

## Ku polityce ziemskości

Rozmowa Camille'a Riquiera  
z Bruno Latourem

Tłumaczenie z języka angielskiego:  
Iwona Ostrowska



Bruno Latour

W 2015 roku ukazała się Pańska książka *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique* [Stawiając czoła Gai. Osiem wykładów o nowym porządku klimatycznym], w której rozwija Pan ideę omawianą wcześniej w pracy *Enquête sur les modes d'existence* [Badanie trybów egzystencji]. W podtytule Pańskiej książki z 2017 roku *Où atterrir? Comment s'orienter en politique* [Gdzie się osadzić? Jak się zorientować w polityce] pobrzmiewa echo Kantowskiego pytania: „Co to znaczy orientować się w myśleniu?”, zawarte w tytule okolicznościowej rozprawy z 1786 roku, będącej propozycją odnalezienia się w świecie bez Boga jako przewodnika. Czy *Face à Gaïa* mówi o orientowaniu się z pominięciem natury jako punktu odniesienia?

Już półtora wieku przed Kantem ludzie zrozumieli, że odkrycie Nowego Świata oznacza potrzebę gruntownego przemyślenia całej kosmologii, na którą składały się wtedy religia, geografia, nauka i polityka. Jeżeli można zbudować jakąś paralelę, to byłoby nią porównanie okoliczności, które w okresie rewolucji naukowej doprowadziły do zdefiniowania różnych obszarów kosmologii, z tym, co dzieje się obecnie na skutek odkrycia „nowego” Nowego Świata. Moja książka *Où atterrir?* jest jakby dziewiątym wykładem z serii *Face à Gaïa*, w którym przyglądam się decyzji Donalda Trumpa o wycofaniu USA z porozumienia paryskiego.

Do tej pory żaden z przywódców nie miał w sobie tyle tupetu, żeby tak jasno wyrazić następującą oczywistość: zagadnienie klimatu jest kwestią wojny i pokoju, od ponad 30 lat kształtującą

wszystkie aspekty geopolityki. Przed Trumpem opinia publiczna pławiła się w swojego rodzaju uogólnionym irenizmie – nastroju typowym dla ONZ i konferencji klimatycznych od czasów szczytu w Rio de Janeiro. Panował pogląd, że możemy wyostać się z opalów, praktykując dobrą wolę. Trump natomiast otwarcie wypowiedział wojnę innym krajom i zadeklarował, że ich problemy ekologiczne nie obchodzą go w najmniejszym stopniu. Pierwszy raz jakiś kraj zdecydował wylamać się ze wspólnoty narodów, udowadniając tym samym, że środowisko jest najpoważniejszą kwestią geopolityczną. Wcześniej różne narody przyznawały, że mają inne wartości, interesy społeczne lub ekonomiczne rozbieżne z resztą, ale żaden nie powiedział: „Świat materialny, który zamieszkujecie, nie jest moim światem”. Macron od razu to wykorzystał, mimo że nie jest szczególnie zainteresowany takimi sprawami. Zrozumiał, że może to rozegrać politycznie.

**Odnosnie do Trumpa mówi Pan o „spisku” zaprzeczania rzeczywistości. Co ma Pan przez to na myśli?**

Kiedy używam słowa „spisek”, chcę, żeby ludzie zaczęli się zastanawiać – nie mam absolutnie żadnych dowodów, że taki istnieje. Natomiast związek pomiędzy deregulacją i eksplozją nierówności jest oczywisty. Jak widzieliśmy przy okazji afery Paradise Papers, w ramach podatkowych funkcjonuje regularny system organizacyjny. Teraz trzeba tylko zaproponować hipotezę mówiącą o tym, że w latach 80. i 90. XX wieku ludzie, którzy zaczęli

rozumieć, jak poważna jest kwestia klimatu, zaplanowali ucieczkę przed skutkami nadchodzącej zmiany. Systemowe zaprzeczanie problematycznej sytuacji jest ich strategią maskującą. Myślę, że administracja Trumpa – pod tym względem bardzo spójna – doskonale zdaje sobie sprawę, czym jest ta ewakuacja, ucieczka do zamorskich rajów. W metaforze muru chodzi przecież o ogrodzenie „amerykańskiego stylu życia”, w ramach którego już nawet nie pozoruje się solidarności lub troski o sprawy wagi międzynarodowej. Konserwatyści funkcjonujący w obrębie liberalizmu nigdy nie twierdzili, że resztę świata należy zostawić na pastwę losu. Trzeba zrozumieć, że trumpizm różni się nie tylko od myślenia liberalnego lub republikańskiego, ale także od konserwatywnego. Jest polityczną anomalią, którą można wytłumaczyć tylko jako reakcję na nowy porządek klimatyczny.

**Silą napędową dla narodów po drugiej wojnie światowej była globalizacja – w zamysle odżegnanie się od tego, co lokalne, od przywiązania do ojczyzny lub narodu. W ten sposób uformował się nowoczesny projekt odrzucenia natury. Charles Péguy twierdził, że nowoczesność, dążąc do wygaszenia starych światów, współczesny zastąpiła innym – zbudowanym na podstawie kryteriów porządku i nadzoru. Przez trzy stulecia natura nie interesowała się nami, ale teraz wraca jako pełnoprawny aktor polityczny, który zmusza nas do reorientacji.**

Choć to dziwne, uzmysławiamy sobie, że nowoczesnicy nie byli zanadto materialistyczni i posługiwali się bardzo idealistyczną wizją materialności: stertą mglistych klisz o kiepsko zdefiniowanym wspólnym świecie. Jednym z filarów tego światopoglądu było określenie wektora zmian: od archaizmów i lokalności ku przyszłości i globalności. Schemat ten pozwalał odróżnić to, co reakcyjne, od tego, co postępowe. Obecna dezorientacja sprawia, że dokonanie takiego podziału stało się trudniejsze. W krajach na całym świecie można zaobserwować powrót do – w najlepszym wypadku – regresywnej definicji państw narodowych, w najgorszym zaś – do korzeni etnicznych. Horyzont wspólnych celów został kategorycznie odrzucony. Z pewnością nie to było ambicją powojennych rządzących, aczkolwiek nikt otwarcie przeciwko temu nie protestował – a zwłaszcza nie w Stanach Zjednoczonych, które biorąc odpowiedzialność za bezpieczeństwo Europy, dawały poczucie, że chroni nas amerykański, zarówno nuklearny, jak i moralny parasol. Kto mógłby zgodzić się ze słowami Jacques’a Maritaina, który w *Encyclopaedia universalis* napisał, że „Ameryka daje obraz zwykłego człowieka”? Obecnie już nikt. Odrzucenie uniwersalności przez Stany Zjednoczone na rzecz życia w rajach podatkowych jest historyczną nowością.

