

Mintaugas Gutauskas

## ANTROPOCENO NARATYVAI: PARADIGMINIAI POKYČIAI SANTYKIUOSE SU GAMTA

Vilniaus universitetas  
Filosofijos fakultetas  
Universiteto g. 9, LT-01513 Vilnius  
[mintaugas.gutauskas@fsf.vu.lt](mailto:mintaugas.gutauskas@fsf.vu.lt)  
<https://orcid.org/0000-0002-5439-4696>

**SANTRAUKA.** Straipsnyje siekiama apžvelgti antropoceno naratyvus ir tai, kaip juose yra reflektuojami paradigmniai pokyčiai santykiuose su gamta. Pasirėmus Christophe'o Bonneuilio siūloma antropoceno naratyvų samprata analizuojamos 4 antropoceno naratyvų grupės – natūralistiniai, kritiniai, postnatūralistiniai, ekofenomenologiniai. Aiškinamasi, kaip jie reflektuoja pokyčius gamtos–kultūros, žmonių–gamtos, žmogaus–gyvūno skirtyse, laiko ir erdvės interpretacinėse skalėse, aplinkos, terpės, atsakomybės sampratoje. Natūralistiniai naratyvai pristatomi kaip tie, kurie atskleidžia klimato kaitos biofizinius pokyčius ir, orientuodamiesi į žmonių veiklos padarinių kalkuliavimą, pasiūlo žmonijos kaip geologinės jėgos ir rūšies sampratas. Pristatant kritinius naratyvus, atskleidžiamos antropocentrizmo, modernybės, kapitalistinės sistemos formuojamos nelygybės ir išnaudotojiški Žmogaus ir Gamtos santykiai bei jų prielaidos kolonijiniame mąstyme. Analizuojant postnatūralistinių naratyvų įvairovę pristatomi bandymai įveikti minėtas skartis, persvarstyti organizmo ir aplinkos sampratas, ieškoti naujų simpoetinių praktikų. Ekofenomenologinis naratyvas pristatomas kaip tas, kuris sutelkia dėmesį į antropoceno krizės patirtį, aprašo, kaip keičiasi individų patirtis išsiplėtusiose laiko ir erdvės skalėse, kaip formuojasi naujos praktikos santykiuose su gamtine aplinka. Galiausiai yra siūlomas perspektyvistinis požiūris, kuris identifikuodamas kiekvieno naratyvo stiprybes ir silpnybes bei tinkamumą antropoceno problemoms spręsti, leistų išsamiau suprasti antropoceno daugiaplotmiškumą ir daugialypumą.

**RAKTAŽODŽIAI:** gamta, antropocenas, kapitalocenas, antropocentrizmas, ekofenomenologija.

### PADĖKA

Edukaciniam tyrimui (Nr. P-EDU-23-18) finansavimą skyrė Europos Sąjunga (projektas „Edukacinių tyrimų proveržis“ Nr. 10-044-P-0001) pagal 2025 m. balandžio 1 d. sutartį su Lietuvos mokslo taryba (LMT) ir 2025 m. balandžio 15 d. jungtinės veiklos sutartį su Vilniaus universitetu.

## THE NARRATIVES OF THE ANTHROPOCENE: PARADIGMATIC SHIFTS IN THE RELATIONSHIPS WITH NATURE

**ABSTRACT.** This article aims to analyse paradigmatic shifts in the Anthropocene narratives. Based on Christophe Bonneuil's notion of the Anthropocene narratives, four groups of Anthropocene narratives are analyzed: naturalistic, critical, post-naturalistic, and eco-phenomenological. The naturalistic narrative is presented as one that reveals the biophysical changes associated with climate change, and, by focusing on the calculation of the consequences of human activity, offers an interpretation of humanity as a geological force and a species. The analysis of the critical narratives reveals the anthropocentrism, modernity, and inequality inherent in the capitalist system, as well as the exploitation of humans and nature, and the assumptions underlying colonial thinking. In analyzing the diversity of post-naturalist narratives, this paper presents attempts to overcome the aforementioned anthropocentric distinctions, rethink the concepts of organism and environment, and explore new sympoietic practices. The eco-phenomenological perspective is developed as one that focuses on the experience of the Anthropocene crisis, describing how individual experiences change on extended scales of time and space, and how new practices are formed in relation to the natural environment. Finally, a perspectivist approach is proposed, which, by identifying the strengths and weaknesses of each narrative and its suitability for addressing the problems of the Anthropocene, would enable a more nuanced understanding of the multidimensionality and complexity of the Anthropocene.

**KEYWORDS:** nature, Anthropocene, Capitalocene, anthropocentrism, eco-phenomenology.

### Įvadas

Antropoceno terminas nūdieniuose gamtos, socialinių ir humanitarinių mokslų kontekstuose priimamas ir palaikomas nevienareikšmiai. Vienų jis entuziastingai priimamas kaip pasiūlymas pereiti į naują tyrimų plotmę, įveikti senas nusistovėjusias mąstymo schemas; kitų kritikuojamas dėl žmoniją unifikuojančio požiūrio, laiko skalių nustatymo problemų ir t. t. Iš tiesų, 2000 metais Paulio Crutzeno ir Eugeno Stroemerio pasiūlytas terminas iš pradžių sulaukė entuziastingo palaikymo geologijos moksluose, bet 2024 metais buvo pačių geologų atmestas. Jie atmetė antropoceno kaip *epochos* terminą, manydami, kad geologinei epochai reikia gerokai ilgesnės laiko perspektyvos, kuri leistų fiksuoti, jog prasidėjo nauja geologinė epocha. Tam dar reikės palaukti keletą šimtų tūkstančių metų. Tačiau, geologų manymu, galima kalbėti apie geologinį *įvykį*, kuris signalizuoja, kad vyksta tokio masto pokyčiai, kad jie tampa geologiškai reikšmingi ir gali būti lyginami su pokyčiais tarp skirtingų geologinių epochų. Kiek šis terminas tinkamas įvardyti ar sieti tokius fenomenus kaip globalinis atšilimas, planetinių ribų peržengimas, pasaulinė tarša ir t. t., būtų kita tema.

Socialiniuose ir humanitariniuose moksluose antropoceno epochos terminas įsitvirtino kitaip. Čia nėra vienareikšmių ir apibrėžtų geologinių kriterijų, o noras įvardyti naują *Zeitgeist*, naują epochą, daug stipresnis. Dar XX a. pabaigoje dabartinę epochą buvo bandyta įvardyti vėlyvosios modernybės ir globalizacijos terminais. Tačiau vis didėjanti žmonių–gyvūnų, žmogaus–gamtos santykių kritika ontologiniais, etiniais ir politiniais aspektais po truputį išklubino Vakarų mąstymą formavusias gamtos ir kultūros skirtis. Humanitarinių ir socialinių mokslų atstovus naujos geologinės skalės bei žmonijos poveikio tų skalių mastu atskleidimas motyvuoja iš naujo permąstyti, kas yra žmogus planetos ir gyvybės istorijos mastu, kas yra žmonių veikla jau ne lokalių visuomenių ir valstybių, bet ir planetiniu mastu, įtraukiant ir gamtinę aplinką kaip savitą veikėją. Prasideda savotiškos vaizduotės varžybos – kaip turėtume įsivaizduoti gamtą, kai ji virsta politikos subjektu, kaip turėtume įsivaizduoti Žemę, jei norime išeiti iš modernybės kontrolės perspektyvos (pvz., Gajos pasiūlymas), kaip turėtume suprasti gyvūnus, jei juos traktuojame nebe modernybės perspektyvoje, kaip turėtume įsivaizduoti patį žmogų, kuris yra taip pat gyvūnas, bet kartu skiriasi globalaus poveikio masto, kaltės ir atsakomybės aspektais. Galiausiai imtas kvestionuoti pats antropoceno terminas – pasirodė daugybė alternatyvių požiūrių, manančių, kad antropoceno terminas, nors ir reikšmingas dėl naujos perspektyvos, vis dėlto yra klaidinantis; jis ne tik atveria naujas žmonijos interpretavimo galimybes, bet ir jas užveria dėl pernelyg unifikuoto požiūrio į žmonių rūšį. Čia pat buvo pasiūlyta visa eilė alternatyvų – kapitalocenas, fagocenas, nekrocenas, karbocenas, negantropocenas, chtulucenas ir kt., kurios nurodytų tikruosius dabartinio laiko ir būklės veikėjus – savitas žmonių ir gamtos santykių konfigūracijas. Maždaug nuo 2015 metų literatūros antropoceno tematika gausėja taip sparčiai, kad bandyti ją apžvelgti darosi jau beviltiškas reikalas. Antropoceno interpretacijos nesueina į vientisą chorą, veikiau turime daug vienas kitam prieštaraujančių ar tiesiog nebendramačių balsų. Tai, kad neišigali antropoceno termino alternatyvos, rodo, kad vis dėlto alternatyvi perspektyva nėra vienareikšmiai geresnė. Tad antropoceno terminas išlieka svarbus kaip diskusijas vienijanti kepurė, kaip tai, kas nurodo, jog čia turime epochinio matmens pokytį santykiuose su gamta. Čia, kaip ir geologijos diskusijose, dar negalime sakyti, kad susiklosto pasaulėžiūrinė struktūra, liudijanti naujos epochos įsisteigimą. Veikiau turime antropoceno įvykį, kuris pajudino pamatines pasaulėžiūrinės prielaidas ir nuostatas, turime paradigminių pokyčių perspektyvą be galutinio rezultato – naujos epochos. Kita vertus, negalime paneigti to, kad pokyčiai santykiuose su gamta jau įvyko; turime pripažinti, kad neįmanoma grįžti į ankstesnius laikus ir ignoruoti antropoceno įvykį. Tad gyvename savotiškais „naujais laikais“, kai viską bandome perinterpretuoti naujame probleminiame

lauke, tačiau „naujų laikų“ epochinis pavidalas dar nenusistovėjo, o jo refleksijai taip pat reikės ilgesnės laiko perspektyvos.

Antropoceną priimu kaip probleminį terminą, kuris ne įvardija naujos epochos ar pasaulėžiūros struktūrą, bet nurodo į pokyčius ir į probleminį lauką. Kodėl galime kalbėti apie paradigminius pokyčius? Paradigma numato tam tikrą „pavyzdinį“ (gr. *paradeigma*) santykių modelį, kuris reprezentuoja ir/ar formuoja aplinką ir jos veikėjų santykius. Antropoceno diskusijos išjudina tai, kas grindė Vakarų pasaulėžiūrą, ontologiją, etiką ir politiką. Gamta ir gyvūnai niekada nebuvo lygia-verčiai etikos subjektai, o modernybė juos tiesiog redukavo į išteklius. Tad naujos perspektyvos, kuriose gamta ir gyvūnai virsta etikos ir politikos subjektais, rodo paradigminius pokyčius. Kalbant apie pasaulėžiūrines slinktis plačiąja prasme, galbūt pokyčių identifikuoti galėtume daugiau. Tačiau apsiribosiu tik tais, kurie apima santykius su gamta.

Nors pati gamtos ir kultūros skirtis, o atitinkamai gamtos ir kultūros sąvokos ne kartą yra radikaliai kvestionuotos, sukritikuotos ir/ar siūlomos atmesti, tačiau vargu ar pačios gamtos sąvokos galime išvengti. Gamtos–kultūros, gamtos–žmogaus, gyvūnų–žmonių skirčių vargiai galime atsisakyti, jei norime parodyti, kokioje plotmėje vyksta pokyčiai ir kokios skirtys yra pajudinamos. Taip pat būtent jautrumas gamtinės aplinkos pažeidžiamumui ir atsakomybė prieš ją skatina neatmesti gamtos kaip nežmogiškos kitybės sampratos. Tad toliau straipsnyje santykių su gamta paradigminkiniais pokyčiais laikysiu tuos, kurie kvestionuoja ar atmeta Vakarų kultūrą grindžiančias gamtos ir kultūros, žmogaus ir gyvūno skirtis, iš esmės keičia aplinkos ir terpės bei jų vidinių veikėjų santykių sampratą, pereina prie naujų laiko ir erdvės skalių, kurios pasiūlo naują visuomeninių ir individualių veiksmų ir atsakomybės vertinimo perspektyvą. Šiuos pokyčius galime identifikuoti antropoceno diskusijose, kuriose išryškėjo tam tikros pozicijos, kurias būtų galima grupuoti pagal tai, kokią antropoceno probleminio lauko perspektyvą jie kuria. Kartu reikia pripažinti, kad antropoceno diskusijos atvėrė tokį antropoceno įvykio daugiaplotmiškumą ir įvairialypumą, kad vargiai yra įmanoma visa apimanti perspektyva. Tad antropocenas reikalauja į jį žvelgti iš keleto perspektyvų. Manychiau, kad yra prasminga tas perspektyvas aptarti tam, kad antropoceno įvykio ir pokyčių analizė nepasimestų pozicijų įvairovėje.

Šio straipsnio tikslas ir būtų apžvelgti galimas perspektyvas pagal tai, kaip jos interpretuoja antropoceno įvykio pokyčius santykiuose su gamta. Remiantis Christoph'e Bonneuilio pasiūlyta antropoceno naratyvų samprata siūlyčiau skirti 4 naratyvų grupes – natūralistinius, kritinius, postnatūralistinius ir ekofenomenologinius naratyvus. Jie antropoceno diskusijose jau nusistovėjo kaip pateikiantys savitą antropoceno įvykio interpretaciją ir konceptualinius rėmus. Pirmiausia ap-

tarsiu pačių naratyvų sampratą ir suformuluosiu bendrus klausimus, kurie šiuose naratyvuose padėtų identifikuoti paradigminius pokyčius arba jų plotmes. Vėliau aptarsiu juos atskirai, kad matytume, kaip kiekvienas jų pateikia savus atsakymus ir interpretacijas.

## Antropoceno naratyvai ir paradigminių pokyčių matmenys

Bonneuilis, bandydamas apžvelgti antropoceno diskusijas ir suprasti, koks „geologinis posūkis“ įvyksta jose, siūlo skirti 4 antropoceno naratyvus. Pasak jo, kiekvienas naratyvas:

1. Priskiria tam tikrą vertę dalykų padėčiai (*the state of the things*) nuo pat pradžių iki istorijos pabaigos.
2. Pasirenka tam tikrą požiūrio tašką ir konceptualinį problemos rėmą (*framing*), kuris išskiria tam tikrus veikėjus ir fenomenus, kitus palikdamas šešėlyje.
3. Dalina laiką į sekas, išskiria tam tikrus periodus, posūkio taškus ir svarbiausias jėgas, pašalindamas iš žaidimo kitas.
4. Visa tai konstituoja tam tikrą dramaturgiją su implicitiniais ar eksplicitiniais priežastiniais faktoriais ir implicitinėmis ar eksplicitinėmis moralinėmis pamokomis (Bonneuil 2015: 17–18).

