

Stefan Janković*Odeljenje za sociologiju, Filozofski fakultet**Univerzitet u Beogradu*

stefan.jankovic@f.bg.ac.rs

Ko se (ne) boji klimatske apokalipse? O planetarnim perspektivama političke teologije antropocena kroz nove slike Zemlje

Apstrakt: Rad uporedno ispituje projekte Gaje i planete kao nove prikaze Zemlje, koje je predložio Bruno Latur, odnosno Dipeš Čakrabarti. Sa kritičkim naglaskom stavljenim na političku teologiju apokalipse, prisutnoj u oba projekta, ocrtavaju se šire implikacije ovakvog geospiritualnog zaokreta u debatama o antropocenu. Dok uvod pruža kratak uvid u problematiku antropocena, u drugom delu se ispituje Laturova re-interpretacija „Gaja-hipoteze” u antiholističkom ključu kroz kritiku modernosti, teoriju dejstvenosti, ali i novu metodologiju geotrasiranja, osmišljenoj za otkrivanje organskih transakcija i spona u tzv. kritičnoj zoni. U trećoj sekciji se diskutuje o Laturinom geo-filozofskom eksperimentu izgradnje mitskog prototipa Zemljana, kao posebnog vida ekološke senzitivnosti, i ukazuje na problem postavljanja nauke kao nove zemaljske religije. Četvrta sekcija je posvećena Čakrabartijevom konceptu planete koji je upućen na „otkrivanje” duboke istorije planete, obračun s antropocentrizmom i „plitkom” istorijom humanih formacija, ali i umetanje radikalne klimatske neizvesnosti u svakodnevicu i uspostavljanje nastanjivosti planete. U petoj sekciji, međutim, bliže pojašnjavamo problem obima koji se javlja u Čakrabartijevom radu, odnosno, pitanja kako otvoriti senzibilnost za tako glomazan skup entiteta kao što je planeta. Iskazujući relativno nepoverenje prema nauci, Čakrabarti se radije opredeljuje za teološko strahopoštovanje što, tvrdimo, biva teško ostvarivo upravo u planetarnim okvirima. U zaključku, osvrnućemo se ukratko na koncept rezilijentnosti kao potencijalnu dopunu ovih gledišta.

Ključne reči: antropocen, Gaja, planeta, Zemlja, politička teologija

Na rubu apokalipse?
Postsekularna analiza dinamičke planete

Prelom milenijuma je na čudnovat način obeležen stupanjem nove, podosta enigmatične epohe koju su, upravo u jednom članku čiji će se eho pokazati dalekosežnim, dvojica atmosferskih hemičara, Pol Krucen i Eugen Stormer (Crutzen and Storemer 2000) označili kao sasvim ljudskom. Antropocen je s jedne strane uputio na periodizaciju, koja doduše još uvek nije usvojena (v. Stephen *et al*,

2015; Zalasiewicz *et al.* 2019), prema kojoj ljudi postaju ključni geološki akteri. S druge strane, ta glavna rola ni po čemu nije zavidna: brojni ekološki izazovi koje je permanentna eksploatacija živog i neživog sveta donela, ujedno postaje zastrašujuća, nelagodna i razlivena biohemijska i termodinamička reakcija same *planete*. Ona samu figuru čoveka postavlja u podređen položaj, suprotan prosvetiteljskom projektu progresa (Savransky 2021a). Dok se usled tenzija unetih sa trenutnim klimatskim promenama diskusije o antropocenu šire enormnom brzinom kroz pokušaje da se što preciznije *geohronološki* trasira eksplozija ljudskih aktivnosti i emisije gasova koji su pomerili temperaturne pragove (Eisenhouer 2017; Kidner 2012; Moore 2016) i sagledaju makrokonceptualni temelji koji su prirodu postavili u podređen položaj (Lock, Palsson 2016; Szerszynski 2012), stvara se čudan osećaj bespomoćnosti. Susret sa novom slikom Zemlje postaje izvor neočekivane enigme: ona prikazuje nedefinisan ali glomazan objekat koji je otuda teško lokalizovati ali i sagledati naprosto izvana, primenjujući staru dobru panoptičku superiornost. „Evo u čemu je paradoks”, upućuje britanski filozof Timoti Morton (2018, xxvi): „znamo tačno šta da radimo i nikada nećemo biti u mogućnosti da se popnemo dovoljno visoko iznad sveta da vidimo kako izgleda.”

Upravo zato što „dijagnostika” antropocena ukazuje na ambijent radikalne neizvesnosti planetarnih razmera, ona je ujedno i katalizator kapitalnog razvlašćivanja ljudske prevlasti garantovane ontologijom modernosti i umetanja dejstvenosti u kontingentne i nepredvidive okvire. Razmere ovog „događaja antropocena”, posebno u slučaju društvene teorije, nije lako popisati (upor. Blok and Jensen 2019; Charbonnier 2017; Jensen 2022; Lorimer, 2017; Pellizzoni 2015; Simonetti 2019; Sklair 2017). Metamorfoza značenja dejstvenosti, začeta pre više od četvrt veka posredstvom teze o simetrizaciji i „hibridnom” karakteru ljudskih kolektiva (npr. Latour 1993b, 2005, 2013; Whitmore 2002), u široj intelektualnoj atmosferi antropocena se posebno tiče konfrontacije s kartezijskom pretpostavkom o inerciji ne-ljudskog sveta i otkriću humane agensnosti unutar fluidne materijalnosti. Osim komparativne ontologije multinaturalizma i diskusija o delikatnim ambijentalnim matricama relacija gde ne-ljudski entiteti, izvan samorazumljive gradacije okcidentalne kosmologije takođe poseduju personalnost i emituju značenja (Charbonnier, Salmon, Skafish 2016; Descola 2013; Viveiros de Castro 2012, 2014, 2019), posebna intelektualna provokacija pristiže sa spekulativnim realizmom. Ovde je reč o promatranju enormne ontološke „dubine” ulančanih ne-ljudskih formacija, čiji delovi umnogome ostaju nepristupačni ljudskom iskustvu (Bennet 2010; Harman 2016, 2018; Morton 2013, 2018). Na ovakvu intelektualnu atmosferu se nastavlja i interesovanje planetarnih sociologa za *geosocijalnost* ljudskih kolektiva ostvarenu kroz „vertikalne” mobilnosti u različitim stratumima Zemlje – biosferi, atmosferskom omotaču i vodenim tokovima (Clark and Szerszynski 2021; Palsson and Swan-

son 2016; Szerszynski 2016, 2018). Razmatranja ove razuđene dejstvenosti, međutim, nisu samo empirijska pitanja. Urgentnost ontološkog prilagođavanja i hibridne kombinatorike (npr. Haraway 2016) unutar horizonta radikalne klimatske neizvesnosti se manifestuje i kroz nalet ekopolitičke *pragmatike* i *eksperimentacije*. Modelovanje „odrasta” (*degrowth*) kao temelja post-razvojne socioekološke tranzicije na tragu heterodoksne ekonomije (Asher and Wainwright 2018; Crownshaw *et al.* 2018; Reichel and Perry 2018; Reitz *et al.* 2021) ili spekulativni projekti posvećeni upravljanju kompleksnim tokovima klimatskih promena i distribuiranju klimatske pravde u planetarnim okvirima (npr: Delanty and Mota 2017; Mann and Wainwright 2018), tek su neki od primera normativnih putokaza proisteklih iz dijagnostike antropocena.

