

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kristina Piškur

Problematicnost koncepta razvoja – kritika antropocentričnosti in zahodocentrizma
Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kristina Piškur

Mentorica:izr. prof. dr. Cirila Toplak

Problematicnost koncepta razvoja – kritika antropocentričnosti in zahodocentrizma

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

Kolencu in Cat.

Problematicnost koncepta razvoja – kritika antropocentričnosti in zahodnocentrizma

Ideja razvoja je v številnih oblikah prisotna v človeških kulturah, takšna kot se je v obdobju razsvetljenstva oblikovala v Evropi, pa ostaja temelj ideologije sodobnega globalnega kapitalizma. Zahodno razumevanje razvoja je antropocentrično, usmerjeno v človeške interese, predvideva ločevanje kulture od narave in kot takšno ni medkulturno univerzalno. Tudi Zahod je, s krizo napredka, ki ji botrujejo resne ekološke spremembe antropogenega izvora, deloma začel misliti druge, biocentrične oblike razumevanja človeške umeščenosti v svet, vendar trdim, da mu z uveljavljanjem ideje trajnosti ni uspelo priti dlje od nove stopnje instrumentalizacije narave, kar je neločljivo povezano z ohranjanjem globalne neenakosti. Kot alternativo pot k razvoju, razumljenemu ne kot cilj, ampak kot proces, vidim emancipacijo na ravni posameznika (ekonomsko, politično, družbeno in ekološko) in boj na ravni države za neodvisnost na globalnem trgu. Načelo, ki mu sledim na sistemski ravni, je zagovor samovzdržnosti, ki pa nujno pomeni povezanost z okoljem, s katerim na dolgi rok ni več mogoče ravnati kot s sredstvom. Skladno z nasprotovanjem diskurzu modernosti, ki zahteva eno metodo in eno resnico, pa je splošno načelo lahko le vodilo v posamezne vizije razvoja, skladne z lokalnim okoljem.

Ključne besede: razvoj, globalne neenakosti, antropocentrizem, trajnost.

Questionableness of the concept of development – critique of anthropocentrism and western centrism

The idea of development is present in human cultures in many forms but in such form as it was shaped in the age of enlightenment it has remained the foundation of contemporary global capitalism. Western understanding of development is anthropocentric, aimed at human interests. It anticipates separation of the culture and nature and as such it is not cross-culturally universal. With the crisis of progress, accompanied by serious ecological changes of anthropogenic origin, the West has started to think about other biocentric forms of understanding of human installation in the world as well, though I affirm that with the enforcement of the idea of sustainability it has not succeeded to come further from the new level of instrumentalisation of nature, which is inseparably connected with the preserving of global inequality. As an alternative way to development – which is not understood as a goal but as a process – I see the emancipation on the level of an individual (economic, political, social and ecological) and the fight for independence on the global market on the level of the state. The principle I follow on systemic level represents advocacy of self-sustainability which necessarily means human embeddedness in nature. In accordance with contrariety to modernity discourse which demands one method and one truth, the general principle could only be the guidance to individual development visions, accordant with local community.

Key words: development, global inequalities, western centrism, biocentrism, sustainability.

KAZALO VSEBINE

1 UVOD	6
2 METODOLOGIJA.....	7
3 RAZMISLEK O DEFINICIJI KONCEPTA RAZVOJA NA ZAHODU.....	8
3.1 KAJ PRAVIJO ZAHODNI INDIKATORJI RAZVOJA?.....	8
3.2 KAJ GOVORI ZAHODNI DISKURZ IN KAJ PERCEPCIJA ČASA?.....	12
3.3 GENEALOGIJA KONCEPTA RAZVOJA NA ZAHODU	15
4 ZAHODNOCENTRIČNOST IN ANTROPOCENTRIZEM.....	19
4.1 POVEZAVA ANTROPOCENTRIZMA IN KOLONIALIZMA	23
4.2 UČINKI ANTROPOCENTRIČNOSTI NA RAZVOJ	27
5 BIOCENTRIZEM (NA ZAHODU) KOT ALTERNATIVNA OSNOVA.....	31
5.1 PRIMERI ALTERNATIVNEGA RAZUMEVANJA ODNOSA ČLOVEK-NARAVA IN PRESEGANJE DELITEV	31
6 POSKUS ALTERNATIVNE ZASTAVITVE KONCEPTA RAZVOJA	35
7 SKLEP.....	38
8 LITERATURA.....	41

1 Uvod

Naslov diplomskega dela, problematičnost koncepta razvoja, poudarja predvsem del naloge, ki ga želim posvetiti preizpraševanju obstoječega koncepta razvoja. Pri slednjem, trdim, je mogoče odkrivati značilno zahodnocentrične in antropocentrične predpostavke, ki so srž problematike razumevanja razvoja. Da gre za tekmujoči koncept (kljub temu da – kot bom poskušala pokazati v nalogi – lahko govorimo o »splošno sprejeti« *paradigmi* razvoja ali celo o *ideologiji* razvoja), je vidno tako iz formiranja vedno »novih« razumevanj (pomembnejši mejnik predstavlja na primer koncept trajnostnega razvoja), kot tudi iz protestov proti obstoječemu razumevanju (s čimer mislimo tudi na širši protest proti neoliberalni ekonomski paradigmi in vsem njenim učinkom). Kot se je zapisalo Wallersteinu (1984, 173), koncept razvoja ni le osrednja komponenta ideologije Zahoda (kako razumem pojem Zahod, pojasnujem takoj v naslednjem odstavku) in družbenih ved nasploh, temveč je tudi ključni koncept, okrog katerega se organizira, ovija vse ostalo. Pričujoče delo bo problematiziralo tudi tovrstno razumevanje, skladno zlasti s postrazvojnimi teoretiki, ki govorijo o alternativni razvoju, ne le o alternativnem razvoju (znotraj katerega lahko umeščamo tudi koncept trajnostnega razvoja). Kljub vsemu se strinjam, da se na Zahodu okrog te središčne točke spleta družbena realnost, ki ima močne učinke, zlasti če vključimo še antropocentrično perspektivo. Tako je tematika tega dela v veliki meri sicer res politično-ekonomska, kar je odraz prevlade ekonomije pri formiranju prevladujočega koncepta razvoja, dotika pa se širših, socioloških in antropoloških vprašanj odnosa človeka do narave/okolja, delitve na naravno in družbeno in na družbeno in politično sfero. Vse to, trdim, potrjujejo središčnost koncepta razvoja in zlasti pomembnost njegovega preišljanja.

»Zahod« dojemam kot ne-geografsko kategorijo, ki od svojih problematičnih začetkov, utemeljenih zlasti na konceptu rase (Zahodni beli svet), prepomembno kroji družboslovni besednjak, da bi jo zaradi odpora do binarnega opozicioniranja povsem ovrgla. Geografski imperativ delitve je v mojem razumevanju zamenjan z ekonomskim, ki sicer vodi tudi v kategorizacije sveta kot »prvega«, »drugega« in »tretjega«; »razvitega«, »nerazvitega« ali »podrazvitega« in »sveta v razvoju«, kar se mi vse zdijo spornejše kategorije. Pri konceptu Zahoda se zavedam njegove pluralnosti (ni homogenega dela sveta, ki bi bil »zahoden«, kulture so od vedno že v interakciji in vedno je mogoče znotraj vodilne ekonomije najti periferijo – po prepričanju mnogih je soobstoj obeh tudi pogoj za obstanek enega in drugega). Z Zahodom torej želim zajeti razsežnosti neenakomerne razporeditve politične moči, ki je,

skozi kolonialno dominacijo in znanstveno-tehnološko revolucijo, ohranjala ne-zahodno v stanju podrejenosti.

2 Metodologija

V veliki meri se bom posluževala pregleda in kritičnega vrednotenja literature o konceptu razvoja, zlasti njegovega ekonomskega vidika, pri čemer sta v središču zahodnocentričnost in antropocentričnost družbeno-političnega delovanja, kot osnova za obstoječa razumevanja. Na podlagi analize posameznih formalnih indikatorjev razvoja (tako ekonomskih, kot okoljskih, ekoloških in socioloških), ter poskusa diskurzivne analize zgodovinske literature bom poizkusila z genealogijo koncepta razvoja na Zahodu. Interpretacija ekološke, antropološke in ekonomske literature na tematiko razumevanja razvoja ter zlasti poskus sinteze tako zahodnih kot nezahodnih, dominantnih kot tudi obrobni razumevanj, gre v smeri zamišljanja nove, alternativne zastavitve koncepta razvoja.

Vodilo raziskovanja je iskanje možnih alternativnih razumevanj odnosa človeka do narave, s tem pa tudi medkulturnih odnosov, ki so hierarhični. Marksistične predpostavke, da materialna neenakost vodi v socialno neenakost, s tem pa v družbene boje, utemeljujem skozi dominacijo globalnega kapitalizma, ki z razlaščenjem in izkoriščanjem produkcijskih sredstev izkorišča ne-zahodni svet, čemur sledim skozi zgodovinske mejnike, s poudarkom na odnosu kolonialnih velesil do kolonij. Nekatero teoretske koncepte marksistične teorije uporabljam skozi teorijo o neenakomernem geografskem razvoju Davida Harveya, na primer akumulacijo z razlaščenjem.

Pri tem me skozi nalogo vseskozi vodi postmodernistična kritika modernosti in njene racionalnosti, antropocentrizma in empirije, za katero si miselno orodje izposojam od poststrukturalizma – z genealogijo, dekonstrukcijo, diskurzivno analizo. To kritiko poskušam uporabiti za nastavek nadaljnega raziskovanja alternativnega pogleda na razvoj. Pri premišljanju alternativnega odnosa človeka do narave stojim na poziciji radikalne ekologije, pri kateri je odnos pogojen s strukturno spremembo na globalnem nivoju.

Raziskovalna vprašanja torej formuliram takole:

1. Kakšna je evropska zgodovinska tradicija razumevanja razvoja, ki je ključno vplivala na razvoj ne-enakosti na globalni ravni, v čem vse jo prepoznavam ter kaj je kot takšna pomenila za razumevanje koncepta?

2. Kakšna je povezava, za katero trdim, da obstaja, med razumevanjem izkoriščanja nezahodnega sveta in izkoriščanjem narave ter kako lahko mislimo njeno alternativo?

3. Kakšne so alternative temu izkoriščanju, ki so torej hkrati tudi alternative razvoju?

3 Razmislek o definiciji koncepta razvoja na Zahodu

3.1 Kaj pravijo zahodni indikatorji razvoja?

Naj se takoj na začetku zaustavim pri najoprijemljivejšem, kar lahko skozi kritiko koncepta razvoja proučimo: kategorijah, s katerimi merimo razvoj. Z njihovo izpostavitvijo lahko namreč uvodoma nakažem prevlado zahodnocentričnega razumevanja ekonomije in specifičnega razumevanja napredka kot rasti ter osrediščenost na partikularno, človeško dobrobit v svetu.

Svetovna ekonomija, kot se je razvila po drugi svetovni vojni, je skozi željo po vzpostavljanju globalne ekonomske skupnosti formirala idejo svetovnega razvoja (*international development*) – ali bolje, »iluzijo« svetovnega razvoja (Black 2009, 18): na svetovni ravni delujejo skladi in forumi, kjer se odvija debata o razvoju, ki je malo povezana z dejanskim stanjem ljudi, kjer se mednarodno delovanje za razvoj dojema kot ključni element – to pa, zavoljo razporeditve moči v svetu, zdaleč ne predstavlja celotne slike (prav tam). Tovrstna iluzija, ki jo na drugih mestih poimenujejo tudi razvojna ekonomija (*development economics*), je zaznamovana s formiranjem in transformiranjem kazalcev, ki odražajo specifično (in specistično) razumevanje, kaj v idejo razvoja vključiti. Skozi oblikovanje kazalnikov – od najosnovnejših ekonomističnih (BDP in stopnja tveganja revščine¹), prek kompleksnejših, socioloških (HDI in HPI², Ginijev količnik) do ekoloških

¹ Bruto domači proizvod (BDP) je vsota tržnih vrednosti blaga in storitev, ki jih država proizvede v enem letu in se izraža v eni od »najpomembnejših« svetovnih valut (dolar in evro), medtem ko je stopnja revščine določena z mejo osebnega prejemka 1,25 dolarja na dan. Oboje kaže na redukcionistično dojetje razvoja kot številske kategorije, ki je značilna za zahodno ekonomijo.

(EF, ISEW/GPI, LPI idr³) lahko spremljamo željo po kvantificiranju in tangiranju izmuzljivega koncepta razvoja.

Medtem ko so kazalniki sprva osredotočeni na »svetovni razvoj«, ki ga simbolizira besedna zveza »odpravljanje revščine«, njegov materialni izraz pa je pospešena industrializacija nezahodnega sveta in veliki infrastrukturni projekti (Black 2009, 12), kasneje⁴ zajamejo predvsem še koncepte človekovih pravic, ki izražajo razumevanje posameznika kot individuuma, ki mu je (ne glede na kulturne specifikke) potrebno zagotavljati dostop do zdravstvene oskrbe in izobraževanja ter (posledično) družbene mobilnosti. S tem samo v grobem nakazujemo nekatere predpostavke o pomenu razvoja, ki jih je na svetovno raven vpeljal zahodni svet, temelječ na »ideologiji klasičnega liberalizma, prve evropske politične ideologije, katerega jedro so od 18. stoletja tvorili razsvetljenstvo, racionalizem in trdna vera v napredek (Hettne 2009, 127).

Zgodovinske perspektive se lotevam v naslednjem razdelku, na tem mestu pa se želim kratko posvetiti še vpeljavi ekološke dimenzije: indikatorji so začeli problematiko trajnosti napredka odražati po splošnem pripoznanju okoljske problematike, tj. po objavi Brundtlandovega poročila Naša skupna prihodnost (*Our Common Future*), leta 1987, kjer je prvič uporabljen izraz *trajnostni razvoj*. Konferenca Združenih narodov o okolju in razvoju

² Indeks človeškega razvoja (HDI – *Human development index*), ki ga beleži Program Združenih narodov za razvoj (UNDP – *United Nations Development Programme*), je izračun življenjske dobe, stopnje pismenosti in izobrazbe ter življenjske ravni in je izražen v razponu od 0 do 1. Indeks človeške revščine (*Human poverty index* – HPI), ki meri odsotnost/nedostopnost treh kriterijev iz HDI, od devetdesetih let uvaja merjenje skozi ločeno skalo z različnimi kriteriji za izračun v »državah v razvoju« in »državah OECD«. Ginijev količnik (*Gini coefficient*) izračunava porazdelitev neke dobrine/storitve, na osnovi izračuna povprečne količine le-te na državljana (sprva je šlo za izračune porazdelitve dohodkov, nato pa tudi družbenih kategorij – izobrazbe, socialnih priložnosti in dohodkovne mobilnosti).