Jis įvardija 4 naratyvus – natūralistinį, postnatūralistinį, ekokatastrofistinį ir ekomarksistinį. Natūralistinis, pasak Bonneuilio, yra dominuojantis, jis remiasi gamtamoksline paradigma, Žemės sistemos mokslais, žmoniją traktuoja kaip rūšį ir bando rasti globalinius problemos sprendimo būdus geoinžineriniais projektais. Postnatūralistinis kaip tik siekia išeiti iš gamtamokslinės perspektyvos, kuri remiasi gamtos ir kultūros perskyra, ir dėmesį fokusuoti ne tiek į gamtos procesus ir pokyčius, kiek į žmonių santykio su gamta transformacijas, kurios turėtų apimti ne tik etiką ir politiką, bet ir ontologiją ir epistemologiją. Ekokatastrofistinis ir ekomarksistinis pristatomi labai trumpai kaip tokie, kurie fokusuojasi į vartojimo ir pasekmių išgyvenimo nelygybes, gamtos suišteklinimą, resursų išsekvojimą, kapitalizmą ir naujas nelygybės formas ir t. t. Bonneuilio išvalgos vertingos tuo, kad jis pasiūlo į antropoceno diskusijas pažvelgti pro naratyvumo prizmę ir suprasti, kad bet koks antropoceno problemų kėlimas neįmanomas be istoriškumo matmens, o dabartinės būklės apmąstymai galimi tik susiejus su geologine ir gyvybės istorija. Kita vertus, jei norime suprasti, kokie paradigminiai pokyčiai vyksta santykiuose su gamta, toks naratyvų skirstymas nėra pakankamas. Todėl, priimdamas Bonneuilio pasiūlymą, kad norint suprasti „geologinį posūkį“, būtina pabandyti išskirti pagrindines kryptis ir naratyvus, manyčiau, kad norint grupuoti daugiabalses antropoceno diskusijas, reikia pažiūrėti kiek plačiau, t. y. sutelkti

dėmesį ne tik į *naratyvumo* matmenį, bet ir į *prielaidų ir principų persvarstymo*, bei *kasdienybės refleksijos* matmenis. Galima visiškai sutikti su tuo, kad natūralistinė ir ekomarksistinė antropoceno interpretacija visiškai atitinka Bonneuilio naratyvumo struktūrą. Tačiau kalbant apie postnatūralistines pozicijas daug svarbiau suprasti, kokius santykių su gamta, aplinka ir gyvomis būtybėmis *principus* jos persvarsto ar siūlo keisti. Taip pat norint suprasti antropoceno daugiaplotmiškumą, būtina įtraukti *kasdienių praktikų* ir *individualios patirties* matmenis. Būtent kasdieniai „nereikšmingi“ veiksmai vienaip ar kitaip sąlygoja klimato kaitą, o antropoceno įvykio padarinių išgyvenimas kuria naujas patirtis ir kasdienės praktikas. Tad įtraukdamas šiuos matmenis, siūlyčiau skirti *natūralistinius, kritinius, postnatūralistinius ir ekofenomenologinius* naratyvus. Natūralistiniai naratyvai šiame skirstyme visiškai atitiktų Bonneuilio siūlymą. Kritiniais naratyvais vadinčiau tuos, kurių dėmesio centre yra krizės priežasčių ir kaltininkų paieška, nelygybių, išnaudojimo ir teisingumo klausimai. Ekokatastrofistinės ir ekomarksistinės pozicijos būtų dalis šių naratyvų. Postnatūralistiniuose naratyvuose suformuota kritinė nuostata gamtos ir kultūros bei kitų skirčių atžvilgiu, tačiau jų dėmesys labiau sutelktas į paradigminius pokyčius, tradicinės ontologijos ir epistemologijos kritiką ir naujų perspektyvų paiešką siekiant atsakyti gamtos ir kultūros skirties (ar bent jau ją suprobleminti). Ekofenomenologija galbūt išvis galėtų ir nebūti priskiriama naratyvui, nes kasdienių praktikų ir patirties analizei naujas istorijos periodizavimas nėra svarbi problema. Tačiau naujos erdvės ir laiko skalės įsiveržia į mūsų kasdienybę, savivoką ir patirtis, o tai įneša į kasdienybę ir naujus istoriškumo matmenis.

Šis naratyvų sąrašas jokių būdu nėra baigtinis, ir tai nėra viskam tinkanti klasifikacinė lentelė. Tai veikiau bandymas grupuoti įvairialypius antropoceno balsus, keliant klausimą, kokias tendencijas, kryptis, perspektyvas galėtume išskirti norėdami fiksuoti paradigminius pokyčius santykyje su gamta. To siekiant pirmiausia reikėtų suformuluoti klausimus, kurie padėtų juos identifikuoti, rasti bendrą plotmę, kurioje pokyčiai įvyksta.

- Kaip yra identifikuojama, *kas yra krizė*, ir kaip mes turėtume į ją *reaguoti*?
- Kokios kritinės nuostatos yra laikomasi *modernybės, antropocentrizmo* ir *antropologinio – žmogaus ir gyvūno – skirtumo* atžvilgiu?
- Kokiomis *laiko ir erdvės skalėmis* vadovaujamasi?
- Kokios nuostatos yra laikomasi *gamtos ir kultūros perskyros* atžvilgiu?
- Kaip yra suprantamos *terpės ir aplinkos*, kurios patiria antropoceno pokyčius?
- Kokia *atsakomybės* samprata vadovaujamasi? Kokie *kolektyviniai ir asmeniniai veiksmai* ir *gyvenimo strategijos* laikomi veiksmingais ir etiškai atsakingais antropocene?

Nors šie klausimai nurodo į bendrą plotmę ar probleminių lauką, tačiau kiekvienas naratyvas savitai atsako į šiuos klausimus ir būtent tai ir sudaro jų savitumą. Tad sekant šių klausimų formuojama gija, toliau aptarsiu kiekvieną jų ir tai, ką produktyvaus jie gali pasiūlyti norint suprasti antropoceno daugialypumą ir daugiaplotmiškumą.

## Natūralistiniai naratyvai

Šie naratyvai plėtojami gamtamokslinėje perspektyvoje, o dėmesys yra sutelktas į fizinius-biologinius pokyčius. Pasak Bonneulio, pagrindinė naratyvo linija – kaip medžiotojų rinkėjų rūšis tapo geologine jėga. Čia pagrindinis veikėjas yra žmonių rūšis, kuri pertvarkydama aplinką, pajungdama kitas rūšis sau, sąlygoja globalaus masto pokyčius. Šie naratyvai taip pat pasižymi nauja savimone, orientuota į savo atsakomybės įsisąmoninimą ir naują santykių su gamta viziją. Norint suprasti šių naratyvų naujumą, reikėtų pirmiausia klausti apie tai, ką duoda naujos erdvės ir laiko skalės. Šie naratyvai siūlo pokyčius suprasti geologijos ir gyvybės istorijos laiko skalėse, jos apima ne tik žmonijos istoriją, bet ir Žemės istoriją apskritai. Tai leidžia įvertinti pokyčių mastą lyginant su ankstesnėmis geologinėmis epochomis, jų skirtumais ir lūžiais. Geologinė laiko skalė reikalauja pokyčius apžvelgti viso Žemės rutulio kontekste, taigi svarstant globaliu matmeniu, apimančiu visą Žemės rutulį, neapsiribojant tik pavienėmis teritorijomis, kaip yra daroma rašant tautų ar valstybių istorijas. Šis globalus požiūris neišleidžia iš akių ir smulkių veiksmų. Jis juos ima interpretuoti akumuliatyvumo ir hipersusietumo (*hyper-connectivity*) požiūriu. Hipersusietumas rodo, kaip bet kokie, net ir menki, įvykiai (išmetamos atliekos, vandens vartojimas ir t. t.) turi vienokį ar kitokį poveikį, kuris tampa globaliai reikšmingas, jei tokių įvykių rezultatai akumuliuojasi. Imant ilgas laiko skales galima matyti, kaip, atrodytų, nereikšmingų procesų akumuliacija gali paskatinti reikšmingus pokyčius (pvz., žemdirbystės atsiradimo poveikis aplinkoms holoceno epochoje). Antropoceno pasiūlymas kaip tik ir buvo pasiūlymas pereiti į tokią perspektyvą ir pripažinti, kad žmonių veiklos poveikis aplinkai tiek akumuliuojasi, kad tapo reikšmingas geologiniu mastu. Fiksuojama, jog „Žemė kaip sistema patiria pokytį, palieka holoceno būklę, kuriai būdinga išskirtinai stabilios temperatūros ir jūros lygiai ir įžengia į naują antropoceno būklę su toli siekiančiais padariniais“ (Hamilton, Bonneuil, Gemenne 2015: 2). Tai pirmiausia yra fiksuojama jungiant Žemės sistemos ir kitų gamtos mokslų duomenis į viena, matuojant CO<sub>2</sub>, metano kiekio didėjimą ore, vandenynų rūgštėjimą, vidutinės temperatūros kilimą, laukinių gyvūnų populiacijų nykimą ir žmonių populiacijos didėjimą, laikinių arealų mažėjimą ir miestų bei dirbamų laukų didėjimą, vandens vartojimą,



plastiko gamybą, antropogeninės masės didėjimą ir t. t. Į visumą įtraukiami netgi tokie, atrodytų, ne ypač reikšmingi dalykai kaip trąšų naudojimas žemdirbystėje ar planktono kultūrų paplitimas (Bonneuil, Fressoz 2017: 9–14). „Naujosios gamtos“ neprognozuojamumas kelia nemažai iššūkių patiems gamtos mokslams, nes darosi sudėtinga nustatyti gamtos procesų dėsningumus ir atitinkamai prognozuoti galimą tolesnę raidą. Kartu matoma, kad dalis pokyčių yra tiek žalingi įvairioms gyvybės formoms, kad daugeliu atvejų kyla klausimas, ar turime kalbėti apie kaitą, ar apie katastrofą. Suvedant daugybę duomenų į viena, išskiriamos 9 matmenų planetinės ribos (*planetary boundaries*) (pvz., Lewis, Maslin 2018: 251–255), kurias peržengus turėtume laukti katastrofinių padarinių. Biosferos integralumas (ekosistemų sveikas funkcionavimas), klimato kaita (ypač CO<sub>2</sub> didėjimas), naujų medžiagų (plastikas, naujieji chemikalai, branduolinės atliekos) paplitimas, ozono sluoksnio nykimas, atmosferos tarša aerozoliais, vandenynų rūgštėjimas, gėlo vandens ištekliai ir vartojimas, teritorijų panaudojimas žmonių reikmėms, azoto ir fosforo kiekis dėl trąšų naudojimo aplinkoje – visos šios ribos rodo, kada gyvybės formos Žemėje bus priverstos arba išnykti, arba transformuotis. Konstatavimas, kad tik dvi ribos – ozono sluoksnis ir atmosferos tarša aerozoliais – dar neperžengtos, leidžia mokslininkams teigti, kad jau dabar patiriame krizę ir pereiname į naują gamtą su neprognozuojamais padariniais.

Tokie humanitarinių mokslų atstovai kaip istorikas Dipeshas Chakrabarty, labai rimtai priima natūralistinę perspektyvą ir siūlo permąstyti žmonijos istoriją gyvybės istorijos laiko skalėje ir galiausiai tiek gamtą, tiek žmogaus veiklą interpretuoti „sujungtų istorijų“ perspektyvoje (Chakrabarty 2021: 49). Taigi šių pokyčių atskleidimas turi lemiamų padarinių ir socialiniams, ir humanitariniams mokslams, kurie vienaip ar kitaip bando įvardyti naują *Zeitgeist* ir naują savivoką materialijų padarinių akivaizdoje. Tačiau skirtingos antropoceno interpretacijos daro skirtingas išvadas. Natūralistiniai naratyvai, nors ir „į pirmą vietą iškelia „žmonių rūšį“ kaip pagrindinę priežastinę jėgą, keičiančią Žemę“ (Bonneuil 2015: 18), tačiau tai daro tikrai kitaip nei graikiškoji, krikščioniškoji ar modernybės tradicijos. Šiose tradicijose žmogus mąstomas prigimties kategorijomis – žmogus pasižymi jo esmę apibrėžiančiomis savybėmis – protas, kalba ir t. t., – kurios jį stato gyvybės hierarchijos viršuje. Tuo yra grindžiama ir žmogiškojo išskirtinumo ideologija. Tad daugelio natūralistinių naratyvų kritikų įtarumas dėl savotiško „žmonių rūšies“ iškėlimo visai pagrįstai kelia klausimų, ar nėra naujai reabilituojamas žmogiškasis išskirtinumas. Vis dėlto reikėtų matyti prieigų skirtumą. Kaip matysime vėliau, antropocentrizmo kritikai kritikuoja žmogaus prigimties sampratą, kuri susiformuojama Vakarų tradicijoje ir tampa įvairių tarprūšinių nelygybių ir išnaudojimų pagrindu. Natūralistinėje perspektyvoje žmogaus prigimtis nėra esminis klausimas, nebent



tai paliečiama klausiant apie tos prigimties padarinius aplinkai. Taigi žmonija yra interpretuojama ne *galių ir savybių* požiūriu, bet būtent *pasekmių*. Pavyzdžiui, antropogeninės masės skaičiavimai ir žinomas teiginys, kad 2020 metais antropogeninė (betonas, asfaltas, plytos, plastikas, gaminiai ir t. t.) masė (1154 gigatonų) viršijo visą biomasę Žemėje (1120 gigatonų), rodo, kad žmonija tampa planetiniu mastu reikšminga jėga (Elhacham, Ben-Uri et al. 2020). Fiksuojant CO<sub>2</sub> kiekio ore didėjimą, kuris sukelia daug kitų negrįžtamų procesų, galima kalbėti apie karboceną (Bonneuil, Frescoz 2017), nes žmonija savo technologine veikla (iškastinio kuro deginimas) lemia tokį staigų CO<sub>2</sub> kilimą, koks buvo po asteroido trenkimosi į Žemę, dėl kurio išnyko dinosaurai. O štai žmonijos kaip rūšies interpretavimas vadovaujasi gyvybės istorijos laiko skale ir daugiau sutelkia dėmesį į tarprūšinius santykius. Žmonių biomasės lyginimas su kitų žinduolių biomasė (Greenspoon, Krieger et al. 2023) nemažai pasako apie tai, koks yra milžiniškas laukinių gyvūnų nykimo mastas ir koks didelis žmonių bei jų reikmėms auginamų gyvūnų mastas. 390 milijonų tonų žmonių, 630 milijonų tonų žmonių reikmėms auginamų žinduolių ir tik 60 milijonų tonų laukinių žinduolių biomasės skaičiai rodo, kokia yra žmogaus ir gamtos „pusių“ proporcija. Čia žmonija pasirodo kaip dominuojanti ir naikinti rūšis. Taigi, nors tai laikoma unifikuotu požiūriu į žmoniją, tačiau reikia suprasti, kad tokia žmonijos kaip rūšies ir kaip geologinės jėgos samprata nėra gaunama randant planetoje tokį kolektyvinį subjektą ir pasakant, kokia yra jo prigimtis. Toks žmonijos vaizdas yra ne savybių, bet pasekmių skaičiavimo rezultatas. Tad žmonijos kaip rūšies ir geologinės jėgos sampratos reiškia ne žmonių biologinį, psichinį savitumą, bet žmonijos poveikį aplinkai. Dar daugiau, galėtume sakyti, kad toks žmonijos interpretavimas yra visiškai priešingas žmogiškojo išskirtinumo ideologijai. Pastarajai svarbu išskirtinės žmogaus savybės, o kaip argumentai pasitelkiama kalba, protas ir t. t. Tačiau antropoceno pasekmės yra visai ne protinės prigimties. Kaip tik tai neintencionalios, neprognozuotos pasekmės, kurios liko anapus žmonijos įsivaizdavimų apie tai, kuo reikšminga žmogiškajam pasauliui technologinė pažanga, laisvas kapitalo judėjimas, skurdo mažinimas, vartojimo kultūra su savais gero gyvenimo pojūčio aspektais. Pasekmės kaip tik yra tai, kas yra neprognozuojama ir netgi racionaliai nevaldoma. Tai „šalutinis“ gamybos ir vartojimo produktas, nenumatytas ateities prognozavime, tačiau įsiveržęs į visas žmogiškojo pasaulio plotmes taip, kad norima įvardyti naują laiko dvasią ir kalbėti apie naują savivoką. Žmogus čia nėra centrinė būtybė, o vienas galingiausių veiksnių esamuose pokyčiuose. Didžiausią šoką sukelia ir savitą dramaturgiją formuoja suvokimas, jog tai, kas buvo neesminga apibrėžiant žmogaus prigimtį, staiga iškyla iš pirmą vietą. Dėl to kai kurios išvados atrodo ypač neigiamos. Štai Timothy Clarkas dramatiškai aprašo tokį perspektyvos pasikeitimą savivokoje:

Naujai atrasta žmonija kaip geologinė jėga yra kažkas neišskaidoma į individus ar net didesnes grupes, iš kurių ji būtų sudaryta. Ji yra jėga, kuri vos pažįsta save kaip tokią ir kuri nėra iš tikrųjų pajėgi valingsiems veiksams ar planavimui, nes ji išskyla kaip nenumatytos planų pasekmės ir veikia kaip jų dedamoji (Clark 2015: 15).