Posebno provokativnim se, međutim, čini uzlet *geospiritualnosti* i eshatološke mitologije, kao vida upozoravajućeg monitoringa planetarnih procesa. Iako apokaliptična tematika „kraja sveta”, koja se dosta suptilno provlači kroz rasprave o antropocenu, na prvi pogled odaje utisak patetičnog povratka na katastrofizam, ona izviire na tragu političke teologije kao spekulativni pokušaj da se planeta *desekularizuje*. Naravno, po sredi je i nastojanje da se ovakve predstave Zemlje *dekolonizuju*. Veliki rizik se, naime, vidi u daljoj primeni rigidne naturalističke formule i aure „objektivne” nauke, kojoj su suprotstavljene iluzije, distorzije ili simbolički konstrukti. Radi se o „racionalnoj apokalipsi”, govori Šarbonije: uprkos ponovnom „začarananju”, ona se suštinski odnosi na preko potrebnu lucidnost da se zahvati gigantski geofizički obim koji održava život i upućuje na potpuno nepredvidivu, katastrofičnu seriju događaja koje pritom nije moguće kontrolisati (Charbonnier 2017). Geospiritualnost u eri antropocena u tom pogledu predstavlja dosta osoben pokušaj vođenja *ontopolitike* (upor. Savransky 2012; Stengers 2018), odnosno, politike bića gde se protok energije i materije postavljaju kao duhovni agensi, pre nego preventivni nazori rizika ili bioekoloških limita (Charbonnier 2017; Stengers 2017). Potiskujući, s jedne strane, *New Age* afinitete prema „naturalnosti”, antropocenska geospiritualnost na drugoj strani usmerava metafizički problem *kraja sveta* na rigorozne empirijske analize klimatologije, geofizike i biohemije (upor. Danowski and Viveiros de Castro 2017; Savransky 2021b). Kako Šeršinski ističe, reč je o post-sekularnoj analizi gde se resursi prirodnih nauka – naročito uvidi o termodinamičkim pragovima ili biohemijskom sastavu zemljišta – postavljaju kao *hermeneutički* izvor nove senzitivnosti spram dinamičke planete (Szerszynski 2017).

Verovatno najtemeljnije elaborirani obrisi nove antropocenske geospiritualnosti su okupljeni u zbilja kolosalnim projektima *Gaje* antropologa, sociologa i filozofa Bruna Latura (*Bruno Latour*) i *planete* istoričara Dipeša Čakrabartija (*Dipesh Chakrabarty*). Centrirani povodom prikaza Zemlje kao osetnog, reaktivnog ali i raspršenog entiteta, oba projekta pre svega uzmiču od uobičajene fenomenologije temporalnosti, skopčane sa geohronološkim debatama o poreklu

antropogenog otiska na planetu. Značaj umetanja prostornog vektora u samu srž antropocena je mnogostruka. Njome Latur i Čakrabarti najpre žele da naznače kontingentnost difuznih organskih spona i „duboke istorije” geofizičkih i biohemijskih procesa i u središte postave pitanje *planetarne nastanjivosti*. Nesporno eruditski, oba projekta se takođe susreću u nameri stvaranja naučne, političke ali ništa manje i etičke infrastrukture za susret sa radikalnom ontološkom neizvesnosti i to u *postkritičkom* duhu razrešenom od antropocentrične uskogrudosti (upor. Chandler 2018; Felski 2016), ne bi li upravo problematizovali pitanje pristupa gigantskim okvirima same Zemlje i planetarnih procesa koji naveliko nadilaze ljudsko postojanje. Upravo u ovoj tački, oba projekta klize ka političkoj teologiji a ponovno „začaravanje” otvara probleme svoje vrste. Geospiritualna kombinatorika u oba projekta, naime, otvara pragmatičku dilemu dimenzioniranja naučnih uvida o planetarnim procesima u teološkom ključu na način koji bi potencijalno pospešio fenomenološku osetljivost za kontingentnost ne-ljudskih formacija. Uz egzotizaciju nemodernih ontologija i, delom, kvazi-hegelijanski poriv udruživanja istorijskog subjekta promene, politička teologija Gaje i Planete posebno se javlja izazovnom prilikom nominovanja nečega što možemo nazvati *agensima imanentizacije*: akterima, tehnikama i alatama dizajniranim upravo za susret s katastrofičnim „krajem sveta” i više nego urgentnim preobražajem ekopolitičkih odnosa.

Kompleksnost ovog pitanja agenasa imanentizacije, odnosno, „prevođenja” masivnih, trajnih i različenih procesa koji nadilaze ljudsko postojanje se, opet, račva u ova dva projekta u mnogo tačaka. Cilj ovog rada primarno jeste uporedni prikaz oba projekta, ali sa posebnim, kritičkim naglaskom stavljenim na spekulativna rešenja pitanja imanentizacije koja Latur i Čakrabarti nude. Utoliko, u prvom delu rada, najpre ćemo sagledati kako Latur, iznova interpretirajući čuvenu „Gaja-hipotezu”, prikazuje Zemlju u *antiholističkom* ključu i za njega dobro znanim okvirima: kritici hipokrizije modernosti u razdvajanju „prirode”, teoriji dejstvenosti upućenoj na nestabilan i heterogen status entiteta umetnutih u mrežne talase akcija, ali i na novu metodologiju geotrasiranja, vezanu za rasčlanjivanje tzv. *kritične zone* kao lokusa organskih transakcija i spona. Za pospešivanje ove koegzistencije unutar difuznih spojeva Zemaljskih procesa, Latur se upušta u geofilozofski eksperiment, gradeći gotovo mitski prototip Zemljana (*Earthbonds* ili *Terrans*). Suprotno aroganciji Modernih i uverenju u onipotentnost sekularizovane tehnološke prevlasti nad okolinom, figura Zemljana se pokazuje kao daleko više fenomenološki kadra da živi naporedo uz neizvesnost upravo zbog toga što bi oni, potencijalno, dobro rabili naučne uvide o familijarnom svetu i tretirali ih kao religijsku podlogu vlastitog kolektiva. Ovakva spekulacija, tvrdimo u trećoj sekciji, sadrži dva temeljna problema: prvi jeste prihvatanje nauke kao ključnog agensa imanentizacije u planetarnim okvirima, a drugi je taj da brojne ne-ljudske interakcije ostaju izvan opsega iskustva. Čakrabartijev koncept planete, kome će pažnja biti posvećena u četvrtoj sekciji, tiče se prvenstveno

„otkrivanja” duboke istorije planete, koje zahteva obračun s antropocentrizmom i „plitkom” istorijom humanih formacija, ali i umetanje radikalne klimatske nezvesnosti u svakodnevicu i povrh svega, problematizaciju *nastanljivosti* planete. Slično Laturu, i Čakrabarti vidi potrebu fenomenološkog opremanja opazajnim alatima, posebno da bi se trajnost planete i suštinska indiferentnost ne-ljudskih entiteta prema ljudskom postojanju više utkala u svakodnevicu. U petoj sekciji, međutim, bliže pojašnjavamo problem obima koji se javlja u Čakrabartijevom radu, odnosno, pitanja kako otvoriti senzibilnost za tako glomazan skup entiteta kao što je planeta. Iskazujući relativno nepoverenje prema nauci, Čakrabarti se radije opredeljuje za teološko strahopoštovanje što, tvrdićemo, biva teško ostvarivo upravo u planetarnim okvirima. U zaključku, osvrnućemo se ukratko na koncept rezilijentnosti kao potencijalnu dopunu ovih gledišta.