³ Ekološki odtis (*Ecological footprint* – EF) ali mera povpraševanja po naravnem kapitalu glede na sposobnost po regeneraciji, je nekakšno merilo (ne)trajnosti človeških potreb v primerjavi z okoljskimi zmožnostmi. Indeks trajnostne ekonomske blaginje (*Index of sustainable economic welfare* – ISEW) je izražal ambicije, da bi nadomestil BDP z vključevanjem tako potrošne moči kot stroškov onesnaževanja. Indeks živega planeta (*Living Planet index* – LPI) je globalen kazalec biotske pestrosti, v katerem naj bi bil zajet nabor 7000 vrst, katerih trend gibanja populacije je predmet izračuna kazalca.

⁴ Ključni premiki v razumevanju razvoja skozi nekatere sociološke kazalnike se zgodijo v sedemdesetih letih 20. stoletja, ko se tudi na Zahodu pojavi dvom v nenehno rast s koncepti njene omejitve. Za primer glej Schumacher (1973) in Hirsch (1977).

ga je uveljavila kot imperativ delovanja na ravni mednarodne skupnosti. Da z uvajanjem trajnosti ni prišlo do velike strukturne spremembe v razumevanju razvoja, utemeljuje Latouche (2009, 17), ki pravi, da je ta zgolj rešitev za premostitev kritik koncepta, ki je (zaradi opustošenja ekosistemov, z antropocentričnega stališča pa izrabe naravnih virov energije) postal nelegitimen – v perspektivo ekonomskega razvoja je bilo nujno potrebno vključiti omejitve planeta, pri čemer sama beseda, ki kaže na trajanje, označuje kvečjemu možnosti nadaljevanja univerzalne širitve razvoja (prav tam, 47). Tako lahko razumemo tudi kazalnike, kot sta EF in ISEW, kot izraziti reformizem, v logiki ohranjanja ekonomske paradigme, od katere diskurz okoljevarstva, nova neoporečna maksima Zahoda (Ferry 1998, 31) terja prilagoditev. Kazalnike biotske pestrosti, kot je LPI, tukaj izpostavljam, ker nakazujejo drugo smer, v katero so kritiki razvoja začeli pogledovati zlasti ob vzniku diskurza trajnosti: v smeri biocentrizma, v širšem smislu tudi t.i. radikalne ekologije. Ta skozi zastavljanje vprašanja antropocentričnih interesov pri skrbi za okolje (»komu trajnost bolj koristi, kot človeku?«), gleda na življenje na planetu kot na ekosistemsko celoto, v kateri je človek le eden od njenih delov.

Kazalnik, ki cilja prav na problematiko antropocentričnosti in biocentričnosti so leta 2011 sestavili študentje Fakultete za družbene vede. V Indeksu biocentričnosti (Toplak 2012b; 2012c) je zajeto sledeče: stopnja zakonodajne zaščite živali (kamor spadajo posamične zakonske določbe glede zoofilije, cirkusov, poskusov na živalih), delež vegetarijancev v populaciji, delež lovcev v populaciji, delež zaščitenih območij narave, gostota mreže društev za zaščito živali, možnost študija veterine, število živalskih vrtov in akvarijev (ki niso vključeni v WAZA – *World Association of Zoos and Aquariums*) ter število dejanj političnega ekstremizma za dobrobit živali. Dejstvo, da so to področja, ki se sicer ne zajemajo v kazalnike razvoja in so uvrščena v domeno varovanja živali in okoljevarstva, priča, da prevladujoči razvojni diskurz z vključevanjem problematike antropocentrizma ne misli povsem resno in da se tovrstna opozarjanja razume kot zastopanje posameznih mnenj nekaterih interesnih skupin (kot so društva za zaščito narave, živali, nasprotniki cirkusov in živalskih vrtov, ekološki teroristi ipd.). V luči tematiziranja razkoraka med ekologijo in ekonomijo je pomenljivo, da so tri države, ki jih evidenca Svetovne banke uvršča najvišje glede na BDP (Worldbank.org 2013), ZDA⁵, Kitajska in Japonska, pristale v spodnji

⁵ Pri tem so se ZDA najslabše od vseh zajetih držav uvrstile v kategoriji števila živalskih vrtov, ki so primerno urejeni, na repu so tudi pri zakonodajni zaščiti, zelo dobro pa so na indeksu uvrščene pri razširjenosti mreže

polovici na lestvici Indeksa biocentričnosti: od skupno 86 zajetih držav, ki so razporejene od najbolj (1. mesto) do najmanj (86. mesto) biocentrične, so ZDA na 53. mestu, Kitajska in Japonska pa na repu lestvice, na 80. in 79. mestu. Med državami članicami mednarodnega finančnega foruma G20 je 10 (od skupno 16 v Indeks biocentričnosti zajetih držav, ki so hkrati članice foruma) uvrščenih v spodnjo polovico padajoče lestvice biocentričnosti.⁶

Kljub občutnem premiku, ki ga je prinesla biocentrična pozicija, pa želja po kvantificiranju in merjenju kaže specifično potrebo Zahoda po znanstveni klasifikaciji in empirični izmerljivosti sveta, ki ji bom v naslednjih odstavkih poskušala slediti v zgodovino. Z antropocentričnega vidika je zajemanje vrst v kazalnike biotske pestrosti problematično že s stališča prvega koraka, klasifikacije življenja v vrste; tukaj je na mestu pripomba Jacquesa Derridaja, o kategorizaciji ne-človeškega, na primeru živali: kot pravi je nemogoče govoriti o »živalih«, kot o homogeni skupini, ne da bi jim pri tem delali krivico, poleg tega pa je tudi teoretično smešno, da v isto skupino uvrstimo vsa nečloveška bitja, v vsej njihovi različnosti – od mačke do mikroba. Pri tem je njegova pozicija, da takšna kategorizacija pogojuje človeški odnos do ne-človeškega sveta, ki je odnos konzumpcije in industrializiranega obravnavanja (Derrida 2008)⁷. Kazalniki, ki poskušajo meriti biotsko pestrost pa za osnovo jemljejo *število* pripadnikov ene vrste in so tako s tem dvakratno ujeti v antropocentrično pozicijo, ki poskuša z abstrakcijo priti do objektivne resnice.

Postopek abstraktnega klasificiranja in matematizacije napredka je skupen vsem indikatorjem razvoja, kar sproža vprašanje merljivosti: v kolikšni meri je mogoče številsko zajeti družbena dejstva dobro ponazarja primer tradicionalnih ekonomij, ki družinsko premoženje povečujejo na številne (za Zahod nesprejemljive) načine: prodaja hčera v zakon, na primer, ni vključena v prihodek na družinskega člana; skupne dobrine, kot so voda, gradbeni material, hrana in krma za živali, prispevajo k povsem drugačni stroškovni shemi družin v kulturah, kjer je skupno organizirano skozi kolektivnost (Black 2009, 54). Ne gre

društev za zaščito živali in političnemu ekstremizmu za njihovo zaščito, kar kaže na razkorak med institucionalnim urejanjem in civilnodružbenim delovanjem na tem področju.

⁶ Glede na uvrstitve na lestvici Indeksa biocentričnosti (Toplak 2012b) si države G20 sledijo: Italija (4. mesto), Nemčija (15. mesto), Brazilija (26. mesto), Avstralija (30. mesto), Kanada (38. mesto), Francija (40. mesto), Indija (45. mesto), Turčija in ZDA (si delita 53. mesto), Južna Koreja (57. mesto), Mehika (65. mesto), Južna Afrika (71. mesto), Argentina (74. mesto), Japonska (79. mesto), Kitajska (80. mesto) in Savdska Arabija (82. mesto).

⁷ V nalogi bom »živali« seveda obravnavala kot kategorijo, ker se mi zdi že splošna uporaba besede prepomemben del družbene realnosti, da bi jo kategorično zvrščala, seveda ob zavedanju problema kategorizacije.

za zagovor tradicionalizma, temveč za opozorilo izključevanja »nevidnih ekonomij«, ki bistveno spreminjajo podobo, določeno zgolj z oznako »življenje z manj kot pol dolarja na dan« ali »življenje pod pragom revščine«. Zelo podobno vznik revščine razlaga pripadnik aljaškega ljudstva Yupik, ki pravi, da staroselske skupnosti tega pojma nikoli niso razumele na način, kot se je uveljavil na kapitalističnem Zahodu: šele s prihodom ruskih trgovcev in prineseno idejo akumulacije se je prej »težko življenje«, v katerem je skupnost s skupno lastnino obvladovala življenja njenih članov, spremenilo v življenje revežev (Clarkson in drugi 2006, 45). To potrjuje tezo, da je revščina družbeno pripisan status, izum civilizacije, s katero raste kot razlikovanje posameznikov glede na razred, glede na tributarne odnose (Sahlins 2006, 19).

3.2 Kaj govori zahodni diskurz in kaj percepcija časa?

Če sem uvodoma omenila, da je razvoj prevzel lastnosti ideologije, je nujno poudariti diskurzivne mehanizme, s katerimi deluje. Kot razvojno ekonomijo dobro povzame fraza ekonomista Gunnarja Myrdala, imamo opraviti z »diplomacijo s pomočjo terminologije« (Latouche 2010, 30).

Spojenost besed *razvoj in napredek* sem nakazala že uvodoma, v nadalje pa jo pripisujemo razsvetljskemu diskurzu Zahoda (Hettne 2009, 127). Rist pojasnilo išče v etimološkem izvoru besede *narava* – v stari grščini imenovana *physis*, izhajajoč iz glagola rasti – *phuo*. Aristotel znanost definira kot teorijo »narave«, pri čemer so »narava« vsaki stvari imanentne lastnosti, ki so izvor gibanja, prehajanja: »Narava je cilj. Kar namreč vsaka stvar je, ko je njeno nastajanje popolnoma dovršeno⁸, temu pravimo 'narava' sleherne stvari, na primer narava človeka, konja ali hiše.« (Aristotel 2010, 111–2). Zaradi zvezanosti narave in znanosti je slednja postavljena kot tista, ki ugotavlja resnico o stanju stvari, s tem pa postavlja tudi normative, kot je napredek.

Ko govorimo o *gibanju* pa je nujno osvetliti kulturno specifično percepcijo časa, v katerem se to gibanje lahko sploh razume: dejstvo, da je ta v Zahodni kulturi linearen (da vedno poteka od preteklosti, prek sedanjosti, v prihodnost), ključno vpliva na razumevanje razvoja kot

⁸ Tudi »ko je njen razvoj popolnoma dovršen« (o.p., prav tam).

napredka. Če pa sem trdila, da je moderna znanost, kot se je z znanstvenimi revolucijami oblikovala v duhu razsvetljenstva, »kriva« za univerzalizacijo diskurza napredka⁹, je potrebno nasproti izpostaviti antično odprtost Aristotelovske misli: vsaka bit ima svojo naravo in iz nje izhajajoč princip razvoja (Rist 2008, 30).

Da bi razumeli vpliv znanstvene revolucije na razumevanje napredka, se ustavimo še za trenutek pri filozofiji znanosti: Koyré (1988) znanstvene revolucije 17. stoletja vidi kot »zgodbo o uničenju Kozmosa«, za katerega gre razloge iskati v astronomskih odkritjih in novi fiziki, ki naj bi botrovala izgubi človekovega mesta v svetu (prav tam, 11). Bistvo moderne znanosti lahko tako vidimo prav v želji, da odkrije univerzalne zakone, ki so se s temi odkritji porušili: ideja neprestanega napredka je ena ključnih, kot potrjuje Shanin (2006, 66). Predlaga dve pojasnili, zakaj je neprestani napredek postal splošno sprejeta resnica s Kuhnovim izrazom, »normalna znanost«, ki ni več omejena le na skupnost intelektualcev: prvič je z naraščajočim vedenjem o raznolikosti človeštva, ki ga je prinesel stik z neevropskimi kulturami, naraščala tudi potreba po kategorizaciji in osmišljanju celote najrazličnejših človeških družb. Kot drugo navaja spremenjeno percepcijo časa – ta se ne razume linearno že od nekdaj, temveč je v večjem delu zapisane evropske zgodovine opisan kot ciklični, izhajajoč iz »mita večnega vračanja«, v katerem sta začetek in konec v isti točki, kar je mogoče ponazoriti tudi z biološko metaforo, ki je naturalizirala potek življenja od rojstva do smrti (prav tam). Podobe naravnega ponavljanja vedno istih dogodkov pa je mogoče iskati tudi skozi krog obdelovanja zemlje¹⁰, dominantne človeške zaposlitve v Evropi na pragu novega veka.

Ekonomski determinizem »svetovnega razvoja«¹¹, dobro ponazarja linearno percepcijo skozi logiko tranzicije, ki skozi označevanje prehajanja iz starega v novi ekonomski sistem, poudarja točko sedanjosti (na liniji od preteklosti k prihodnosti). Ta sedanjost nikoli ni končna točka, ampak le pot, prek katere je mogoče priti v prihodnost. Podobno ekonomska metafora »začaranega kroga« (*vicious circle*)¹², s katero se v ekonomskih učbenikih pojasnjuje

¹⁰ Vedno ob istem času nastopi čas sejanja, žetve, pobiranja pridelkov, itn.

¹¹ Frazo tu uporabljam v navednicah, ker sem zgoraj zapisala, da svetovni razvoj ne obstaja, da gre za iluzijo.