**Nasz sposób organizowania życia politycznego nie jest adekwatny do nowych wyzwań, w obliczu których stoimy. Kryzys migracyjny, populizm i nierówność są ze sobą powiązane, a według Pana ich wspólnym mianownikiem jest negowana przez niektórych zmiana klimatu.**

Dotychczas lewica nie podjęła się uporządkowania kwestii przynależności do ziemi i do terytorium i dlatego ma od zawsze problem z ekologią: reakcyjny wymiar ekologii zmusza lewicę do przemyślenia kwestii materialności ziemi, zwierząt, roślin, życia i klimatu, które chciała pozostawić za sobą, gdy stawała się nowoczesna. Perspektywa emancypacyjna proponowana przez lewicę nigdy nie była zorientowana na przynależność do ziemi. Do niedawna samo użycie słów „ziemia” i „przynależność” byłoby uznane za reakcyjne. Niespodziewanie uświadamiamy sobie, że problem przynależności do ziemi musi być wzięty pod uwagę i że coraz bardziej dotyczy on terenu, który trzeba otoczyć opieką. Oczywiście nie chodzi o narodowe lub etniczne terytorium, do którego ludzie wracają, kiedy wizja modernizacji okazuje się niemożliwa do zrealizowania.

W tych okolicznościach wylania się następująca triada: po pierwsze, ruch ku globalizacji przyjmujący barokową formę futurystycznej i posthumanistycznej hipermodernizacji, przekonany o tym, że może ignorować problemy miliardów ludzi – aby użyć potwornego określenia – „nadliczbowych”. Po drugie, masowa regresja ku zależnościom etnicznym lub narodowym. I po trzecie, inny sposób bycia w świecie, zakotwiczenie się w glebie świata. Nie mam na myśli ziemi w rozumieniu Maurice’a Barrèsa – stworzonej z krwi, umarłych, cmentarzy i kościołów. To w tym miejscu musimy wytyczyć nową opozycję: utopijnej perspektywy powrotu do ziemi rodzinnej i nowego pytania o samą ziemię. Nie chodzi już o to, czy identyfikujemy się z lewicą, czy z prawicą, ale o to, czy jesteśmy ziemscy, czy nie. Pomyślmy o materialnej naturze gleby, na której żyło 9 lub 10 miliardów ludzi. To na tym poziomie migracja staje się centralna i splata się z problemem klimatu. Ludzie, którzy uważają, że ten ostatni jest mało istotny albo że w ogóle nie istnieje, nadal wyraźnie dostrzegają problem migracji. To oni, wybory po wyborach, zyskują przewagę w kolejnych krajach i upominają się o powrót do granic narodowych, choć w tym momencie są one najmniej odpowiednim narzędziem radzenia sobie z problemami klimatu lub uchodźców.

**Dopóki nie zajmiemy się zagadnieniem ziemskości, dopóty naszą alternatywą będzie bieg na oślep w stronę hipernowoczesności albo wycofanie się ku tożsamości narodowej. Czy Pańska ścieżka polityczna znajduje się gdzieś pośrodku?**

Polega ona raczej na decentralizacji. Linię polityczną można określić poprzez opozycje, ale także poprzez miejsca lub terytoria. Lewica i prawica przestały działać, ponieważ nie udało im się zdefiniować materialnej ramy, dzięki której mogłyby się wzajemnie różnicować. Zmiana ekologiczna obliguje nas do stawiania pytań dotyczących materialności: Ilu jest nas na świecie? Gdzie żyjemy? Jaka panuje temperatura? Czym się żywimy? Jak siebie nawzajem wyzyskujemy? Jak to ograniczyć? Powyższe pytania korespondują z tym, co nazywaliśmy „kwestią społeczną”, ale przy tak wąskiej definicji „społeczności” zapomnieliśmy o wielu nieodzownych elementach tworzenia zbiorowości. Nawet ekologom nie udało się powiązać kwestii społecznej w tradycyjnym wymiarze z jej pełniejszym sensem.

### **Jak Pan rozumie porażkę ekologii politycznej?**

Po drugiej wojnie światowej doszło do fatalnego rozdzielenia kwestii społecznej w jej socjalistycznym sensie i zewnętrznej natury. Ekolodzy polityczni wpadli w pułapkę zastawioną przez nowoczesną konstytucję, pisaną z przerwami przez cały XVIII wiek, która odseparowała politykę człowieka od polityki natury. Od ponad 30. lat przekonują, że istoty nieludzkie są częścią natury nieodrębną względem społeczeństwa – one także tworzą część zbiorowości. Ekologia polityczna zaakceptowała założenie zewnętrznego charakteru natury. Zielone partie w większości poznały, co nie jest najgorszą informacją, biorąc pod uwagę to, że nie były w stanie dłużej wykonywać swojej pracy, polegającej na formułowaniu roszczeń politycznych. Niemniej jednak ekologia polityczna znów podnosi głowę i zadaje pytania o terytorium i migrację: Gdzie będziemy żyć i z kim? Na jakiej Ziemi?