Zemlja nije celina: Gaja i homeostatički režim međuzavisnosti

Laturova predavanja održana 2013. godine na Univerzitetu u Edinburgu, štampana kao voluminozna studija pod nazivom *Sučeljavanje s Gajom: osam lekcija o novom klimatskom režimu* (Latour 2017a), predstaviće možda i najcelovitiji pokušaj da se antropocen, takoreći, položi na tle, tesno sveže s prostorima i pre svega napravi jedna nova slika Zemlje. Interesantno, ovaj kolosalni projekat sa ništa manje kosmološkim ambicijama, u središte će postaviti ocrtavanje Zemlje kao niza tek delimično uravnoteženih *organskih spona*. Kako su ključne za održavanje života uopšte, upravo te spona između organizama čine prikaz Gaje daleko bližim jednom rasutom i razlivenom entitetu, pre nego usklađenom sistemu. Potonji momenat se čini izuzetno bitnim: Latur, naime, za osnov ovog putešestvija postavlja čuvenu *Gaja-hipotezu* hemičara Džejmisa Lavloka. Uprkos tome što je udahnuo novi život jednoj paganskoj figuri, britanski hemičar je zasigurno napustio fatalni i melanholični prikaz Zemlje kao ultimativnog bića. No, iako je mesto ustupljeno raštrkanom i razuzdanom momentu organskih relacija, Lavloкова Gaja je i dalje rabila klasični sistemski holizam. Odlikovan izvanrednom sposobnosti sopstvenog usklađivanja, britanski hemičar ovaj holizam vezuje za *autopoesis* princip (Lovelock and Margulis 1974).

Najbliže dokle mogu doći jeste nazvati Gaju teorijom evolutivnog sistema – sistema napravljenog od živih organizama zemlje, njihovog materijalnog okruženja, dakle, dva dela koja su tesno udvojena i nedeljiva. Ova evolutivna teorija shvata samoregulaciju klimatske i hemijske kompozicije kao emergentne odlike sistema. Nastanak je u potpunosti automatski; ne postoji nikakva teleologija. Gaja dakle nastaje kao sistem, postepeno, tokom dugih vremenskih perioda homeostaze koje su obeležene naglim, simultanim promenama, jednako u organizmima i okolini. (Lovelock 1990, 100–101)

Ono što Lavlok naziva homeostazom, možda i najbolje oslikava holističku zamisao, gde celina diktira oblik svakog organizma. Latur će, sasvim suprotno, taj holizam pretvoriti u ništa manje *mikroskopski imanentizam* čineći Zemlju neposrednom, lokalnom i bez nužnog sklada. „Zadivljujuće otkriće” Lavloka o radu *organizama kao mikroaktera* za Latura postaje ključ ontološke formule spontanog sadejstva iz kog nastaje uređenje glomaznog i uvezanog prostora. Zemlja stoga biva čitana na istinski anti-holistički način, bez pomisli da ona predstavlja pasivno, stabilno i zaokruženo kosmičko telo. Kako ističe, „Lavlokov problem je nov: kako govoriti o Zemlji a *da se ona ne shvati kao unapred sastavljena celina*, bez dodavanja koherentnosti koja joj inače nedostaje, ali i bez toga da se ona potpuno deanimira tako što će se organizmi koji čuvaju tanki film kritične zone u životu predstaviti kao inertni i pasivni putnici u fizičko-hemijskom sistemu” (Latour 2017a, 86, *kurziv u originalu*).

Shvatanje Zemlje u vidu kompaktnog, celovitog i dovršenog totaliteta isti čine manje saznatljivim, mističnim ali i politički bezličnim u susretu s klimatskim zagonetkama antropocena, te i obračun s ovakvim pristupom postaje ključni motiv ovih predavanja. Nimalo skromna ambicija ocrtavanja nove kosmologije i to, kako ponosno ističe, umetanjem modifikovane Gaje kao *prve sekularne slike Zemlje* potekle na osnovama uvida o biohemijskim tokovima, otuda se nastoji ostvariti kao pokušaj da se ontološka konfuzija *antropocenske dejstvenosti ikako učini više opipljivim i aktivnim političkim sastojkom*. Latur zato vidi ne samo stare teocentrične modele Zemlje kao problem. Prizivajući melanholične prikaze prirode kao ravnoteže, oni bivaju prepušteni silama koje je teško privući k sebi i zauzdati. No, ni geocentrične varijante ne čine stvari boljim: one su posebno gramzivim prisvajanjem teritorija, geopolitičkim spletkama i juridičkim finesama (upor. Latour 2016) učinile da svekolika sila bude u rukama ljudi a da se pritom ne-ljudski svet zamišlja kao relativno inertan i utopljen u ciklično kretanje. Turobna slika antropocena stoga zasigurno zaoštrava pitanje *nastanjivosti*. Ali, takva „reanimacija” Gaje izgleda da premašuje čisto biohemijske i geofizičke okvire. Naime, kako sam Latur govori, „ono što antropocen čini odličnim markerom, ‘zlatnim klasom’ jasno uočljivim i izvan granica stratigrafije, jeste da je on ime za ovaj geoistorijski period koji postaje najvažniji filozofski, religijski, antropološki i (...) politički koncept za začetak napuštanja pojmova ‘moderni’ i ‘modernosti’” (Latour 2017a, 116). Latur zato ovaj anti-holistički momenat organizuje kao obračun sa reliktima modernosti – kroz njegov dobro znan napad na podvajanje prirode i kulture, ne bi li akcentovao osobenu, razlivenu i neizvesnu dejstvenost gde se Gaja ne prikazuje kao koordinisano delovanje organizama, već više nalik mreži razmena među njima.

