległy w czasie i krytyczny w postawie):

Kto go pouczył, iż ten wspaniały ruch na sklepieniu niebios, wiekuiste światło tych pochodni toczących się tak dumnie nad jego głową, straszliwe poruszenia tego nieskończonego morza, postanowione zostały i toczą się, tyle wieków, dla jego dogodności i wysługi? Czyż możebna jest wyobrazić sobie coś tak śmiesznego, aby to nędzne i kruche stworzenie, które nawet nie jest swoim własnym panem, wystawione na zniewagi wszystkich żywiołów i zjawisk, mieniło się panem i cesarzem świata, którego nie jest w mocy poznać ani najmniejszej cząstki, a cóż dopiero jej rozkazywać? A ten przywilej, jaki sobie nadaje, iż to on sam tylko w onej wielkiej budowli ma dość rozumu, aby rozpoznać jej piękność i składowe części, sam jeden umie dank składać budownikowi i prowadzić księgi wpływów i wydatków świata; któż to przypieczętował mu ten przywilej?<sup>8</sup>

Widać w tym cytacie postulat nowego słownika do opisu miejsca człowieka w świecie, uskromniającego jego pretensje do bycia koroną stworzenia i do posiadania mądrości przewyższającej rozmiarami możliwości innych stworzeń. Na marginesie można dodać, że byłby chyba Montaigne skłonny do uwzględnienia przekonań i wiedzy także innych ludzi, niemających nic wspólnego ze światem chrześcijańskiego Zachodu owego czasu. I to bez przemilczania pochodzenia źródeł nowego słownika. Wskazują na to w niejednym rozdziale swoich *Prób* – by przywołać ten najbardziej chyba znany i instruktywny pod tym względem: *O kanibalach*.

Tego rodzaju głosy krytyczne, jak i wszelkie inne podważające antropocentryczny projekt instrumentalnego władania światem, łatwo było

<sup>8</sup> M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1953, s. 148.

lekceważyć i klasyfikować jako niszowe, niepraktyczne rozważania mądrościowe. Pokazuje to ich marginalny status, siłę dominującego dyskursu i tym samym kompleksowość wyzwania, jakim jest wypracowanie nowego stosunku do świata. Zmiana *fronesis* nie może się w tym przypadku obyć bez silnego splecenia perspektywy etycznej ze scjentyścyczną. Ale nie tylko tego potrzeba.

## II.

W *Nowej kosmogonii* Stanisław Lem kreśli imponujące rozmachem rozwiązanie zagadki *silentio universi*<sup>9</sup>. Niemożność odnalezienia jakichkolwiek śladów obecności cywilizacji innych niż ludzka (choć statystycznie przynajmniej powinno ich być wiele) nie wynika z ich braku i wyjątkowości człowieka, nie jest też skutkiem ich spłonięcia w wewnętrznym konflikcie po osiągnięciu względnej władzy nad energią atomową, co jest następstwem manifestowania się obecności obcych cywilizacji w samej mechanice Kosmosu. Według Lema/Testy (autora omawianej przez Lema nieistniejącej książki) przekroczenie z sukcesem progu atomowego (czyli uniknięcie spopielenia w rozbłysku „jaśniejszym niż tysiąc słońc”) pozwoliło każdej możliwej, wyobrażonej cywilizacji na opanowanie procesów planeto-, a następnie kosmoingenieryjnych. To wizja skrajnie post- i transhumanistyczna (używając terminów o węższym znaczeniu dla opisanego zjawiska przekraczających horyzont poznawczy): przedstawiciele owych cywilizacji w opisywanym tu scenariuszu mieliby wyjść poza swoją przyrodzoną konstytucję i ją przekroczyć, a nawet unieważnić. To jednocześnie obraz antropocenu odpowiadający (i tym razem w daleko szerszym niż wyobrażalny obecnie) dyskursowi antropocenowemu w ujęciu Eileen Crist: tryumfalistycznego sapientocenu na skalę kosmiczną. My sami, rozwijając myśl Lema, stoimy na progu wiodącym ku dołączeniu do tego pochodzenia rozumu. Czy to się stanie, jednak nie wiadomo. Równie prawdopodobny jest scenariusz atomowej pożogi. Bardziej prawdopodobny, bardziej realistyczny – choć mniej spektakularny – jest scenariusz z opowieści o żabie, która wolno i niedostrzegalnie dla siebie ginie w wodzie nieprzerwanie podgrzewanej, aż do osiągnięcia temperatury wrzenia. Może w ostatnim przebłysku świadomości zyska