**Krytykował Pan także odrzucenie polityki przez ruch ekologów, kierujący się przecież konkretną ideologią i badaniami naukowymi, które jednoznacznie potwierdziły istnienie globalnego ocieplenia.**

W listopadzie 2017 roku francuski dziennik „Le Monde” informował w nagłówku wydrukowanym fontem sześćdziesiątką, że „Jutro będzie za późno” – podobnego rozmiaru liter użyto by, gdyby Korea Północna zbombardowała Waszyngton. A jednak zabieg ten nie przyniósł żadnego efektu: następnego dnia pisano już o czymś innym. Już to wystarczy, żeby oszaleć. Stajemy przed najpoważniejszym zagrożeniem, obwieszczanym przez 15 tysięcy naukowców, a jednak spotykamy się z całkowitą biernością. Coraz bardziej ciekawią mnie psychospołeczne aspekty tej obojętności. Jesteśmy bombardowani informacjami, ale nie mamy emocjonalnych, estetycznych oraz mentalnych narzędzi, aby

sobie z nimi poradzić. To główny powód powrotu do mitycznej definicji przynależności do narodu. Z jednej strony słyszymy, że zbliża się koniec świata, a z drugiej, że kierowani gniewem musimy wrócić do państwa narodowego lub nawet etnicznego. Ta postawa jest zasadniczo zrozumiała: jeżeli mamy doświadczyć katastrofy, równie dobrze możemy szukać schronienia w swojskiej, ogrodzonej wspólnotce. Zresztą ta strategia jest wspólna zarówno dla dużych, jak i małych: bogacze uciekają do zamorskich rajów, a zwykli obywatele ciążą ku wczorajszym państwom narodowym.

### **Jak możemy osiąść? Gdzie odnaleźć ziemię? Jak się względem niej zorientować?**

W zasadzie wszystkie ruchy ekologiczne szukają odpowiedzi na te pytania od 150 lat. Nawet tak zwane środowiska postępowe zmieniły swoje programy. Jesteśmy w tragicznej sytuacji: bieguny globalizacji i narodu zaniknęły, a kwestia klimatu stała się centralna. Geopolityka, rozmaite eksperymenty feministek, powrót antropologii jako współczesnej formy oporu, coraz większa liczba prac poświęconych nowej materialności gleb, absolutnie zadziwiający rozwój sztuki gleby, doświadczenia rolnictwa alternatywnego – to wszystko pokazuje, że krajobraz już się zmienił. Nie dysponuje jednak zintegrowaną reprezentacją polityczną, ponieważ brakuje wspólnej perspektywy.

### **Proponuje Pan nową opozycję: nowoczesność kontra ziemiańskość.**

Wolę posługiwać się określeniem „ziemskość”; „ziemiańskość” kojarzy mi się z włościanami z nad Dunaju. Problem polega na tym, że definicja świata nowoczesności jest bardzo abstrakcyjna. Kiedy kreślono jej projekt, nikt nie wiedział, co się stanie z temperaturą na świecie albo czy będzie nas 9, czy może 12 miliardów. Te podstawowe pytania dotyczące organizacji naszego wspólnego życia pozostawały na marginesie, tak jak w klasycznych utopiach, z których się teraz śmiejemy. Nagle uświadamiamy sobie, że nowoczesność też jest utopią, a nowocześni nie są przygotowani na nadejście przyszłości. Liczba zagrożeń rośnie, ale nie jesteśmy w stanie reagować na bieżąco. Ponieważ w świecie nowoczesnym funkcjonuje niewłaściwe wyobrażenie materializmu, adaptacja do sytuacji awaryjnej zajmuje mnóstwo czasu. To ironiczne, że dokładnie te cechy przypisywaliśmy „archaicznemu, zamkniętym społeczeństwom”, niezdolnym do sprawnego przystosowania się do nowoczesności. W rzeczywistości to nasze społeczeństwo nie jest w stanie się zmienić.

### **Jak skomentuje Pan stanowisko Francji na 23. szczycie klimatycznym ONZ?**

Nicolas Hulot, francuski minister środowiska, przeciąga Emmanuela Macrona na pozycję ziemskości. W jakim stopniu mu się to udaje, pozostaje pytaniem otwartym. Fakt, że minister zmienił zdanie w sprawie energii jądrowej, jest dobrym znakiem: antynuklearna obsesja paraliżuje część ekologicznego dyskursu. O ile – zamiast moralizowania i grożenia ustąpieniem, gdy pojawia się problem – zacznie działać politycznie, będziemy mogli nieśmiało liczyć na to, że uda mu się coś zmienić. Niewiele można osiągnąć, gdy politykę zostawia się państwu – kwestie ekologiczne nie mogą być uzależnione od jego zwyczajnych procedur. Państwo zawsze interesuje się tym, co wcześniej udało się uwidocznic aktywistom; samo nie przewidzi przyszłych problemów – jest to polityczne zadanie badaczy, obywateli, aktywistów, a państwo może się zorganizować dopiero w konsekwencji ich działań. W tym leży interes aktywistów działających w strefach do obrony [*zone à défendre*]<sup>1</sup>, którym wciąż udaje się zachować niezależność względem państwa. Zagadnienia ekologii pozostają poza zainteresowaniem społeczeństwa, dopóki ktoś nie pokaże, że jest ono z nimi powiązane.

Kwestia nierówności terytorialnych – w najszerszym znaczeniu – pojawia się wraz z tym, co nazywam „klasami geospołecznymi”. Jest jeszcze encyklika *Laudato si'*, w której papież Franciszek łączy nierówności z ekologią, co umożliwia inny sposób mobilizowania polityki. Najpilniejsze zadanie jest także najbardziej czasochłonne: musimy wynaleźć lud, który będzie korespondował z kwestią ekologii tak, jak wcześniej przez długi czas korespondował z kwestią społeczną. Przynależność do przestrzeni w jej terytorialnym wymiarze pozostaje zbyt abstrakcyjną ideą – nie ma łącznika pomiędzy kryzysem ekologicznym a kwestią społeczną, bo brakuje ludu. Aby go odnaleźć, musimy zidentyfikować terytorium, ziemię i środowisko, które będzie on zamieszkiwał.

**Czy uważa Pan, że wypowiedzenie skarg pod adresem Europy mogłoby pomóc w zidentyfikowaniu problemów, na których podstawie taki lud mógłby się ukształtować?**

Praktyczna procedura, którą proponuję, rzeczywiście uwzględnia prowadzenie zeszytów skarg, analogicznych do tych z 1789 roku – zawierających wspólny, precyzyjny i esencjonalny opis wzajemnie skonfliktowanych grup, to znaczy klas geospołecznych, osadzonych i zdefiniowanych w ramach konkretnego terytorium. To, co 200 lat temu powiodło się osobom umiarkowanie wykształconym, powinno być wykonalne także dziś. Każdy może

samodzielnie się zdefiniować i osadzić. Nie ma polityki bez ludu i nie ma ludu bez terytorium.