Sučeljavanje s Gajom je stoga s razlogom otpočeto sa dobro znanom temom i prekorom upućenom Modernima – tom plemenu koje je u stalnoj potrazi za vlastitim utemeljenjem – suštinski ostalo zarobljeno u aporijama tzv. *Velike po-*

dele, obitavajući u posve čudnom ambijentu u kome su naročite privilegije pripale ljudima sve dokle oni uspevaju da emancipuju i primire prirodne nužnosti. No, ono što je Latur suštinski problematizovao pre više od četvrt veka u *Nikada nismo bili moderni* (Latour 1993b), upotrebljavajući doista prostu formulu simetrične antropologije koja nudi jednak ontološki status ljudskim i ne-ljudskim entitetima u formiranju kolektiva, u ovim predavanjima dobija nove obrise. Iako prekidi koji su ustanovljeni između dva velika domena, čuvene prirode koja je trebalo da okupi prvenstveno materijalni svet objekata i kulture, upućene na uzvišene stvari koje ljudi čine, gotovo da ne postoje. Moderni su, posebno putem enormne hibridizacije stvorene naukom, i sami zamutili polove subjekata i objekata (upor. Latour 1987, (1984) 1993a). No, nezavidni rezultati ontološkog račvanja postaju posebno istaknuti u svetlu narastajuće ekološke krize. Naime, zbunjujuće je što je inženjering uperen ka oblikovanju „prirode” viđen kao put da se umetnu i ojačaju moralni temelji kolektiva, ratosiljajući se naročito „prirodnih nužnosti”: brojni političko-filozofski projekti su, navodno izbavljali ljude iz opasnosti „pozverivanja”, prevlasti pohlepnog „unutrašnjeg bića” (upor. Sahlins 2008), ali i „spoljnih” pretnji. No, kada ovaj egoistični evolucionizam nije u prvom planu, priroda operiše i kroz primordijalnost i iskon. U ovoj varijanti, kvazi-juridička slika „prirodnih zakona”, kao neumoljivih nužnosti se, štaviše, javlja kao okrepljujuća onda kada se moral i ljudske tekovine skrše. Očiti paradoks ovog pomalo shizofrenog rasepa jeste u tome što je prvi potez, opijen modernističkim zanosom geo-inženjeringa, na brojne načine težio da razvlasti „prirodu”. Drugi je, pak, na posve perverznan način prizivao „prirodno stanje”, a time i naivni romantizam „iskona” i „dobre prirode” koji se proteže u brojnim izrazima kakvi su „organski proizvodi” ili „povratak prirodi” (Latour 2017a).

Kao i u *Politici prirode* (Latour 2004), kada je eksperimentisanje sa Gaja-hipotezom bilo tek u začetku, Latur čvrsto drži do toga da je prirodu potrebno učiniti aktivnim sastojkom politike. To bi valjalo učiniti najpre što će se ona provući kroz aparaturu nauke, a zatim osvetliti kao važan deo tzv. *uobičajenog sveta* (*common world*). Za taj zadatak, koji podrazumeva suštinsku konjukciju politike i ekologije u svakodnevici, delotvornost određenih akcija jeste posve jalova. Razlog zbog kog Latur nije preterano oduševljen klasičnim ekološkim pokretima je u tome što oni ne odmiču od slike paralizovane prirode, potežući za moralnom indignacijom povodom toga kako se prirodom upravlja. Čak i kada po sredi nisu imperativi efikasnosti koje recitacije „održivog razvoja”, lansirane na neoliberalnoj platformi, na posebno bizaran način održavaju, melanholična slika pomirenja „prirode” i „društva” opstaje u punom kapacitetu. Priroda nema šta da doda sa svoje strane: ona je inertna i singularna, a često elitistički motivi poput „misliti globalno” nipošto ne grade senzitivnost upravo tamo gde je ona najviše potrebna u novom klimatskom režimu, a to je kako pojmiti tako gigantsku dejstvenost. S ovom singularnošću pristiže još jedan problem. Eko-

loški aktivisti, upućuje Latur, „pripisuju nepovredivim zakonima indiferentne prirode suštinski političku funkciju mobilizovanja masa, koje su indiferentne prema pretnji, dodajući usput notu moralnog ogorčenja. Ovo je verzija nečega što se naziva 'strateški esencijalizam'. On se oslanja na pojam nepretvorljive izvesnosti da bi postigao efekat mobilizacije koji nije moguće drugačije ustanoviti. Opasnost takve taktike jeste što zaobilazi težak rad politike, privezujući nauči nepretvorljivu izvesnost koju teško da ima – ne uspevajući da mobilizuje baš nikoga” (Latour 2017a, 46). Štaviše, efekat je sasvim suprotan. Zamisli otkrivanja „prirodnih zakona”, hladne objektivnosti i neupitnih činjenica, teško da mogu po sili samih uvida pokrenuti na akciju samo zato što su ovi „racionalni” (upor. Latour 2014b). Stvari još gorim čini to što se isprva o prirodi mislilo u okvirima izvesnosti, a ona upravo sada krši ikakvu predvidivost. Dok ovakve prilike pogoduju klimatskim skepticima da relativizuju naučne uvide, osporavajući ih kao ljudske tvorevine, sama postavka prema kojoj nauka ima posla sa dovršenim oblicima stvarnosti je riskantna. Ona je i protivna ponekad teskobnoj naučnoj svakodnevic i pokušajima da se zamračeni i teško pristupačni entiteti prevedu i osvetle.

Sve teškoće da se istorijska osobenost antropocena istakne, odnosno, da naučni uvidi o udaljenim i teško pristupačnim entitetima „prevedu” i steknu političku relevantnost kao komponente u progresivnom sastavljanju uobičajenog sveta, manje ili više potiču od toga šta se misli pod *agensima*. Gaja je zato prikazana kroz teoriju akcije čija osnovna pretpostavka biva razuđena, slabo usklađena i povratna sprega agenasa koji su ponajmanje autonomni. Delom, takva teorija potiče od retko diskutovanih metafizičkih pozicija Latura (izuzev: Harman 2009) i težnje da se, izvan bilo kakvog supstancijalizma *akcija koja se zbiva na daljinu* i rad entiteta koji nisu neposredno pristupačni, shvati u vidovima prenosa, cirkulacije kroz mreže, prevođenja i metamorfoze, sa podosta *nestabilnim statusom entiteta* (videti i: Latour, 2013, 157–162). Upravo potonji momenat čini skelet dejstvenosti koja je umetnuta u kosmologiju Gaje, i to razlikovanjem *aktera* i agenasa, ili dobro znanim Laturevim jezikom, *aktanata*. Prva figura je jasno razdvojena kao ona koja dolazi nakon stabilizacije. Drugim rečima, akterom se prikazuju figure i imenuju stvari, ali tek nakon uvida i pažljivog beleženja. Međutim, aktant oslikava ne nešto što mi nužno poznamo kao kompetencije koje akter ima, već kao performanse i atribute koje označavaju akcije koje se zbivaju. Nijedan akter otuda ne deluje potpuno dovršeno: biti „subjekt”, znači deliti akciju bez prethodne intencionalnosti a često bez ičeg drugog do ulančavanja koje po sebi obavlja metamorfozu svakog od uključenih entiteta (upor: Latour 2014a). To je naročito važno kako bi se preterano isticanje izvanrednih kapaciteta prikačenih samo uz ljude, poput refleksivnosti, slobode, svesti ili morala i posledično, činjenje „materijalnog sveta” inertnim, donekle umanjilo. „Ovo se može isprva učiniti paradoksalnim” upućuje Latur, „ali da bi

stekli više realizma, mi moramo staviti postrance pseudo-realizam koji ocrtava portret ljudi koji paradijaju protiv pozadine stvari” (Latour 2017a, 58). Akteri naime, dolaze tek nakon što se krajnje intuitivna naslućivanja dejstvenosti agenasa i tragova koje ostavljaju, učine više vidljivim posebno kroz teskobne *operacije prevođenja* u kojima nauka ima posebnu ulogu.