Čia matome natūralistinėje perspektyvoje paplitusią nuostatą spręsti apie žmoniją pagal jos veiklos materialiąsias pasekmes. O taip traktuojant žmonija pasirodo ne kaip savą prigimtį turinti rūšis, bet kaip nenumatytų pasekmių rezultatas. Neabejotina, kad tai nauja perspektyva žmonijos savivokoje, tačiau toks apibrėžimas rodo, kokie yra tokios savivokos trūkumai, jei norėtume visuminės žmogaus refleksijos antropoceno kontekste. Tokia žmonija pasirodo kaip amorfinė „būtybė“, kurios tapatybė gaunama kalkuliuojant žalingąsias veiklos pasekmes.

Natūralistiniuose naratyvuose išryškėja daugiau paradigminių pokyčių, kurie yra svarbūs filosofinių požiūriui. Antropocenas reiškia, kad išnyko „žmonių pasaulio“ ir „gamtos pasaulio“ skirtumas. Šis skirtumas ilgą laiką buvo savaime suprantamas, gamta – tai nepalieti miškai ir laukai, žmonių pasaulis – miestai, žemdirbystės plotai, kurie ilgą laiką atrodė gan atskirti ir leido šį skirtumą laikyti savaime supratimu. To šaknis galima rasti tiek antropologinėje erdvės sampratoje – skirtyse naminis–laukinis, sava–svetima, taip pat ir Vakarų pasaulėžiūrą formuojančioje skirtyje tarp *phusis* ir *nomos*. Antropoceno nuostabą sukelia tai, kad šis skirtumas išnyko ne filosofinių idėjų plotmėje, o tiesiog fiziškai. Ypač dramatiškai tai aprašė Billas McKibbenas konstatuodamas „gamtos pabaigą“:

Pirmą kartą žmonių skaičius pasidarė toks didelis, kad pakeitė viską aplink mus. [...] dėl mūsų gamta daugiau nebėra savaiminė būtis, o mūsų apetitas, įpročiai ir troškimai šiandien gali būti parodyti kiekviename oro kubiniame metre, kiekviename termometro stulpelio pakilime (McKibben 2003: xiii).

Šis ribos išnykimas turėjo skirtingą reikšmę mokslams. Gamtos mokslams tai reiškia, kad neįmanoma tirti gamtos neatsižvelgiant į žmonių veiklos padarinius, o norint nustatyti naujus dėsningumus ar prognozuoti, reikia įtraukti ir žmonių bendruomenių socialinius faktorius. Maža to, natūralistiniai naratyvai, nekvestionuodami kultūros ir gamtos perskyros, tačiau imdami jos nykimą kaip gamtinį procesą, savotiškai parodo, kad tokia gamtos ir kultūros perskyra, kaip buvo įsivaizduojama Vakarų kultūroje, niekada ir neegzistavo. Ir visai ne ta prasme, kaip kad sako Bruno Latouras, „mes niekada nebuvo modernūs“ (Latour 2004). Pasak jo, gamtos ir kultūros perskyra visada egzistavo tik mūsų vaizduotėje. Natūralistinių naratyvų perspektyva atskleidžia, kad žmonių rūšies poveikio gamtinei aplinkai ženklus galima fiksuoti gerokai anksčiau nei pasiūlytas antropoceno terminas. Kaip nurodo Simonas L. Lewis ir Markas A. Maslinas, jau holocene atsiradusios žemdirbystė ir

gyvulininkystė gali būti traktuojamos kaip „pirmoji energijos revoliucija“ (Lewis, Maslin 2018: 113), kuri palaipsniui lėmė ekosistemų pokyčius keičiant tarprūšinius santykius ir balansą, landšafto pokyčius. Dar reikšmingesnis, jų požiūriu, yra Amerikos atradimas, nes būtent dėl jo paspartėjo gyvūnų ir augalų rūšių maišymasis, o tai pakeitė ekosistemas abejose pusėse. Toks požiūris lemia tiek žmonijos praeities, tiek ateities interpretavimą ir patiems socialiniams ir humanitariniams mokslams atveria naujas perspektyvas išlaikant sąsajas su gamtamokslinė perspektyva. Atsiveria naujas matmuo, nauji dramaturginiai taškai – megafaunos išnykimas, žemdirbystės atsiradimas, Amerikos atradimas, industrinė revoliucija, „didysis pagreitis“, vartojimo kultūra, branduoliniai bandymai ir galiausiai antropocenas. Šie taškai poveikio fizinei ir biologinei aplinkai aspektu laidžia suprasti neįsisąmonintus, ignoruotus ar pamirštus žmonijos veiklos aspektus. Bonneauilio ir Fressozo pasiūlyta termoceno, fagoceno ir tanatoceno perspektyva, rodo, kad žmonių raidos istorija gali būti perrašoma tiriant CO<sub>2</sub> pokyčius ir globalinį atšilimą, vartojimo didėjimą, rūšių santykius, žmonių sąlygojamą laukinių rūšių nykimą bei prijaukintų rūšių panaudojimą (Bonneuil, Fressoz 2017: 99–170).

Turbūt problemiškausi šie naratyvai yra savo nauja ekologine savimone, tuo, kaip suprantama žmonių atsakomybė prieš planetą ir kaip įsivaizduojami krizės sprendimo būdai. Galima fiksuoti tam tikrą etinio santykio su gamta pokytį. Modernybės programa, kurią geriausiai reprezentuoja René Descartes'o tezė, kad reikia tapti „gamtos valdovais ir šeimininkais“, iš dalies yra keičiama. Suprantama, kad išnaudotojiškas, netvarus, augančio vartojimo motyvuojamas santykis su gamta atveda prie dabartinės krizės ir žada „blogąją antropoceną“ su katastrofiniais padariniais. Suprantama, kad reikia keisti nuostatą, atsižvelgti į gamtą ir kitas gyvas būtybes. Žmogiškos atsakomybės prisiėmimas yra suprantamas kaip planetos ekonomo, ūkvedžio (*stewart*) vaidmens prisiėmimas. Tik su gera planetos vadyba galima pasiekti „gerąją antropoceną“, kuriame krizės padariniai būtų valdomi stabilizuojant klimatą. Šią nuostatą puikiai reprezentuoja paties Paulio Crutzeno antropoceno termino pasiūlymo ateities vizija:

Jei nenutiks globali katastrofa – meteorito smūgis, pasaulinis karas ar pandemija – žmonija išliks pagrindine aplinką veikiančia jėga daugeliui tūkstantmečių. Mokslininkams ir inžinieriams iškyla sunki užduotis – vesti visuomenę link tvaraus aplinkos valdymo antropoceno eroje. Tai reikalaus tinkamo žmonių elgesio visose skalėse, įtraukiant tarptautiniu mastu priimtus didelio masto geoinžinerinius projektus, kad „optimizuotume“ klimatą (Crutzen 2002: 23).

Tokia nuostata susilaukia daug kritikos. Ne dėl to, kad ginčytų nežmogiškų rūšių išsaugojimo, planetinių ribų neperžengimo, klimato stabilizavimo vertę. Iš

tikrųjų beveik nėra ginčų dėl to, kaip gamtos mokslininkai identifikuoja ekologines problemas ir jas parodo geologinės ar gyvybės istorijos perspektyvoje. Daugiausia ginčų vyksta dėl to, kokių etinių ir politinių nuostatų yra laikomasi siekiant „klimato optimizavimo“. Etniniu požiūriu yra abejojama, ar žmonių ir gamtos santykiuose pakanka perėjimo nuo gamtos valdovo prie planetos ekonomo. Tapti gamtos valdovu buvo modernybės programa. Jos esmė, kaip parodė Anthony Giddensas, yra kontrolė, o visišką kontrolės įsigalėjimą jis tapatino su gamtos pabaiga. Kaip teigė Giddensas, „Gamta pradeda „baigtis“ ta prasme, kad gamtos pasaulis vis daugiau tvarkomas pagal vidujai refleksyvines modernybės sistemas“ (Giddens 2000: 212). Gamta paklūsta žmogiškiems gamtos modeliams, kurie apima tiek gamtamokslinį gamtos reprezentavimą, tiek gamtos vadybos modelius. Aišku Naujųjų laikų modernybė pirmiausia rūpinosi gamtos pavertimu ištekliais ir jos panaudojimu. Tačiau vėliau perėmė ir gamtos saugos klausimus. Tai reiškia, kad modernybė, net ir keisdama gamtos statusą iš eksploatacijos objekto į rūpesčio ir saugojimo objektą, vis vien neatsisako kontrolės pretenzijos, o tuo pačiu ir gamtos modeliavimo pagal žmogiškojo žinojimo schemas. Net jei rūpinamasi pačia gamta, ji turi paklusti žmogaus nustatytiems modeliams ir vertybėms. Gamtos rezervatų steigimas, gyvūnų išsaugojimo programos, zoologijos sodų tinklai rodo, koks antropocentriškas gali būti gamtos saugojimas pagal žmogiškuosius supratimo kriterijus<sup>1</sup>. Tad natūralistinė perspektyva susilaukia daugiausia kritikos iš modernybę kritikuojančių autorių, nes būtent modernybės mąstymas atveda prie krizės. Daugiausia klausimų kyla, ar turėtume dar griežtinti kontrolę, kad išsaugotume ekosistemas pagal modernybės gamtamokslio įsivaizdavimą (pvz., saugant endemines rūšis, naikinant invazines rūšis, draudžiant žmonių veiklą ir t. t.), ar turėtume leisti kurtis naujoms gyvų būtybių sąveikos formoms. Klimato optimizavimo pažadas, siūlant geoinžinerinius projektus, banalioju variantu žada, kad galėsime gyventi kaip gyvenome ir vartoti kaip vartojo, o reikalui esant, galėtume tiesiog „pataisyti“ planetą. Tai nekvestionuoja etinio santykio su gamta ir gyvūnais, o taip pat ir žmogaus sampratos. Apskritai čia nutinka tai, kad iškilusi *etinė problema*, yra pakeičiama *technologijos ir vadybos klausimais*. Vietoje klausimų, kokios etinės nuostatos mus privedė prie krizės, kaip jas turėtume keisti, kad pereitume prie kitokio santykio, rūpinamasi ne tiek etinių nuostatų keitimu, kiek tinkama gamtos vadyba. Ir čia kyla klausimas, ar tikrai yra keičiamos modernybės nuostatos, ar tikrai žmogus atsisako išskirtinumo ideologijos ir gamtos panaudojimo savo reikmėms. Dar daugiau, kaip rodo Danutės Bacevičiūtės tyrinėjimai, pernelyg unifikuotas požiūris į žmoniją, kaip geologinę

<sup>1</sup> Plačiau apie tai rašiau: Gutauskas, M. 2021. „Modernybės gamtos pabaiga ir antropocenas“, in Gutauskas, M., Daraškevičiūtė, V., Cuozzo, G., Bacevičiūtė, D. *Gamtos transformacijos: modernybė ir antropocenas*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

jėgą, visai ištirpdo asmeninės atsakomybės reikšmę. Kaip teigia Bacevičiūtė, „rūpestis individualizuoja, yra susijęs su jausmu ir konkrečia situacija [...], tikra, o ne formali atsakomybė atsiranda tada, kai jaučiamės priklausą aplinkai, kai pajuntame, kas reikalinga vieno ar kito objekto buvimui ir taip sykiu susigėstame dėl savo savanaudės galios“ (Bacevičiūtė 2019: 141). Taigi orientuojantis tik į globalius vadybos ir technologijų klausimus, asmeninis rūpestis, nors ir nelaikomas nesvarbiu, išlieka globaliai nereikšmingas, per menkas, kad būtų laikomas reikšmingu indėliu sprendžiant krizę.

## Kritiniai naratyvai

Jau nuo pat antropoceno epochos paskelbimo socialiniuose ir humanitariniuose moksluose prasidėjo antropoceno termino kritika. Kritika nebuvo nutaikyta į gamtos mokslų teikiamus duomenis apie klimato kaitą ir planetinių ribų peržengimą. Kritika nutaikyta į antropoceno sampratą prielaidas, antropocentrizmu grindžiamus žmonių ir gamtos santykius, judėjimo link krizės istorijos interpretavimą. Kaip teigia Jasonas W. Moore'as:

Antropocenas kuria patogią istoriją. Patogią, nes nekvestionuoja natūralizuotų nelygybių, susvetimėjimo ir prievartos, įrašytos į modernybės strateginius galios ir gamybos santykius. Patogi, nes ji išvis nereikalauja iš mūsų mąstyti apie šiuos santykius. Žmonių veiklos gyvybės tinkle mozaiką ji redukuoja į abstrakciją, homogenišką žmonių. Iš žmonijos-gamtoje (*humanity-in-nature*) problemos ji pašalina nelygybę, suprekinimą, imperializmą, patriarchatą ir dar daugiau. Jei kartais ir pripažįstami, šie santykiai antropoceno diskurse dalyvauja tik kaip įvykusių faktų papildai (Moore 2016: 82).