Odnoszę się do Europy z powodów osobistych – nie możemy pytać o to, gdzie się osadzić, jeżeli nie określimy do tego pożądanego miejsca. Zagadnienie europejskości pokazuje, jak ambiwalentna jest kategoria przynależności: Europa jest zarazem narodowa, postnarodowa i regionalna. Ta europejska ojczyzna nie jest ani za duża, ani za mała. Niektórych zaskakuje moje pojęcie ojczyzny, uznają bowiem, że nie mamy prawa w ten sposób określać Europy. Jednak nawet nie będąc jej entuzjastami, nadal musimy przyznać, że definiuje ją równoległe odrzucenie przez USA i Wielką Brytanię, a także Turcję, nieustępliwa wrogość Rosji i konkurencja ze strony Chin. Czy nie ukazuje to Europy jako strefy do obrony?

Pierwodruk ukazał się we francuskim czasopiśmie „Esprit” 1-2/2018. Tłumaczenie z języka francuskiego: Mike Routledge

1 *Zones à défendre*, ZAD – francuskie obszary planowanych inwestycji, okupowane przez aktywistów dążących do ich blokady.

This translation was supported by the Eurozine Translations Pool which is co-funded by the Creative Europe Programme of the European Union.

## O antropologii zmiany klimatu

Rozmowa Daśy Ličen z Thomasem Hyllandem Eriksenem

Tłumaczenie z języka angielskiego: Iwona Ostrowska

**Ma Pan bloga oraz vloga, na których umieszcza Pan relacje ze swoich badań terenowych – prezentuje się Pan tam trochę jak Indiana Jones. Jest Pan także autorem popularnych artykułów i esejów. Czy Pańskim zdaniem media mają duże znaczenie dla antropologii?**

Uważam, że antropolodzy powinni być bardziej świadomi tego, jak są postrzegani przez większość osób. Niestety już od kilku dekad trwa swoiste wycofywanie antropologii ze sfery publicznej. W wielu palących kwestiach, od zmiany klimatu po politykę tożsamości, bądź w dyskusjach o naturze ludzkiej antropolodzy nie zaznaczają swojego stanowiska tak wyraźnie, jak by mogli. Nie zawsze tak było.

Jeżeli cofniemy się o kilka pokoleń, zobaczymy wielu antropologów wśród zaangażowanych w sprawy publiczne intelektualistów. Byli oni dostrzegani i rozpoznawani, pisali popularne książki, brali udział w debatach politycznych i tak dalej. Weźmy na przykład uczoną taką jak Margaret Mead: jej badania były kontrowersyjne, ale w latach 60. ubiegłego stulecia udało się jej spopularyzować antropologię, ponieważ udzielała się w ważnych debatach. Obecnie toczy się wiele istotnych dyskusji, w których antropolodzy mieliby dużo do zaoferowania, ale ich głos praktycznie nie istnieje.

Oczywistym przykładem jest polityka tożsamościowa, ale dotyczy to także dyskusji o naturze ludzkiej. W wielu zachodnich krajach problematyka ta została zmonopolizowana przez biologów ewolucyjnych lub psychologów. Natomiast antropolodzy mają na ten temat do powiedzenia

zupełnie coś innego i chociaż dobrze nam idzie krytykowanie socjobiologii i perspektyw ewolucyjnych we własnym gronie, rzadko się zdarza, byśmy wychodzili z naszym wielostronnym przekazem do większej publiczności. Uderzające jest to, że najsłynniejszy obecnie antropolog nie jest wcale antropologiem, tylko ornitologiem i fizjologiem. Jared Diamond, którego mam na myśli, pisze bestsellerowe książki o tym, skąd przybywamy i dokąd zmierzamy. Jego praca *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* to swojego rodzaju traktat antropologiczny poświęcony innym kulturom, społecznościom tradycyjnym oraz temu, jakiego rodzaju wiedzę wnoszą one do nowoczesnego świata. Jego książka nie została zbyt dobrze przyjęta przez antropologów, ponieważ Diamond w wielu sprawach delikatnie się myli<sup>1</sup>. Mimo że nie kształcił się w dziedzinie antropologii, korzysta ze źródeł antropologicznych i zadaje takie same pytania jak my. Udaje mu się jednak robić to w taki sposób, że ludzie chcą czytać jego książki. Powinniśmy uczyć się z takich przykładów.

**Każdy z nas zna taki scenariusz: lekarz, który natyka się na ulicy na ranną osobę, musi zaoferować pomoc. Czy sądzi Pan, że w obliczu kryzysów globalnych coś podobnego dotyczy antropologów?**

<sup>1</sup> Z tezami Diamonda rozprawiają się pokrótce David Graeber i David Wengrow w eseju *Jak zmienić bieg ludzkiej historii (a przynajmniej tej części, która już się wydarzyła)*, „Czas Kultury” 1/2020 (przyp. tłum.).

Tak właśnie sędzę. W moich badaniach zajmuję się dwoma dużymi wiązkami zagadnień. Jednym z nich jest to, na ile możemy posługiwać się antropologią jako narzędziem rozumienia współczesnego świata – tego dotyczy mój projekt „Overheating”. Drugi ma bardziej ogólną naturę: co to znaczy być człowiekiem? Na to pytanie mamy dwa zestawy odpowiedzi: jeden z nich mówi, że istota ludzka jest drobną gałązką na wielkim drzewie życia – to historia ewolucji, która dostarcza istotnego spojrzenia, ale pozostawia z boku kwestie ludzkiej subiektywności i emocji. Mówię o gmatwaniu życia, wszelkich zmaganiach egzystencjalnych, z którymi konfrontuje się człowiek. Taka perspektywa proponuje całkowicie inne odpowiedzi, stanowiące fundament badań antropologów. Odnosząc się do nich, możemy wypracować bardziej zróżnicowane spojrzenie na to, co to znaczy być człowiekiem.