---

<sup>9</sup> S. Lem, *Alfred Testa: „Nowa kosmogonia”*, w: idem, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Kraków 1985, s. 199–230.



zrozumienie sytuacji – ponieważ. „I tak się właśnie kończy świat / nie z hukiem lecz z cienkim piskiem”<sup>10</sup>.

Tekst podsuwa jeszcze inną możliwość rozwikłania zagadki. Autor nie decyduje się podjąć tego alternatywnego rozwiązania z racji postawionych sobie celów, jest jednak równie prawdopodobne i nie mniej interesujące. Poza scenariuszem ekspansjonistycznym i apokaliptycznym jest jeszcze przynajmniej jeden. Osiągnąwszy w swoim rozwoju poziom kontrolowania energii atomowej (czy oznacza to władanie nią, rzecz dyskusyjna), po staniu się siłą geologiczną, na progu niewiadomej przyszłości (tyleż jasnej, co mrocznej), zyskawszy ogląd sytuacji, własnych możliwości i naturalnych pułapek, cywilizacje (w tym i nasza) mają przed sobą jeszcze jedną opcję: mogą poddać refleksji samą podstawę decyzji, zapytać o zasadność scjentyistycznego [sapiento- (czyli i antropo-) centrycznego] rozstrzygnięcia i przymusu postępu rozumianego technologicznie, wziąć pod uwagę, że postęp może znaczyć też coś innego, i zrezygnować z eskalacji roszczeń instrumentalnego panowania nad światem – powiedzieć „stop”<sup>11</sup>.

### III.

Taka decyzja zaprzestania eksploatacji przyrody i nieograniczonej konsumpcji w naszym przypadku (inne są tylko wyobrażone) może oznaczać zmianę myślenia, mówienia i działania. Zmianę praktyk egzystencjalnych, wynalezienie na nowo codzienności w radykalnie innym kształcie. Nie roszcząc sobie pretensji do opisanego w tym momencie całości problemu, skupię się tylko na mówieniu i myśleniu, wyobrażaniu sobie innego świata – wciąż

<sup>10</sup> T.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie*, w: idem, *W moim początku jest mój kres*, przeł. A. Pomorski, Warszawa 2007, s. 85.

<sup>11</sup> Na to starają się odpowiedzieć dyskusje na temat wzrostu, problematyzujące to pojęcie i proponujące alternatywę/alternatywy dla dominującego „kapitałocennego” ujęcia. Instruktywny jest tekst Roberta Skrzypczyńskiego *Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu*, opublikowany w „Czasie Kultury” w 2020 roku (nr 83, s. 7–13). Zob. także: *Dewzrost. Słownik nowej ery*, przeł. Ł. Lange, red. G. D’Alisa, F. Demaria G. Kallis, Łódź 2020; J. Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. J.P. Listwan, Kraków 2022.

naszego i nienaszego wyłącznie. Odwołując się do słów Montaigne'a, idzie o odejście od myślenia w kategoriach zasady antropicznej.