Kitaip tariant, tiriant žmonijos kaip rūšies poveikį planetai ir kitoms gyvybės formoms, apie tai sprendžiant tik pagal pasekmes ir imant visus rūšies individus kaip vieną visetą, visai išleidžiami iš akių klausimai apie tarprūšinių ir vidinių rūšių santykių dinamiką, atvedusią prie krizės pasauliniu mastu. Iš kritinių balsų labiausiai išsiskiria *kapitaloceno* naratyvas, atskleidžiantis gamtos pavergimo ir išnaudojimo istoriją. Kapitaloceno naratyvas neatmeta faktinės medžiagos apie biofizinius planetos pokyčius, o kaip tik nuolat remiasi gamtos mokslų duomenimis, ir šia prasme yra labai artimas natūralistiniam naratyvui. Tačiau kitaip fokusuoja žvilgsnį ir rašo istoriją sutelkdamas dėmesį į žmonių santykius gyvybės tinkle daugiausia remdamasis ekomarksistine prieiga. Kaip sako Moore'as, „jei pereisime nuo perdėtai pasekmėms aplinkai pirmenybę teikiančio metodo prie kito požiūrio, kuris pirmenybę teiks gamintojo/gamybos santykiams, matysime, kad dėmesio centre atsiranda visai kita antropoceno problema“ (Moore 2015: 172). Ne visi žmonės vienodai naudoja resursus, gauna ir vartoja prekes (o taip veda prie krizės), taip

pat nevienodai išgyvena klimato kaitos pasekmes. Organizuodami savo gyvenimą žmonės vadovaujami kultūroje nusistovėjusiomis ir nuolat atnaujinamomis, bei naujai produkuojamomis nelygybėmis, kurios leidžia vienus paversti resursais ir eksploatuoti kitų naudai. Iki pasaulinės kapitalo rinkos atsiradimo šios nelygybės neatrodė globaliai reikšmingos. Tačiau kolonijiniame ir pokolonijiniame laikotarpiuose atsiradus pasaulinei prekybos, gamybos ir vartojimo sistemai, gamtos išnaudojimo praktikos atveda prie antropoceno masto krizės. Klausiant, kas įgalina dabartinę ekonominę-politinę sistemą, darančią globalinį pokytį aplinkai, randamas net ne subjektas „žmogus“ ar „žmonija“, bet jos produktas – kapitalistinė sistema. Tuo paremtas ir siūlymas kalbėti ne apie antropoceną, bet apie kapitaloceną, nes pastarųjų šimtmečių pokyčiai yra ne tiek žmogaus, kiek kapitalo amžius. Kapitalizmo sistema pakeitė poreikio patenkinimo, gamybos, vartojimo prasmę. Kai tikslu tampa ne žmonių poreikių patenkinimas, bet kapitalo akumuliacija, tada resursų eikvojimas, gamyba ir atliekų perteklius tampa socialinių ribų neturinčiais procesais. Kitaip sakant, gamybos ir vartojimo ribos atsiranda ne tada, kai patenkinami žmonių poreikiai, bet tik tada, kai pasiekiamos planetinės ribos ir išseikvojami resursai. Taigi vietoje antropoceno *antropos*, kaip pokyčių sukėlėjo (kurio poreikius patenkinti nereikalautų tiek resursų), kapitaloceno proponentai siūlo sutelkti dėmesį į kapitalizmą ir jo raidos dinamiką (bei besotiškumą), klausti, kaip jis tapo toks, kad sukelia globalinio masto pokyčius. Moore'as ypač kritiškai vertina Crutzeno siūlomą ir daugelio perimtą nuostatą antropoceną kildinti iš pramonės revoliucijos, kuri pradeda procesą, kurio poveikis matomas akivaizdžiai – garo variklis, anglies kasyklas ir panaudojimas pramonėje ir t. t. Visa tai yra tik viena kapitalistinės sistemos dalis. Viskas prasidėjo gerokai anksčiau ir čia reikėtų matyti „kapitalą, galią ir gamtą kaip organinį vienį“ (Moore 2016: 81). Tokia nuostata lemia tiek kapitalizmo, tiek gamtos sampratų pokytį. Moore'as siūlo kapitalizmą interpretuoti kaip „naują gamtos organizavimo būdą“, ne tiek kaip pasaulinę ekonomiką (*world-economy*), bet kaip pasaulinę ekologiją (*world-ecology*) (Moore 2016: 85). Ir šio organizavimo būdo pradžią reikėtų sieti ne su pramonine revoliucija ir masinės gamybos atsiradimu, bet su kolonializmu, t. y. tokiu mąstymu, kuris randa naują būdą kaip išnaudoti gyvas būtybes ir aplinkas. Pasak Moore'o, pati gamta kapitalistinėje sistemoje yra redukuojama į abstrakčią Gamtą iš didžiosios raidės, dalyvaujančia opozicijoje Gamta/Žmogus. Tokia skirtis įgalina ne tik naujas nelygybes, bet ir įvairias išnaudojimo formas. Ji nėra tokia jau aiški ir pagrįsta tik rūšiniais skirtumais. Kiek dramatizuodamas Moore'as teigia, kad šią skirtį palaikanti antropoceno istorija yra

giliai prievartinga. Žmonijos ir Gamtos istorija slepia purviną modernaus pasaulio istorijos paslaptį. Tai paslaptis, kaip kapitalizmas buvo sukurtas pašalinant daugumą žmonių iš Žmonijos – čiabuvių tautas, pavergtus afrikiečius, beveik visas moteris ir

netgi baltaodžius vyrus (slavus, žydus, airius). Iš imperijos valdytojų, pirklių, plantatorių ir konkistadorų perspektyvos šie žmonės nebuvo Žmonėmis. Jie buvo traktuojami kaip Gamtos dalis, kartu su medžiais, dirvomis ir upėmis; ir elgiamasi su jais buvo atitinkamai (Moore 2016: 79).

Taigi kapitalocenas nėra vien apie „žmonių pasaulį“ ir jo ekonominę sistemą, bet apie nelygybes ir išnaudojimą Žmogaus/Gamtos skirties pagrindu, o išnaudojimas apima tiek gamtą, tiek žmones. Norėdamas parodyti, koku principu kapitalizmas formuoja savo požiūrį į gamtą, Moore'as nurodo į modernybę ir į ją reprezentuojančią figūrą – Descartes'ą. Žinoma, čia svarbus ne tiek Descartes'o asmuo, kiek Naujųjų laikų požiūris, siūlantis naujai pagrįstą sielos ir kūno dualizmą. Kapitaloceno kontekste šis dualizmas yra svarbus ne savo teorine perspektyva, o praktiniu poveikiu. Skirtumas tarp *res cogitans* ir *res extensa*, proto ir gamtos, žmogaus ir gyvūno yra esminis kapitalistinei sistemai. Kaip teigia Moore'as, „kapitalizmas yra pirmoji civilizacija, kuri organizuojasi šios bazės pagrindu“ (Moore 2016: 84). Šis dualizmas įgalina kūniškas būtybes (*res extensa*) traktuoti tik kaip materialias priemones, tik kaip išteklius, kuriuos netgi būtina panaudoti, tam, kad būtų realizuotas tikslas – „sielą turinčių būtybių“ (*res cogitans*) nauda. Būtų galima sakyti, kad čia lyg ir nieko nauja, nes peržvelgus antropocentrizmo istoriją ir tai, kaip Vakarų kultūros ištakose buvo suprantama gyvybės hierarchija, visur galima atrasti gyvūnų ir gamtos panaudojimo žmonių reikmėms pagrindimą. Veikiausiai dėl to, kad dėmesys yra sutelktas į kapitalo amžių, Moore'as nesigilina į antropocentrizmo istoriją ir apsiriboja dekartiškuoju dualizmu. Tačiau norint suprasti tokios civilizacijos naujumą, verta atkreipti dėmesį į šio dualizmo pagrindimo savitumą. Iki Naujųjų laikų gyvybės hierarchija buvo grindžiama nurodant į Dievo kūrimo aktą ar gamtos tvarką. Pavyzdžiui, Biblijoje Dievas jau pačiu kūrimo aktu subordinuoja gyvūnus žmogui. Graikų filosofijoje gyvybės hierarchija grindžiama remiantis gamtos tvarka. Gyvybės pakopos grindžiamos žemesniųjų subordinacija aukštesniesiems – negyvi daiktai – augalai – gyvūnai – žmonės, o tai kūrė ir tam tikrą vertybinį žemėlapi, kuriame negyvų daiktų, augalų ir gyvūnų panaudojimas įgaudavo savitas formas ir turėjo vienokį ar kitokį etinį aspektą. Dekartiškasis dualizmas pašalina įvairovę ir liko tik proto ir materialių daiktų skirtumas, tik protu steigiamą ir grindžiamą tvarką, kuri yra labai patogi kapitalistinei sistemai. Visus *res extensa* galima sėkmingai eksploatuoti, nepaisant etinių apribojimų, nes daiktai yra anapus etinių subjektų lauko. Kita vertus, klystume, jei manytume, kad kapitalizmas yra rūpestis konkrečių žmonių grupių nauda. Kapitalizmo tikslas, Moore'o nuomone, yra „bėgalinis kapitalo kaupimas“ (Moore 2016: 79). Tad norint suprasti, kaip prasideda kapitalo amžius, nepakanka suprasti antropocentrizmo istoriją.



Žmogaus ir gamtos skirtumas realizuojasi savitu būdu. Gamta yra redukuojama į „abstrakčią socialinę gamtą“ (Moore 2015: 203), kuriai yra primetamos vertės pagal kapitalistinį įsivaizdavimą. Kitaip tariant, ji ir jos dariniai turi tiek vertės, kiek juos įmanoma eksploatuoti (kaip minėta, gamtos pusėje atsiduria gyvūnai, vergai, tam tikros socialinės grupės). Ji reikalinga kaip „pigų gamta“. Kaip teigia Moore'as,

kapitalizmo iškilimo sąlyga yra Pigi Gamta (*Cheap Nature*). Bet pigi dar nereiškia už dyką. Pigu čia suprantama kaip darbo/energijos ir biofizinis naudingumas, sukuriamas pasitelkus minimalią darbo-jėgą ir tiesiogiai įtraukiamas į prekinę gamybą ir mainus (Moore 2016: 99).

Kitaip tariant, pigumas čia yra suprantamas kaip galimybė visa, kas laikoma gamta, įtraukti į kapitalistinius santykius be didesnių sąnaudų. Dėl to, kalbėdamas apie kapitalizmą kaip naują gamtos organizavimo būdą, Moore'as nurodo į konkretų laikotarpį, į laiką po 1450 metų. Tuo metu prasideda „kraštovaizdžio revoliucija“, kuriai būdingas savitas greitis, skalė ir apimtis (Moore 2016: 91). Būtent kolonijos tapo pigios gamtos, pigaus darbo ir pigios energijos šaltiniais, o metropolijose darbas ir gamta stipriai brango (Moore 2016: 100). Visa tai užtikrino gėrybių judėjimą iš kolonijų į metropolijas ir kapitalo kaupimą jose. 1450 metai pasirinkti būtent todėl, kad maždaug nuo tada prasidėjo kolonializmas, per porą šimtmečių įgijęs tokį pasaulinį mastą, kad beveik visos Žemės teritorijos (galinčios tapti pigia gamta) pasidalintos tarp metropolijų. Tobulėjančios technologijos įgalino keisti santykius su aplinka. Ne prisitaikymas prie gamtinių sąlygų, bet „aplinkos kūrimas“ (*environment-making*) yra kapitalizmo santykis su gamta. Tokia nuostata leidžia keisti aplinką pagal gamybos reikalavimus, visai neatsižvelgiant į vietinės gyvybės formas ir netgi ekosistemų savitumą. Plantacijos yra geriausias pavyzdys, o tai, kad jos gana greitai nualinamos ir nuvertėdavo, tik liudijo, kokių mastų neatsižvelgiama į vietinės gamtines sąlygas. Pigi gamta reiškia ne tik pigią resursų energijos gavybą, bet ir galimybę nesiskaityti su pasekmėmis. Dėl to net ir šiandien galime matyti, kad savitos kapitalistinės sistemos kolonializmo formos niekur neišnyko, nes tarši resursų gavyba, tarši gamyba, netgi pavojingos atliekos eksportuojamos į „pigias vietas“, pvz., „trečiąsias šalis“, t. y. ten, kur vietų apsaugos reikalavimų nėra arba jie yra minimalūs.

Kapitalistinės sistemos kaip naujo gamtos organizavimo būdo supratimas leistų tinkamai įvertinti antropoceno problemų priežastis ir kartu galvoti apie krizės įveikimo būdus. Pati laiko skalė, lyginant su geologų pasiūlymu, yra gana trumpa ir apima tik nepilnus šešis šimtus metų. Kapitalocenas pačių kapitaloceno teoretikų įsivaizduojamas kaip baigtinis. Su „pigios gamtos“ pabaiga Moore'as mato ir kapitalizmo krizę. Tad žymioji Frederico Jamesono frazė, kad lengviau įsivaizduoti pa-

saulio pabaigą, nei kapitalizmo pabaigą, darosi nebe tokia įtikinama, nes su pigios gamtos pabaiga, nebelikus pigių resursų, pati kapitalizmo sistema stringa. Vis dėlto nėra pasiūlomas aiškus scenarijus, kaip būtų galima išeiti iš kapitaloceno. Veikia akcentuojama kritikos ir veiksmo reikšmė. Kritika pirmiausia nukreipta į Gamtos ir Žmogaus perskyros panaikinimą. Gamtos ir Žmogaus skirtis yra atmetama ne tik dėl to, kad įgalina išnaudojimą, bet ir dėl to, kad gamta, pasak Moore'o, yra mūsų buvimo matrica.

Žmonių veikla ne tik kuria biosferos pokyčius, santykiai tarp žmonių kuriami per gamtą. Tai gamta, kuri nėra vien tik gamta-išteklis, bet veikia gamta-matrica. Tai gamta, kuri veikia ne tik mūsų išorėje ir viduje (nuo pasaulio klimato iki mikrobiomų), tai gamta, kuri veikia per mūsų kūnus, įtraukiant mūsų įkūnytą protą (Moore 2015: 172).

Įsivaizduojama, kad nauja gamtos ir žmonijos ontologija turėtų išmušti pagrindą iš po kojų Gamtos–Žmogaus skirčiai, įgalinančiai minėtas nelygybes ir išnaudojimą. Tokia kritika yra ne tik vien proto palaikoma, nes, kaip minėta, tam yra ir materialinis pagrindas – nebelieka (ar vis sunkiau rasti) pigios gamtos, o tai kuria paskatą išeiti iš kapitaloceno. Kaip sako Moore'as, „Pigios gamtos „pabaiga“ gal ir neatneš išlaisvinimo, bet bent jau kapitalizmas nebus palaikomas“ (Moore 2016: 114). Kapitaloceno kritika gali vesti ir prie veiksmų – „uždaryk anglimi kūrenamą elektrinę, sulėtinsi pasaulinį atšilimą vienai dienai, nutrauk ryšius, kurie įgalino angimi kūrenamos elektrinės atsiradimą, jį sustabdysi ilgam“ (Moore 2015: 172). Kita vertus, čia nėra tokio optimizmo, būdingo natūralistinės perspektyvos atstovams, kur esama tikėjimo, kad geoinžineriniais projektais būtų galima optimizuoti klimatą. Moore'as kapitaloceno diskursą įsivaizduoja tik kaip „viltingesnę istoriją apie tai, kaip *kai kurie* žmonės pertvarkė planetą ir kaip *dauguma* žmonių galėtų dirbti su kitomis rūšimis tam, kad kartu kurtų planetą ne tik labiau gyvenamą (*more habitable*), bet ir labiau teisingą (*more just*)“ (Moore 2016: 80). Taigi kapitaloceno naratyvas labiausiai vertingas tuo, kad atskleidžia kapitalistinės sistemos ypatumus, parodo, kaip ji formavosi ir tapo globalia, leidžia atpažinti, kokiomis naujomis išnaudojimo formomis (pvz., atliekų kolonializmas) kapitalizmas toliau reprodukuojasi. Bet ateities vizija nėra aiški.