Jesteśmy nie tylko *homo oeconomicus*, czyli istotami dążącymi wyłącznie do zwielokrotniania, i choć instynkty mogą być ważne dla zrozumienia ludzkich zachowań, nie są naszym jedynym napędem, bo uczestniczymy w sieci dodatkowych aspektów. Nie jesteśmy także wyłącznie zwierzętami społecznymi... Clifford Geertz przekonywał, że istoty ludzkie są przede wszystkim samodefiniującymi się zwierzętami. Taka perspektywa umożliwia nie tylko lepsze zrozumienie realiów życia ludzkiego, ale ma również swoje moralne implikacje.

### Na przykład jakie?

Posłużę się przykładem. Jeden z moich doktorantów prowadzi badania na wiejskich obszarach Sierra Leone. Jest to teren „przeżrzany” w tym sensie, że inwestorzy z Chin i innych krajów przyjeżdżają tam, otwierają kopalnie, budują nowe drogi. Dla wielu ludzi stwarza to nowe możliwości, ale innych skazuje na nieszczęście. Mój student zapytał jednego z mieszkańców: „Z czego wynikają zmiany w twojej społeczności na przestrzeni ostatnich lat?”. Na co jego rozmówca wzruszył ramionami i odpowiedział: „No wiesz, to przez globalizm”. Musimy spróbować dowiedzieć się, co to znaczy, gdy człowiek ten mówi o „globalizmie”.

### Czy to właśnie jest celem projektu „Overheating”, o którym Pan wspominał?

W ramach tego projektu staramy się zapełniać luki w literaturze poświęconej globalizacji: dążymy do sformułowania ogólnych wniosków na temat tego, co nazywam zderzeniem się skal – rozdźwiękiem pomiędzy masowością i lokalnością. Skala masowa dotyczy globalnego kapitalizmu, środowiska naturalnego i państw narodowych. Ale mamy też ludzi egzystujących w swoich społecznościach. Jako grupa naukowców prowadzimy badania terenowe

w wielu miejscach na całym świecie – próbujemy opracować możliwy do porównania materiał etnograficzny, tak aby stworzyć – jakkolwiek pretensjonalnie może to zabrzmieć – antropologiczną historię początku XXI wieku. Pracujemy bardzo ciężko nad analizą sytuacji globalnej widzianej z perspektywy oddolnej.

### Ten projekt wydaje się tak szeroki, że sprawia niemalże wrażenie antropologii wszystkiego...

Nie do końca. Jest to antropologia *kryzysu globalnego doświadczanego lokalnie*. Powiedzmy, że żyje pani gdzieś w Australii i nieoczekiwanie w bliskim sąsiedztwie pojawia się kopalnia, która niszczy ekosystem. Zadaje sobie wtedy pani pytanie: „Czyja to wina i co mogę w tej sprawie zrobić?”. Wiele osób konfrontujących się ze zmianami na wielką skalę w swoich lokalnych społecznościach zastanawia się nad tym samym. Nasi informatorzy nie oddzielają środowiska od ekonomii czy tożsamości – to wszystko przeplata się, oddziałując na lokalne życie. Interesuje nas antropologia lokalnych reakcji na globalne zmiany.

### Zatem starają się państwo rozwinąć antropologiczne rozumienie globalizacji?

Tak. Myślę, że jednym z mankamentów literatury głównego nurtu poświęconej globalizacji jest to, że wyjątkowość każdej lokalności nie jest traktowana dostatecznie poważnie: lokalność prezentuje się najczęściej poprzez anegdoty z życia poszczególnych osób. Problem antropologicznych studiów nad globalizacją jest często zgoła odwrotny: wgłębiasz się w jedno miejsce i zaniedbujesz szerszą perspektywę. Próbuje się uzupełnić luki w obu tych podejściach. Często posługuję się metaforą badacza nauk społecznych, który siedzi w helikopterze i obserwuje świat przez lornetkę – byłby to przypadek Anthony’ego Giddensa albo Manuela Castellsa. Rewersem tej metafory jest badacz pracujący ze szkłem powiększającym. Próbuje się zbliżyć do siebie te dwa poziomy.

### Waga problemu globalnego ocieplenia była długo lekceważona przez antropologię i całą resztę nauk społecznych.

To się zmienia. Antropologia zmiany klimatu zyskuje popularność w obrębie akademii, podobnie jak etniczność i narodowość święciły triumfy w latach 70. i 80. poprzedniego wieku. W tamtym czasie wydarzyło się ludobójstwo w Rwandzie, a władzę w Indiach przejęli hinduscy nacjonaliści, przecząc wszystkiemu, co wyobrażaliśmy sobie na temat tego kraju. W Europie Zachodniej narosły kontrowersje wokół migracji, multikulturalizmu, różnicy kulturowej czy islamu. Z początkiem XXI wieku

kwestia zmiany klimatu zaczęła funkcjonować jako kolejna warstwa tych problemów.

### Kiedy zainteresował się Pan nią osobiście?

Już wiele lat temu, ale minęło trochę czasu, zanim zyskałem możliwość, aby spojrzeć z bliska na te wiązki problemów. Nie jesteśmy geofizykami, nie wiemy zbyt wiele na temat dwutlenku węgla i nie umiemy prognozować temperatury na świecie. Możemy za to badać, jak ludzie reagują, co mają do powiedzenia i co robią.

Niebezpieczne w zmianie klimatu jest to, że niesie ona ze sobą poważne konsekwencje, ale trudno znaleźć kogoś, kogo można by za nią winić. Powiedzmy, że żyje pani w małym peruwiańskim miasteczku w Andach i pewnego dnia okazuje się, że coś nie gra z wodą: widać zmianę i to, że okoliczne lodowce topnieją. Następnie przypomina pani sobie, że niedawno w sąsiedztwie uruchomiono nową kopalnię. W tej sytuacji wini pani przedsiębiorstwo wydobywcze, ponieważ prawdopodobnie wypompuje całą wodę, co doprowadziło do destabilizacji lokalnego klimatu. Idzie pani do siedziby tej firmy, mówi: „Odbieracie nam wodę, żądamy rekompensaty”, i słyszy w odpowiedzi: „proszę wybaczyć, ale to nie my, to zmiana klimatu”. Gdzie się pani uda z tym problemem? Napisze pani list do Obamy, do Chińczyków?