Procvat dejstvenosti u vidu razmena među različitim entitetima kroz geohistoriju jeste nešto do čega Latur čvrsto drži i to ne samo da bi pokazao kako Zemlja reaguje na ljudske akcije. Reč je i o znatno suptilnijoj nameri da se ovo šaroliko polje entiteta, neprekidno pod međusobnim uticajem, istakne protiv dveju poprilično okoštalih vizija protivnih zamislima heterogene umreženosti i pluralnosti formi života. Izvrtanjem jednačine *skup delova = celina* koja se pronalazi u konceptualnom skeletu Gaje, Latur najpre ide protiv metaboličke slike gde celina uspeva da „nametne“ oblik delovima. Ovakav pristup naime, iznova priziva gotovo magijski rad mističnih sila (upor. Latour, 2017b). Mehanicistički modeli stoga sadrže opasnost *deanimacije dejstvenosti*: u kauzalističkim narativima koji, primećuje Latur, zadržavaju eho drevnog kreacionizma i zamisao omnipotentnog stvaraoca sada preobučenog u „uzročnost”, dejstvenost postaje utopljena u nizove slabašno diferenciranih „posledica”. Još gorim se čini da se agensi vide kao samosvojni entiteti, sićušni sopstvenici koji slede vlastite interese. Uostalom, kako bismo onda mogli da razumemo kako je biti lišaj, crv, bakterija, gas, klima, koralni greben (Lenton, Dutreuil and Latour 2020)? Razlog je zbilja prost: kada se iznova sučeljimo s agensima, postaje jasno da se metafizika samoodržanja, pažljivo čuvana u mnoštvu verzija darvinizma, pretvara u brutalnu intencionalnost atomističkih entiteta koje treba iznova udružiti i pomiriti (upor. Latour 2017b). Obe varijante dejstvenosti, međutim, vode poreklo iz istog izvora – navodne zagonetke moderne političke filozofije i analogije političkog korpusa sa telom, koja se kreće između holističkih i atomističkih polariteta. „Ovo je iluzija”, upozorava Latur u jednom skoro objavljenom eseju (Latour 2020a, 20). „Ne pravi neku značajnu razliku to da li ćete početi s atomističkim elementom – individualnim ljudima, individualnim mravima ili pčelama ili babunima ili ćelijama i otuda pokušati da vidite kakav nastajući poredak dobijate, ili ako započnete sa sveopštom slikom poretka – društvom, telom, mravinjakom, superorganizmom ili bilo čime sličnim, a otuda pokušate da shvatite ulogu koju svaki atom igra u sveukupnom poretku”.

Napuštanje zamisli da delovi sastavljaju celinu ili da se, obrnuto, celina nameće kao kakav superorganizam, Gaju postavlja kao *odmetnički anti-sistem* i upućuje direktno na Lavlokove uvide o radu mikro-organizama i posebno, prostorne konture koje slika premrežene Zemlje dobija. Mikrološko čitanje Lavlokove biohemijske teorije pre svega ispostavlja jednu zbilja osobenu figuru entiteta građenu po *monadološkoj* recepturi Gabrijele Tarda (vid. Latour 2010, 2013). Latur naime, zdušno prihvata Lavlokove napore da se s evolucioniz-

mom napravi konačni raskid i to stavljanjem u zaglavlje pretpostavke da svaki organizam „*presavija*” *okruženje shodno vlastitim intencijama* pre nego da se zbiva adaptacija shodno okruženju. Na prvi pogled, reč je samo o „estetskim korekcijama”; ipak, ova tvrdnja će do te mere biti dalekosežna i u potpunosti preokrenuti vektor brojnih antropomorfnih ontologija modernosti, čija je početna tačka prosto kalemljenje ljudskih aktivnosti na gotovo okruženje, sa svim limitima i resursima koje nudi. Sada, na delu je raspršena dejstvenost koja nadmašuje ljude. „Svaki agens modifikuje vlastite susede da bi vlastiti opstanak učinio malo manje nemogućim, bez obzira koliko to sićušno bilo. (...) To ne znači da Gaja poseduje neku vrstu ‘velike senzitivne duše’, već da koncept Gaje hvata distribuiranu intencionalnost svih agenasa, koji menjaju vlastito okruženje shodno vlastitim svrhama” (Latour 2017a, 98). Turobna evolucionistička metafizika borbe za opstanak sigurno nakon ovog izvoda prva pada na pamet, ali Latur jasno podvlači da ovo isticanje intencionalnosti ponajmanje ima veze s usamljenim, proračunatim i samosvojnim entitetima. Radije, reč je o jednoj monadološkoj zamisli gde je „kalkulativna optimizacija” usamljenih sopstvenika naprosto nemoguća: „sopstvo”, naime, ne poseduje nikakve intrinzične odlike već nužno mora biti upućeno na *povratne sprege* i *retroakciju*, dakle, na druge entitete u ovakvim monadičkim sklopovima i to kroz izuzetno delikatne biohemijske procese. Laturovim rečima:

Unutrašnjost i spoljašnjost svih granica su podrivene. Ne zbog toga što je sve povezano u ‘veliki lanac bića’; čak ne ni zbog toga što postoji nekakav globalni plan koji određuje ulančavanje agenasa; radije, to je zato što interakcija između suseda koji aktivno manipuliše njegovim susedima i svima drugima koji manipulišu prvim, definiše ono što bi se moglo nazvati *talasima akcija*, koji niti imaju tačne granice i, još važnije, nemaju fiksirani nivo. Ovi preplićući talasi su istinski akteri koje treba *skupa sve* vreme pratiti, kuda god da vode, a da ne ostaju ograničene na unutrašnje granice izolovanog agensa shvaćenog kao pojedinca ‘unutar’ okruženja ‘kome’ treba da se prilagodi. (Latour 2017a, 101, *kurziv u originalu*)