Jakkolwiek tradycja zachodnia bogata jest w wezwania do uskromnienia własnych dążeń i pokory (czego Montaigne jest dobrym przykładem) i chociaż rozwiązania temu odpowiadające funkcjonowały marginalnie, w niszy, to ta okoliczność pozwala odejść od kultury zachodniej (nie lekceważąc jej bynajmniej), by przypatrzeć się doświadczeniom tych kultur, w których to *scientia* (w najszerszym rozumieniu) odegrała drugorzędną rolę. To zaś oznacza rewizję całej antropologicznej wiedzy, nową lekturę wszystkich relacji, by wydobyć to doświadczenie ludzi (w ich różnorodności), które pozwoliłoby (nam) spojrzeć na świat inaczej (bo inni to praktykowali, gdy z wyższością na nich spoglądaliśmy)<sup>12</sup>.

Bonaventura de Sousa Santos odświeżył średniowieczny koncept Mikołaja z Kuzy uczonej niewiedzy<sup>13</sup>. Jakkolwiek Santos odnosi go do innych kwestii, to pogląd ten doskonale oddaje kluczowy, zajmujący mnie problem. *Docta ignorantia* nie wynikałaby z prostego braku jakiegokolwiek (należałoby chyba dodać: uznanej) wiedzy, a z tego, że zdobywanie wiedzy (jakiegokolwiek, choć w tym przypadku nacisk jest kładziony na naukową) odbywa się kosztem eliminacji szeregu możliwych alternatyw. Wiedza wiedzie w pewną stronę, zamykając inne ścieżki – dowiadując się o jednej rzeczy, przeoczamy inną<sup>14</sup>. Jest to, być może, nieuniknione – traktując jako wiedzę wszelkie możliwe,

<sup>12</sup> Nie chcę sugerować przez to, że w nauce zachodniej (tak umownie rzecz określe) brakowało propozycji (zyskujących przy tym coraz bardziej na znaczeniu) nieantropocentrycznych ujęć rozmaitych problemów. W największym uproszczeniu to, co określane zbiorczo jest mianem posthumanizmu, stanowi kompleks takich właśnie podejść – zróżnicowanych co do szczegółowych rozwiązań pól problemowych, zgodnych – wydaje się – w tym, że perspektywa poznawcza wychodząca od ludzkiego oka jest zdecydowanie zbyt wąska i ograniczająca, a poza tym niewystarczająca w obliczu globalnych wyzwań. Tym jednak, co mnie tu interesuje, jest sytuacja tubylczych systemów wiedzy i możliwości, jakie oferują – nie są one wykluczające w stosunku do instytucjonalnej nauki, a uzupełniające.

<sup>13</sup> B. de Sousa Santos, *A Non-Occidental West?: Learned Ignorance and Ecology of Knowledge*, „Theory, Culture & Society” 2009, Vol. 26, Issue 7–8, s. 103–125.

<sup>14</sup> Jest to przy okazji jeden z wymiarów niewiedzy, będących przedmiotem zainteresowania agnotologii. Robert Proctor określa go mianem „utraconego królestwa” i uwypukla napięcie między wyborem czegoś a – w konsekwencji – zignorowaniem

właściwe ludzkim społeczeństwom przekonania na temat świata i ich samych, każdy konkretny, lokalny system w porównaniu z innymi stanowi przykład takiego odrzucenia innych możliwości. W przypadku wiedzy, którą nazywamy nauką i która miałaby mieć charakter uniwersalny – spychając przy tym wszelką inną wiedzę kulturową w otchłań niewiedzy – z uczoną niewiedzą mielibyśmy nie mieć do czynienia<sup>15</sup>. Okoliczności pokazały, że jest inaczej. Dziś nie da się ignorować i lekceważyć splotów nauki ze społecznymi praktykami innego rzędu. Kategorie poznawcze nie dadzą się postrzegać jako neutralne, wyodrębnione z całości kontekstu ludzkich, społecznych i kulturowych relacji ze światem. Sięgnięcie więc poza horyzont wypracowanej wiedzy to wypełnienie luki, która powstała w wyniku ignorowania wiedzy innych, innych możliwości wiedzy.