Zmiana klimatu może wzbudzać poważny niepokój w związku z poczuciem bezsilności, które rodzi. Nie mamy innego wyjścia niż pozwolić, aby rzeczy się działy. Z tego względu zainteresowało mnie zaangażowanie w sprawy środowiska, które zaczyna się w naszym bezpośrednim otoczeniu. Prawdopodobnie nie uda mi się naprawić klimatu na świecie, ale być może jestem w stanie ocalić jakieś drzewo albo delfiny w zatoce. Tak rodzi się zaangażowanie.

### Odczuwa Pan tego typu bezsilność, gdy w trakcie rozmowy o zmianie klimatu ktoś pyta o to, jakie proponuje Pan rozwiązanie?

Dobre pytanie. Wydaje mi się, że wszyscy musimy znaleźć najlepszą formę działania wokół siebie. Nie chodzi o to, że na pani bądź na mnie ciąży obowiązek uratowania planety albo że poniesie pani klęskę, nie będąc w stanie zrealizować tego celu. Jedną z moich szkolnych nauczycielek była oddaną chrześcijanką, wychowanką misji w Japonii. Chrześcijańscy misjonarze mają tam ciężko, ponieważ Japończycy generalnie nie są zainteresowani procesem ewangelizacji. Nauczycielka opowiedziała nam o znajomym misjonarzu, który przez całe życie zdołał nawrócić tylko jedną osobę, ale nadało to jego wysiłkom znaczenie. Czuł, że ocalenie jednej duszy było warte 50 lat ciężkiej pracy. Nie powinniśmy być zanadto ambitni, jeśli chodzi o zakładane

cele. Możemy uczestniczyć w debatach publicznych, dorzucać do nich swoje kamyczki: niuanse, wątpliwości. Może czasami to wystarczy, lub raczej – to wszystko, co da się zrobić.

### Jako antropolog nie powinien Pan oceniać badanych, jednak czasem niezwykle trudno jest powstrzymać się od wydawania osądów, na przykład wtedy, gdy konfrontujemy się z uporczywymi formami zaprzeczania zmianom klimatu.

Tradycyjnie antropologom nie szło zbyt dobrze postrzeganie samych siebie w kategoriach zaangażowanych podmiotów. Nauczono nas, abyśmy nie wydawali osądów, lecz jedynie relacjonowali fakty, mówili o tym, jak wygląda świat i wyjaśniali, dlaczego coś dla jednych ma znaczenie, a dla innych nie. Uważam, że taki relatywistyczny paradygmat upadł. Podejście to nie może dłużej funkcjonować z powodów, o których już wspominałem: teraz wszyscy jedziemy na tym samym wózku. Dlatego dążenia do ostrych podziałów na naukowców i większą publiczność nie znajdują już dobrego uzasadnienia – obie grupy mierzą się z identycznymi, radykalnymi wyzwaniem. Uczestniczymy w tej samej przestrzeni moralnej i czasami musimy zająć etyczne lub polityczne stanowisko, bo w przeciwnym razie bylibyśmy nieodpowiedzialni. Musimy jednak ustanowić równowagę pomiędzy tego typu zaangażowaniem a naszą wiarygodnością badawczą.

Wracając do pani pytania: gdy studiuję postawy ludzi negujących zmianę klimatu, muszę wziąć ich postrzeganie świata na poważnie. Wielu z nich wierzy w paradygmat postępu, industrializacji i tak dalej. Według mnie jest to podstawowy paradoks współczesnej cywilizacji: nie da się łatwo pogodzić wzrostu ekonomicznego z ekologicznym zrównoważonym rozwojem. Nie powinniśmy oczekiwać, że ktokolwiek ma na to receptę. Dlatego kiedy ludzie pytają mnie, co robić, mówię: „Wybacz, ale podobnie jak ty, próbuję to rozryć. Nie mam odpowiedzi”.

### Podobnej problematyki dotyczy dyskusja toczona przez Slavoję Žižka i Dipesha Chakrabarty'ego: powinniśmy najpierw działać w sprawie globalnego ocieplenia czy zaangażować się w rewolucję? Žižek twierdzi, że zmiana klimatu nie zaradzimy inaczej niż poprzez globalną emancypację, natomiast Chakrabarty nalega na historyczny kompromis na ogólnoswiatowym poziomie. Po której stronie tego sporu Pan się znajduje?

To bardzo ciekawe zagadnienie. Tak jak wspominałem, największe napięcie współczesnej cywilizacji dostrzegam pomiędzy wzrostem ekonomicznym opierającym się od 200 lat na eksploatacji paliw kopalnych a zrównoważonym rozwojem. Paliwa

kopalne były błogosławieństwem dla ludzkości. Umożliwiły stworzenie fundamentów nowoczesnego życia. Jednak obecnie stają się przekleństwem, zagrożeniem dla cywilizacji. Trudno to dostrzec z perspektywy klasycznego postępowca.

To wszystko łączy się z jeszcze inną opozycją – napięciem pomiędzy dwoma rodzajami polityki: klasową i zieloną. Co jest ważniejsze – zlikwidowanie nierówności czy ocalenie globalnego klimatu? Czasami po prostu nie jest się w stanie realizować obu tych celów naraz. Prowadziłem badania w Australii, w miejscu, gdzie praktycznie wszyscy są zatrudnieni – pośrednio lub bezpośrednio – w przemyśle. To spory ośrodek, działa tam elektrownia i cementownia. Niewielu mieszkańców może wykażać się jakimkolwiek zaangażowaniem w działania na rzecz środowiska. Lokalna gazeta milczy na temat zmiany klimatu. Wszystko kręci się wokół rozwoju przemysłu i bezpieczeństwa zatrudnienia. W takim miejscu trudno jest być aktywistą środowiskowym – twoim sąsiadom na pewno by się to nie spodobało. Za to w mieście działa solidny, oparty na związkach zawodowych ruch socjalny. Ludzie postrzegają zieloną politykę jako coś charakterystycznego dla klasy średniej. Łączą ją z sączącymi cappuccino naprawiaczami świata, studentami z Sydney i Melbourne, nieświadomymi, skąd pochodzi ich bogactwo, podczas gdy oni sami – pracownicy przemysłu – są tymi, którzy produkują ich cappuccino i ich tablety. Szeroko rozpowszechnione jest poczucie hipokryzji tkwiącej w zielonej polityce.