¹² Gre za proces, ki naj bi pojasnil, zakaj zadolžene države ne morejo gospodarsko rasti: ker so zadolžene, natisnejo več denarja, da dolg vsaj do določene mere poplačajo, to pa povzroči inflacijo; ta botruje večji porabi, ker naj bi ljudje v inflatornem okolju več kupovali, pogosto na kredit, iz strahu pred še večjim padanjem

ekonomsko ne-rast, ki ji botruje dolg – stagnacija, vrtenje v krogu – ima v jeziku zahodne ekonomije negativen prizvok. Paradoks ekonomističnega razumevanja razvoja naslavlja Moyo (2009, 49), ki pravi, da je krog revščine in nerazvitosti začaran prav zaradi razvojne pomoči (t.i. *vicious cycle of aid*): zaradi donacij velikega priliva denarja cveti korupcija – elite, v katere rokah konča, seveda nadalje ne vlagajo v strukturne spremembe, ki bi korupcijo zajezile – zaradi korupcije postane vlaganje v državo neprivlačno tako za domače kot tuje vlagatelje. Nepreglednost in zmanjšano vlaganje zmanjšujejo ekonomsko rast, kar pomeni manj delovnih mest in povečanje stopnje revščine. To spodbuja pomoč, kar na novo začinja krog in ohranja odvisnost.¹³

Evolucijsko mišljenje, ki preteklost postavlja na nižjo razvojno stopnjo kot prihodnost, ima svoje korenine v biološkem razumevanju sveta in bioloških teorijah. *Evolucijskost* se v vsakdanji rabi pripisuje Darwinovi teoriji o »nasledstvu z modificiranjem«, kar je dejanski avtorjev izraz, ki pa ga je beseda *evolucija*¹⁴ zamenjala, ko je v vsakdanji angleščini izgubila prvotni tehnični pomen in pridobila lastnost progresivnosti, oziroma prehajanja od enostavnega k sestavljenemu. To je *evolucijo* v vsakdanjem jeziku tesno povezalo s konceptom napredovanja (Gould 1991, 3–4). Diskurz različnih svetov, rangiranih kot *prvi*, *drugi*, *tretji*, je neposreden dokaz socialno-darvinistične predpostavke, temelječe na prehajanju iz tradicionalizma v modernost, s katero se izvorna biološka teorija ne sklada. Ta govori namreč o prilagajanju posameznih organizmov njihovemu okolju, s čimer jih ne razvršča na višje in nižje, temveč enako vrednoti amebo in človeka, če sta enako dobro prilagojena svojemu okolju (prav tam, 6). Nujno je tudi razumeti, da je Darwinova biološka

vrednosti denarja. Finančne zaloge se pretvorijo v materialne dobrine, kupljene s krediti, vrednost valute pa močno pade, prav tako državni prihranki, tako da država dolga ne more odplačati, kar jo vodi v začaran krog zadolženosti. Navidezna rešitev tako sproži nadaljnje težave, kar je tudi ključni del definicije fraze v ekonomskem jeziku (Businessdictionary.com 2013)

¹³ Avtorica uporablja ekonomski jezik, ki se mi zdi redukcjonističen in na nekaterih delih nesprejemljiv – na primer ko kot alternativo razvojnim neenakostim navaja več svobode trga, z argumentom, da je kapitalizem sistem, ki je najhitreje najboljše zmanjšal revščino (prav tam, 145) – a ga v tem razdelku izpostavljam, ker smiselno zaobrne idejo zadolženosti kot glavnega razloga za revščino in nazadovanje ekonomije. Verjetno je pretirano sklepati, da brez razvojne pomoči zadolženosti ne bi bilo, dejstvo pa je, da je pripravljenost Zahoda na vlaganja (povratna ali nepovratna) odločno vplivala na proces zadolževanja držav prejemnic.

¹⁴ Prvi jo je leta 1744 uporabil nemški biolog von Haller, za teorijo povsem nasprotno darvinistični – o že izoblikovanih homunkulusih, iz katerih se razvijajo človeški zarodki, ki so bili za vse naslednje generacije ustvarjeni v Evinih jajčnikih in Adamovih modih (Gould 1991, 3).

perspektiva lokalno usmerjena – prilagajanje okolju za organizme seveda ni delovalo na nivoju splošnega, kozmičnega, temveč posamičnega, lokalnega okolja (prav tam, 18). Modifikacija biološke teorije v občo družbeno resnico se je tako zgodila predvsem s posredovanjem družboslovno-humanističnih znanosti (antropolog, sociolog, biolog in filozof Spencer se pogosto nava kot oče socialnega darvinizma), ki so teorije na ta način osmišljale odkrivanje raznolikosti kultur, kar pojasnjuje navedeno Koyréjevo tezo o človeški potrebi obnovitve »uničenega Kozmosa«.

Ne-zahodni diskurz na primeru besede *razvoj* pa pokaže delček mnogotere celote, ki ostaja prikrita ob poenoteni ideji napredka, katerega cilj je vedno postavljen v točko v prihodnosti: to je v nekaterih kulturah nesmiselno, saj je ideal nekaj, kar se je že zgodilo in je približevanje stanju iz preteklosti torej merilo napredka (kot na primer navaja Žižek, za konfucijanstvo (2012, 28). Medtem ko sta torej na Zahodu napredek in rast v vsakdanji rabi praktično sinonima (Black 2009; Escobar 1995; Rist 2008; Latouche 2009 ...), nekateri ne-zahodni jeziki kažejo povsem drugačne povezave: primer zvezanosti rasti s povsem drugimi besedami, kot je na primer smrt – v jeziku Bubijskih iz Ekvatorialne Gvineje – kaže na ne-linearno, krožno percepcijo življenjskega procesa in časa. Podobno prebivalci Ruande izpeljujejo besedo razvoj iz glagola *premikati se* – in to ne nujno navzgor, temveč brez določene smeri (Rist v Latouche 2009, 58), podobno kot sem poskušala izslediti v Aristotelovi misli.

3.3 Genealogija koncepta razvoja na Zahodu

Če sem prejšnje poglavje začela z etimologijo, izhajajočo iz stare grščine, naj najprej kritično vrednotim časovnico, po kateri sem se stvari lotila: zgodovina Zahoda je evrocentrična, trdi Amin (2009, 46): pripisovanje antike (Grčije in Rima) izključno zgodovini Zahoda, je prvi takšen primer, za katerega Amin pravi (prav tam, 66), da iztrga antično Grčijo okolju, ki je bilo prav toliko Vzhodno, kot Zahodno. O interakciji med kulturama Vzhoda in Zahoda priča na primer dejstvo, da je grščina dobršen del besednjaka prevzela iz egipčanskega in feničanskega jezika (prav tam, 68).¹⁵ Nadalje si Zahod »lasti« helenizem in še nadalje

¹⁵ Tezo o interakciji kultur zagovarjajo mnogi avtorji, med njimi E. Wolf v delu *Evropa in ljudstva brez zgodovine* (1982, 25–6), kjer navaja, da Zahod ni avtonomen in specifičen, kot se prikazuje skozi sledenje njegovi zgodovini od stare Grčije in Rima v krščansko Evropo, skozi renesanso in razsvetljenstvo, do – končno –

krščanstvo, pri čemer se »približno dva tisoč let, ki ločujejo grško antiko in evropsko renesanso //...// obravnava kot dolgo, megleno tranzicijo, nezmožno preseči starogrško misel« (prav tam, 77). Nastajanje idej v multikulturnem prepletu pa ne spremeni dejstva, da so nekatere značilnosti dojemanja sveta – in človeka v njem – bolj kot druge oblikovale Zahodno percepcijo razvoja. Da se je ideja lahko transformirala v to, kar tukaj kritiziram kot človeško pehanje za rastjo ali t.i. razvojno ekonomijo, je moral človek najprej pridobiti središčno vlogo v svetu – premik k temu, za Amina (2009, 29), predstavlja helenizem, ki označuje prehod od starega v srednji vek (in padec Zahodnorimskega cesarstva ter širitev krščanstva v Evropo, za katerega, tako Amin, je bila helenistična misel pogoj). Značilnosti helenizma, ki jih je mogoče navezati na ideološkost razvoja so sledeče: univerzalistični humanizem (preseganje mitologij in posebnosti različnih ljudstev – razvoj mora potekati enako za vsa ljudstva/nacije, posledica je ekonomski determinizem), metafizični duh (ki si prizadeva za odkritje najvišjih načel – znanost opravlja nalogo razsodnika najvišjih načel, na področju razvoja dominirata najprej biologija in nato klasična ekonomija) ter laičnost (ne temelji na 'razodetjih', temveč je odprta za ugovore in skepticizem – razvoj je »znanstveno proučen«, izključno v domeni človeškega delovanja, kar dodatno potrdi antropocentričnost dojemanja razvoja).

Seme odmikanja od religioznega in mističnega položaja človeka, ki je predan usodi, in sveta, na katerega razvoj ni mogoče vplivati, je zasejal deizem, ki pa je sam še vedno ostajal močno religiozno pogojen. Način, kako je religiozna percepcija človeške vloge zaznamovala znanstveno revolucijo 17. stoletja dokazuje prelomna teorija gravitacije – ko je Newton poskušal dokazati splošno načelo delovanja vseh stvari (in tukaj je očitna navezava na dediščino helenizma, na željo po odkrivanju medkulturno univerzalnih zakonitosti), je hkrati želel potrditi človeško vero v Boga. Da ima vsaka stvar težnost, je utemeljil metafizično: gravitacija je dokaz božanskosti v vsem, dokaz Božjega stvarjenja vseh stvari (Stuart 2008, 98;101).¹⁶ Iz tega je razvidno, kako močno sta bila zvezana religiozno razumevanje in želja po znanstvenem dokazovanju, ki je dominirala srednjeveški miselnosti in je bila tudi ob prehajanju v novo dobo – razsvetljenstvo – še močno prisotna. Sredina 18. stoletja pa je, tako Hettne (2009, 5), podala osnovno strukturo razmišljanja o razvoju; če je bil ta med 1750 in

industrijske revolucije in demokracije. Amin (2009, 68) navaja tezo M. Bernala o »fabrikaciji antične Grčije« in pravi, da so se stari Grki povsem zavedali svoje pripadnosti religiji Vzhoda.

¹⁶ Za številne primere glej Koyré (1988), ki obravnava religioznost v najslavnejših odkritjih Kopernika, Bruna, Leibnitza, Galilea, Desartesa in drugih.

1815 v evropskem prostoru osredotočen na vzroke in posledice napredka (navezava na usodo), se z vključevanjem človeškega delovanja pričelo uporabljati pojem razvoj (prav tam);

Če sledimo splošni »mantri« da je razsvetljenstvo idejo Boga nadomestilo z idejo človeškega razuma, s čimer je zaupalo vodilno vlogo pri razumevanju razvoja znanosti, moramo priznati prevlado naravoslovja: na eni strani z evolucijsko teorijo, osnovano na biologiji (osnovno idejo razvoja po stopnjah je po evolucijskem principu za ekonomijo utemeljil Rostow)¹⁷, ki so jo nekritično prevzele ključne ideologije Zahoda: krščanstvo, marksizem in neoliberalizem, ki vse verjamejo v »kult napredka« (2009, 13), na »odrešenje«, ki pride na koncu; na drugi strani pa s tehnološko racionalnostjo, ki je vodila proces industrializacije. Modernizacijska paradigma, ki je postala osnovni ekonomski model, kako lahko države dosežejo gospodarski uspeh, je tako nadomestila razsvetljenske ideje napredka kot nasprotnika tradicije (Hettne 2009, 80).

Koncept razvoja je v družboslovni literaturi najbogateje popisan od obdobja po koncu druge svetovne vojne – Hettne to utemeljuje kot začetek akademskega proučevanja koncepta, medtem ko je sama ideja iz »začetka moderne dobe« (2009, 1). V povojnem obdobju je v duhu »obnove sveta«, pa tudi večanja svetovnega trga in kupne moči, vzcvetela razvojna ekonomija. Države »razvitega Zahoda« so vzpostavile ekonomske mehanizme »pomoči« nerazvitim državam, ki so jih kot takšne same vzpostavile (inauguracijski govor predsednika Trumana, v katerem je pozval Zahod k reševanju revne polovice sveta, za katero je uporabil izraz podrazviti – *underdeveloped* – se v literaturi navaja kot ključen mejnik). Poleg neposrednega ekonomskega subvencioniranja, kjer gre za zvezanost koncepta razvoja in pomoči v »razvojno pomoč«, katere zahodnocentriem kulminira v ideji programov strukturnega prilagajanja¹⁸, torej namenjanja denarja tistim področjem in državam, ki so svoje

¹⁷ Teorija modernizacije predvideva, da je vsako družbo mogoče umestiti v eno od zaporednih kategorij, glede na ekonomsko dimenzijo. Faze si sledijo skozi analogijo vzleta letala: od (1) tradicionalne družbe, skozi (2) fazo pogoja za vzlet, (3) vzlet, (4) uveljavitev tehnološke zrelosti do končne faze (5) množične proizvodnje in potrošnje (Rist 2008, 94). Pomenljivo je, da je Rostov svoje ključno delo podnaslovil »ne-komunistični manifest«, sploh glede na opažanje, da si modernizacijska in marksistična teorija delita razumevanje razvoja kot evolucijskega napredka.

¹⁸ *Structural Adjustment Programmes* – SAP, so samo ena od oblik pogojnega doniranja denarja. Ideja donacije, kot izpostavlja Moyo (2009, 10), datira v čas pred drugo svetovno vojno, celo na konec 19. stoletja, ko so ZDA prvič donirale hrano. Najočitnejše pogojevaje odraža dejstvo, da večina razvojne pomoči odteka nazaj k donatorjem, v obliki nakupa dobrin in storitev, ki jih donator zahteva v zameno (prav tam, 38). Druga pogoja, ki

ekonomije pripravljene organizirati na način »moderne zahodne ekonomije«, je v času dekolonizacije in vzpostavljanja novih nacionalnih držav šlo tudi za subtilnejše izvajanje ideologije razvoja: skozi uveljavljanje ideje rasti, izhajajoče iz ideje moderne, nacionalne države. Birokratska racionalnost, na kateri je osnovana, je lažje izvajala naloge zadovoljevanja stopnje ekonomske rasti, ki je postala *raison d'être* vsake države (Shanin 2006, 69).

Zavajajoče bi bilo trditi, da gre v tem bogato popisanem obdobju za enostransko ekonomsko perspektivo razvoja – že v 18. in 19. stoletju so se zastavljala alternativna razumevanja razvoja kot napredka: tak primer je ideja harmonije, utopičnega socialista Roberta Owena, ki se postavlja nasproti napredka, katerega učinki so se že kazali v vprašanih naraščajočega proletariata, ki mu je botrovala angleška industrijska revolucija (Hettne 2009, 43, 55). Med zgodnje kritike ekonomskega razumevanja razvoja Hettne (prav tam, 55–7) prišteva tudi ruske anarhiste, ki so skozi zavračanje industrializacije (radikalneje kot utopični socialisti) zagovarjali »antimodernizacijsko teorijo«, s tem pa kritizirali razvoj kot napredek, ki ga je mogoče objektivizirati: subjektivistična dimenzija in pomen posameznika označujeta epistemološki premik, ki so ga prevzele nadaljnje kritike ekonomske determiniranosti po drugi svetovni vojni; kot sem z indikatorji razvoja opisala v prvem poglavju, je relativno hitro prišlo do kritike strogo ekonomskega pogleda in se je v razumevanje razvitosti vključilo družbene, kasneje pa okoljske dejavnike. Odgovor družbe na nezadovoljivost koncepta skozi ekonomsko paradigmo je v devetdesetih letih prinesel fragmentacijo koncepta, s čimer ga ni bilo več mogoče misliti celostno – nastalo je več »razvojev«: trajnostni, človeški, socialni, participativni, ipd (Black 2009, 28–9).