W tym momencie posłużyć chciałbym się dwoma przykładami. Mitologia australijskich Aborygenów (jeśli można tak ogólnie, nie uwzględniając wszelkich różnic, określić polifoniczne uniwersum aborygeńskich opowieści) traktuje o Czasie Snu, kiedy to Przodkowie (zwierzęcy, trzeba dodać) urządzali świat<sup>16</sup>. W jego dzisiejszym kształcie śledzimy ich dzieła (czy nie jest to skądinąd podobne do *Nowej Kosmogonii*?). Przy tak grubo zarysowanym schemacie zadaniem jest odszyfrowanie przesłania Przodków, także po to, by zrozumieć własną rolę w opowieści Ziemi. Wiąże się to z jak najmniejszą ingerencją w odziedziczony porządek, Przodkowie są/byli zwierzętami, co oznacza szczególną relację do nie-ludzkich tuziemców. Zarysowują się granice instrumentalizującego podejścia do natury. Biorąc pod uwagę inny przykład, na poziomie języka ukazuje się obraz świata wypełnionego relacjami pomiędzy różnymi jego elementami – ożywionymi i nieożywionymi:

[...] pojęcie „osoby” rozciąga się w językach Algonkinów na świat natury, w konsekwencji szacunek i poważanie należne pojedynczym osobom jest odnoszone w tubylczych systemach myślenia w doświadczaniu pewnych miejsc,

---

czegoś. Zob. R.N. Proctor, *Agnotology: A Missing Term to Describe Cultural Production of Ignorance (and Its Study)*, w: *Agnotology...*, op. cit., s. 6–7.

<sup>15</sup> To znowu pozwala na wycieczkę w stronę twórczości Stanisława Lema i zaproponowanej przez niego klasyfikacji geniuszy – *Kuno Mlatje: „Odys z Itaki”*, w: *Doskonała próżnia...*, s. 104–105.

<sup>16</sup> M. Bakke, *Wprowadzenie*, w: *Estetyka Aborygenów. Antologia*, red. M. Bakke, Kraków 2004, s. 10.

jezior, kamieni, czy wiatrów. Tubylcze więc sposoby poznawania świata nie były wyrażane w twierdzeniach abstrakcyjnych, a w symbolicznym języku wizji i mitycznych narracji ściśle związanych z pokrewieństwem i ceremoniami, nawami miejsc oraz świętymi miejscami. [...] Uczenie córki, jak zbierać trawę i wyplatać koszyk, bądź uczenie syna umiejętności polowania, zastawiania sideł i połowu ryb czerpie z epistemologii życia przeżywanego w ścisłej relacji z najbliższym otoczeniem<sup>17</sup>.

Zarówno pierwszy, jak i drugi przypadek pokazują możliwości odmiennego spojrzenia na świat, przemodelowania sposobu traktowania zarówno istot żywych, jak i materii nieożywionej. Na nieco ogólniejszym poziomie interesujące i instruktywne byłoby, być może, ponowne przemyślenie tematu totemizmu. Interpretowany w kontekście kwestii genezy religii, później poprzez próby poszukiwania odpowiedzi na pytanie o organizację społeczeństwa<sup>18</sup>, teraz może być rozpatrywany w odniesieniu do tego, co mówi na temat relacji ludzki – nie-ludzki świat.

Wciąż można się jednak zastanawiać nad przyczynami technologicznej wstrzemięźliwości ludów tradycyjnych (choć antropolodzy czynili to często, to żadna ich odpowiedź nie może być uznana za konkluzywną). Jak to ujmuje Claude Lévi-Strauss: po szeregu wynalazków wymagających pomysłowości, innowacyjnego myślenia, wiedzy nastąpił „zastój” przełamany dzięki szczególnym właściwościom kultury Zachodu<sup>19</sup>. Czy powodem długiej pauzy i Wielkiego Podziału był niedostatek pewnych cech uobecniających się później na Zachodzie, czy też – co w kontekście tych rozważań preferuję jako odpowiedź – decyzja, by odciskać jak najmniej widoczny ślad swojego istnienia na Ziemi z racji bycia jednym z wielu istnień tworzących jej byt, a nie głównym i mającym decydujący na nią wpływ, z pewnością nieposiadającym legitymacji do decydowania o losach Ziemi? Taka postawa w konsekwencji musi prowadzić do bardzo powolnej, niemalże niedostrzegalnej zmiany. Przekonanie, że badane przez antropologów pewne ludy są pierwotne w tym sensie, że pozostają w stanie swoistego zamrożenia

<sup>17</sup> J.A. Grim, *Indigenous Traditions and Deep Ecology*, w: *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds*, ed. D. Landis Barnhill, R.S. Gottlieb, New York 2001, s. 39.