Jakie jest moje stanowisko? Uważam, że ratowanie klimatu jest celem nadrzędnym. Jednak powinien być on realizowany z uwzględnieniem sprawiedliwości społecznej. Priorytetem musi być tworzenie stabilnych miejsc pracy. Jeżeli zlikwidujesz milion stanowisk, musisz odtworzyć je w innym miejscu. Kieruje mnie to w stronę czegoś, co może być odpowiedzią, a mianowicie szkoły antropologicznej określanej jako *human economy*. Reprezentuje ją bardzo pomysłowy antropolog prowadzący badania w Południowej Afryce, Keith Hart. David Graeber, który przygląda się realnym alternatywom ekonomicznym dla globalnego neoliberalizmu, także w pewnym sensie pochodzi z tego świata. Nie mówię o państwowym socjalizmie – nie uszczęśliwił on ludzi i nie był też dobry dla środowiska.

Chodzi o to, że musimy mówić o ekonomii w kontekście potrzeb ludzkich. Celem ekonomii jest ich zaspokojenie, jednak nie mówię wyłącznie o kwestiach materialnych, ale także o potrzebie robienia czegoś sensownego, bycia przydatnym dla innych, zauważania rezultatów swoich działań. W ekonomii chodzi nie tylko o generowanie przychodów, ale także o próbę walki z alienacją.

**Napisał Pan kiedyś, że lewicy brakuje rozumienia multikulturalizmu oraz wiedzy o środowisku**

**i regularnie zdarza jej się zaniedbywać te dwa niezwykle ważne współcześnie obszary. Jest to zaskakujące rozpoznanie, biorąc pod uwagę, że wymienione zagadnienia są niemalże synonimem lewicowości.**

Prawdopodobnie właśnie dlatego Slavoj Žižek bywa tak rozzłoszczony – identyfikuje się on z lewicą, ale lewica porzuciła bliskie mu postawy. Wydaje mi się, że wielu z nas doznaje tego samego poczucia ideologicznej bezdomności. Przez 200 lat lewica całkiem dobrze radziła sobie z promowaniem równości i sprawiedliwości społecznej, zakładając, że wzrost ekonomiczny będzie trwał w nieskończoność. Potem, w latach 80. XX wieku, pojawił się multikulturalizm. Lewica starała się go przejąć i wypromować różnorodność, ale poległa, ponieważ jej ruchy były skuteczne w propagowaniu równości, a nie różnicy. Potem sprawy dodatkowo skomplikował czynnik środowiskowy. Co robisz, jeśli musisz wybierać pomiędzy polityką klasową i zieloną? Prawdopodobnie zostajesz przy tej pierwszej, ale potem uświadamiasz sobie, że stanowi ona część problemu – zwłaszcza jeśli, podobnie jak ja, żyjesz w zamożnym kraju, gdzie klasa pracująca bez przerwy lata na wakacje na południe Europy, jeździ samochodami, żywi się mięsem z importu i tak dalej. Rodzi to spory dylemat. Muszę jeszcze raz powtórzyć, że nie znam rozwiązania, ale jeżeli zidentyfikujemy problem, to przynajmniej możemy posuwać się małymi krokami we właściwym kierunku.

Mówiąc na marginesie, to, co Žižek ma do powiedzenia na temat multikulturalizmu, budzi we mnie bardzo silny sprzeciw. Za każdym razem, gdy żartuje na ten temat, stwarza karykaturę, a nie parodię, w którą prawdopodobnie celuje. Nie zdaje sobie sprawy, o czym w ogóle mówi. Wie wiele rzeczy, ale multikulturalizm nie jest jego mocną stroną.

**Žižek rozwinął pozytywną interpretację tradycji judeochrześcijańskiej z perspektywy lewicowej. Czy uważa Pan, że tradycja prezentująca Ziemię jako miejsce skazane na zagładę może być kłopotliwa dla ruchów środowiskowych?**

Ciekawe pytanie. Wiele osób wypowiada się o zmianie klimatu w taki sposób, że może to przywodzić na myśl judeochrześcijańską ideę końca świata. Zbliżamy się do finału, do decydującej fazy. Proszę pomyśleć o popularności postapokaliptycznej odmiany science fiction w kinie, która zaczęła się na początku lat 80. od serii filmów o Mad Maksie. Od tego czasu zarówno w Hollywood, jak i poza nim wyprodukowano wiele tytułów o świecie po apokalipsie. Istnieje głód tego typu narracji. W tekście, który teraz piszę, cytuję słynne słowa T.S. Eliota o tym, że świat kończy się nie hukami, lecz skomleniem. Nie ma żadnego przed i po. Wielu komunistycznych rewolucjonistów podzielało



idee milenarystyczne: sprawy będą się pogarszać, ale potem – po rewolucji wszystko się ułoży. Jednak z perspektywy dwustuletniego doświadczenia z rewolucjami wiemy, że reprodukuje one wiele problemów, które chciały rozwiązać, a na dodatek tworzą też nowe. Weźmy na przykład Arabską Wiosnę w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. Wydaje mi się, że wiara w to, iż historia zmierza w jakimś kierunku, jest bardzo niebezpieczna.

**W pewnym sensie łączy się to z szerszym zagadnieniem roli cywilizacji ludzkiej w historii środowiskowej naszej planety. Posługuje się Pan terminem „antropocen”, jednak niektórzy uważają, że sytuowanie człowieka w centrum – nie tylko jako źródła problemów, z którymi się mierzymy, ale także jako najistotniejszego elementu naszej planety – jest niestosowne. Jaki ma Pan do tego stosunek?**

Niektórzy naukowcy chcieliby mieć ciastko i zjeść ciastko. Są tacy, którzy myślą w kategoriach zmian charakteryzujących antropocen, a równolegle podkreślają, że ludzie i nieludzie żyją w układzie prawdziwie symbiotycznym. Mam mało cierpliwości dla tego typu rozumowania, zwłaszcza kiedy myślę o stanie świata w czasach zmiany klimatu: o wielkich przemysłach wydobywczych, globalnym boomie na górnictwo będącym rezultatem rosnących gospodarek Chin i Indii, rozkwicie szczelinozowania, za sprawą którego źródła paliw kopalnych zdają się niewyczerpywalne. Uważam, że kwestionowanie odpowiedzialności człowieka jest lekko-myślne. Mogę darzyć swojego kota nie wiadomo jak silnym uczuciem oraz dostrzegać, że zwierzęta domowe ewoluowały wraz z ludźmi, a jednak uświadamiam sobie, że istoty ludzkie są jedyne w swoim rodzaju. Nigdy żaden szympanś lub nawet najinteligentniejszy z delfinów nie powie: „Mój ojciec żył w biedzie, ale przynajmniej był uczciwy” – tylko człowiek może zbudować takie zdanie. Nasze poczucie moralnej odpowiedzialności jest wyjątkowe i musimy mu sprostać.