Dok će ova monadološka formula samo uslovno pružiti samosvojnost svakom od entiteta ponaosob i postaviti ih unutar sekvenci biohemijske distribucije, drugi bitan momenat upućuje na *prostornost* geofizičkih spona gde se isprepletano sadejstvo entiteta zbiva unutar tog *biofilma* debljine ne više od nekoliko kilometara. Ovaj osetni, opipljivi i iskustvu blizak prostor Latur prigodno oslovljava *kritičnom zonom* (Arenes, Latour, Gaillardet 2018; 2020; Latour 2017a, 2020b; Latour and Lenton 2019; Lenton, Dutreuil and Latour, 2020). Nastanak kritične zone se vezuje upravo za temporalnost retroakcije i povratno dejstvo drugih organizama koji dovode do koevolutivnog srastanja i morfogeneze aktera. Prostor Gaje stoga postaje plod vremena, što ovu iznova čini drugačijom od njutnovske kosmologije. Poslednja cilja na pomalo fantazmagoričan prikaz linearne kretnje objekata koji se zbiva u brisanom prostoru. Prostornost Gaje, suprotno tome,

upućuje na povezanost i kružne putanje međusobno ukrštenih entiteta usled čega se teritorijalnost formi života uspostavlja u vidu *ekstenzija*. Latur ove ekstenzije prostora postavlja shodno horizontalno opredeljenoj *ravnoj ontologiji*, odnosno, heterotopičnom i hibridnom prikazu mreža (upor. Latour 2005), ali sada pojačavajući kritiku moderne gradacije prostora kroz nivoe. Okončavanje bizarne ontologije nivoa, kao jedne od fundamentalnih kartezijanskih zamki koje se multiplikuju kroz teatralno isticanje „velikog”, navodno, kosmpolitskom duhu bližeg uočavanja makroskopskih tendencija, kojima pod ruku ide okoštavanje mikroskopskih suptilnosti kao nečeg lokalnog a time i znatno ograničenog, u ovom slučaju je jednako važno za pravljenje rekonponovane i osetne kosmologije. Kao što mnogo puta u *Sučeljavanju s Gajom* ističe, i sama klima je rezultat preplitanja agenasa koji pružaju vitalne infuzije za život te mnoštvo entiteta nisu nikakve specifične endemske vrste, nego naprotiv, rezultat retroakcija u kojima važnost imaju upravo sićušni elementi koji se šire i međusobno upliću unutar kritične zone. Na jednom mestu, on će zato istaći da „superiorno ne znači više obuhvatno; ono znači *više povezano*. Niko nije više provincijalan kada tvrdi da ima 'globalni pogled'“ (Latour 2017a, 135, *kurziv u originalu*).

Neočekivano, geografija Gaje se oslikava kroz umnožavanje lokaliteta u kojima teritorijalnost potiče od međusobnog umetanja, rasplitanja i sučeljavanja i to bez nužne harmonije i sistemske koordinacije za koje najviše adekvatan metodološki postupak postaje svojevrsno *geotrasiranje* (Lenton and Latour 2018). U skorijim radovima, naime, slabašna, delom neizvesna, a dobrim delom i ugrožena verzija relacionog i tačkastog uvezivanja koju imaginacija Gaje spušta u kritičnu zonu, biva oslovljena kao *homeostatički režim međuzavisnosti*, o kome je potrebno pružiti tri vrste uvida. Pre svega, tu je *autotrofija*, odnosno, korišćenje energije uglavnom nusproizvoda metabolizama, čiji je značaj krucijalan za antropocen i novi klimatski režim, kako bi se kroz nove cikluse i petlje ljudi iznova i u vidu kružne ekonomije prespojili s drugim entitetima. U tom smislu, ovaj život unutar kritične zone dalje upućuje na *mreže* mikroaktera koji razmeњуju materijale, elektrone i informacije, ali i na *heterarhijske procese*, odnosno mehanizme koji stavljaju u pokret ovo mnoštvo entiteta. U tom svetlu, Latur ističe *geotrasiranje* kao najviše izvodljiv način da bi se ove preplićuće i šarolike teritorije i linije shvatile u vidu diskontinuiranih područja podložnih neprestanim kontrakcijama granica i vremenskih svojstava nastalih usled metamorfoza koje su određene forme života načinile (Lenton, Dutreuil and Latour, 2020).

Čitav ovaj pokušaj pravljenja prve sekularne slike Zemlje iniciran je ne samo zarad rastakanja slika prirodne harmonije, nego i usled istorijski izuzetne situacije u kojoj se ljudi nalaze, bivajući smešteni usred razbijenog jedinstva Gaje. Tu izuzetnost je podvukao i Latur. „Gaja se javlja kao retikularni, lakunarni, mrljasti, distribuirani tip entiteta za kog ne postoji prethodnik koji bi se mogao uzeti za poređenje” (Lenton and Latour 2019, 670). No, izuzetnost te situacije

u kojoj se hitrost geotrasiranja ukazuje kao poziv da se ovakve alatke upotrebe da bi se pospešila *biokosmopolitička svest*, čini se kao nerešiva zagonetka. S jedne strane, Latur očito bira fenomenološko opremanje s estetskim doživljajima petlji Gaje, prvenstveno *činjenjem naučnih uvida politički relevantnim*. Indikacija tih petlji postaje imperativ: „mi moramo naučiti ovo iznova svaki put, a to nema veze sa tim biti čovek u prirodi ili čovek na Zemlji. Radije, reč je o sporoj, postupnoj fuziji kognitivnih, emotivnih i estetskih vrlina zahvaljujući kojima su petlje stvorene više vidljivim. Nakon svakog prolaza kroz petlju, mi postajemo *više senzitivni i više reaktivni* na fragilna obmotavanja koja nastanjujemo” (Latour 2017a, 140, *kurziv u originalu*). Nevolja s ovakvom politikom je u sledećem. Kao i u mnogim ranijim delima, gde se kao po pravilu diskutuje o nužnosti uključivanja ne-ljudskih elemenata kao ekvivalentnih političkih aktera, u slučaju Gaje zalazi u ćorsokak, pošto ova proširena verzija republikanizma u kojoj „interesne” samosvojnosti moraju biti prikazane i kao recipročna međuzavisnost, deluju nategnuto. Prevashodno, isticanje ove „spore operacije koja se sastoji u bivanju obmotanim u senzornim krugovima, u formi petlji” (Latour 2017a, 140), nema mnogo šanse da Gaju učini više osetnom, opipljivom, ali ponajpre prepunom pomalo zastrašujuće neizvesnosti koja bi nagnala ljude da delaju. Reč je o tome da kod Latura koncepcija čovečanstva s pravom erodira ne bi li se moralni teret klimatskih promena i indiferentnost prema prirodi jasno prebacili Modernima i njihovoj lukavoj ontološkoj narcisoidnosti. Pa ipak, osmišljavanje nemodernih *Zemljana*, kako ćemo uskoro videti, predstavlja pre svega egzotični vapaj, ali ne i izvodljiv projekat kada se razliveni prostor Gaje uzme u obzir, naročito neposlušna samosvojnost ne-ljudskih entiteta.

Tačka bez povratka:
da li je moguće *biokosmopolitičko* jedinstvo?

Ironičan scenario gde je, kako piše u jednom ranijem eseju (Latour 2011), reč o *čoveku u katastrofi koju je čovek napravio*, u *Sučeljavanju s Gajom* dobija provokativnu kulminaciju. Interesantno, pokušaj da se barem ovlaš napravi okvir biokosmopolitičkog jedinstva, jasno očitava opredeljenje da se prostor, pre nego vreme i navodno jedinstvo življenja u istoj istorijskoj epohi, grandioznom sinhronicitetu vremena antropocena, uzme kao osnovna koordinata. Neprekidna zadržka da se identifikuje začetak antropocena otuda ne deluje neobično. Zasigurno, Latur bi bio saglasan s mnogobrojnim autorima koji začetke antropocena vide u industrijalizaciji i tzv. *Velikom ubrzanju*, a povrh svega, globalizaciji kao nezaustavljivom širenju teritorija modernosti (Latour 2020c). Međutim, rasprostiranje unutar kritične zone zahteva daleko više sofisticiran pristup. Nešto novo se jeste zbilo, ali insistirati na tačkama prevrata znači dalje

pospešiti mnogobrojna lukavstva modernosti, među njima sliku zaokruženog „globalnog” jedinstva i prečutnu pretpostavku o „svetskoj istoriji”. Na taj način, ne bismo postali bliži tome da shvatimo kako je antropocenska dejstvenost počinjala da preobražava planetu. Naime, događaji koji su isplivali pod plaštom modernosti, začeli su glomaznu bifurkaciju i razdvajanje dveju režima egzistencije upravo širenjem prostora.