Ob neuspehih ekonomskega posredovanja v ne-zahodnih državah, celo ob očitni škodi, ki so jo povzročile, so se s postrazvojnimi teorijami (naslednicami odvisnostne teorije in postkolonialnih študij) pojavile izrazito kritične ideje o razvoju: pojavijo se koncepti družbe nerasti, porazvoja in protirazvoja (Latouche 2009, 5); ne govori se več le o alternativah razvoja, katerih posledice je zgoraj omenjena fragmentacija koncepta, temveč o alternativni razvoju (Escobar 1995). Hkrati kritika obstoječega razumevanja uperi ost v »znanstveno racionalnost« in »objektivnost«, kot na primer Rist, ki navaja sledeče argumente za tezo, da je

ju našteva Moyo (prav tam, 39), sta pravica donatorja do zaposlitve svojega kadra v državah prejemnicah pomoči in izbira sektorja, ki mu je pomoč namenjena.

razvoj moderni mit Zahoda, s tem pa daleč od racionalne ideje, kot se poskuša predstavljati. Na argumentu določene stopnje tradicionalnosti kot medkulturne univerzalije primerja vlogo finančnih strokovnjakov na Zahodu z vlogo čarovnikov in prerokovalcev v »tradicionalnih« skupnostih (Rist 2008, 23).

V luči nadaljnjega raziskovanja odnosa med človekom in naravo je v genealogiji nujno postaviti še en mejnik – koncept trajnostnega razvoja. Njegova najradikalnejša kritika pravi (Escobar 1995, 193), da gre za obdobje pohlepa (katerega začetek je poročilo Brundtlandove komisije, glej razdelek 3.1), kot mu v zgodovini človeških idej in znanja ni najti para, spremlja pa ga vznik globalne »ekokracije«. Ta predstavlja »Zahodno znanost, ki še naprej govori v imenu Zemlje. Bog ne daj, da bi peruvijski kmetje, afriški nomadi ali amazonski predelovalci kavčuka imeli kaj povedati o tem« (prav tam, 194). Eden od njegovih doprinosov, ki jih ne zanika niti Escobar (prav tam) pa je gotovo usmerjenost v spoštovanje lokalnih načinov življenja (Black 2009, 101) in večje vključevanje nevladnih organizacij: pomenljiv je, na primer, podatek, da je leta 1980, neposredno s strani kongresa ZDA ustanovljen Afriški razvojni sklad (*The African Development Foundation – ADF*), prav z namenom podpore *ljudskim*¹⁹ gibanjem, ki naj bi skrbela za razvoj lokalnih skupnosti. To je mogoče pripisati tudi neuspehom vlaganja v velike razvojne projekte, kot so gradnje jezov, cest, zbiralnikov ter projekti pridobivanja naravnih virov, ki botrujejo prisilnemu izseljevanju območij in opustošenju lokalnih ekosistemov, te pa vodijo v povečevanje revščine in odpor lokalnih skupin.

Naj iz zgoraj napisanega naredim še en pomemben sklep – evolucijsko razumevanje kultur je izšlo iz kolonializma (in ga hkrati vzdrževalo), iz stika z njim, ki je prinesel potrebo po celostnem razumevanju različnosti koloniziranih v očeh kolonizatorjev. Položaj človeške vrste v socialno-evolucijski teoriji pa je botroval dominaciji nad naravo. Odnos kolonista in koloniziranega sledi enakemu vzorcu dominiranja kot odnos človeka do narave, kar bom podrobneje razdelala v naslednjem poglavju.

4 Zahodnocentričnost in antropocentrizem

¹⁹ Z izrazom »ljudska gibanja« prevajam termin *grassroots movements*.

Da bi načela široko tematiko odnosa med človekom in naravo, kamor spada vprašanje antropocentrizma, je smiselno najprej nameniti pozornost različnim modernim zahodnim razumevanjem narave, ki so me na idejo preizpraševanja antropocentrizma sploh pripeljale. Naj najprej podam definicijo antropocentrizma, ki jo je – podobno kot je bilo rasizem nemogoče analizirati pred vznikom ideje nediskriminacije na podlagi »rase« – najlažje definirati skozi njegovo nasprotje: biocentrizem. Slednjega Taylor (1986, 99–100) definira skozi štiri temeljna prepričanja: prvič, da so ljudje člani *Skupnosti življenja* na Zemlji v enaki meri in pod enakimi pogoji kot vse drugo, kar je živega na Zemlji; drugič, da je človeška vrsta, tako kot vse druge, element v sistemu soodvisnosti in da so vrste tako v svojem preživetju, kot tudi v kvaliteti bivanja odvisne od medsebojnih odnosov, ne le od fizičnih pogojev njihovega okolja; tretjič, da so vsi organizmi teleološki center življenja in da vsak individualno – a na svojevrsten način – zasleduje kar je dobro zanj; četrtič, da človeštvo ni inherentno nadrejeno ostalim živim stvarjem na Zemlji. Antropocentrizem povzame vse nasprotno: ljudje imajo pri svojem bivanju na Zemlji drugačne pogoje, kot ostalo življenje; zaradi svoje sposobnosti preživetja so od ostalega človeškega življenja relativno neodvisni, oziroma na odvisnost zlahka vplivajo – vsekakor pa je od ljudi odvisen nečloveški svet; teleološki center življenja je lahko zgolj v ljudeh, zaradi njihove ekskluzivne možnosti *spoznanja* bistva; človeštvo je inherentno nadrejeno ostalim živim (in neživim) stvarjem na Zemlji.

Ekološki problem sodobnega človeka »v svojem temelju antropološki problem, je problem človekovega odnosa do narave, je problem razlike (*diafore*) med človekom in naravo. Od tega, kako to razliko razumemo, je odvisno, kako v odnosu do narave ravnamo.« (Ošljaj 2000, 12). Pri tematiziranju odnosa med človekom in naravo zahajam naravnost v polje ekološke misli, ki ji v tem razdelku sledim skozi razdelitev Luca Ferrya (1998, 21–2), ki izpostavlja tri moderna razumevanja narave, »tri ekologije«:

1. Antropocentrična (tudi okoljska) ekologija: ključen je človek, ki ga je potrebno vedno najprej zaščititi, četudi ga ščitimo »pred njim samim«, ko s svojim poseganjem povzroča škodljive spremembe za svoje okolje; *okolje* lahko obstaja samo v odnosu do človeka (kot nakazuje že beseda sama), kar dojemamo zgolj kot nekaj, kar *nas* obdaja in zato samo po sebi nima vrednosti; narava je *objektificirana*.

2. Utilitaristična ekologija: vključevanje interesov ostalih živih bitij in prizadevanje za zmanjšanje njihovega trpljenja, ki je posledica človeškega ravnanja; zlasti gre za utilitaristični princip največje sreče za kar največ bivajočih subjektov, kar se nanaša predvsem na živali, za katere se predvideva možnost trpljenja. Vsaj pri razumevanju umestitve živali v svetu zaznamo premik od objektivizacije k *subjektivizaciji*; sicer pa antropocentričnost ostaja pomemben del utilitarističnega pristopa – sočutja namreč ne čutimo kar pri vseh živalih, temveč tistih, ki so nam najbolj podobne, poleg tega je trpljenje živali za človeka neprijetno, ker ima »težave s sočutjem«, ki korenini v Kantovi logiki občega zakona, h kateri se še obračam v nadaljevanju.

3. Globoka ekologija: radikalno preišljanje pomena humanizma v smislu človekove odgovornosti do narave, ki se ji pripisuje pravica do spoštovanja – pravica, ki je inherentna in nima predpostavk, da bi bilo to dobro za človeka ali manj slabo za etičnost človeštva; ekosistem je razumljen kot jedro, ki ga je potrebno spoštovati, človek pa je v njem samo delec. Celotna biosfera je subjekt, antropocentizmu pa se nasproti postavi biocentrizem, ki ga najbolje povzema zavračanje ideje človeštva kot inherentno nadrejenega drugemu živemu. Poleg biocentriзма se globoka ekologija močno prekriva tudi z ekocentrizmom. Perspektivi so avtorji v času utemeljevanja »novih ekoloških pogledov, zlasti v devetdesetih, ločevali glede na to, čemu pripisujeta intrinzično vrednost – Oelschlaeger (1991) pravi, da je biocentrizem za osrednjo vrednoto vzel življenje kot tako, medtem kot je ekocentrizem intrinzično vrednost, ki jo je potrebno spoštovati, pripisal naravnim sistemom, kot celoti. V obeh primerih gre za radikalno drugačen pogled, kot ga ponujata utilitaristična in antropocentrična ekologija, ki ju je mogoče združiti v polju globoke ekologije ali kot je še pogosto imenovana, »radikalno okoljevarstvo« in »temeljna ekologija« (prav tam, 301).

Da bi razumeli razliko med ekologijami v luči zahodnih idealov, si pogledjmo primerjavo dveh, značilno evropskih, predstav o naravi: klasicistične in romantične ali tudi kartezijske in rousseaujevske misli. Kot pravi Ferry (1998, 112–4), sta ti dve pojmovanji narave sredi 17. stoletja ustvarili vsaka svojo estetko šolo, pri čemer bistvo spora poleg položaja lepote in umetnosti zaobjema filozofski in politični odnos do civilizacije nasploh. Klasicistom – center katerega je bila Francija – je oddaljevanje od domnevne avtentičnosti, ki korenini v naravi, predstavljalo zdrav razvoj kulture. Kartezijska želja, da s svojim »razkrinkanjem« zakonov narave prelomi z animizmom in mistiko srednjega veka, botruje razumevanju človekovega spoznanja narave zgolj skozi posredovanje uma in ne prek čutnih zaznav, kot to verjame

romantični sentimentalizem. Edino spoznavanje narave je mogoče skozi človeške operacije matematiziranja, geometriziranja, umetnosti, ki naravo *počloveči*. Kar na drugi strani ponuja romantika – neokrnjeno, ne-počlovečeno naravo, je za klasicizem kvečjemu navidezna narava, ki je srhljiva, spominja na mistiko poganstva. Romantična estetika je estetika čustev; naravno je nepopačeno, nedotaknjeno. Razumljivo je, da je na nek način romantična estetika nostalgična, da si želi vrnitve pretekle zlate dobe in zajema anti-tehnološki sentiment. Primerjava francoskega in angleškega vrta je več kot na mestu za prikaz razlik med obema estetikama: urejen in do potankosti organiziran klasicistični vrt na eni in romantično zaraščen, neokrnjen angleški vrt na drugi.

Klasično in romantično razumevanje bi, skladno s kategorizacijo razumevanja divjine (*wilderness*) po Oelschlaegerju (1991), lahko navezala tudi na opozicijo resurcizma (konzervacionistični pristop, ki je produkt in temelj modernosti, znanstveno-tehnološke racionalnosti, ki naravo jemlje kot objekt in vir energije) in prezervacionizma (ki naravo sicer razume holistično in ji pripisuje vrednost, vendar še vedno le zaradi posledic, ki jih ima ta za človeštvo, to sta trajnostna harmonija in estetika). Če je bilo zgoraj rečeno, da romantično estetiko dobro ponazori skrivnostnost angleškega vrta, naj pripomnim, da prezervacionizem označujejo tudi za nekakšno mistično ekologijo, kar izhaja iz njenega zavračanja kavzalnosti in dokazovanja skozi znanstvene ugotovitve – skladno s tem ekološkim pogledom imajo stvari v naravi svojo logiko delovanja, ki je naključna, ki je ni mogoče predvideti (prav tam, 290).

Skozi tri navedene ekologije bi lahko potegnili premico padajoče zahodnocentričnosti, pri čemer bi bila prva, okoljska ekologija, na najvišji točki te premice – očitna je povezava med kartezijskim razumevanjem odčaranja sveta in pristopom okoljskih strokovnjakov, ki z natančnimi napovedmi o okoljskih ukrepih (tukaj govorimo, na primer, o določanjih najvišje stopnje kemijskih, bakterijskih, radioaktivnih in vsakovrstnih škodljivih substanc) potrjujejo Escobarjevo tezo o »ekokraciji«, o menedžerskem upravljanju z okoljem (1995, 193). Nižje na padajoči premici najdemo točko utilitaristične ekologije, ki prav tako zavzema položaj skrajno racionalnega subjekta, ki še vedno matematizira čustva in kategorizira subjekte in objekte, glede na kriterije, ki jih je postavila znanost proučevanja narave (v primeru proučevanja čustvenih sposobnosti živali predvsem etologija). Pri tem še vedno ne preizprašuje »interesov narave«, ki jih določa človek sam. Na najnižjo točko, pa vendar še vedno na premico, bi lahko umestili globoko ekologijo, ki se poskuša oddaljiti prav od tega

človeškega postavljanja kriterijev za »srečo narave«, za »interese živali«, s tem pa od vseh oblik ekologij, ki ga bolj ali manj očitno zasledujejo (Omladič 1998, 165): gibanje za pravice živali (ki goji človeško sočutje), resurcizem (ki ga vodi želja po vzdrževanju ekonomije), prezervacionizem (ki bi človeštvu še v nadaljnjih rodovih prinašal estetski užitek), ipd. Ko pravimo, da globoka ekologija ostaja na premici zahodnocentrizma, imamo v mislih predvsem njeno kritiko epistemologije ostalih ekologij, v katero sama ostaja do določene mere ujeta. Na eni strani kritizira kartezijanstvo zaradi njegove izključitve človeka iz organske celovitosti narave, t.j. izključitve subjekta in objektivizacijo narave ter govori o celovitosti interesov človeka in narave, zanika razliko med vrstami, pravi, da bi moral človek »misliti kot gora«²⁰. »Končna ironija je v tem, da če zares radikalno 'mislimo, kot gora', če izključimo iz svoje vednosti vsak antropocentrizem, mislimo prav na znanstven, brezčuten način. Tako bi se za pravega 'globokega ekologa' nazadnje izkazal računajoči, brezinteresni idealni fizik« (Omladič 1998, 186). S poenostavitvijo se je mogoče tudi preprosteje vprašati – ali je sploh mogoče misliti o naravi, če je mišljenje inherentno človeški proces, drugače kot antropocentrično? Medtem ko okoljska in utilitaristična ekologija tega problema ne odpirata, se ga globoka ekologija vsaj delno zaveda. A racionalizem, ki ga glasno kritizira kot tistega, ki vodi v izkoriščanje narave, se namreč v veliki meri kaže tudi kot edina rešitev – le da je ta racionalizem nekako potrebno »izvleči iz uma narave same«, kar pa je, vsaj za enkrat, za človeški um velika uganka.²¹ Biocentrizmu – njegovim doprinosom in pastem – se v posvečam v 5. poglavju naloge.