<sup>18</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, Warszawa 1998.

<sup>19</sup> C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 2001, s. 29–30.

na samym początku kulturowej drogi ludzkości, podczas gdy inne ludy daleko już na tej drodze zaszły, tworząc cywilizacje, zostało rozpoznane w swej specyficznej funkcji jako iluzja. Jeśli zaś uznać, że społeczeństwa – nawet jeśli nie mogli stwierdzić tego badacze – podlegają stałej zmianie, to przyznać można, że jej tempo ma związek z przyjmowanymi przez nie modelami relacji ze środowiskiem, co przy okazji prowokuje pytanie o treść samych pojęć rozwoju i postępu, które powszechnie uznaje się za oczywiste.

To właśnie mógłby być przykład nowej, czytanej w innych warunkach, wiedzy antropologicznej – unikającej pułapek niegdysiejszych iluzji, każących widzieć w przedstawicielach tradycyjnych wspólnot nie tylko widomych „pierwszych ludzi”, ale i dzierżycieli pierwotnej kultury niezanieczyszczonej jeszcze osadami cywilizacyjnymi<sup>20</sup>. Nie idzie o to, by patrzeć przez okulary Jeana-Jacquesa Rousseau na to, co jeszcze jesteśmy w stanie dostrzec w znikających światach, ale by zrozumieć relacje między przekonaniami ustanawiającymi te światy, między praktykami, w których znajdowałyby swoją realizację, a światem będącym kontekstem, częściową determinantą ludzkich działań i ich skutkiem.

Tego rodzaju rozumowanie rodzić może pewne wątpliwości. Powrót do wiedzy lokalnej, tubylczej, by ją wykorzystać w zmianie mającej na celu zapobieżenie pogłębianiu się antropocenowych problemów, a w dłuższej perspektywie także odwrócenie niebezpiecznych trendów, mógłby rodzić obawy, że może zagrozić pewnym – szczególnie emancypacyjnym (jak feminizm chociażby) – projektom charakterystycznym dla współczesności. Taki współczesny projekt mógłby więc zostać odczytany w kategoriach retrotopii przewracającej kompleksowo stan przednowoczesnej „niewinności” – nie tyle nawet technologicznej, co dotyczącej porządku wartości i społeczeństwa.

Wątpliwości dotyczące sięgania do dorobku i doświadczeń innych kultur i społeczeństw można uznać za nadmiarowe z dwóch przynajmniej powodów. Po pierwsze (przypominając starą dyskusję), różnica między tradycją a postępem jest umowna, jeśli nie iluzoryczna. Wśród wielu przedhistorycznych społeczeństw (tych, które same nie weszły w przestrzeń czasu historycznego) sytuacje i zdarzenia domagają się każdorazowej interpretacji,

<sup>20</sup> Kompleksowa analiza i krytyka tego rodzaju sposobu ujmowania sprawy zawarta jest w książce Adama Kupera *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacja mitu* (Kraków 2009).

odwołującej się do ramowych zasad pozwalających funkcjonować w świecie, które – można założyć – ulegają zmianie wraz z przekształceniami kontekstu. Są niezienne w odczuciu uczestników. I nie jest to fałszywa świadomość. Ona, jako przekonanie o możliwości niezmienności, pojawia się wraz z pismem. Usztywnienie zasad może też być efektem kontaktu z czynnikami uznanymi za zagrażające trwaniu i spoistości wspólnoty.