Keliant nelygybių bei tinkamo politinio veiksmo klausimus daugėja kritikos dimensijų. Štai Kathryn Yusoff siūlo kalbėti apie „milijardą juodųjų antropocenų“ (Yusoff 2018). Ji pastebi, kad universalizuojanti natūralistinė perspektyva visiškai ignoruoja rasės klausimus ir tai, kaip geografinis (o ne vien geologinis) ir rasinis kolonializmo aspektai iš esmės atveda prie planetinio masto krizės. Rasės klausimo ignoravimas taip pat trukdo mąstyti apie galimą atsaką į krizę, nes ne tik ištirpdo rases ir nelygybes (tiek istorines, tiek dabartines) bendroje žmonių rūšies

sampratoje, bet ir nemobilizuoja skirtingų rasių žmonių (kurie turi labai skirtingas istorines patirtis) savaip atsakyti į krizę ir imtis krizės sprendimo veiksmų. Baltųjų kolonializmo palikuonių įsivaizdavimas, kaip reikia gelbėti planetą, gali labai skirtis nuo tų, kurie gyvena klimato kaitą išgyvenančiose vietose, bet neturi modernybės suformuoto santykio su aplinka ir nemano, kad tik mokslininkai ir globali politika gali išgelbėti pasaulį.

Kalbant apie įvairias nepastebimas prievartos ir nelygybės formas, galima aptikti, kad tai slypi ir antropoceno vizualinėse reprezentacijose. Daug kam didelį ir šokiruojantį įspūdį daro Edwardo Burtynskio fotografijos ir filmai apie antropoceną<sup>2</sup>. Stambaus plano reprezentacijos atveria galimybes ne tik suprasti, bet ir pamatyti antropoceno masto pokyčius – sunaikintus, transformuotus ar kaip kitaip taršios gavybos, kasyklų ir t. t. paveiktus kraštovaizdžius. Kita vertus, tokios įspūdingos reprezentacijos susilaukia nemažai kritikos dėl to, kad jos estetizuoja katastrofą, veikia hipnotizuojančiai, ir kartu ignoruoja stambaus plano nepagaunamus „smulkius“ elementus – transformaciją išgyvenančias būtybes. Vizualumo teoretikas Nicolas Mirzoeffas pastebi, kad pats vizualus reprezentavimas slepia prievartos galimybę, – ne tik tuo, kad tam tikros socialinės grupės gali būti pavaizduotos naratyvo pasakotojo žvilgsniu ir taip įspraustos į joms nebūdingas formas, bet ir tuo, kad jos iš viso gali būti išmestos iš naratyvo kaip nereikšmingos. Tad „teisė būti pamatytam“ ir išgirstam (Mirzoeff 2011), kalbant apie tokias reprezentacijas, yra labai svarbi. Tad Burtynskio fotografijos ir filmai vaizduodami tik stambaus plano įvykius, neįtraukdami tų, kurie išgyvena klimato krizę, bet yra per smulkūs, kad matytųsi bendrame plane, paslepia dalį antropoceno problemos, o dalis būtybių lieka nereprezentuota ir ignoruojama. Taip pat Mirzoeffas pastebi, kad reprezentacijos estetizuodamos atitraukia dėmesį nuo etinių ir politinių problemos aspektų. Tad Mirzoeffas (Mirzoeff 2014) ir T. J. Demos (Demos 2017) ypač kritikuoja stambaus plano, unifikuojantį antropoceno naratyvą bei antropoceno vizualines reprezentacijas ir siūlo rasti būdus, kaip reprezentuoti tuos, kurie yra išstumti iš tokio reprezentavimo, bet taip pat kenčia nuo klimato kaitos padarinių. Vaiva Daraškevičiūtė (Daraškevičiūtė 2021: 170–190), analizuodama antropoceno estetizavimo būdus ir jų kritiką, siūlo grąžinti antropoceno estetikai *aisthesis* prasmę, t. y., užuot pasidavus hipnotizuojančiam meno efektui, grąžinti jautrumą aplinkai ir įsipareigojimą jai per naują meno ir *aisthesis* sąsają (Daraškevičiūtė 2021: 183). Menas gali ne tik hipnotizuoti, bet ir pasitarnauti kaip alternatyvus antropoceno problemų išsikėlimo, vizualinio pasakojimo būdas, jautrumo aplinkai ugdymo ir kvietimo politiniam veiksmui būdas.

<sup>2</sup> Žr.: <https://www.edwardburtynsky.com/home-page>

Kritiniai naratyvai ypač reikšmingi tuo, kad kelia visų gyvų būtybių lygybės ir teisingo sugyvenimo klausimus. Klausimų ratas apima plačią gyvų būtybių skalę. Aišku, pirmiausiai tai žmonių tarpusavio sugyvenimo teisingumo klausimai, kiek jie susiję su klimato kaita: kiek galime užtikrinti visiems orų gyvenimo būdą, jei žinome, kad visų planetos gyventojų orus gyvenimo būdas pagal vidutinės klasės europiečio gyvenimo standartą būtų nepakeliamas visai planetai; kaip užtikrinti klimato kaitos pasekmių pasiskirstymą, kai mažiausiai prisidedantys prie globalinio atšilimo labiausiai kenčia nuo jo padarinių; kaip galimas ne antropocentrinis, bet biocentrinis teisingumas, užtikrinantis teisingą sambūvį tarp rūšių; ir galiausiai – kaip galimas geocentrinis teisingumas, jei teisingumo subjektais imtume laikyti ne tik gyvas būtybes, bet ir kraštovaizdžius, kalnus, upes ir t. t.? Tai spektras klausimų, kurie svarstomi kritiniuose naratyvuose, tačiau čia reikalinga dar radikalesnė ontologija – ne tik kvestionuojanti istoriškai nusistovėjusią Žmogaus ir Gamtos perskyrą, bet ir iš esmės persvarstanti gyvybės, gyvos būtybės, aplinkos ir terpės, planetiškumo sampratą.

## Postnatūralistiniai naratyvai

Postnatūralistiniams naratyvams būdinga bene didžiausia įvairovė. Šią įvairovę pirmiausia jungia modernybės ir natūralistinės perspektyvos kritika. Modernybė, tęsdama antropocentrinę Vakarų mąstymo tradiciją, formuodama naują pasaulėvaizdį, grindžiamą moderniaisiais mokslais, sukuria tam tikrą ontologiją, kuri lemia, kaip mes suprantame gyvas būtybes, žmones, aplinkas, planetą, ekologiją ir t. t. Kritikuodami modernybę ir ieškodami išeičių postnatūralistai ieško naujų mąstymo ir veikimo galimybių ir čia galime rasti bene didžiausias vaizduotės ir teorinių pozicijų varžybas. Nepretenduodamas aptarti visų pozicijų, kurių kiekvienais metais vis daugėja, aptarsiu tik keletą, kurios rodo paradigminius pokyčius ir pasiūlo tam tikras mąstymo plėtojimo kryptis.

Dipeshas Chakrabarty siūlo žmonių istoriją suprasti per „sujungtą istoriją“ prizmę, t. y., suvokiant šiuolaikinę situaciją ir perinterpretuojant žmonijos ir gyvybės istoriją, atsisakyti žmonių ir gamtos istorijų atskyrimo į skirtingas disciplinas. Toks istorijų atskyrimas netgi sukuria iliuziją, kad tik žmonės turi istoriją, o gamtos pokyčiai yra pernelyg menki, kad būtų reikšmingi. Tad gamtą galima traktuoti kaip neturinčią istorijos, kaip amžinai besikartojančią (Chakrabarty 2021: 26–31). Tokios amžinai besikartojančios gamtos kontekste modernybės mąstytojai rašė žmonių istoriją ir leido laikyti gamtą tik „fonu žmonių veiksmams“. Toks požiūris tiesiogiai sąlygoja eksploatuojančio požiūrio susiformavimą. Tačiau antropoceno krizė parodė, kad „fonas, daugiau nebėra fonas“ (Chakrabarty 2021: 7). Klimato

krizė verčia suprasti, kad žmonių ir gamtos istorijos vyksta kartu, kad gamtos ir kultūros skirtumas nyksta, kad mes ne tik turime suprasti gamtą kaip priklausančią nuo žmonių veiklos, bet ir pačius žmones kaip gamtos istorijos dalį. Chakrabarty neatmeta žmonių kaip rūšies idėjos. Tą jis mato kaip produktyvų dalyką, leidžiantį suvokti planetos procesus ir žmonijos veiklą vienoje visumoje. Chakrabarty perima žemės sistemų mokslų duomenis apie antropoceno krizę, tačiau mano, jog problema negali būti išspręsta vien techninėmis priemonėmis. Reikėtų pakeisti mąstymą ir netgi vaizduotę, galvojant apie ateities galimybes. Jis pasiūlo planetiškumo (*the planetary*) ir tinkamumo gyventi (*habitability*) sąvokas, kurios turėtų tapti mąstymo orientyrais. Šios sąvokos apima ne tik laiko, bet ir erdvės skales. Nauja, pasak Chakrabarty, yra tai, kad antropocenas mus verčia suvokti planetinį mastą. Jis pastebi, kad net tokie filosofai kaip Martinas Heideggeris, kalbėdami apie puoselėjantį, tausojantį buvimą pasaulyje, atsiverdami gamtinei svetimybei (Heideggerio žemės samprata) planetinio matmens nelaikė reikšmingu (Chakrabarty 2021: 68–69). Bandymus pasaulį tapatinti su Žemės rutuliu jie traktavo kaip pasaulio įvairovės redukavimą į gamtamokslinį pasaulio vaizdą. Analizuodamas šį filosofijos istorijos momentą, Chakrabarty taip pat mano, kad Žemės kaip gaublio vaizdinys iš esmės yra modernybės produktas. Jis pateikia vientisą gamtamokslinį-natūralistinį Žemės supratimą kaip geografinės visumos, kuri globalizacijos eroje tapo kolonizavimo ir globalaus išnaudojimo dalyku. Kitaip tariant, mokslas, eidamas kartu su kolonializmu ir kapitalistine sistema, Žemę ir joje esančias gyvas būtybes bei mineralines uolienas paverčia žmonių pasaulio fonu ir resursu. Todėl Chakrabarty sako, kad reikia keisti mąstymą ir suprasti, kad „globalizacijos gaublys“ ir „klimato kaitos gaublys“ (Chakrabarty 2021: 75), nors ir susieti, bet yra visiškai skirtingi. Pirmasis yra žmonių vaizduotės ir modernių mokslų produktas, „skirtas“ panaudoti žmonių tikslams, antrasis nurodo į planetą, kuri iš esmės yra abejinga žmonėms, tačiau joje gyvena daugybė kitų gyvų būtybių, tarp kurių gyvena ir žmonės. Pirmasis yra antropocentrinio mąstymo produktas, o štai planetiškumo įsisąmoninimas turėtų parodyti, kad mes „esame mažuma“ kitų gyvų būtybių atžvilgiu (Chakrabarty 2023: 5). Tai verčia perinterpretuoti ne tik žmoniją ar žmonių rūšį naujoje gyvybės istorijos šviesoje, bet ir daryti etines ir politines išvadas. Tai reikalauja „planetinio mąstymo“ ir kitų bendrabūvio planetoje orientyrų. Tad Chakrabarty kritikuoja ekologiniuose diskursuose populiarų tvarumo (*sustainability*) terminą, kuris, regis, turėtų rodyti, kaip galėtume pereiti prie tvaraus gyvenimo. Tačiau „tvarumas yra antropocentinis terminas“, jis „klausia apie tai, kaip žmonės galėtų palikti planetą žmonėms, kurie ateis paskui juos, tvarių pavidalu“ (Chakrabarty (2023: 5). Planetinis mąstymas turėtų vesti prie ko kito. Kaip sako Chakrabarty:

Esminis planetinio mąstymo bruožas yra tai, kad jis globaliame mąstyme tvarumo idėjai priešpriešina *tinkamumo gyventi* (*habitability*) idėją. Tinkamumas gyventi nenurodo į žmones. Jo pagrindinis rūpestis yra gyvybė – kompleksiška, daugialastė gyvybė; t. y. visa tai, kas įgalina ne tik žmonių tvarumą. Kas, kaip klausia Žemės Sistemų mokslų specialistai, daro planetą draugišką kompleksiskai gyvybei šimtams milijonų metų? [...] Tinkamumo gyventi problemos centre yra klausimas ne apie tai, kas yra gyvybė, ir ne apie tai, kaip ji galėtų būti valdoma vardan galios interesų, tai klausimas, kas daro planetą draugišką kompleksiškos gyvybės egzistavimo tęstinumui (Chakrabarty 2021: 83).

Žinoma, toks mąstymas nėra paprastas. Jis reikalauja suprasti kitų gyvų būtybių „interesus“ ir tokius gyvų būtybių sąryšius, kurie galėtų išlaikyti aplinkas gyvybingas planetoje. Jis netgi gali siūlyti naujas istorijos interpretavimo formas, kurios pateiktų skirtingus istorijos vertinimus. Pavyzdžiui, kaip siūlo Chakrabarty, jei pažiūrėtume į Žemės istoriją anaerobinių bakterijų požiūriu, tai deguonies daugėjimą atmosferoje, prasidėjusį prieš 2,45 milijardo metų, galėtume matyti kaip katastrofos istorijos pradžią (Chakrabarty 2021: 87). Tad planetinis mąstymas reikalauja suprasti, kad planetoje kartu gyvena kitos gyvybės formos, kurios turi savo vertes ir interesus. Toks mąstymas reikalauja politikos ir etikos transformacijos. Kaip sako Chakrabarty, mes turime suprasti, kad planeta yra viena, o pasaulių yra daug. Tai gali būti suprasta kaip banali tiesa, tačiau kai keliame atsakomybės prisiėmimo už savo veiksmus planetoje klausimą, matome, kad kyla labai problemiškas klausimas, kaip šie pasauliai galėtų sugyventi, kas galėtų imtis atsakomybės už tinkamumo gyventi politikos realizavimą? Chakrabarty sako: „politinis klausimas, – kas turėtų būti padaryta klimato krizėje – gali būti adresuotas tik žmonėms. Nėra abejonės, kad kitos gyvos būtybės kažkaip turi atsakyti į šiltėjančios planetos iššūkius, bet artikuluotas klausimas yra skirtas tik žmonėms“ (Chakrabarty 2023: 12). Čia mes susiduriame su iššūkiais, kurie nebuvo kilę praeities kartoms – prisiimti globalią atsakomybę už planetą ir įsivaizduoti tinkamumo gyventi galimybes daug metų į priekį bei pagal tai formuoti naują politiką. Tačiau ką reiškia formuoti politiką numatant tinkamumą gyventi daugybei metų į ateitį? Pats Chakrabarty gan atsargus politikos formavimo atžvilgiu, nes sako, kad norint planuoti klimato valdymą reikia mąstyti bent 50 metų į priekį, o politikos ciklai dažnai apsiriboja palyginti trumpomis kadencijomis (Chakrabarty 2021: 35). Žvelgiant iš šalies, galima rasti ir daugiau Chakrabarty pasiūlymo trūkumų. Čia ignoruojamas tarprūšinio teisingumo klausimas, nes tokie klausimai kaip endeminių ir invazinių rūšių susikirtimai atrodo visiškai nereikšmingi galvojant apie ilgalaikį tinkamumą gyventi. Netgi atsakomybės samprata, kuri yra gana konkretus reikalavimas, nenurodo į jokių konkretų subjektą ir jo galimus asmeninius veiksmus. Tad Chakrabarty naratyvą ištinka tos pačios bėdos kaip ir universalizuojančius natūralistinius naratyvus. Planetiškumo,

planetinio mąstymo ir tinkamumo gyventi idėjos yra neabejotinai reikšmingos ir atveriančios naujas perspektyvas, tačiau galvojant apie jų konkretizavimą liekame atvirame lauke.