**Mówiąc o moralnej odpowiedzialności: odegrał Pan istotną rolę w godzeniu się z tragedią po zamachu Breivika...**

Tak, przez trzy tygodnie po ataku terrorystycznym praktycznie bez przerwy udzielałem wywiadów zagranicznym dziennikarzom i pisałem artykuły dla obcych gazet. Kontaktowano się ze mną, ponieważ zajmowałem się polityką tożsamości i nacjonalizmem, ale także dlatego, że Breivik miał do mnie pewnego rodzaju słabość. Postrzegał mnie jako symbol wszystkiego, co jest z Norwegią nie tak – jestem dla niego tchórzliwym, zniewieściałym, kosmopolitycznym, multikulturalistycznym, zakochanym w islamie przedstawicielem klasy średniej.

W latach 90. ludzie, którzy podzielali moje opinie o różnorodności kulturowej, byli prawdopodobnie uznawani za naiwnych, natomiast w ostatnich latach coraz częściej oskarża się ich o zdradę – a to już co innego. Nastąpiło umocnienie się postaw; polaryzacja jest o wiele silniejsza niż 20 lat temu. Breivik zacytował mnie w swoim manifestie i w filmie umieszczonym na YouTube 15 razy, można powiedzieć, że ma na moim punkcie delikatną obsesję. Początkowo psychiatrzy badający Breivika orzekli, że był on niepoczytalny. Miał zostać poddany terapii psychiatrycznej i w ten sposób uniknąć kary za swój czyn. Oczywiście trzeba być na jakimś poziomie niepoczytalnym, żeby zabić tak wiele niewinnych osób. Jednak poglądy Breivika nie były wynikiem choroby psychicznej, w Norwegii podziela je sporo osób. Jego ulubione strony internetowe notują po 20 tysięcy unikatowych użytkowników tygodniowo. Obrona wezwała mnie w charakterze świadka, abym zeznał, że jakkolwiek Breivik może być mordercą, jego poglądy są bliskie tysiącom. Jest to prawda, jednak ostatecznie nie zeznawałem, bo lista świadków była długa i przed sądem stanęli tylko niektórzy.

**Czy tego rodzaju zainteresowanie wzbudzało w Panu lęk?**

Właściwie nie. Jednak przez kilka tygodni po ataku terrorystycznym, kiedy cała Norwegia była jeszcze w szoku, pracownicy uniwersytetu, których ledwo znałem, przychodzili do mnie i traktowali mnie niezwykle miło. Prawdopodobnie wydawało się im, że widzą mnie ostatni raz, bo jestem kolejny na liście. Potem sprawy wróciły do normalności. Nigdy nie możesz czuć się całkowicie bezpieczny. Breivik przypomina o tym, że nawet garstka osób jest w stanie wyrządzić niewyobrażalną krzywdę, tak jak terroryści w USA w 2001 roku. W efekcie tego społeczeństwo stało się prawdopodobnie mniej ufne i odczuwa większy niepokój. Ale nie zastanawiam się nad moim osobistym bezpieczeństwem. Nad bezpieczeństwem mojej rodziny – tak, ale nie swoim. To by oznaczało, że pozwalam im wygrać.

**Czy uważa Pan, że Norwegia wyciągnęła z tej tragedii jakieś wnioski?**

Niestety nie. Była na to szansa i wielu z nas miało nadzieję, że taki atak pozwoli zrozumieć, iż idea czystości etnicznej jest absurdalna, szalona i niewykonalna w obecnym stuleciu. Liczyliśmy, że będziemy mogli spotykać się i omawiać te kwestie w bardziej wyważony, poważny i racjonalny sposób, ale to się nie wydarzyło. Kilka tygodni później powróciła zwyczajna polityczna polaryzacja. Jeżeli w ogóle zaszła jakaś zmiana, to polegała na tym, że przeciwnicy emigracji stali się bardziej agresywni niż dotychczas. Straciliśmy tę szansę.

**Przyjeżdża Pan do Lublany z wystąpieniem o prowokującym tytule *Dlaczego ludzie potrzebują antropologów*. Czy to nie odrobinę pretensjonalne – sugerować, że świat w ogóle nas potrzebuje?**

Nie wiem, czy świat potrzebuje powieściopisarzy, ale prawdopodobnie poradziłby sobie bez poetów. A jednak ludzka potrzeba sensu jest tak silna, jak potrzeba schronienia czy zaspokajania głodu. Taki rodzaj sensu, który dostarczają wrażliwi i inteligentni ludzie, jest szczególnie ważny, gdy musimy przeformułować fundamentalne pytania.

Myszę czasem o moich studentach, którzy nigdy nie zostaną zawodowymi antropologami, ale

studia te umożliwią im lepsze życie, ponieważ głębiej zrozumieją siebie i świat. Uważam, że zajmowanie się antropologią czyni z nas lepsze osoby: podobnie jak czytanie powieści pozwala identyfikować się z innymi. Kiedy widzisz uchodźców na Morzu Śródziemnym, wiesz przynajmniej tyle, że równie dobrze mogłeś to być ty. Myślisz o tym, ponieważ możesz odnieść się do ludzi w każdym zakątku świata. Sądzę, że główny przekaz moralny antropologii mówi o tym, że życie wszystkich ludzi ma wartość, niezależnie od tego, jak obcy lub niezwykli mogą się wydawać. Więc tak – myślę, że świat potrzebuje antropologów, tak jak potrzebuje powieściopisarzy i poetów.

Pierwodruk ukazał się w słoweńskim czasopiśmie „Razpotja” 22/2015.

This translation was supported by the Eurozine Translations Pool which is co-funded by the Creative Europe Programme of the European Union.