Da li treba da izaberemo 1610, 1789, 1945. godinu? Nije mnogo važno. Ono što je jasno da, čim je pridodata još jedna, virtuelna ekonomija s mnogo više 'avetinskih hektara' smeštenih daleko u drugim zemljama i čim je ona najednom postala moguća uz kombinovani napor kolonizacije, ropstva, prevoza i tehnologije pridodatih ekonomiji sa već zavidnim fondom hektara, onda se rasep između dva sveta počeo širiti, ne samo u prostoru, već i u vremenu. (Latour 2020b, 4)

Ako „geoistorija nikada ne može biti konceptualizovana u vidu sfere čija je sveprisutna forma otkrivena jednom zankom” (Latour 2017a, 138), manje pažnje je potrebno dati istorijskom datiranju: radije, ono što stupa na videlo jesu načini na koje je došlo do temeljnih geofizičkih preobražaja. Geopolitika ima dosta veze s ovim. Zaokret, nakon kog Latour kao ključno pitanje uzima hektare, pre nego da zadrži nekakvu hegelijansku verziju opšte istorijske kretnje, dolazi nakon čitanja *Nomosa Zemlje* Karla Šmita (Schmitt [1951] 2006). Naime, Latour jasno uviđa da procvat teritorijalne ekspanzije, koju nemački pravnik prati naporedo kroz usađivanje režima prava i prisvajanje zemljišta, a docnije i morskih prostranstava, jeste izraz političke tehnologije koja „usisava” ali i *generiše* prostore nad kojima će se docnije tvrditi suverenitet. Prostije govoreći, takav prostor biva iznedren ne shodno klasičnoj geopolitičkoj matrici gde se politička dejstva usađuju u odveć pripremljenu „šahovsku tablu”, nego iz niza relacija i praksi oprostovanja. Po vlastitom priznanju, otkriće Šmita unekoliko je zadivljujuće: ono upućuje na „rasep između dva sveta” identifikovan u citatu iznad, ali i na granice koje ekspanzije dosežu. Osim toga što i sam Šmit, u ovom zbirljivom voluminoznom delu, podvlači da je međunarodno pravo skršeno i izigrano upravo ovim nezaustavljivim borbama za teritorije, ono što posebno fascinira Latoura je ukazivanje na istorijski neponovljivo zbivanje s kojim se evrocentrični poredak, uronjen u neprekidno širenje, nenadano susreće. Dok je otkriće Novog sveta predstavljalo događaj ravan otkriću nove planete, šanse širenja su vremenom samo opadale. Preostala je samo ekstrakcija vođena formulom „drill, baby, drill”. Klimatska tačka bez povratka otuda nije nikakvo sinhrono dejstvo istorijskih sila, „otisak čovečanstva” na planetu: usled toga što se štetna dejstva antropogenih radnji razlivaju nezaustavljivo, gigantsko oslobađanje CO₂ više nalikuje biohemijskoj imploziji, jer je sada reč o tome da međuzavisnost i ulančanost entiteta sada čini *prostore neočekivano povezanim*, ali ujedno i *van kontrole i prepune neizvesnosti*. Čini se da nevolja upravo ovde leži.

Krucijalno pitanje, naime, postaje kako razrešiti pragmatičku dilemu i primiti biološki entitet koji je uspeo da, vlastitom geofizičkom silom, ujedno ugrozi i vlastitu egzistenciju, ali sada u okolnostima radikalno proširenog prostora Gaje, prepunog neizvesnih retroakcija. U *Sučeljavanju*, Latur se upušta u izgradnju jednog fenomenološkog prototipa, opredeljujući se za daleko više radikalno rešenje u odnosu na ona iz ranijih radova (npr. Latour 1993b). Mada se nesporno zadržava egzotična verzija republikanizma, vezana za pružanje istovetnog političkog značaja i ne-ljudskim entitetima u sastavljanju kolektiva, ovde dolazi do zaoštavanja polemičke pretpostavke shodno kojoj postoji pluralnost agenasa i interesa koji oni imaju. Sada, Latur je svestan da diplomatski sporazum među kolektivima, odnosno onaj koji bi naizgled samosvojne entitete odveo k recipročnom povezivanju, u planetarnim okvirima ima malo šansi za uspeh: Moderni nastavljaju sa geomorfnim radnjama koje mnoštvo formi života kontinuirano dovode u rizik, a njihova holistička aparatura ih čini „svepristunim”. Smislenim se onda čini to što za Latura *anthropos* gubi uporište. Koliko je ovde reč o tome da je ontologija modernosti uz dirljivu humanistiku pokušala da iznudi izuzetnost „ljudske dimenzije”, toliko je i po sredi oštro upozorenje da su mogućnosti da se moralne obligacije sjedine u jednom agensu ništavne. „*Anthropos* antropocena je ništa drugo do opasna fikcija ujedinjenog agensa sposobnog da dela nalik jednom čovečanstvu” (Latour 2017a, 246), upozoriće Latur. Jer, pitanje je, može li raspodela moralnih obligacija istom težinom pogoditi recimo i siromašne iz četvrti Bombaja ili Amerindijance Amazonije kao što bi to bio slučaj s izvozniciama evrocentrizma? Isto tako, pitanje je da li socio-legalna pitanja slobode i autonomije mogu imati veći značaj od samog održanja na Zemlji (upor. Latour 2020c). No, uviđanje da je kosmopolitičko jedinstvo, koje čini skelet koncepta čovečanstva, ponajpre iznuđeno i prerano istaknuto, Latura nipošto ne rastužuje: svojevrsna „Republika Gaja” koja treba da nastupi, jeste ona u kojoj se upravo Moderni izdvajaju kao fenomenološki manje kadri da se urone unutar višestruke, više-nego-ljudske dejstvenosti i da, takoreći, „plutaju” unutar homeostatičkog režima međuzavisnosti. U dobrom delu *Sučeljavanja*, Latur se usuđuje da ocrti političku teologiju u kojoj ključna, ako ne i eshatološka rola biva pripisana gotovo mitskom prototipu *Zemljana*.