Bruno Latouras, kritikuodamas modernybę ir jos santykį su aplinka, Žemės kaip gaublio sampratą, kvestionuodamas tradicines gamtos ir kultūros skirtis siūlo gerokai radikalesnį požiūrį. Kaip sako Latouras, „mes negrįžtamai įžengėme į po-gamtinę (*post-nature*), po-žmogišką (*posthuman*) ir post-epistemologinę epochą“ (Latour 2017: 144). Latouras radikalai kvestionuoja mūsų žinojimo būdus, kuriais pažįstame gamtą ir žmones. Įžengimas į post-epistemologinę epochą reiškia, kad tradicinės pažinimo schemos jau nebepakankamos ir reikia tokio pažinimo būdo, kuris atsižvelgtų į naujosios gamtos neprognozuojamumą ir mūsų pačių mąstymo rėmus.

Latouro kritika pirmiausia yra nukreipta į gamtos ir kultūros skirtį, ji reikalauja planetinio mąstymo ir kartu išlaisvinti vaizduotę, kad planetą ir jos vidinius santykius galėtume suprasti anapus modernybės schemų. Modernybės kritiku Latouras buvo jau seniai. Knyga *Mes niekada nebuvo modernūs* (Latour 2004) jis norėjo parodyti, kad modernybės palaikoma skirtis tarp gamtos ir kultūros niekad nebuvo įgyvendinta. Nors modernybė norėjo šią skirtį įgyvendinti gryniausiu pavidalu, vis dėlto ji nebuvo įgyvendinta, o tai reiškia, kad ir modernybė niekad nebuvo gryna ir modernybės projekto nepavyko įgyvendinti. Paskaitose apie Gają Latouras jau kitaip interpretuoja gamtos ir kultūros skirties nykimą ir savotišką jos išlikimą. Su gamtos pabaiga gamtos ir kultūros skirtis išnyko ne teorinėje plotmėje, bet fiziškai. O tada pasirodo, kad Vakarų mąstymas vargiai begali atsisakyti tokios skirties. Dėl to Latouras paskaitose apie Gają teigia, kad gamtą ir kultūrą turėtume suprasti ne kaip dvi atskiras sritis, bet kaip „tą pačią sąvoką, kuri yra padalinta į dvi dalis“ (Latour 2017: 15). Apibrėžiant gamtą kartu apibrėžiama ir kultūra, apibrėžiant kultūrą kartu apibrėžiama ir gamta. Viena implikuoja kitą ir viena be kitos negali būti suprasta. Kadangi mes vis dar kalbame apie gamtą, apie pokyčius gamtoje, apie tai, kaip mes turėtume suprasti, kokią poveikį darome nežmogiškoms būtybėms, viena ar kita forma implikuoju šią skirtį ir visiškai jos negalime atsisakyti. Todėl Latouras siūlo šią skirtį priimti ne kaip natūralią ar kaip įvardijančią dalykų padėtį, bet kaip „temą, į kurią fokusuojame savo dėmesį, ir kaip išteklį, kuris padėtų įveikti mūsų sunkumus“ (Latour 2017: 19). Ši nuostata yra svarbi tuo, kad tik suprasdami mūsų mąstymą formuojančias skirtis, galėsime rasti orientyrus naujoje situacijoje. Net patį žodį „krizė“ Latouras siūlo vartoti atsargiai, nes krizė suponuoja tai, kad mes dar turime viltį grįžti ten, kur buvome, kad tai, ką dabar patiriame kaip krizę, praeis, o mes galėsime gyventi kaip gyvenome. Latouras siūlo radikalai keisti nuostatą ir vietoje vilties puoselėjimo pradėti nuo savito „vilties atsisakymo (*dis-hoping*),



kuris nereiškia nevilties, nusivylimo, melancholijos, o reiškia savitą „nepasitikėjimą viltimi“ (Latour 2017: 13), kuria yra naiviai pasitikima šių dienų krizėje.

Norint suprasti, kaip ir kur link gali būti einama, reikalingas ne tik planetinis mąstymas, bet daug radikalesnis kelias – keisti supratimą apie pačią planetą ir jos vidinius sąryšius. Latouras priima Jameso Lovelocko pasiūlymą Žemę traktuoti kaip simbiotinę sistemą, pasirenkant graikų mitologinės dievybės Gajos įvardijimą. Šis pavadinimas svarbus keletu prasmių. Pirma, Gajos ir Gaublio opozicija Latourui, kaip ir Chakrabarty, leidžia atskirti modernybės pasaulėvaizdį nuo naujo planetinio mąstymo. Modernybės gaublys reprezentuoja gamtamokslinį gamtos pavidalą, o modernybės žvilgsnis, matydamas Žemę kaip rutulį, užima dekadentišką gamtos valdovo ir šeimininko poziciją. Žemė kaip visuma tampa eksploatacijos objektu. Čia ataidi minėti kolonializmo, gamtos suišteklavimo ir kiti motyvai. O Gaja vien savo mitologiniu turiniu reikšminga tuo, kad nepasiduoda protui. Ji yra ambivalentiška, ji ir motiniška, ir kerštinga, ir turinti daugybę savybių, kurių nuoseklumo siekiantis protas negali suprasti kaip darnios visumos. Tokia samprata yra iššūkis protui ir vaizduotei. Tačiau Latourui labiau rūpi sekuliarus gamtos supratimas, todėl jis seka Lovelocku, kuris pasiūlo žiūrėti į Žemę kaip organizmą. Žemėje gyvenančių būtybių nereikėtų suprasti pagal žmonių veiklos modelį. Kaip naują būdą mąstyti Latouras siūlo Luis Pastero „revoliuciją“, pakeitusią požiūrį į mikroorganizmus. Mikroorganizmų modelis padėtų išsivaduoti iš klasikinės gyvybės hierarchijos piramidės ir neleistų simbiotinių ryšių interpretuoti kaip intersubjektyvių santykių. Mikroorganizmų gyvenimas ir sąveika gali būti suprantami fermentacijos, gyvybės terpių terminais. Taip mąstant Gaja turi būti suprantama ne kaip viena didelė siela, ar daugybės sielų suma, bet kaip vieta, „kurioje pasiskirsto veikėjų intencionalumas, kur kiekvienas keičia aplinką pagal savo tikslus“ (Latour 2017: 98). Ir nors mąstant apie veikėjus galime atpažinti tam tikrą intencionalumą ir interesų ar tikslų turėjimą, tai turime mąstyti terpių terminais ir Žemę suprasti ne kaip sudarytą iš dalių – *partes extra partes*, – bet kaip būtybių santykių terpę. Žinoma, mąstyti tokius santykius planetos mastu yra gana sudėtinga ir reikalauja transformuoti vaizduotę bei supratimą apie žinojimo galimybes. Paskaitose apie Gają Latouras siūlo kilpų (*loops*) idėją. Tai reiškia, kad žinojimas negali apimti viso Žemės rutulio, tačiau jis gali sekti tam tikras santykių gijas, jų pasikartojimus ir savitus dėsningumus. Atėjimas į po-gamtinę, po-žmogišką ir post-epistemologinę epochą reiškia ne tik žmonių ir gamtos skirties išnykimą, bet ir visa apimančio žinojimo negalimybę. Šia prasme svarbu ne tai, kad liberalizuojamas žinojimas, bet tai, kad kiekvienas, atsakydamas į antropoceno iššūkius, gali turėti galios spręsti. Dėl to, Latouras ypač palaiko Donnaos Haraway idėją, kad mūsų atsakomybė (*responsibility*) pirmiausia turėtų realizuotis kaip galia-atsakyti (*response-ability*).

Suprantant totalizuojančio ir unifikuojančio žinojimo pavojus, galiausiai ne vienas postnatūralistinės perspektyvos mąstytojas siūlė visai atsisakyti antropoceno sąvokos, arba judėti dar radikalesnio subjektyvybės, aplinkos ir gyvų būtybių santykio sampratų kvestionavimo link. Štai Donna Haraway teigia, kad „mums reikia kitos figūros, tūkstančio vardų, kažko kito, kad galėtume išsiveržti iš antropoceno į kitą, pakankami didelio masto istoriją“ (Haraway 2016: 52). Ji pati siūlo chtuluceno kaip naujos epochos įvardijimą, reiškiantį, kad būname ne tik simbiotiniuose ryšiuose su kitomis gyvomis būtybėmis, bet kartu kuriame save su jomis simpoe-  
tiniuose santykiuose (Haraway 2016: 58). Mes turėtume atsižvelgti gyvas žemiškas (chtonines) būtybes, kurios gyvena aplinkose, kurios dažnai yra pažeistos žmonių veiklos. Tad chtulucenas turėtų būti naujo ne antropocentrinio, ne eksploatuojančio gyvenimo su jomis pažadas. Haraway nemano, kad galima rasti kokį universalų principą (pvz., kaip Chakrabarty tinkamumas gyventi), bet ragina ugdyti „čiuop-  
tuvinį mąstymą“ (*tentacular thinking*), t. y. jautrų ir galintį-atsakyti konkrečioms būtybėms mąstymą ir išrasti tinkamas sugyvenimo praktikas.

Tačiau kalbant apie neantropocentrines, neeksploatuojančias ir t. t. praktikas vis tik kyla nemažai klausimų, kaip turėtume traktuoti nežmogiškas būtybes. O kai kurie XX a. gyvūnų teisių teoretikų sprendimai laikomi abejotinais. Kaip pažymi Matthew Calarco, XX a. pabaigos gyvūnų etika, kovodama su antropologiniu skirtumu kaip žmogiškojo išskirtinumo ir prievartos prieš gyvūnus pagrindu, ieškojo bendrų principų (to, kas vienija žmones ir gyvūnus), kurių pagrindu būtų galima kurti naują etiką. Peterio Singerio etika kaip principą siūlė pasirinkti gebėjimą jausti ir kentėti (*being sentient*), Tomo Regano – subjektyvę (*subject-of-a-life*) ir buvimą sau tikslu. Tai turėtų išmušti pagrindą iš po kojų rūšizmui ir žmogiškajam išskirtinumui (Calarco 2015: 15–17). Tapatumo su gyvūnais plotmės aptikimas neleistų pagrįsti tokios etikos, kuri gyvūnus ir toliau laikytų tik priemonėmis žmonių tikslams. Vis dėlto nauja etika tiesiog humanizavo dalį gyvūnų ir gyvūnų išnaudojimo problemų nesprendė iš esmės. Keliant klausimus apie galimus gyvų būtybių santykius, ypač galvojant apie įvairias simpoetines praktikas, nėra tinkama vadovautis žmogiškojo subjektyvumo modeliu. Čia reikia spręsti ne tik etinius, bet ir ontologinius klausimus, eiti dar giliau ir kelti klausimą, kaip apskritai turėtume suprasti, kas yra gyvas organizmas. Audronė Žukauskaitė į organizmus orientuotoje ontologijoje kaip tik ir teigia, kad reikia rekonceptualizuoti organizmo sampratą: „užuot mąstę organizmus kaip kantiškas visumas, galime aiškinti juos kaip daugialypumus, arba asambliažus, galimus nagrinėti ne tik vertikalčiai, remiantis jų paveldimumu, bet ir horizontalčiai, atsižvelgiant į jų sąveiką su aplinka“ (Žukauskaitė 2025: 30). Maža to, reikia atsižvelgti į procesualumo ir potencialumo matmenis, kad organizmą supras-  
tume ne vien kaip apribotą ir baigtinį individą, o kaip tai, „kas nuolat vystosi, yra

daugialypis ir geba keistis“ (Žukauskaitė 2025: 31). Permažstant organizmus galime matyti, kaip individuacijos principas realizuojasi apimant negyvus esinius, gyvas būtybes ir žmones.

Taip pat turėtų būti persvarstyta ir gyvų būtybių aplinkos samprata. Kristupas Sabolius siūlydamas „pamiršti aplinką“ ir „mąstyti terpes“, sekdamas Michelio Serres'o įžvalgomis pastebi tam tikrus pavojus pačioje aplinkos sąvokoje. Kaip jis sako,

Aplinkos idėja išreiškia įcentruotos subordinacijos logiką – svarbiausi dalykai atsiduria viduryje, o antraeiliai nustumiami į šoną, todėl egzistuoja aplink ir atlieka tik periferinį vaidmenį. Aplinką įsivaizduojame žvelgdami iš centro – tiek tiesiogine, tiek simboline prasme. Ši idėja pakloja pagrindą antropocentrizmui, gausiai kritikuojamam šiandienos mąstyme [...] Filosofinės implikacijos čia gana rimtos – išaugančios iš Ptolemajo geocentrizmo ar Naujųjų laikų humanistinio mąstymo – jos įsteigia ontologinę architektūrą, kurios pakylėtas žmogus įgyja visas sąlygas narciziškai mėgautis savimi. Tobulumo, išsipildymo, matavimo logika palaikomos vienintelės aplinkybės – žmogaus žiūros taško, iš kurio centro apibrėžiamas visas pasaulis. Tokiu būdu aplinka išreiškia tai, kas telkiasi aplink *anthropos* figūrą, kuri, savo ruožtu, atsiskiria nuo aplinkos ir ją vertina kaip mažesnės ontologinės vertės plotmę (Sabolius 2025: 35–36).

Taigi turėdami omenyje šiuos aplinkos sąvokos pavojus turėtume keisti perspektyvą ir mąstyti terpes. Terpės sąvoka žada įveikti žmogaus ir gamtos dualizmą ir decentruoja paties žmogaus poziciją. Dar daugiau, ji leidžia mąstyti gyvų būtybių daugybiškumą, santykių įvairovę. Kaip sako Sabolius,

būdamas terpėje, nuolat išlieki „per vidurį“, bet niekadosi nesi centre – būtent tai terpę leidžia įvardyti kaip atsvarą aplinkai. Šis vidurys suprastinas kaip iš esmės kitoks, nes išreiškia mediacijos vaidmenį – tai buvimas tarp kitų jau dalyvaujančiųjų, egzistavimas santykyje tarp kitų procesus koordinuojančių polių ir jų interesų, t. y. buvimas kieno nors kito terpe (Sabolius 2025: 37).

Čia taip pat siūloma atsisakyti gyvos būtybės ir jos santykių pagal žmogiškojo subjektyvumo ir jo santykių analogiją. Pats žmogus gali būti terpe kitoms gyvoms būtybėms, o gyvų būtybių sambūvis nebūtinai vienijamas taikaus gyvenimo interesų. Kiekviena gyva būtybė savaip yra terpėje, savaip perkuria [ją] pagal savo interesus, turi savąjį gyvybinį normatyvumą, o patys santykiniai formuojasi savotiškų „derybų“ tarp rūšių ir individų būdu (Sabolius 2025: 48–49).