Po drugie, te wątpliwości wiążą się z założeniem mówiącym o holistycznym ujęciu kultury. W tym kontekście znaczy to tyle, że bierzemy z innych kultur albo wszystko, albo nic. Wybór jednego z elementów czy składników skutkuje niespójnością i utratą znaczenia całości układu. Jeśli jednak z założenia o ścisłym wewnętrznym uwarunkowaniu elementów składających się na konkretną kulturę – tj. takiego, że zmiana jednego elementu skutkuje zmianą całości (a tym samym oznaczającym też, że część bez całości nie ma znaczenia) – zrezygnujemy na rzecz założenia o względnej niezależności elementów (które można nazwać roboczo instytucjami) – co z heurystycznego punktu widzenia chyba przynosi lepsze skutki niż obstawanie przy holizmie kulturowym – zmienia to sytuację. Sięgnięcie do innych zestawów wiedzy kulturowej nie pociąga za sobą konieczności uwzględnienia całości ich kontekstu, nie grozi też ryzykiem zniekształcenia aż do utraty przynależnych im znaczeń i funkcji. Takie praktyki są powszechne. Znaczy to, że gdy poszukujemy nowego słownika, by inaczej usytuować się w świecie, możemy czerpać z rozmaitych tradycji wielu kultur. To, co byłoby efektem takich przejęć i zapożyczeń, miałoby charakter kultury kreolskiej, która, prawdopodobnie, stanowi rzeczywistość wszystkich kultur.

Wchodziłaby tu też w grę różnica kulturowa jako przeszkoda, a przy najmniej czynnik na tyle istotny, by uwzględnić go w rozważaniach nad możliwościami adaptacji do jednej kultury składników innej. W tym kontekście można poczynić dwie obserwacje. Po pierwsze, trzeba zauważyć, że dyskurs różnicy kulturowej najpełniej rozwinąć się może (choć nie jest w żaden sposób konieczny) w kulturze pisma i będącej jej konsekwencją instytucji nauki<sup>21</sup>. Nauka stabilizuje i legitymizuje potoczne obserwacje i odczucia oraz kieruje uwagę w stronę języka i przekonań w nim wyrażonych. Logocentryzm dyskursu na temat różnicy kulturowej jest widoczny

---

<sup>21</sup> J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, Warszawa 2006.

w swoim skrajnym filozoficznym wydaniu, które wyraża koncepcja interpretacji radykalnej Donalda Davidsona<sup>22</sup>. Rozumienie Innego i znaczenie wypowiedzianych przezeń słów są nierozdzielnie w tej propozycji związane.

Biorąc pod uwagę, że większość kultur przez dużą część historii istniała i rozwijała się bez udziału i wpływu pisma, można zaryzykować stwierdzenie, że także pojęcie różnicy kulturowej mogło opierać się na bezpośrednim ich doświadczaniu poprzez rozmaite praktyki. Te zaś nie ustanawiają nieprzekraczalnych granic. Co więcej, język obecny w kulturach niepiśmiennych jako mowa także nie podlega tak rygorystycznym ograniczeniom jak język będący przedmiotem zainteresowania filozofów i językoznawców. Prowadzi to do pytania o funkcję różnicy kulturowej jako pojęcia. Czy aby nie była ona w efekcie instrumentem władzy, a także sanitarnym kordonem rozciągniętym wzdłuż granic kultury zachodniej, by zachować jej integralność bądź przynajmniej przekonanie o posiadaniu przez nią własnej – w pełnym tego słowa znaczeniu – tożsamości<sup>23</sup>?