4.1 Povezava antropocentrizma in kolonializma

Ena od utemeljitev antropocentrizma v Evropi je vezana na judovsko-krščansko tradicijo, v kateri je človek ustvarjen po božji podobi in postavljen na mesto božjega služabnika, medtem

²⁰ Sintaksa pripada »očetu globoke ekologije«, Aldu Leopoldu, s katero poskuša pokazati na omejenost predvidevanja, da človek ve, kaj je najbolje za naravo, za alternativo pa postavi idejo, da se v naravi, zaradi njene trajnosti, najde boljše odgovore, kot v človeškem umu: gora, ki je stara več tisoč let, ve kaj o svetu (Ferry 1998, 81).

²¹ Ob tem je pomenljivo, kako so se ob začetkih boja za pravice narave posmehovali na ameriški sodiščih: kako človek ve, kaj je interes gozda, ki se ga ščiti, na primer, pred gradnjo smučišča – kako namreč ve, da drevesom, ki se jim ni nič zgodilo že stoletja, to ne bi bilo po godu (Ferry 1998, 142)? Taka opazka je seveda izrazit odraz posebnega sebstva, ki ga antropocentrično pripišemo ne-človeški naravi, medtem ko o pravi naravi narave pač ne obstaja obče veljavna resnica, zato je ni mogoče zapisati in argumentirati.

ko se naravi ne pripisuje vrednosti, ki bi obstajala neodvisno od človeka. Tako je mogoče v ključnem momentu Stare zaveze ugotoviti, da je narava pred velikim grehom Adama in Eve v harmoniji (kot sta v rajski harmoniji onadva), po njunem grehu pa postane sovražna (kot zanju celoten svet), kar kaže na razumevanje narave zgolj kot človeškega okolja, njeno stanje pa je posledica moralnosti človeških dejanj (Kinsley 1995, 112). V nasprotju s poganskimi verovanji, kjer bogove, ki so »skupaj s človekom bivali v različnih naravnih krajih (reke, jezera, gozdovi, gore...), pri Judih zamenja en sam abstraktni Bog v abstraktnih nebesih« (Ošlaj 2000, 90). Religiozna povezava človeka in narave je v pred-judovskih arhaičnih religijah potekala bodisi prek bogov, ki so zastopali različne naravne fenomene, bodisi prek animizma, ki je predvideval sorodnost duš človeka, živali in rastlin (prav tam, 91).

S kolonializmom in ponovnim odkrivanjem filozofije Vzhoda v Evropo vdre preiščanje odnosa do narave, s tem pa tudi medčloveških odnosov. Pri svojem stiku s kolonijo Indijo, je angleški trgovec in pisatelj Thomas Tryon prišel do uvida v antropocentrizem krščanske Evrope. Skozi svoje pisanje je odprl vprašanje izvora pravice človeka nad živaljo, ki izhaja zgolj iz človeške moči in je zato zanj nelegitimna (Stuart 2008, 71); hinduistična osnova, ki zagovarja ravnotežje med človekom in naravo, je botrovala premiku od antropocentrizma k biocentrizmu (prav tam, 73) in kasneje razvitemu okoljevarstvu, h kateremu je Tryona spodbudilo opazovanje koloniziranja Barbadosa in opustošenja tamkajšnje narave, ki mu je bil priča.

Eno tovrstnih preiščanj je v Angliji sprožilo moralno opustošenje po Angleški državljanski vojni (1642–1649). Razočarani veterani so se vse pogosteje združevali v verske sekte, kjer so tako ali drugače poskušali pretrgati vez z obstoječo družbeno ureditvijo in najti nov vrednostni sistem (na primer *The Shakers, Diggers*), zaznamovan s pacifizmom in animizmom, ki se je odražal tudi v zagovarjanju vegetarijanstva. Poleg verskega fundamentalizma omenjenih skupin pa je mogoče zaznati tudi naraščajoči politični radikalizem, ki se nanaša prav na vprašanje človeškega ravnanja z zemljo kot ustvarjanja in ohranjanja socialne neenakosti: Roger Crab, še eden od veteranov Angleške državljanske vojne, je tako zagovarjal tezo, da je uporaba živali v prehranske namene temelj človekovega nasilnega obnašanja, ki vodi v vojne (Stuart 2008, 32); meso je hkrati znak in izvor nepravčnosti, saj se z njegovo pridelavo (pašna živinoreja) izriva prostor za poceni živila za vse (žitarice); prav tako tudi alkohol (pivo), ki dviguje ceno žita, osnovnega živila revežev

(prav tam). Kritika (prehranskega) potrošništva in mesojedstva²² se je z radikalnim vegetarijanstvom tako razširila na kritiko socialnih neenakosti, na podlagi argumentov, ki jih v delu *Bogastvo narodov*, zagovarja tudi Adam Smith (zagovor obdavčenja mesa), zlasti široko pa je sprejeta tudi med radikalno mislijo v francoski revoluciji. V splošnem gre za nasprotovanje prehranjevanju z mesom, ki temelji na političnem in verskem nasprotovanju, kar ostaja vzorec ekologov vseh vrst.

Za nadaljevanje argumenta o povezanosti odnosa med človekom in naravo ter medčloveškimi odnosi se zdi pomembna vpeljava Kantove etike – to moramo razumeti kot delovanje *iz dolžnosti* same, iz nekega »notranjega zakona« posameznika, ki ga v to nič ne prisiljuje, torej ne *zaradi dolžnosti*. V naši razpravi je vprašanje tovrstnega razumevanja etike posebej pomembno vsaj še zaradi pomena, ki se je v razsvetljenski miselnosti pripisoval svobodi: z njo se, kot pravi Hettne (2009, 127), intenzivno ukvarja intelektualni svet 18. stoletja – bodisi s politično (odsotnost absolutizma), z individualno (odsotnost teokratskega nadzora) ali z ekonomsko (odsotnost merkantilističnega nadzora) – ki svobodo dojema, vidi kot največji civilizacijski napredek. Kantova etika predvideva svobodnega posameznika, s čimer prelomi z modernim kartezijskim razumevanjem znanosti, ki etiko izpeljuje iz empiričnega, izmerjenega. Kantova etika sledi specifičnemu cilju varovanja odnosa med ljudmi, oziroma kot jih filozofsko utemelji, *smotrov na sebi*. V to kategorijo pa sodijo le ljudje. Odnos do narave in do ne-človeškega je izpeljan odnos glede na človeka. Ko razpravlja o krutosti do živali je to zanj neetično dejanje prav zaradi cilja njegove etike, zaradi antropocentričnega utilitarizma, ki ga ubesedi takole:

»Če kdo da ustreliti psa, ker mu ne more več služiti, s tem ne ravna zoper dolžnost do psa, saj ta nima umskih zmožnosti, pač pa prizadene s tem svojo usmiljenost in človečnost, ki ji je *dolžan* slediti. Da je ne bi zatrl, mora biti človek dobrega srca tudi v odnosu do živali, saj bo človek, ki je okruten do živali, tudi do ljudi neusmiljen.« (Kant 1963, 240)

Na tej točki lahko Kantov antropocentrizem morda najboljše povzame Adornov izrek: »Auschwitz se poraja povsod, kjer kdo ob pogledu na klavnico poreče 'Saj so samo živali'« (Patterson 2011, 67). Ob poudarjanju vloge svobodnega subjekta je nujno izpostaviti Rousseaujevo utemeljitev razlike med človekom in ostalimi živimi bitji prek ideje človekove *svobodne volje*; medtem, ko je žival »domiseln stroj« (Rousseau 1993, 38), ki deluje

²²Crab sicer v svoji razlagi ostaja globoko teološki: Bog je Adamu sicer prepovedal jesti meso, vendar mu je ob potopu to izjemoma dovolil, saj je poplava uničila rastlinje, s katerim bi se lahko hranil. Po poplavi je predvideval Adamovo vrnitev k vegetarijanstvu, vendar je ta zaradi 'spoznanja mesa' postal krvoloč in v svoji želji po še (Stuart 2008, 32).

instinktivno in je zato eno z naravo, je človek od nje ločen prav s sposobnostjo, da se izogne determinizmu narave²³; živali, na primer, naj bi pred tem varoval samoohranitveni gon. Zaradi svoje sposobnosti odločanja je človek resda gospodar svojega življenja, ne pa tudi življenja vsega okrog sebe: v skladu z romantičnim razumevanjem človeške narave Rousseau trdi, da *sočutje* (ki je v njegovem primeru omejeno na živali, ne pa tudi na naravo nasploh) uravnoteži človekovo željo po samoohranitvi (Stuart 2008, 199), zato objektiviranje in konzumpcija živali nimata opravičila v samoohranitvenem nagonu.²⁴

Povezavo med udomačevanjem in popredmetenjem živali ter odnosom do zatiranih skupin, Patterson utemeljuje skozi diskurzivne prakse Zahoda (2011, 43–62), ki za »necivilizirane« (in v večini primerov kolonizirane) skupine že stoletja uporablja analogije z osovraženimi živalmi (ščurki, zajedavci, podgane, prašiči, divje zveri nasploh, kače, ipd). Kot že rečeno, razsvetljenska misel razume kulture hierarhično; »primitivna ljudstva«, »divjaki«, »predmoderne družbe«, »barbari«, vse to je izrazje, ki kaže na razumevanje nerazsvetljenih, neevropskih kultur kot nižjestopenjskih na linearni lestvici, ki poteka »od otroštva« do »obdobja zrelosti kultur«, pri čemer je jasno, da je evropska kultura dosegla najvišjo stopnjo zrelosti.²⁵ Utemeljevati pa je mogoče, da gre tu za antropocentrični – in ne zgolj za evrocentrični, rasistični, avtoritarni odnos – saj je otroku (tako kot ženskam in sužnjem) odvzeta polna subjektivnost, torej otroškost še ne dosega stopnje človeškosti, ki se pripisuje racionalnim odraslim.

Antropocentrizem kot hrbtna plat kolonializma se gotovo najbolje kaže v analogijah koloniziranih z živalskostjo. Dojemanje svobodne volje kot inherentno človeške lastnosti se že od antične Grčije razume ob antagonizmu živalskosti, nagonskosti. Pogoj za svobodno voljo je odsotnost suženjstva samemu sebi – suženjstva užitkom (Foucault 2010, 238). V Ksenofontovih *Spominih na Sokrata* lahko preberemo besede: »Najhujša sužnost je sužnost

²³ Svoboda pa ni le pozitivna, kajti samo človek lahko od te svobode umre (Ferry 1998, 31).

²⁴ Poleg tega utemeljuje, da je podobnost človeka z živalskimi herbivori (podobnost pri majhnem številu seskov pri samici, maloštevilnim leglom) dokaz, da je človeška narava v resnici vegetarijanska (Stuart 2008, 196–7).

²⁵ Analogije med otroškostjo in divjaštvom so tako razumljive in dobro znane. Ni nam treba resneje stopiti na polje psihoanalitskega diskurza, da bi prepoznali obnašanje kolonialnih oblasti kot vzorec starševskega obnašanja, ki (skozi proces kolonizacije) razume otroško nevednost koloniziranih bodisi kot prehodno obdobje, v katerem je otroka mogoče naučiti manir »kulture odraslih« (asimilacija, pokristjanjevanje neevropskih ljudstev), bodisi kot obupovanje nad zmožnostjo učenja (kar je vodilo v evrocentrizen najhujše vrste, genocid).

nezmernežev /.../«, »kajti v čem nezmeren človek prekaša najneumnejšo žival?« (Foucault 2010, 239). Zato rasistična drža, ki jo preizprašujejo predvsem postkolonialne študije, zgrajena na stereotipih o močni – zlasti seksualni – nagonosti, ne preseneča.²⁶

Na primeru holokavsta Patterson izpostavlja drug, zgodovinsko mlajši primer antropocentrične objektivacije življenja: primer podobnosti industrijske proizvodnje mesa in taborišč smrti, med katere navaja objektiviranje subjektov (živali in Židje so brez pravic, z njimi se *upravlja*), fordistični pristop²⁷ (uporaba tehnološke specializiranosti in racionalizacija proizvodnje, v primeru klavnice tekoči trak, v koncentracijskih taboriščih plinske celice, pri obeh stroga delitev dela), racionalno-tehnokratsko utemeljevanje pomena ubijanja (preštevni argumenti o nujnosti mesa za človeško preživetje na eni in številne utemeljitve škodljivosti in manjvrednosti židovskega prebivalstva na drugi), itn. (Patterson 2011, 43–62).

4.2 Učinki antropocentričnosti na razvoj

Antropocentričnosti seveda ne moremo pripisati zgolj Zahodu: pri slednji lahko o določeni stopnji medkulturne univerzalnosti sklepamo že skozi odnos do domestikacije živali (Patterson 2011, 24) in kultivacije zemlje, sploh če se zavedamo, da je ta težavo onesnaževanja prinašala že antičnim kulturam (Bookchin 1993)²⁸. Kar poskušam pokazati v tem razdelku je, da ima antropocentričnost skozi zahodnocentrizem (kot sem ga tematizirala v prvem delu) na eni strani uničujoče učinke za naravo, na drugi pa deluje kot trajno ohranjanje odnosov neenakosti v svetu.

Na tem mestu je potrebno poudariti, da gre v sodobni ekološki misli za vsaj dva različna pristopa k pojasnjevanju te povezave: na eni strani gre ga povezavo, ki sem jo predstavila v poglavju o povezavi kolonializma in antropocentrizma, kjer prvega izpeljujemo iz drugega, torej, da odnos do narave pogojuje odnos do sočloveka. Na drugi strani povezava poteka v

²⁶ »Za večino belih moških črnci predstavlja spolni nagon /.../, je inkarnacija genitalne potence, ki presega vse moralnosti in prepovedi« (Fanon 2008, 136).

²⁷ Kar lahko razumemo tudi dobesedno, če se zavemo antisemitizma Henryja Forda, hkrati z njegovo tehnološko revolucijo delovnega procesa (prav tam, 84–90).