Vargiai yra įmanoma apimti tą autorių ir pozicijų įvairovę, kurią galėtume priskirti postnatūralistiniams naratyvams. Aptartų autorių minties trajektorijos daug įvairesnės ir vertos atskirų straipsnių ar knygų. Nepaliestos lieka Isabelės Stengers, Anaos Tsing, Viveiros de Castro ir dar daugybės kitų pozicijos. Tačiau verta pastebėti, kad nors postnatūralistiniai naratyvai radikaliai kvestionuoja nusistovėjusias

subjektyvumo, aplinkos ir santykių sampratas bei ieško naujų kelių, tačiau, atvedus į atvirą vietą, dažnai liekama tik su nuoroda į naujus santykius, naują vaizduotę ir naujas praktikas. Labai konkrečių politinių ar etinių naujo sambūvio scenarijų neskubama siūlyti ir čia matosi, kad, deja, mūsų supratimas apie etiką ir politiką, apie teisingą sugyvenimą su kitais yra taip giliai suformuotas žmogiškojo subjektyvumo modelio, kad naujose perspektyvose sunku net įsivaizduoti naujo sambūvio scenarijų. Taigi liekama su naujų santykių pažadu, bet ne su aiškiu scenarijumi, kokie tie santykiai ir kaip jie turėtų būti įgyvendinti. Tai jokių būdu nekvestionuoja naujų perspektyvų vertės, tačiau turėtume susilaikyti nuo perdėtai optimistinio įsivaizdavimo, kad kartą radikaliai kvestionavus žmogiškąjį išskirtinumą, subjektyvybę, aplinkos ir t. t. sampratas, jau automatiškai turėsime aiškų naujo sambūvio scenarijų.

### Ekofenomenologiniai naratyvai

Antropoceno naratyvai, diskutuodami globalinio masto pokyčius, užsiimdami modernybės kritika ar ieškodami naujų sambūvio principų tik šiek tiek paliečia individų patirties klausimą. Vis dėlto klausimai, kaip individai jaučiasi krizės akivaizdoje, kokios individualios kasdienės praktikos gali atsirasti, kaip individai pajaučia atsakomybę už aplinką, nors ir nėra visiškai nuvertinti, lieka antrame plane. Ekofenomenologinėje perspektyvoje kaip tik ir sutelkiamas dėmesys į individų patirtis, o laiko skalių išplėtimas, naujų horizontų atvėrimas yra laikomi naujais orientyrais, kurie formuoja naujas patirtis. Ekofenomenologija nori parodyti, kad patirtis nėra nereikšmingas elementas. Kaip teigia Charles'as Brownas ir Tedas Toadvine'as, „Požiūris, kad gamta turi vertę, kad ji nusipelno ar reikalauja iš mūsų tinkamo elgesio, turi turėti savo šaknis *patirtyje*“ (Brown, Toadvine 2003: xi). Taigi gal kartais patirties klausimas pasimeta globalinių problemų sprendimo paieškose, tačiau patirtis yra mūsų požiūrių ištakos. O klausiant, kaip formuojasi įvairios praktikos, atvedančios prie krizės ir kokias praktikas reikėtų sukurti, kad sumažintume krizę, patirties analizė turėtų būti laikoma reikšminga. Tad ekofenomenologija sutelkia dėmesį į individualias patirtis ir socialines praktikas bei paradigminius pokyčius jose. Ekofenomenologiniai naratyvai nėra skaitlingi ir išplėtoti, tad juos galima ne tiek apžvelgti, bet pabandyti pačiam plėtoti fiksuojant svarbiausias problemas.

Kaip minėta, bandymas antropoceną įvardyti kaip epochą būtent ir kyla iš noro įvardyti naują atmosferą, kurioje gyvena individai, ir ji tikrai kelia nemažai iššūkių. Būtų galima sakyti, kad antropoceno savijauta yra krizinė. Krizės pojūtį neblogai perteikia Latouras savo paskaitų apie Gają pradžioje:

Tai nesiliauja, kiekvieną rytą prasideda vėl ir vėl. Vieną dieną – kylantis vandens lygis, kita – dirvos erozija, vakare – ledynai tirpsta vis greičiau ir greičiau, 8-tos valandos

žiniuose, tarp dviejų reportažų apie karo nusikaltimus mes sužinome, kad tūkstančiai rūšių yra ant išnykimo ribos ir gali išnykti dar anksčiau nei mokslininkai spės jas aprašyti. Kiekvieną mėnesį anglies dioksido atmosferoje duomenys vis blogesni ir net blogesni nei nedarbo statistika. Kiekvienais metais mums pasako, kad šie metai yra karščiausi nuo tada, kai buvo pradėti pirmieji oro matavimai; jūros lygiai auga; pakrantės vis labiau siaubiamos pavasario audrų; kiekvienas naujas vandenyno vandens tyrimas atskleidžia, kad jis vis labiau rūgštėja. Visa tai žiniasklaida įvardija kaip gyvenimą „ekologinės krizės“ eroje (Latour 2017: 7).

Kaip matome, medijų formuojama globalinė atmosfera yra akivaizdžiai neigiamą, krizinę, ir tai neišvengiamai persmelkia individų patirtis vertinant dabarties gyvenimo sąlygas. Dar daugiau, laiko požiūriu mes nuolat išgyvename beviltišką vėlavimą. Kaip pažymi Latouras, mes nuolat girdime, kad peržengiame vieną ar kitą slenkstį, o tam, kad jo neperžengtume, turėjome daryti tinkamus sprendimus prieš kelis dešimtmečius. Latouro piešiamas vaizdas tikrai niūrus, o tai, kad ekologinis nerimas tampa psichine diagnoze, reikalaujančia gydymo, tik patvirtina ne tik klimatinės, bet psichologinės atmosferos grėsmingumą. Kita vertus, kyla klausimas, ar tikrai viskas taip grėsminga, ar nėra taip, kad pirmenybę teikdami tik skaudžiausioms patirtims, eliminuojame iš filosofinio akiračio patirčių įvairovę? Ekofenomenologija, neatmesdama šių patirčių, siūlo žiūrėti kiek neutraliau ir analizuoti mūsų istorinių patirties sąlygų kaitą. Čia kyla klausimai, kaip individo patirtis – daiktų patyrimą, santykius su kitais – keičia išsiplėtusios laiko ir erdvės skalės? Kaip yra suvokiamas kasdienio lokalaus veiksmo ir globalinių problemų ryšys? Kas pažadina individo atsakomybę už artimiausią aplinką, žmoniją, planetą? Kokius asmeninius veiksmus jis laiko prasmingais (nebūtinai veiksmingais) globalinės krizės horizonte ir kaip tai veikia kasdienės praktikas? Tai klausimų spektras, kuris siūlo susitelkti ne tiek į grėsmingumą, bet patirčių įvairovę.

Turbūt galėtume sutikti su tuo, kad net ir matant bei analizuojant medijų tarpininkaujamos patirties pokyčius (telefonai, internetas, socialiniai tinklai ir t. t.), esminiai patirties matmenys kaip laikinė sąmonė, kūniškumas, intersubjektyvūs santykiai su konkrečiais kitais individualiais nepakeičia savo esminių struktūrų. Tad pokyčiai įvyksta ne sąmonės struktūrose, bet pasikeitusiame interpretaciniame horizonte, kuriame atsiranda naujos laiko ir erdvės skalės. Kaip sako Toadvinė'as „Antropoceno pasiūlymas mums reikšmingas savo laikine logika, kuri yra įtraukiama į mūsų dabarties interpretavimą ir tvarkymą per spekuliatyvių giliosios praeities ir tolimos ateities įsivaizdavimus“ (Toadvine 2024: 11). Taigi laiko ir erdvės skalių išplėtimas lemia tai, kaip mes interpretuojame savo dabartį platesniame laiko horizonte ir priimame su dabartimi susijusius sprendimus. Kita vertus, ar galime sakyti, kad tokie žmogaus evoliucijos dalykai, kaip žmonijos atsiradimas, mega-

faunos išnaikinimas ar bandymai įsivaizduoti žmonių bendruomenes po 20 ar 50 tūkstančių metų gali esmiškai keisti individo savęs interpretavimą? Akivaizdu, kad didelės laiko skalės nesuteikia aiškių orientyrų, kaip save interpretuoti, apskritai jos yra spekuliatyvaus, o ne patirtinio žinojimo įtraukimas į patirtį. Dažniausiai žmogiškieji individai save supranta gyvenimo tarpsnių, gyvenimo trukmės, kartos ar kelių kartų laiko salėje. Tai gana trumpos laiko skalės lyginant su gyvybės istorijos ar geologine laiko bedugne. Gal dėl to ankstyvoji fenomenologinė tradicija nemanė, kad planetos matmuo (Chakrabarty 2021: 68–69) yra patirties dalykas ir gali būti reikšmingas savo egzistencijos interpretacijai, egzistenciniams asmeninio gyvenimo orientyrams. Tačiau naujas planetiškumo matmens (net jei jį laikome spekuliatyviu) atsiradimas vis dėlto keičia mūsų patirtį, santykius su aplinka, savimi ir kitais. Kaip tai nutinka? Esminiai veiksniai čia yra patirties medijavimas, planetinės vaizduotės atsiradimas, pasekmių hipersusietumo suvokimas ir žmonijos atsakomybės klausimai.

Jau ankstyvieji medių teoretikai daug kalbėjo apie tai, kaip medijos keičia mūsų patirtį, kaip keičiasi individo patirtis, komunikacija, visuomenių sutelktumas, kai informacija yra gaunama ne per kaimynus ir bendruomenę, o televizija ar kitos priemonės pristato ją tiesiai į namus. Kinta vietos, kaimynystės ir namų reikšmė. Santykių su gamtine aplinka požiūriu galime fiksuoti, kad ypač miesto gyventojų sąveikos su gamtine aplinka patirtis formuojasi ne tiesioginės sąveikos, bet medių būdu. Todėl klausiant, kaip individai perima gamtos ir klimato problemas, matome, kad susisaistymas, kasdieniai santykiai su konkrečiomis būtybėmis (pvz., palinkęs medis prie mano mėgstamo tako, artimas miškas ar pan.) vis mažiau turi reikšmės. Medijos formuoja globalinių problemų vaizdą ir pristato jį tiesiai į namus. Planetos mastas kūniškai yra nepatiriamas, tačiau per medijas jis tampa suprantamas arba savitai patiriamas kaip antropoceno kraštovaizdžiai (pvz., Burtynskio antropoceno reprezentacijos) ir būtent dėl oksimoroniško medių betarpiškumo, globalinės problemos atrodo artimesnės ir prieinamesnės nei lokalias. Išmanieji įrenginiai visada po ranka ir žinias pristato į privačiausias vietas, o štai norint užmegzti ryšius su vieta, gamtine aplinka, reikia išeiti iš namų, susitikti, sąveikauti ir t. t. Tad klausiant, kas individą motyvuoja imtis atsakomybės už klimato kaitą ir ekologines problemas, vis mažiau įtakos turi individuali sąveikos su gamtinėmis būtybėmis patirtis (kurios miesto gyventojai beveik ir neturi), ir vis reikšmingesni tampa medių perteikiami perspėjimai ir žinios apie klimato kaitos problemas. Individai gana greitai persiima globaliomis problemomis, jos tampa mano problema ir netgi mano atsakomybe. Susikuria planetinė įsivaizduojamybė, kurioje vandenynų rūgštėjimas virsta mano asmenine problema, o pati planeta traktuojama kaip mano namai. Fundamentalios antropologinės skirtys sava–svetima, artima–tolima, vidus–išorė nors kasdienėje

veikloje ir neišnyksta visiškai, bet planetinėje įsivaizduojamybėje jau nebeturi didesnės reikšmės. Nebelieka tolimų ir užmirštų teritorijų, kurios nerūpėtų ar galėtų būti išnaudojamos kaip resursai ar atliekų išmetimo vietos. Viskas vyksta vienoje planetoje, kuri tapo mano namais.

Šiam unifikuotam planetos kaip vienos vietos ar namų suvokimui didelę įtaką turi per medijas ir švietimą ateinantis hipersusietumo suvokimas. Natūralistinio naratyvo atskleisti hipersusietumo ir akumuliatyvumo matmenys ne tik yra svarbūs suvokiant nenumatytų pasekmių mastą, bet ir ima veikti aplinkos, savo veiksmų ir atsakomybės suvokimą. Hipersusietumas rodo, kaip bet koks veiksmas ar kasdienė praktika yra susieta su globaliniais pokyčiais. Kavos pirkimas vienkartiniam inde didina atliekas, plastiko pakuočių vartojimas didina mikroplastiko kiekį aplinkoje, jautienos vartojimas didina CO<sub>2</sub> kiekį ore ir t. t., jau nekalbant apie akivaizdžiai taršias veiklas kaip važinėjimas automobiliu ar elektros gamyba anglimi kūrenamose elektrinėse. Planetinės įsivaizduojamybės „naujoji maisto grandinė“, prasidedanti plastiko buteliuko išmetimu, vėliau šiam keliaujant per vandenyną, virstant mikroplastiku, atsiduriant planktone ir galiausiai atvykstant atgal mikroplastiko pavidalu žuvies kūne, rodo, kad mūsų supratimas apie kasdienės veiklos atliekas yra pakitęs. Nėra taip, kad atliekos išmetamos iš vidaus į išorę, kuri mums nerūpi ir mūsų neliečia, kaip buvo įprasta ankstesnių bendruomenių socialinei tvarkai. Hipersusietumas parodo, kaip atliekos grįžta atgal ir savo veiksmus turime vertinti ne tik pagal veiklų tikslus (gamyba, vartojimas ir t. t.), bet grįžimo atgal aspektu. Aišku, čia svarbus ir veiksmų akumuliatyvumo suvokimas, nes suprantama, kad pavienis veiksmas nesukels didelės žalos; tačiau jei tokie veiksmai (plastiko buteliuko išmetimas) akumuliuojasi, tai sukelia globalias pasekmes. Tad vertinami ne tik pavieniai veiksmai, bet atsiranda ir naujas socialumo matmuo – mane ir kitus vienija ne tik bendri siekiai ir įsivaizduojamybės, bet ir materialios veiklos atliekos, jų akumuliacija ir saviti grįžimo atgal būdai. Tai keičia individų patirtis, formuojasi naujos praktikos, orientuotos ne į daiktų funkcionalumą ir vartojimą, bet į daiktų atliekiškumo suvokimą ir antivartotojiškas praktikas. *Zero Waste* judėjimas yra puikus pavyzdys to, kaip bet kokia veikla nuo buitinio vartojimo iki mokyklų, pramogų ir kitų socialinių veiklų gali būti interpretuojama atliekų aspektu ir atitinkamai gali veikti pasirinkimus (Johnson 2018)<sup>3</sup>.