Chodziłoby o to także, aby, czyniąc zadość jednemu wezwaniu, sprostać też innemu. Przyznanie, że pozaeuropejskie sposoby widzenia świata czy systemy wiedzy, szczególnie te właściwe społecznościom małym, kulturom opartym na niewielkich grupach, nie są podrzędne ani w niczym gorsze, nie dowodzą zacofania czy barbarzyństwa domagającego się ucywilizowania, a raczej są świadectwem niezliczonych możliwości interpretowania świata przez ludzi, którzy mogą dowieść, że różne wartości, uznawane za kluczowe, doprowadzają do różnych efektów w urzeczywistnianiu owych kulturowych uniwersów. Traktowanie indygenicznych systemów przekonań i wiedzy poważnie, jako rzeczywistych alternatyw dla modelu zachodniego, pozwala na poważne badania nad odmiennymi scenariuszami układania relacji ze światem. Wyprowadzenie tych obrazów rzeczywistości poza opłotki intelektualnego kolekcjonerstwa, dającego świadectwo rozmaitych dróg, którymi chadzały ludzkie wspólnoty (które już na szczęście – przemocą – zrozumiały, że właściwy jest jeden model), i mogącego, być może, powiedzieć coś

<sup>22</sup> D. Davidson, *Interpretacja radykalna*, przeł. P. Józefowicz, w: idem, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa 1992, s. 95–117.

<sup>23</sup> Bardziej szczegółowo rozważam problem różnicy kulturowej w przygotowywanej obecnie książce *Sen ponga. Komunikacja międzykulturowa – różnice, racjonalności, historie*.

interesującego (ale czy ważnego?) na temat natury człowieka (czykolwiek by była), daje szansę na skonfrontowanie dominujących i mających konkretne skutki rozstrzygnięć dotyczących form i sposobów funkcjonowania w świecie z rozwiązaniami alternatywnymi, a także ich konsekwencjami.

Należy też wziąć pod uwagę to wszystko, co nazywane jest epistemiczną niesprawiedliwością, a co dałoby się odnieść do interesującego mnie tutaj zagadnienia. Miranda Fricker, badająca to zagadnienie, wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje epistemicznej niesprawiedliwości.

Niesprawiedliwość świadczenia (*testimonial injustice*) występuje, kiedy uprzedzenia słuchającego wpływają na postrzeganie poziomu wiarygodności słów mówiącego; niesprawiedliwość hermeneutyczna (*hermeneutical injustice*) ma miejsce na poprzednim etapie, kiedy luka w zbiorowej bazie interpretacji stawia kogoś w niekorzystnej sytuacji, jeżeli chodzi o nadawanie sensu doświadczeniom społecznym. Przykładem pierwszej może być sytuacja, kiedy policja nie wierzy osobie, ponieważ jest czarna; a drugiej – kiedy ktoś cierpi z powodu molestowania seksualnego w kulturze, która nie rozwinęła krytycznego podejścia do tego pojęcia. Można powiedzieć, że niesprawiedliwość świadczenia powodowana jest ekonomią wiarygodności, a niesprawiedliwość hermeneutyczna przez strukturalne uprzedzenia funkcjonujące w zbiorowej gospodarce środków hermeneutycznych<sup>24</sup>.

Innymi słowy, rozważenie owych niezachodnich modeli relacji ze światem stanowi nie tylko naukę z „uczzonej niewiedzy”, ale i krok w stronę sprawiedliwości. Wcześniejsze unieważnienie w geście sięgnięcia po wiedzę tubylczą znajduje swoje zadośćuczynienie.

Jeśli, jak pisze Eileen Crist, termin „antropocen” jest świadectwem ubóstwa naszego nazewnictwa, to, w gruncie rzeczy, jest on również dowodem ograniczoności naszej perspektywy i pychy. Krytyka tego pojęcia musi więc iść w stronę jego odrzucenia, bo dobrze ono opisuje tylko to, co jest nasze tu i teraz. Jeżeli jednak żyjemy w antropocenie i chcemy sobie wyobrazić jakieś „później”, mniej złudne niż zrównoważony rozwój, to już teraz powinniśmy szukać nie tylko takiej nazwy dla owej przyszłości, która wyraźnie będzie

<sup>24</sup> M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*, Oxford–New York 2007, s. 1. Cyt. za: E. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 36.



komunikowała odmienną relację do świata. Należy poszukiwać nowego języka opisu rzeczywistości. Skoro wpadliśmy w pułapkę własnego słownika, to nie ma lepszego sposobu wydostania się z niej, niż zamilknąć na chwilę, dać dojść do głosu innym słownikom i wsłuchać się w inne języki.