²⁸ Kot navaja Bookchin, so elitistične družbe daleč pred moderno znanostjo, linearno racionalnostjo in industrializacijo, opustošile velik del narave, na primer mediteranskega bazena in pobočij Kitajske.

obratni smeri, značilni za šolo socialne ekologije, da družbena hierarhija vodi v antropocentrizem in intrumentalizacijo narave. Pri tem se mi bolj kot argumenti in opredelitev o pravilnosti ene ali druge kavzalnosti zdi pomembno dejstvo, da ta povezava obstaja in vpliva na razumevanje razvoja kot mehanizma izključevanja: bodisi izključevanja nečloveškega (z biološkega stališča – resurcizem, specizem) ali pa vsega, čemur je nečloveškost pripisana na simbolni ravni (vse vrste rasističnih, šovinističnih, kratka, vsakih diskriminatornih praks). Pri problematiziranju merljivosti razvoja skozi standardizirane indikatorje sem že omenila izmuzljivost tradicionalnih praks in znanja nasploh. V splošnem takšno izključevanje podpira zahodnocentrični in antropocentrični diskurz tehnološke modernizacije (če pomislimo na primer pridelovanja hrane tradicionalne ekonomije ne uspejo maksimizirati pridelave na način, kot je to mogoče s tehnologijo) in hkrati diskurz humanizma liberalne ideologije (ki se mu zdi, na primer, nesprejemljivo, da se v materialno blaginjo družine šteje dejanje kot je prodaja hčera ali otroško delo).

Dejstvo je, da človek povzroča povsem drugačne spremembe okolja, kot to počne ostala, nečloveška narava. Razlika, ki botruje tej drugačnosti je človeška sposobnost tehničnega predvidevanja (*foresight*), človeškega preživitvenega mehanizma, kot to izpostavlja socialna ekologija²⁹ (Bookchin 1993, 30). Diskurz tehničnega znanja zlahka najdemo v vsakodnevnem ukvarjanju s podnebnimi spremembami. Če se najprej ozrem na raven lokalnega okolja, je pomenljiva definicija (sicer stara, a prav letos ponovno citirana kot aktualna v enem od glavnih tiskanih medijev) Milana Kučana o razvoju kmetijskega področja: spojenost koncepta razvoja s tehnološko racionalnostjo na eni in antropocentričnim izrabljanjem narave na drugi strani, ta dobro povzame, ko pravi, da je »//... kmetijstvo, ki je tako zelo odvisno od naravnih pogojev in predvsem od naravnih nesreč, slabo razvito« (Pihlar 2013, 3). »Dobro razvito« se očitno od naravnih pogojev nujno loči, postane od narave neodvisno, jo s tehnologijo presega. Širše gledano, gre pri intrumentalizaciji narave in njenim izkoriščanjem s pomočjo tehnologije za čaščenje še enega antropocentričnega ideala Zahoda – dela. Locke je njegov pomen konec 18. stoletja utemeljil z izjavo, da ima vsak človeški proizvod vrednost, ki izhaja v 99-ih odstotkih iz človekovega dela in le v enem samem iz narave (Kirn 2008, 35); orientiranost v tehnološko inovativnost ni nič drugega kot fetišizacija nove oblike dela, prilagojene postmoderni družbi, ker je delo vse bolj nematerialno.

Na videz paradoksalno deluje dejstvo, da potemtakem kritiziram okoljevarstvo, ki je kritiziralo tehnološko poseganje v naravo v luči razvoja. Prav varovanje narave, ki se »lahko razume kot poseben človeški način samozaščite preko zaščite narave (Kirn 2008, 27)« in izhaja iz priznavanja antropogenih ekoloških sprememb zadnjih šestdesetih let, je namreč postavilo (vsaj v določenih poljih okoljevarstva) omejitev ideji rasti. Neposreden odraz tega je zaščita prek vzpostavljanja »standardov dopustnega onesnaženja« (prav tam, 28). Za primer vzemimo predmet strinjanja mednarodne znanstvene javnosti, cilj zaustavljanja segrevanja ozračja pri povišanju za 2 stopinji Celzija: ta odraža željo po vračanju v preteklost in anti-tehnološki sentiment, sploh če poudarimo, da je ta meja postavljena na raven toplote ozračja iz predindustrijske dobe. Postavljanje omejitve pri določeni vrednosti je, konec koncev, namen pripravljanja kazalnikov kot so HPI, ISEW, EF in drugi, ki zajemajo merjenje negativnih parametrov razvoja. Trdnost meje rasti, ki se je je okoljevarstvo sicer res zavedlo, pa se zopet občutno razrahlja prav z idejo trajnostnega razvoja: prišlo naj bi do nove ideje družbeno-tehničnega napredka, ki bi vključila tehnologijo, osnovano na »ekološki modernizaciji«, ki vključuje povečevanje ekotehničnih inovacij, označevanje ekoloških proizvodov in analizo proizvodnega cikla, ocenjevanje okoljskih vplivov, trgovanje z emisijami, itn. (Kirn 2008, 31)

Kot enega od učinkov antropocentrizma lahko gledamo tudi globalni trend razvojne pomoči, ki največji delež (zahodnega) denarja namenja razvoju transportne infrastrukture in industrije (Black 2005, 40; Moyo 2009, 14), ki ju spremlja oster poseg v naravo, pospremljen s spodbujanjem izvozno naravnanih produktov³⁰. Kapitalistična ekonomija in ekologizem Zahoda – kot termin uporablja Kenny (2005, 152), ki ga definira kot posebno zeleno ideologijo, ki ji je do vzpona pomagal diskurz zelenih političnih akterjev, civilnodružbenih skupin, projektnih mrež, akademskih podpornikov in radikalnega novinarstva – sta botrovala odvisnosti zahodne ekonomije od naravnih virov in dela ne-zahodnega sveta. V tem premisleku sledim teoriji Davida Harveya o neenakomernem geografskem razvoju, ki jo uokvirijo štiri pogojnosti: (1) materialna vpetost procesa kapitalistične akumulacije v mrežo družbeno-ekološkega življenja; (2), akumulacija z razlaščenjem (generalizacija Marxovega koncepta »prvotne« ali »izvorne« akumulacije v katero spadajo obstoječa sredstva, kot so delovna sila, denar, proizvodne sposobnosti ali dobrine in so vključene v cirkulacijo kot kapital); (3), zakonska narava kapitalistične akumulacije v prostoru in času; (4), politični,

družbeni in »razredni« boji na številnih geografskih nivojih (Harvey 2006, 75). Jasno, da so pogoji v interakciji – v tej luči je mogoče razumeti, kako je upore in izražanje nezadovoljstva z razvojno ekonomijo vodila privatizacija naravnih virov (4) – iz tega izhajajo boji za nazor nad vodo, biomaso (gozdovi), gorivi in podobno (Harvey 2006, 110). Primeri, kot so Chipko, gibanje žensk za himalajske gozdove, zapatistične vstaje in bolivijske vojne za vodo, so le najbolj znani odzivi na akumulacijo z razlašanjem, ki poteka v imenu razvoja, tudi v imenu (zahodnocentrične) trajnosti: če pomislimo na ekologizem Zahoda, za primer, njegovo proizvodnjo avtomobilov na biogorivo, ta indonezijske kmete – preko lastništva zahodnih korporacij, ki, na pravno podprt način (3), razlašča deževnega gozda, s tem ko nasaja oljno palmo, iz katere izdeluje gorivo (1). Na ta način se težava Zahoda z izpušnimi plini geografsko premesti in v drugem geografskem okolju dobiva enako problematične razsežnosti za naravo, hkrati pa deluje kot mehanizem ohranjanja razmerja moči, s tem ko izrablja delovno silo (2) in onemogoča lokalno samovzdržnost (1). Podoben primer so brazilske plantaže evkaliptusa, v katerega intenzivno vlagajo glavne proizvajalke papirja (Kitajska, Finska, Japonska), skupaj z dejstvom, da je največji (fizični) izvoz mesta New York odpadni papir (Harvey 1990, 330).

Pri tem je potrebno poudariti, da ne gre le za primere, kjer multinacionalna podjetja z denarjem odkupijo gozdove ali zaposlijo večino prebivalstva s svojo dejavnostjo – zakonska narava kapitalistične akumulacije poteka tudi skozi legalizem nacionalne države (Hardt in Negri 2005, 123), katere cilj je mednarodno priznan kriterij vrednosti BDP. Kljub temu da »zelena ekonomija« trdi nasprotno, je ideja tekmovanja na svetovnem trgu težko združljiva s trajnostjo: ideologija globalne ekonomske integracije predvideva, da je maloposestništvo ekonomsko zaostalo in neučinkovito, kar se ne navezuje le na omenjeno tehnologijo v mehanskem smislu obdelave zemlje, ampak tudi na odnose menjave – ekonomski akter iz tega stališča na svetovnem trgu preživi le, če se osredotoči na eno samo blago, pri proizvodnji katere ima prednost pred drugimi: »Posledično k izvozu usmerjeno monokulturno poljedelstvo nujno vodi k proizvodnji na široko in h koncentraciji lastništva« (prav tam, 123–4). Kot navaja poročilo Fundacije Roze Luxembourg, ki tematizira vlogo države pri zeleni ekonomiji (s posebnim poudarkom na preobratu v času finančne in gospodarske krize), »postane to jasno, če pogledamo subvencije za ne-trajnostne gospodarske sektorje, ki so močno podpirani. Opazovati je mogoče, kako med krizo vzpodbujevalni paketi ne spodbujajo »zelenih« delov kot takih ampak delujejo na strukturno konzervativen način //...//« (Brand 2012, 22). Brand dodaja, da so liberalne demokracije s strankarskim tekmovanjem za zmago

na volitvah še toliko bolj orientirane v strukturno kratkoročne načine, zato je trajnost, kot dolgoročni projekt, še težje misliti (prav tam).

5 Biocentrizem (na Zahodu) kot alternativna osnova

Če sledim Taylorjevi definiciji biocentrizma, ki jo podajam zgoraj in ki v prvi točki pravi, da so ljudje člani *Skupnosti življenja* na Zemlji v enaki meri in pod enakimi pogoji kot vse drugo, kar je živega na Zemlji, je potrebno poudariti, da pri tem uporablja izraz *living things* in se s tem distancira od sicer najpogosteje uporabljene zveze *living creatures* – ta se bolj neposredno nanaša na živali, ne pa tudi na ostalo naravo, ki se navadno dojema kot neživa. Slednje vodi v partikularizme ekologije, prezervacionizem in osvoboditev živali kot najvidnejša, od katerih se želimo v tem poglavju odmakniti predvsem s premisleki o biocentrizmu in ekocentrizmu. Slednja sem zgoraj ločila glede na poudarek, ki ga dajeta življenju oziroma naravnemu sistemu. Ker mislimo, da prvega ni mogoče ločevati od drugega, da je sistem nujnost skupnosti življenj, pojma uporabljamo prekrivajoče; tudi v analizirani literaturi si skupaj stojita nasproti antropocentrični poziciji, kar je ne nazadnje izhodišče našega preizpraševanja.

Kljub zgodnjim zgodovinskim referencam, ki sem jih navajala zgoraj, je biocentrizem kot teoretska pozicija, vzniknila kot relevanten tip diskurza skladno z uveljavljanjem postmoderne znanstvene paradigme (nasproti modernemu antropocentrizmu in empirizmu pri razumevanju razvoja), ki zagovarja pluralnost pred univerzalnostjo, normativnost pred utilitarnostjo, medodvisnost namesto preproste kavzalnosti. Pri tem ni nepomembno, da je projekt »svetovnega razvoja«, simbol modernosti, doživel veliko krizo zlasti od šestdesetih let 20. stoletja, poglobljeno pa s spodletelimi projekti strukturnega prilagajanja, ki zaznamujejo dolžniško krizo osemdesetih let. Kot pravi Mignolo (2002, 2) je postmodernost razumljena tako kot zgodovinski proces, ki mu je meje pomagala odkriti modernost, kot tudi kritični diskurz o njej. Vznika druge ni mogoče ločevati od hib prve.

5.1 Primeri alternativnega razumevanja odnosa človek-narava in preseganje delitev

Idejo, da ima vse na Zemlji intrinzično vrednost je mogoče razlagati tudi skozi utilitaristično prizmo največje dobrobiti za vse – gre za združevanje prej ločenih ekologij in sicer, po Ferry-

u, utilitaristične in globoke ekologije. Kirn, na primer, govori o konceptu neantropocentričnega antropocentrizma – to, da človeka ne ločujemo od narave, da njegovega okolja ne jemljemo kot od narave ločenega,³¹ je dolgoročno antropocentrično dejanje, ki pa mora izhajati iz neantropocentrične pozicije (Kirn 2008, 28). V tem smislu je antropocentrizem kvečjemu lahko posledica, nikoli pa osnova ekologije. Vse zaščite okolja z gledišča zgolj človeškega preživetja (ali pa vzdrževanja ekonomije, kot sem tudi problematizirala pri logiki trajnostnega razvoja) so sledeč tej logiki nujno obsojene na neuspeh. Ta zanimiva perspektiva na nek način odgovarja tudi očitkom o antihumanizmu, ki ga je radikalno okoljevarstvo deležno z zagovarjanjem »pravic narave«.

Da je človek iz narave izvzet in hkrati postavljen vanjo ter da mora zato, da bi preživel, z njo sklepati tudi kompromise, se strinja Ošljaj, ki sicer zavzema drugačno pozicijo kot Kirn: »V tej igri // (odnosa med človekom in naravo, o.a.) // ne sme ne izgubiti in ne zmagati, kajti v obeh primerih bi to pomenilo njegov konec« (Ošljaj 2000, 48). Kako pa kompromise, ki bi varovale ekosistem in naravo z vsem njenim življenjem, doseči, je naslednje pereče vprašanje. Pragmatičen zagovor zavzemanja pozicije antropocentrizma trdi, da je osrediščenost na človeka edina dovolj splošno priznana norma, da bi lahko na njej gradili konsenz, ki bi prinesel spremembe pri preusmerjanju trendov uničevanja narave in okolja (Savić 2010, 17). Dileme, ali je drugačno izhodišče od antropocentričnega človek sploh sposoben zavzeti, pa na svoj način razrešuje tudi etika: ta temelji na svobodni človeški dejavnosti odločanja glede na norme, je antropogenega izvora. Za razmišljanje o pomenu antropocentrizma je zanimiva diaforična etika³², ki izhaja iz superiorne pozicije človeka (Ošljaj 2000, 93). Glede na soodvisnost človeka in narave delitev na biocentrizem in antropocentrizem povsem zavrača,

³¹ Če izhajamo iz biocentrične pozicije in ne ločujemo med človekom in naravo, potem lahko zavrnemo tudi iz tega izhajajočo delitev na okolje in naravo: če pristanemo na celovitost ekosistemskega življenja, obstaja tako »ekocentrična razsežnost antropocentrizma in antropocentrična razsežnost ekocentrizma« (Kirn 2008, 29). Ni mogoče ločevati med okoljem, saj ga – razen teoretsko, kot opredelitev vsega, kar je izključno človeško spremenjena narava, človeška stvaritev – nikoli ni mogoče zares izolirati od narave, ki je nezaznamovana s človekom.