Šis hipersusietumo ir akumuliatyvumo suvokimas veda ir prie to, kad individai gana nesunkiai tapatinasi su visa žmonija ir atitinkamai prisiima visos žmonijos atsakomybes. Skaiciuojant globalinę taršą, plastiko gamybą, gyvų būtybių biomasę individai nors ir nejaučia savęs tiesiogiai Ramiojo vandenyno šiukšlių salų da-

<sup>3</sup> Plačiau apie tai rašiau – Gutauskas, M. „Šiukšlių fenomenologija antropoceno epochoje“, *Athena: filosofijos studijos*, 14, 2019, p. 40–62.



limi ar vienetu žinduolių biomasės skaičiuje, tačiau gana nesunkiai tai priima ir kaip savo indėlį į tai. Tai veda prie globalios atsakomybės prisisėmimo, kuris nėra toks jau neproblemiškas. Kaip rodo Paulio Ricoeuro tyrimai, atsakomybė, iš vienos pusės, apima galią veikti ir kontroliuoti savo veiksmus bei tikslų įgyvendinimą, iš kitos – apima ir atsakomybę už pasekmes ir padarytą žalą. Vairuodamas automobilį aš atsakau už tvarkingą vairavimą ir už padarytą žalą, jei sukeliu eismo įvykį. Klausiant, kiek plačiai gali apimti mano atsakomybė pasekmių aspektu, Ricoeuras teigia, kad „mūsų atsakomybė už padarytą žalą prasitęsia tiek, kiek prasitęsia mūsų galia padaryti žalą“ (Ricoeur 2000: 30). Antropoceno kontekste dėl hipersusietumo ir akumuliatyvumo matmenų įtraukimo į savo veiksmų vertinimą, supratimas, kokią didelę žalą darome, yra toli siekiantis. Tačiau tai, kokia yra galia kontroliuoti situaciją ir ją valdyti, nėra labai aišku arba suvokiama kaip ypač ribota globaliniu mastu. Tad antropocenas sąlygoja šių dviejų atsakomybės pusių išsiskyrimą individų patirtyje. Individai patiria, kad jų veiksmas (kasdienė veikla, vartojimas ir t. t.), jei juos suprantame kaip akumuliatyvius, savo pasekmėmis daro žalą aplinkai ir tuo individai prisideda prie pasaulinės taršos, klimato šiltėjimo ir t. t. Tačiau galios veikti ir kontroliuoti situaciją yra gana menkos, todėl tai skatina įvairias kraštutines nuostatas ar nuotaikas. Bacevičiūtė aprašo atsakomybės infliacijos fenomeną, kai didėjanti atsakomybė už planetą dėl jos didumo ir nepakeliamumo, galiausiai patiria infliaciją ir praranda prasmę bei aktualumą individui (Bacevičiūtė 2013). Tai veda ir prie ekologinio nerimo ir beviltiškumo jausmo. Arba tai gali vesti ir prie ekologinio ekstremizmo, nes suprantama, kad tik radikaliais politiniais veiksmais galima priversti politikus daryti globaliai veiksmingus klimatui draugiškus sprendimus, – pvz., riboti iškastinio kuro gavybą, riboti vartojimą, gimstamumą ir t. t.

Žinoma, nebūtinai atsakomybės išplėtimas turi skatinti kraštutines nuostatas. Čia veikiau kyla kita antropoceno įvykio problema – kaip organizuoti savo gyvenimą vengiant dviejų kraštutinių – perdėto atsakomybės už visus procesus prisiėmimo ir visiško neatsakingumo. Antropocenas kelia savų sunkumų norint rasti „aukso vidurį“. Antropocenas pasiūlo keletą skalių, kaip vertinti kasdienes veiksmus, o tose skalėse tie patys veiksmas gali būti vertinami kaip geri ar blogi, sukeliantys daugiau ar mažiau žalos. Pavyzdžiui, namų tvarkymas ir šiukšlių išnešimas iš namų artimiausios aplinkos požiūriu gali būti traktuojami kaip vienareikšmiškai geri ir reikalingi. Be jų tvarka vietoje būtų neįmanoma. Tačiau, jei žiūrime globalių ar bent jau regioninių pasekmių požiūriu, jei renkamos ar išmetamos atliekos yra nerūšiuojamos, jos tik didina atliekų kiekį sąvartynuose ir iš esmės traktuotinos kaip ta pati tarša, tik eksportuojama į kitas teritorijas. Tad antropoceno kasdienio gyvenimo sudėtingumą sudaro tai, kad individai, suvokdami, kokiose laiko ir erdvės skalėse gyvena, turi vis didesnę *skalių įvairovę* vertinti savo veiksmus ir

jų pasekmes, tačiau su tuo praranda savo veiksmų ir socialinės tvarkos palaikymo *vienareikšmiškumą* ir taip dažnai negali apsispręsti, kaip vertinti savo veiksmus. Kasdienio gyvenimo antropocene problema – mes neturime vienos skalės savo veiksmams vertinti, tačiau turime pasirinkti kurią nors skalę, kad galėtume tai padaryti. Todėl daugybės veiksmų vertinimas taip ir liks neužbaigtas, nes pasirinkus kitą skalę ar požiūrio tašką viskas gali atrodyti visai kitaip.

Klausiant, ar ekofenomenologinėje perspektyvoje yra atsisakoma gamtos ir kultūros skirties, žmonių ir gamtos dualizmo, galėtume pastebėti, kad čia nėra tokios stiprios šios skirties kritikos kaip kritiniuose ar postnatūralistiniuose naratyvuose. Iš dalies taip yra dėl to, kad veikia antropologinės kultūros ir gamtos patirtys. Miesto dirbtinumo, industrinių vietovių patirtis lyginat su miško, parko, laukinių vietovių patirtimi neleidžia visiškai išsitrinti taip kritikuotam gamtos ir kultūros skirtumui. Kaip matėme, minėtuose naratyvuose ši skirtis buvo atmetama kaip žmogiškojo išskirtinumo, išnaudojimo ar netinkamos epistemologijos šaltinis. Tačiau patirtyje ši perskyra yra svarbi kaip sava–svetima patirties dalykas. Gamta antropocene pasirodo kaip laukinių, svetimų būtybių ir jų terpių vieta, žinias apie kurias mums perteikia medijos arba mūsų pačių susitikimo su gamtinėmis būtybėmis patirtis. Jų identifikavimas kaip gamtos, nežmogiškų būtybių yra svarbus, nes tik pripažindami, kad tai yra ne sava, kad tai yra kita mūsų atžvilgiu, gali steigtis aš–kito santykis, aš įsipareigojimas kitam. Kaip rodo fenomenologinė literatūra, čia yra ypač svarbi gamtos pažeidžiamumo patirtis. Pavyzdžiui, Edwardas Casey, analizuodamas mūsų santykių su gamta pobūdį pažymi, kad čia didelę reikšmę turi aplinkodairinė trauma (*environmental trauma*). Jis aprašo, kaip keliaudamas po kalnus aptiko plynai iškirstą mišką ir kaip ši patirtis ne tik sukrėtė, pažadino atjautą, padarė neabejingą pažeistai gamtai, bet ir vedė prie savęs bei žmonių santykių su gamta refleksijos, kuri galiausiai virto noru imtis politinio veiksmo, sustabdyti niokojimą ir prievartą (Casey 2003: 200). Tad toks susisaistymas su gamtinėmis būtybėmis per aplinkodairinės traumos patirtį taip pat yra reikšmingas šaltinis kalbant apie klimato krizės suvokimą, mūsų susisaistymą su artimiausia aplinka ir teisingą veikimą kitų gyvų būtybių atžvilgiu. Patirties lygmeniu gamtos ir žmonių skirtumas ne tik neišnyksta, bet yra palaikomas kaip sava–svetima, aš–kitas santykio sąlyga.

## Išvados

Šis antropoceno naratyvų pristatymas nėra baigtinio sąrašo pristatymas ir tikrai negali pretenduoti į išsamią klasifikaciją, tipologiją ar pan. Pabandžiau parodyti, kaip kiekvienas jų reflektuoja paradigminius pokyčius ir pasiūlo antropoceno probleminio lauko artikuliacijos viziją. Imant kertinius dalykus, formuojančius mūsų

pasaulėžiūrą santykių su gamta požiūriu – gamtos–kultūros, žmonių–gamtos, žmogus–gyvūno, globalumo–lokalumo skirtis, laiko ir erdvės skales, aplinkos, terpės, atsakomybės sampratas, matyti, kad skirtingi naratyvai pasirenka skirtingus atskaitos taškus, sprendžia skirtingas problemas ir savaip pasirenka kritikos taikinius. Galima klausti, ką reiškia tokia įvairovė ir kritika? Ar galimas naratyvų derinimas, gretinimas, jungimas į didesnius naratyvus, jei norime suvokti antropoceno įvykį ir jo daugiaplotmiškumą? Didžiausia klaida būtų manyti, kad mums pakaks vieno naratyvo, kad sužinotume visą tiesą apie antropoceną. Antropocenas yra toks daugialypis, kad reikia keleto perspektyvų, kad galėtume suprasti problemos mastą. Ne vienas mąstytojas (pvz., Haraway ar Yusoff) pabrėžė, kad reikia daugybės perspektyvų, pasakojimų, praktikų, kad galėtume rasti kelius, kaip naujai ir teisingiau gyventi pasikeitusiose sąlygose. Latouro teigimas, kad gyvename post-epistemologinėje epochoje reiškia, kad visa apimantis vienas teisingas žinojimas neįmanomas. Tačiau tai dar nereiškia, kad mes negalime identifikuoti problemų, pažinti būklės, situacijos, kurioje esame. Veikiau turime pripažinti, kad vienintelė galimybė yra tam tikro *perspektyvizmo* praktikavimas. Tai nereiškia, kad ateiname į epistemologinio anarchizmo situaciją, kurioje *anything goes* ir kiekviena perspektyva yra vienodai teisi. Veikiau turime pripažinti, kad antropoceno interpretacijos nesudaro vientiso audinio, o jų skirtumai susidaro dėl skirtingų atspirties taškų ir dimensių, skirtingos optikos ir apimties, kurioje identifikuojama ir analizuojama problema. Kaip matėme, gamtos ir kultūros, žmonių ir gamtos skirties nykimas liudijamas orientuojantis į skirtingas problemas. Natūralistiniuose naratyvuose ši skirtis išnyksta tiesiog fiziškai, kai neįmanoma tirti gamtos ir žmonių pasaulių atskirai; kriptiniuose naratyvuose ši skirtis yra išnaudojimo ir nelygybių šaltinis, postnatūralistiniuose – tai skirtis, kurią reikia peržengti teorinėje ir praktinėje plotmėse. Tačiau ekofenomenologiniai naratyvai parodo, kad ši skirtis tam tikra prasme yra netgi būtina mūsų patirčiai, kad galėtume suprasti, kiek žalos yra padaryta nežmogiškoms būtybėms, ir kad galėtume priimti etinį įsipareigojimą joms kaip kitam, į kurio kreipinį atsakome. Tad priklausomai nuo to, kokia problema mums rūpi, mes turėtume išmokti tinkamai identifikuoti, kuris naratyvas mums geriausiai gali suteikti orientyrus. Antropocenas yra ypač kompleksiškas, tad reikalauja keleto perspektyvų. Antropoceno įvykio supratimas tuo ir sudėtingas, kad nė vienas naratyvas negali jo išsamiai paaiškinti, o perspektyvizmo praktika reikalauja naratyvų išmanymo ir patirties judant jų žemėlapyje, – juos priimant, bet nesuplakant, identifikuojant jų stiprybes ir silpnybes bei tinkamumą skirtingiems antropoceno profiliams.

Gauta 2025 10 01  
Priimta 2025 11 21

## Literatūra

- Bacevičiūtė, D. 2019. „Geologinis laikas ir globali erdvė kaip antropoceno etikos (ne)galimybės sąlyga“, *Athena: filosofijos studijos*, 14: 135–148.
- Bacevičiūtė, D. 2013. „Atsakomybės „infliacija“, *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*, 38–39: 214–241.
- Bonneuil, Ch. 2015. „The Geological Turn. Narratives of the Anthropocene“, in Hamilton, C., Bonneuil, Ch., Gemenne, F. (Eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. London: Routledge, 2015, p. 17–31.
- Bonneuil, CH., Fressoz, J.-B. 2017. *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. Translated by D. Fernbach. London, New York: Verso.
- Brown, Ch., S., Toadvine, T. 2003. *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press.
- Calarco, M. 2015. *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford University Press.
- Casey, Edward S. 2003. „Taking a Glance at the Environment: Preliminary Thoughts on a promising Topic“, in Charles S. Brown, Ted Toadvine (Eds.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press.
- Chakrabarty, D. 2023. *One Planet, Many Worlds. The Climate Parallax*. Waltham: Brandeis University Press.
- Chakrabarty, D. 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: Chicago University Press.
- Clark, T. 2015. *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as a Threshold Concept*. London: Bloomsbury.
- Crutzen, P. J. 2002. „Geology of Mankind“, *Nature*, 415: 23.
- Daraškevičiūtė, V. 2021. „Tarp gamtos ir fikcijos. Apie (ne)įvykusias slinktis“, in Gutauskas, M., Daraškevičiūtė, V., Cuzzo, G., Bacevičiūtė, D. *Gamtos transformacijos: modernybė ir antropocenas*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, p. 105–190.
- Demos, T. J. 2017. *Against the Anthropocene. Visual Culture and Environment Today*. Berlin: Sternberg Press.
- Elhacham, E., Ben-Uri, L. et al. 2020. „Global human-made mass exceeds all living biomass“, *Nature*, 588: 442–444.
- Fressoz, J.-B. 2024. *Happy Apocalypse. A History of Technological Risk*. Translated by D. Broder. London, New York: Verso.
- Giddens, A. 2000. *Modernybė ir asmens tapatumas*, vertė V. Radžvilas. Vilnius: Aidai.
- Greenspoon, L., Krieger, E. et al. 2023. „The global biomass of wild mammals“, *PNAS*, 120 (10): e2204892120. Prieiga per internetą: <https://www.pnas.org/doi/pdf/10.1073/pnas.2204892120> [žiūrėta 2025-11-25].
- Hamilton, C., Bonneuil, Ch., Gemenne, F. 2015. „Thinking the Anthropocene“, in Hamilton, C., Bonneuil, Ch., Gemenne, F. (Eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. London: Routledge, p. 1–13.
- Haraway, D., J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press.
- Johnson, B. 2018. *Namai be atliekų. Išsamus vadovas kaip supaprastinti gyvenimą ir sumažinti atliekų kiekį*, vertė M. Monk. Vilnius: Dvi Tylos.
- Latour, B. 2017. *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Translated by Ch. Porter. Cambridge: Polity Press.
- Latour, B. 2004. *Mes niekada nebuvo modernūs. Simetrinės antropologijos esė*. Vertė N. Vyšniauskaitė. Vilnius: Homo liber.
- Lewis, S. L., Maslin, M. A., 2018. *The Human Planet. How We Created the Anthropocene*. New Haven, London: Yale University Press.
- McKibben, B. 2003. *The End of Nature. Humanity, Climate Change and Natural World*. London: Bloomsbury.

- Mirzoeff, N. 2014. „Visualizing the Anthropocene“, *Public Culture*, 26 (2): 213–232. DOI 10.1215/08992363-2392039
- Mirzoeff, N. 2011. *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*. Durham, London: Duke University Press.
- Moore, J., W. 2016. „The Rise of Cheap Nature“, in Moore, J. W. (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos PM, p. 78–115.
- Moore, J., W. 2015. *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London, New York: Verso.
- Ricoeur, P. 2000. *The Just*. Transl. D. Pellauer. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Sabolius, K. 2025. „Terpės idėjos ištakos ir galimybės“, Kairė, S., Pocius, A., Sabolius, K., Simutyte, R., Šumila, E. *Terpių teorija. Filosofija, aplinkodaira, ugdymas*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, p. 29–66.
- Toadvine, T. 2024. *The Memory of the World. Deep Time, Animality, and Eschatology*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Yusoff, K. 2018. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Žukauskaitė, A. 2025. *I organizmus orientuota ontologija*. Vilnius: Hubris.