## Bibliografia

- Bakke Monika (red.), *Estetyka Aborygenów. Antologia*, Universitas, Kraków 2004.
- Bińczyk Ewa, *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos” 2015, nr 28.
- Chwałczyk Franciszek, *Antropocen, kapitałocen – urban age thesis, urbanocen?*, „Kultura i Historia” 2018, nr 34.
- Chwałczyk Franciszek, *Around Anthropocene in Eighty Names – Considering the Urbanocene Propositions*, „Sustainability” 2020, No. 12, 4458.
- D’Alisa Giacomo, Demaria Federico, Kallis Giorgos (red.), *Dewzrost. Słownik nowej ery*, przeł. Ł. Lange, Langel – Łucja Lange, Łódź 2020.
- Davidson Donald, *Interpretacja radykalna*, przeł. P. Józefowicz, w: idem: *Eseje o prawie, języku i umyśle*, PWN, Warszawa 1992.
- Goody Jack, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006.
- Grim John A., *Indigenous Traditions and Deep Ecology*, w: *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds*, ed. D. Landis Barnhill, R.S. Gottlieb, State University of New York Press, New York 2001.
- Hickel Jason, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. J.P. Listwan, Karakter, Kraków 2022.
- Kuper Adam, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacja mitu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Latour Bruno, *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę*, przeł. A. Kowalczyk, w: *Ekologie*, red. A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk, Muzeum Sztuki, Łódź 2014.
- Lem Stanisław, *Nowa kosmogonia*, w: idem, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.
- Lepori Matthew, *There Is No Anthropocene: Climate Change, Species-Talk, and Political Economy*, „Telos” 2015, No. 175.
- Lévi-Strauss Claude, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss Claude, *Totemizm dzisiaj*, przeł. A. Steinsberg, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Lewis Simon L., Maslin Mark A., *Defining the Anthropocene*, „Nature” 2015, Vol. 519.

- Oreskes Naomi, Conway Eric M., *Challenging Knowledge: How Climat Science Became a Victim of the Cold War*, w: *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, ed. R.N. Proctor, L. Schiebinger, State University Pres, Stanford, CA 2008.
- Proctor Robert N., *Agnotology: A Missing Term to Describe Cultural Production of Ignorance (and Its Study)*, w: *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, ed. R.N. Proctor, L. Schiebinger, State University Pres, Stanford, CA 2008.
- Skrzypczyński Robert, *Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu*, „Czas Kultury” 2020, nr 3.
- Sousa Santos Bonaventura de, *A Non-Occidental West?: Learned Ignorance and Ecology of Knowledge*, „Theory, Culture & Society” 2009, Vol. 26, Issue 7–8.
- Zalasiewicz Jan et al., *When Did the Anthropocene Begin? A Mid-twentieth Century Boundary Level is Stratigraphically Optimal*, „Quaternary International” 2015, Vol. 383.

### **In-Between Worlds: Searching for the Shape of Reality After the Anthropocene**

The purpose of the article is to highlight the serious challenge of living in the Anthropocene era. Recognizing humans as a force of geological significance, it is also necessary to take into account our responsibility for the state of the world and the search for ways to adequately deal with the threat posed by the deepening degradation of the planet, which is ultimately likely to lead to the disappearance of the human and many other species. One way to deal with the danger is to change the way we describe the situation and find a new language for expressing our new attitude to reality. The path proposed in the text is to step out of the framework of the Western perspective and look to numerous indigenous visions of the world for ways of thinking about, describing, and existing in the world that are different from the one that led to the catastrophe.

**Keywords:** Anthropocene; Capitalocene; culture; indigenous cultures