³² Koncept diafore med človekom in naravo razlaga: človek kot simbolno, kulturno, metafizično bitje na vsebinski oziroma praktični ravni ustvarja popredmeteni svet, s čimer neposredno izraža svojo lastno diaforičnost, nezadostnost in ne-celovitost; le-to znotraj kulture vedno znova in drugače zabrisuje ter s tem omogoča svojo specifično obliko obstoja, svoje preživetje. Obstoji nepremostljiva razlika med človekom in naravo, oz. rečmi; narava nikoli ne more v celoti postati predmet, vse kar lahko posreduje med dvema ločenima svetovoma je etika odgovornega ravnanja (Ošljaj 2000, 14–5).

saj zanjo pravi, da je preživeta vsaj toliko, kot kartezijski dualizem duše in telesa. Pri tem pa ni mogoče zanikati njegove antropocentrične pozicije, ko pravi da je človek kot delujoče bitje že vselej onkraj narave, človekova nuja, da se z naravo bori, je posledica njegove svobode (antropocentrizem), možnost njegovega poraza pa nasprotno postavlja njegovo odvisnost od nje (biocentrizem). Polariziranju, ki se ga – roko na srce – lotevam v teh razdelkih tudi sama – Ošljaj očita racionalistično mišljenje, ki (razen teoretične) nima druge vrednosti. Kot teoretik odnosa zahodnega človeka do narave se dotakne tudi Biblije: sicer jo res lahko beremo kot temelj človeške dominacije nad naravo (prav tam, 93), a je ta tudi temelj človeške odgovornosti. Prav zato, ker je dominirajoče bitje, ki je od narave ločeno (diaforično), se odpira prostor svobode: »Človek lahko naravo ne le brezmejno izkorišča, on jo lahko in mora tudi *obdelovati in varovati* (p.a.). Ideal te odgovorne simbioze med človekom in naravo predstavlja vrt« (prav tam, 94). Na podobno pozicijo se postavlja Kirn (2008, 25), ko pravi, da »ker obstajajo fizične interakcije med naravo in okoljem // (prevlada pojma okolje nad pojmom narava je izraz obsega človekovih posegov vanjo, kot pravi) //, je to realni temelj za sodelovanje varstva okolja z varstvom narave in povezanosti ekocentrizma in antropocentrizma.«

Ena od težav pri vzpostavljanju enakopravnega odnosa človeka do narave, ki dolgoročno škoduje tako človeku kot naravi, je individualizem. Kirn ga izpostavlja v obliki nekolektivnosti in prenizke ravni osmišljanja svojih lastnih prispevkov k rešitvi problema (2008, 28). Pri tem vidim dve rešitvi, s katerima je potrebno misliti spremembo: prvič, ozaveščenost instrumentaliziranega odnosa do okolja in zavrnitev partikularizacije, ki poteka skozi številne delne koncepte, kot so zelena tehnologija, trajnostni razvoj, ohranjanje biotske raznovrstnosti. Drugič, ozaveščanje učinkov neenakosti, ki jih kolonizacija narave povzroča človeškemu svetu.³³ Idejo je, na način, ki kaže postmodernost, skozi koncept ekološkega sebstva formuliral norveški ekolog in filozof, avtor izraza »globoka ekologija«, Arne Naess. Ekološko sebstvo je določena stopnja zrelosti ega, ki se identificira z okoljem, kar je hkrati najvišja stopnja samorealizacije človeka (Omladič 1998). Naess tukaj zajame individualno zadostitev potrebam in hkrati biocentrično spoštovanje vrednosti narave.

³³ Na tem mestu se žal ne morem spuščati v teorije globalnega državljanstva, ki tematizirajo povezanost sveta skozi prizmo skupnega življenjskega prostora, vendar so v tej razpravi zelo relevantne.

Koncept ekološkega državljanstva, kot ga vpelje Dobson, (1998, 5), na novo uveljavlja pomen odgovornosti nosilcev tega statusa, ki presega idejo pogodbe (in recipročnosti odnosa med pogodbeniki), ki je v politični znanosti Zahoda dominirala od 17. stoletja naprej. Kot pravi (prav tam, 6), dolžnosti ekološkega državljanca ne morejo izhajati iz recipročne pozicije in vzajemnih koristi, kar je najbolj jasno prav v ideji trajnosti – ker gre za delovanje v dobro prihodnjih generacij, ki niso v tem prostoru in času in zato od njih ne moremo ničesar pričakovati. Temelj dolžnosti je tako lahko le občutek za pravičnost in sočutje (prav tam, 6). Ideja nadgrajuje predpostavko, da smo ljudje del ekološke celote in ne od narave ločeni subjekti, zato ne gre pričakovati, da imamo lahko z njo pogodben odnos, ki bi temeljil na »izmenjavi«. Koncept ekološkega državljanstva je smiselno misliti v širšem okviru »globokega« državljanstva, ki želi preseči omejitve, ki jih v smislu dolžnosti in pravic podeljuje država (Toplak 2012, 13), kot rečeno, zahodnocentrično ujeta v pogodbeni odnos.

Sodobni primer bolivijske ustave iz leta 2009 priča vsaj o dvojem, kar sem pravkar izpostavila. Prvič, da je prav problematika zahodnocentričnosti razvoja ključno doprinesla k premišljanju odnosa med človekom in naravo; in drugič, da gre pri »novih« konceptih državljanstva, v okvirih katerega lahko tovrstne boje mislimo, za preseganje delitev na politično/ekonomsko/družbeno/ekološko. Bolivijska ustava je prva ustava na svetu³⁴, ki je jasno zaščitila pravice »Matere Zemlje« (Toplak 2012a, 11), s pravnim formuliranjem pravic, kot je pravica do življenja in do obstoja, do nadaljevanja ključnih ciklov in procesov neodvisno od človeškega spreminjanja, do čiste vode in neonesnaženega zraka, do ravnovesja, do neonesnaženosti, do nespremenjene celične strukture in genske nespremenjenosti (prav tam). V tem dejanju je mogoče prepoznati neločljivost političnega in ekološkega, ki se na Zahodu omejuje v luči tehnokratske delitve na ločene sfere. Boji pripadnikov andskih in amazonskih etničnih skupin Bolivije so bili od začetka devetdesetih let uperjeni tudi v zaščito ozemlja, na katerem prebivajo, kar prepoznavam kot željo po zaščiti pred »razvojnimi« posegi, ki – če pomislimo samo na primer gradnje avtoceste, proti kateri se pripadniki bolivijskih staroselskih skupnosti uprejo leta 2011 – odražajo univerzalizem Zahodnega pogleda na modernizacijo skozi infrastrukturne projekte. Načrtovalci teh se ne menijo za posledice, ki jih imajo za ekosistem in ljudi, ki svoj odnos do narave razumejo skozi ravnovesje in ne dominacijo. Poleg tega gre v formulaciji ustave, ki zapiše, da država

³⁴ Kot prvi je bolivijskemu zgledu biocentrične pozicije ustave sledil demografsko podobno strukturirani Ekvador (prav tam, 11).

sprejema in zagovarja etična in moralna načela (Political Constitution of the State 2009), med katerimi so zavračanje lenobe, laž in kraje, načelo dobrega in harmoničnega življenja, za preseganje delitev med etiko in politiko, v bojih proti privatizaciji narave in odrekanju pravicam staroselskih skupnosti pa zlasti za ekonomsko sfero, ki je ni mogoče misliti ločeno od političnega, družbenega, ekološkega.

6 Poskus alternativne zastavitve koncepta razvoja

Radikalen rez je torej potreben na področju mednarodnega razumevanja razvojne pomoči: če sem od razsvetljenstva naprej zasledovala idealistično paradigmo, ki je sledila idealu, materializiranem v rasti številke (BDP), se je potrebno ukoreniniti v realizem specifičnih lokalnih okolij. Zato je na mestu preprosta ugotovitev, da ne moremo postaviti enotne ideje razvoja, kot to počne liberalna ekonomija, ampak mora do njega pripeljati konstanten boj, izhajajoč iz realnih omejitev – trenutno so to zlasti omejitve globalnega kapitalizma, ki so sprožile ekološko nestabilnost, zaradi katere govorimo o nujnosti radikalne prekinitve z ekonomističnim razumevanjem razvoja kot rasti.

Najprej je potrebno poudariti tisto, kar je preizpraševanje koncepta razvoja že prineslo – ena od stvari, ki ji ne moremo oporekati, je zagotovo vključitev lokalnega, ki jo je stimulirala aktivnost nevladnih akterjev in samoorganiziranih lokalnih skupin, ki je izšla iz kritike razvoj in s tem postala del »razvojnih načrtov« in prejemnikov »finančnih vzpodbud«. Vendar pa se za ta prispevek zdi, da ga ekonomska paradigma globalnosti kot sistemska napaka izničuje, saj lokalne prakse vedno znova trčijo na mehanizme institucionalnega urejanja, kar sem opredelila kot ideologijo razvoja. S to ideologijo seveda ni mogoče prekiniti drugače, kot z vedno vnovičnim dokazovanjem njene neučinkovitosti iz česar sledi postopna izguba legitimnosti. Ko sem v poglavju o indikatorjih, ki merijo razvoj, tematizirala nove ekološko naravnane pristope, sem zadela ob nekatere, ki na to opozarjajo – merjenje negativnih učinkov, ki jih zajemata EF in ISEW, dopolnjujejo meritve, kakršno predstavlja Indeks biocentričnosti, ki v kazalnikih zajema problematiko antropocentrizma. Osredotočanje zgolj na okoljevarstvene meritve v smislu antropogenega vpliva na okolje namreč ne spreminja ekonomske paradigme, ki racionalizira na podlagi človeške pozicije v svetu. Tematika razumevanja človeške umeščenosti in antropocentrizma na sploh je še vedno razumljena kot teoretsko preigravanje in ezoteričnost. Za drugačno razumevanje razvoja je po mojem mnenju

potrebno ozavestiti in spremeniti prav človeško usmerjenost v tehnološko (in tehnokratsko) razumevanje rešitev ter poudariti etični odnos, ki je v jeziku ekonomije seveda marginaliziran.

Vzporedno s tem je nujno premišljanje odnosov neenakosti v svetu, ki ga ponuja postmoderna ekološka misel, za katero trdim, da je vedno tudi družbena in politična. To povezavo sem naredila v vzporejanju mehanizmov izključevanja narave (njene instrumentalizacije in posledično neupoštevanja njega uničevanja s ciljem antropocentrične ideje civilizacijskega napredka) in mehanizmov izključevanja (delov) družb, ki ideologiji razvoja ne sledijo (ker imajo ne-zahodne tehnološke prakse, ker jih vodijo »nerazsvetljeni«, tradicionalizmi, ki jih Zahod vidi v religiji, tehnološki preprostosti in neinstitutionaliziranosti, kar so vse kriteriji, ki se skozi zgodovino politične dominacije ne spreminjajo). Ekologijo, ki misli naravo ločeno od človeka je potrebno povsem zavreči, pri čemer gre za hkrati z podajanje glasu prav tem, do sedaj izključenim praksam. Na primeru vključevanja podrejenih skupin (s čimer se zopet naslanjam na marksistično razumljeno podrejenost v smislu izkoriščanja njihovih proizvodnih sredstev – lastništva nad zemljo in delovne sile) in njihovih lokalnih praks, vidim povezavo med ekološkim in družbenim njabolj jasno.

Ker napisano ni nekaj še neslišanega, saj so ga glasno izpostavljale vsaj že postkolonialne študije, kot njihovi nasledniki pa postrazvojne teorije, se zavedam, da je kritična ost uperjena v opevanje tradicionalizma in medkulturnega relativizma. Splošni pogled na življenje v tradicionalnih družbah s samooskrbno ekonomijo je, da so nekaj težavnega in neprijetnega: temu odgovarjam, prvič, da s pojmovanjem ločenosti človeka in narave Zahod nikakor ne presega lastnega tradicionalizma, ki prav tako vodi v mite, kakršen je razvoj, s takšnim pogledoma pa odraža predsodke in zaprtost v lastno kulturo; in drugič, da tradicionalizem z veseljem glasno podprem, v kolikor ta pomeni spoštovanje vrednosti življenja, s tem pa vse narave, vključno s človekom. Kulturni relativizem podpiram do mere, pri kateri ima vsaka skupnosti pravico do lastnega načina izvajanja boja za razvoj in pravo trajnost – medtem imperativ ostaja za vse enak: spoštovanje ekosistema kot celote in usmerjenost v osnovno samooskrbnost, ki po naravi ne more brezkompromisno instrumentalizirati narave, saj hitro naleti na vprašanje dolgoročnih posledic, ki pomenijo njen konec.

Prav tako si ne delam utvar, da bi se svet razvijal bolje, če bi samooskrbno načelo povsem prekinilo z globalnim trgovanjem – o neprestani interakciji kultur sem svojo predpostavko zapisala že uvodoma in scenariji o izolacionizmu lokalnih skupnosti mi vsekakor ni blizu.

Alternativa je torej usmerjenost v samooskrbo in prekinitve s proizvodnjo izključno izvozu namenjenih produktov. To je neločljivo povezano z boji za reappropriacijo sredstev, ki iztrgajo lokalno prebivalstvo iz izkoriščenega položaja cenene delovne sile, ki ustvarja presežke korporacijam in nacionalnim elitam, tudi z boji proti standardizaciji, ki to uvajajo. Gre za standardizacijo, ki deluje kot mehanizem izključevanja, šolski primer pa je zadnja direktiva Evropske unije (2013) o regulaciji proizvodnje in trgovine s semeni sadja in zelenjave. Tukaj očitno ne govorimo samo o bojih lokalnih skupnosti na oddaljenih kontinentih; geografski imperativ delitve sem pri definiranju Zahoda zavrgla in izpostavila pluralizem (ne)razvitosti znotraj Zahoda – torej moramo hkrati z boji kmetov in rudarjev v Južni Ameriki in Afriki nujno misliti boje proti razlaščenju delavcev in kmetov Zahoda in krčenju njihove materialne blaginje. Samo na način povečevanja svobode je mogoče osnovati subjekte, ki lahko sledijo etičnim načelom iz lastne volje, delovanje za razvoj pa v luči radikalne ekologije ne more biti drugačen kot etičen. Na mestu je premislek o Univerzalnem temeljnem dohodku kot zagotovitvi za preživetje: v trajnostni družbi je zaradi pomanjkanja potrebna dodatna razdelitev bogastva med vse člane (Šoštarčič v Pribac in Korošec 2011, 274): načelo spoštovanja vsakega življenja do te mere, da mu omogoča vsaj preživetje, je osnova tako UTD kot biocentrizma, zato verjamem, da je materialna gotovost vodilo k nadaljnjim premislekom Zahoda o pomenu ekosistemskega preživetja.

Ni potrebno pristati na hinduistično vero v reinkarnacijo in romantizirano načelo vračanja k naravi, da bi ozavestili paradoks globalne proizvodnje in kroženja dobrin (kot sem s primerom proizvodnje papirja nakazala v prejšnjem poglavju), ki se izteka v očitne negativne posledice za okolje in za celotne lokalne skupnosti. Morda je potrebno vzeti v zakup, da papirja pač ne bomo mogli več uporabljati, če se za njegovo pridelavo seka deževni gozd, surovine pa prevaža iz enega kontinenta na drugega, da se tam – kar se da poceni – proizvede, nato pa konča kot presežek odpadkov na Zahodu, ki njegovo predelavo nato še razglasi za trajnostni model. Trajnostna alternativa je, da lokalna skupnost poskrbi za izdelavo papirja iz svojih odpadkov – pri tem gre seveda samo za enega od celostnih ukrepov, ki je sam zase neučinkovito ohranjanje ideje, da je mogoče z recikliranjem spremeniti potek globalnega uničevanja narave.

Če sklepam po analogiji, se zdi smiselno, da ekonomija, ki verjame v globalno povezanost trgov in soodvisnost kultur v globaliziranem svetu, verjame tudi v soodvisnost od skupnega okolja (ne nazadnje je uspešno transformirala okoljevarstvo v še en trg, trg z emisijami): s

tega stališča je nemogoče odrekanje kolektivni odgovornosti, o pomanjkanju katere govori Kirn (2008, 28), ki terja premislek o obsegu družbe obilja. Stuart podobno povzame pomen lokalne usmerjenosti proizvodnje v zaključnih stavkih svoje zgodovine vegetarijanstva:

Ekološko opustošenje – skupaj s široko izrabo virov v mesni industriji – ne ogroža samo ekosistemov in lokalnih prebivalcev, ki so odvisni od trajnostne izrabe svoje zemlje, ampak vse človeštvo. Enačba je preprosta: če jemo manj netrajnostno pridelanega mesa, bomo uničili manj gozdov, porabili manj vode, izpustili v ozračje manj toplogrednih plinov in ohranili vire za prihodnje generacije« (Stuart 2008, 446).

Kot je svojemu tradicionalizmu navkljub Zahod moral ugotoviti, da je prišel do ideje trajnostnega razvoja, je rešitev narave dolgoročni antropocentrizem. Kot kaže trend, tudi biološke zmogljivosti ne bo mogoče uvoziti od nikoder (Kirn 2008, 32). Seveda si ne predstavljam, da so samooskrbne družbe a priori neantropocentrične in pravične do vseh članov; predstavljajmo si omejitve zapiranja v lokalne skupnosti, ki vedno nosijo težavo izključevanja glede na kriterij pripadnosti. Zato je toliko pomembnejše, da se ozavestimo načelo biocentrizma, ki govori o pravici vsakogar do življenja in postavlja etično normo, ki izključuje diskriminatorne prakse družbe.

7 Sklep

Naj na tej točki odgovorim na uvodoma zastavljena raziskovalna vprašanja. Prvič, evropska zgodovinska tradicija razumevanja razvoja, ki je ključno vplivala na razvoj ne-enakosti na globalni ravni, izhaja iz razumevanja razvoja kot napredka, ki se je oblikovalo skozi vodilne evropske znanstvene paradigme (izpostavljam predvsem naravoslovno usmerjeno evolucijskost in njeno ekonomsko paralelo, modernizacijsko teorijo). Njene temeljne predpostavke – odraža jih univerzalistični, unilinearni, tehnološko-racionalni, antropocentrični, rasistični in humanitarni diskurz, če omenim nekatere ključne – pa sem razlagala skozi pojav razsvetljenske znanstvene revolucije in njenega poudarjanja človeške dominacije nad naravo. Na temelju izključevanja in hierarhizacije temu razumevanju nasprotujočih kulturnih praks se zahodnocentrična vizija razvoja ohranja, učinki diskurza pa so vidni, na primer, v razvoji ekonomiji (pomenljivi so podatki o neuspešnosti in celo škodljivosti razvojne pomoči, njenem razporejanju po neokolonialnih mrežah, vzpodbujanju sektorjev, ki jih je kar najlažje vključiti na globalni »trg«). Prav tako se odražajo v kultivaciji narave (neomejeni izrabi naravnih virov in njihovem poblagovljenju, ki pelje celo k trgovanju z emisijami, usmerjenost v intenzivno, izvozno naravnano proizvodnjo hrane, itn.) in na ravni koncepcij posameznika in skupnosti (Zahod na eni strani definira individualizem,

na drugi pa močna – tradicionalna – zavezanost ideji »civilizacijskega napredka«, ki na simbolni ravni povezuje zahodnocentrično skupnost). Vse to je na razumevanje koncepta vplivalo hkrati z nasprotovanji, kar poskušam zajeti v genealoškem pregledu – od vegetarijanstva verskih ločin v Veliki Britaniji 17. stoletja pa do sodobnih bojev za nadzor bolivijskega lokalnega prebivalstva nad vodnimi viri. Koncept se je razvijal skladno s temi nasprotovanji, jih vključeval in izključeval, s tem pa se fragmentiral na posamezne segmente (npr. na družbeni, ekonomski, socialni, tehnološki razvoj) in takšna fragmentacija je tudi eden od načinov, kako je prevladujoči diskurz ohranjal globalno prevlado: ne le z ekonomskimi, temveč tudi z ideološkimi sredstvi, ki reformistično poskušajo reševati težavnost globoke narave kapitalistične ekonomske logike.

Drugič, povezavo med izkoriščanjem narave in ne-zahodnega sveta vidim kot njuno medodvisnost, pri čemer se ne osredotočam na kavzalnost. Ideja središčne vloge človeka v naravi je starejša od modernega kapitalizma, ki mu pripisujemo vzpostavitev in ohranjanje ne-enakosti skozi zahodnocentrizem (iščem jo v biblijskih in antičnih razumevanjih odnosa do narave), zato skoznje razumemo odnos, ki se je vzpostavljal s kolonializmom – odnos do koloniziranih, ki je pomenil poseganje v »divje«, »ne-civilizirano«, »primitivno«. Alternativno razumevanje, kot si ga predstavljam, je potrebno graditi na biocentrični (tudi ekosistemski) ideji vpetosti človeka v naravo, iz tega izhajajoče soodvisnosti, ki pa je nujno povezana z določeno stopnjo materialne preskrbljenosti in iztrganja iz logike instrumentalizacije narave. Ekonomska emancipacija je torej, poleg biocentrične pozicije, temelj svobode in na njej temelječe etike, ki jo naslavljam skozi nalogo.

Odgovor na zadnje raziskovalno vprašanje gre prav tako v smeri širjenja svobode: morda se sliši paradoksalno, saj, kot utemeljujem v delu, je prav iz tega temelja liberalizma izšla današnja ekonomska paradigma, ki jo tukaj problematiziram. Več svobode razumem kot manj nasilnega izkoriščanja narave, z namenom reševanja eksistencialnih težav, ki deluje tako na ravni posameznika, prisiljenega v poceni prodajo delovne sile, kot na ravni države, ki intenzivno posega v ekosisteme z izvozno naravnanimi proizvodi, ker jim »pomagajo« zmanjševati dolg). Med posameznikom in državo pa seveda ni praznega prostora, je odločujoča, lokalna raven in prav na tej je treba odločati o viziji partikularnih razvojev. Na splošni ravni se mi zdi pomembno poudariti potrebo po določeni meri samooskrbnosti, ki naj jo vzpodbuja država in ki bi v prvi vrsti zasledovala cilj osnovnega preživetja lokalnega –

človeškega in nečloveškega – življenja. Nadaljnji korak pa ostane »novim« državljanskim praksam, samozavedanju in samoomejevanju človekove vloge.

8 Literatura

1. Amin, Samir. 2009. *Evrocentrizem: kritika neke ideologije*. Ljubljana: Sophia.
2. Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV založba.
3. Black, Maggie. 2009. *The No-Nonsense Guide to International Development*. London: Oxford.
4. Brand, Ulrich. 2012. *Beautiful Green World. On the Myths of Green Economy*. Dostopno prek: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Argumente/lux_argu_GreenEconomy_eng.pdf (12. september 2013).
5. Bookchin, Murray. 1993. *What is Social Ecology?* Dostopno prek: http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/socecol.html (29. avgust 2013).
6. Businessdictionary.com. 2013. *Vicious Circle. Definition*. Dostopno prek: <http://www.businessdictionary.com/definition/vicious-circle.html> (29. julij 2013).
7. Cavalieri, Paola. 2006. *Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic*. Ljubljana: Krtina.
8. Clarkson, Linda, Vern Morissette in Gabriel Regalett. 2006. Our Responsibility to the Seventh Generation. V *The Post-Development Reader*, ur. Majid Rahnema in Victorio Bawtree, 65–71. London: Zed Books.
9. Derrida, Jacques. 2008. *Jacques Derrida And The Question Of »The Animal.«* Dostopno prek: <http://www.youtube.com/watch?v=Ry49Jr0TFjk> (7. junij 2013).
10. Dobson, Andrew. 1998. *Ecological Citizenship: a Disruptive Influence?* Prispevek na konferenci. Dostopno prek: <http://www.vedegylet.hu/okopolitika/Dobson%20-%20Ecological%20Citizenship.pdf> (10. september 2013).
11. Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
12. Fanon, Frantz. 2008. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
13. Ferry, Luc. 1998. *Novi ekološki red: drevo, žival in človek*. Ljubljana: Krtina.
14. Foucault, Michel. 2010. *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC.

15. Gould, Stephen Jay. 1991. *Darwinova revolucija*. Ljubljana: Krt. Hardt, Michel in Antonio Negri. 2005. *Multituda*. Ljubljana: Študentska založba.
16. --- 2009. *Commonwealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
17. --- 2006. *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. London; New York: Verso.
18. Hettne, Björn. 2009. *Thinking about Development*. London: Zed Books.
19. Hirsch, Fred. 1977. *Social Limits to Growth*. London: Routledge.
20. Kant, Immanuel. 1963. *Lectures on Ethics*. Indianapolis: Hackett.
21. Kenny, Michel. 2005. Ecologism. V *Political Ideologies: a Reader and Guide*, ur. Matthew Festenstein in Michael Kenny, 152–75). Oxford; New York: Oxford University Press.
22. Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago press.
23. Kinsley, David. 1995. *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective*. New Jersey: Prentice-Hall.
24. Kim, Andrej. 2008. Varstvo narave in kriza napredka. *Varstvo narave* (21): 25–40.
25. Koyré, Alexandre. 1987. *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
26. Latouche, Serge. 2009. *Preživeti razvoj*. Ljubljana:/*cf.
27. Mignolo, Walter, D. 2002. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quaterly* 101 (1): 57–96.
28. Moyo, Dambisa. 2009. *Dead Aid: Why Aid Makes Things Worse and How There is Another Way for Africa*. London: Allen Lane.
29. Oelschlaeger, Max. 1991. *The Idea of Wilderness: from Prehistory to the Age of Ecology*. Binghamton, New York: Vail-Ballou Press.
30. Omladič, Luka. 1998. Ekološka filozofija in epistemološka zmeda nove dobe . *Novi ekološki red* 163-190.
31. Ošljaj, Borut. 2000. *Človek in narava. Osnove diaforične etike narave*. Ljubljana: ZPS.
32. Patterson, Charles. 2011. *Večna Treblinka: človekov odnos do živali in holokavst*. Ljubljana: Sanje.

33. Pihlar, Tatjana. 2013. Imajo Muro, a ne vedo, kaj bi z njo počeli. *Dnevnik*, 3 (27. avgust 2013).
34. Political Constitution of the State. 2009. HeinOnline World Constitutions Illustrated library (Bolivia). Dostopno prek: <http://www.scribd.com/doc/73770823/Bolivia-2009-Official-Translation> (10. september 2013).
35. Rist, Gilbert. 2008. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. London: Zed Books.
36. Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *Razprava o izvoru in temelju neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
37. Sahlins, Marshall. 2006. The Original Affluent Society. V *The Post-Development Reader*, ur. Majid Rahnema in Victoria Bawtree, 3–21. London: Zed Books.
38. Savić, Dejan. 2010. *Zelena država. Zagovor ekološke države na temelju teorije pravičnosti Johna Rawlsa*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
39. Schumacher, Ernst Friedrich. 1973. *Small is Beautiful*. New York: Harper & Row.
40. Shanin, Teodor. 2006. The Idea of Progress. V *The Post-development Reader*, ur. Majid Rahnema in Victoria Bawtree, 65–71. London: Zed Books.
41. Stuart, Tristram. 2008. *The Bloodless Revolution: a Cultural History of Vegetarianism from 1600 to Modern Times*. New York; London: Norton.
42. Šoštarič, Nina. 2011. UTD v luči globalne ekološke krize. V *UTD v Sloveniji*, ur. Igor Pribac in Valerija Korošec, 274–7. Ljubljana: Krt. Taylor, W. Paul. 1986. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
43. Toplak, Cirila. 2012a. Migrations and Citizenship: »New« Concepts and Practices. *Dve domovini / Two homelands* (35): 7–19.
44. --- 2012b. *Indeks biocentričnosti 2011*. Dostopno prek: http://www.politologija.si/Portals/0/Content/IB2011koncni_rang.pdf (11. september 2013).
45. --- 2012c. *Indeks biocentričnosti 2011. Opis, način vrednotenja in podatkovni viri za indeksirane države po kazalcih*. Dostopno prek: http://www.politologija.si/Portals/0/Content/IB2011opis_viri.pdf (11. september 2013).
46. Wallerstein, Immanuel. 1984. *The Politics of the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
47. Wolf, E. Eric. 1998. *Evropa in ljudstva brez zgodovine*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

48. Worldbank.org. 2013. *Gross domestic product 2012*. Dostopno prek:
<http://databank.worldbank.org/data/download/GDP.pdf> (12. september 2013).