Laturovo poigravanje sa geoistorijskom fikcijom, posredstvom koje će doći do zaključka o jalovim šansama da kosmologija Modernih ispuni kolosalne zatehte planetarnog preobražaja, nije potpuno bez utemeljenja. Posebno u petom i šestom predavanju, Latur vrši komparativni antropološki zahvat, izdvajajući kolektive drugačije od Modernih prema tome kakvom se autoritetu podređuju, kakve limite postavljaju pred same ljude, koju teritoriju nastanjuju i u kojoj epohi misle da žive (videti posebno, Latour 2017a, 151). Ovaj delikatni momenat *Sučeljavanja* velikim delom baštini nasleđe multinaturalizma i oštrog napada na multikulturalističku uskogrudost, koja je suptilno održavala evrocentrične

pretpostavke obavezujući istraživače da, postulirajući singularnost prirode, misle isključivo o mnoštvenosti kultura (upor. Charbonnier, Salmon, Skafish 2016; Viveros de Castro 2014). Laturov pokušaj da istakne principe distribucije drugačije od Modernih koji svet uopšte, odnosno „prirodu” vide kao ekster-nu i amorfnu masu neživih bića, nad kojom je moguće ustanoviti neporecive uredbe, univerzalizovati čovečanstvo i pritom sve smestiti u gotovo sveprisutni vremenski okvir, naprosto, tiču se umešnosti drugih kolektiva da progresivno ustanove zajednički svet koncipirajući „prirodu” kao tesno utkanu unutar vlastitog bivanja. Ti drugi kolektivi, iza kojih se nazire prototip Zemljana, utisnuti su daleko više u živi svet, kontroverzan i sa manjkom dovršenih semiotičkih okvira i primirene materijalnosti. Taj svet nameće daleko vičniju egzistenciju usled toga što su agensi višestruki i prepuni ontološke dubine. Iza ovog antropološki egzotičnog upućivanja na multinaturalne vidove suživota koje brojni kolektivi uspešno animiraju, očitava se jasna namera da se stvori *multiverzum*. Protivno sasvim nasilnom ujedinjenju sveta, ikonoklastičko razbijanje figure anthropos-a za Latura čini tek početak vođenja politike, one koja na videlo najpre izbacuje pluralnost često suprotstavljenih modusa egzistencije među kolektivima i odvo-di k diplomatskom angažmanu koje je potrebno obavljati neprekidno, posebno s ne-ljudskim entitetima. Tek pošto se ovo učini, moći ćemo da uzvignemo kao Latur: „Mnoštvenost je, konačno, svuda! Politika može iznova početi” (Latour 2017a, 143).

Po značaju, možda i najviše zaoštrena opozicija posredstvom koje se očitava naročita sposobnost Zemljana da poštuju i žive naporedo uz neizvesnost tiče se *religijskog ustrojstva kolektiva*. Ovde, religija ima dvojak smisao. Latur najpre religiju razumeva u arhaičnom obliku kao *okupljanje* ili *privezivanje*, podvla-čeći da svaki kolektiv ima religijske temelje, utoliko što se podjarmljuje nekoj vrsti vrhovnog autoriteta. Moderni, međutim, vlastitu religiju upravljaju ka sa-moreferentnim entitetima, poput društva ili tržišta, misleći pritom da se kroz sekularno rasčaravanje, omogućeno naukom, ostvaruje ujedno tehnička prevlast nad svetom. Ono što je ključno ovde, jeste Laturovo ukazivanje na *prividnu sekularizaciju* kod Modernih, i to posebno kroz emanaciju nedodirljive nauke koja je određena da bude vrhovni suveren i razvlasti stara božanstva. Latur, pak, ne odustaje lako od nauke, niti od religije. Shodno dobro znanim postavkama studija nauka i tehnologije, nauka je problematična samo ako se činjenice tretiraju kao date. Ako se pak, one shvate kao plod oštarih debata i evaluacija nakon kojih stiču *solidnost*, put je drugačiji. Sasvim suprotno navodno sofisticiranom epistemološkom pristupu neporecive univerzalnosti, naučni kolektivi ne gube religijski pedigree: upravo *faktiši*, kao presek činjenica i fikcije, nešto što je do-pola samosvojno, a dopola kreirano radom unutar naučnih kolektiva, ništa ma-nje sadrže religijske motive štovanja i okupljanja (upor. Stengers 2010).

Faktiši očitavaju suštinski lokalizovanu nauku po Latur ovom ukusu, bez kvazi-sekularne aure – upravo onu koja ne poznajući vulgarnu instrumentalizaciju, nudi saznanja bliska familijarnom svetu: klimi, zemljištu, gradovima, i u kojoj se „priroda” javlja kao interna, živa i korelat aktivnosti naučnika. Ekološka mutacija iziskuje da se dugi lanci dejstvenosti ožive naukom ne kao „prirodne zakonitosti” već nestabilni uvidi, prepuni izveštaja o radikalnoj neizvesnosti, a time i sami kolektivi, takoreći, *uzemljili* – ukazivanjem na to da je Gaja verovatno i najveći antropogeni zahvat na kome se život može održavati. Latur otuda kao naličje ove religijske računice, slično nekim drugim diskusijama o antropocenu, umeće apokaliptičnu tematiku *konca sveta* ili vremena. Kraj vremena se takođe javlja kao poželjan protivotrov ignoranciji Modernih, sadržanoj u degradaciji istorije kao prolaznog fenomena, ili naprosto, životu u post-apokaliptičnoj epohi koju obezbeđuju otkrovenje, prosvetiteljstvo ili revolucija. Ovo „oživljavanje moguće aktivnih i plodnih aspekata stare teme”, jeste u prikazu „neizvesnosti kao krajnosti” (Latour 2017a, 211). Na koncu, u pitanju je prikaz budućnosti koja bi trebalo da posluži kao alatka za preobražaj sadašnjosti: „*Apokalipsa je poziv da se u krajnju ruku budu razuman, da se bude nogama na zemlji*”, zaključio je Latur (Latour 2017a, 218, *kurziv u originalu*).

Problem sa tako kolosalnim zadatkom, kojim su Zemljani zaveštani, nije u enigmatičnoj figuri koja sjedinjuje predmodernu razboritost za očitavanje teofanije, koju egzotične ontološke matrice, drugačije od onih okcidentalnih, daleko bolje čuvaju, skupa sa naučnicima, kao osnovnim *agensima imanentizacije* koji otvaraju pogled unutar materijalnog sveta Gaje. Problem nije čak ni u tome da, kako prigovaraju Viveiros de Castro i Danovski (Viveiros de Castro and Danowski 2018), ostajući nedorečen i nejasan, Latur ne uvažava dovoljno *intenzitet* kosmologija nemodernih čija se egzistencijalna dubina i okolinski vokabular javljaju kao adekvatniji za antropocensku adaptaciju. Nade koje Latur polaže u *kvantitativnu* multiplikaciju aktera i instrumenata u naučnim mrežama, upućuju oni, čine se jalovim. Iako se ograđuje od rizičnih tehnokratskih *Big Science* poduhvata rođenih u okvirima analitičke filozofije i radije se priklanja ontološkim odisejama kontinentalnog parnjaka, Latur kao da olako prihvata tehnološku utopiju. Nevolja je, misle oni, da se time ističe isključivo tehnološka prevlast jednog kolektiva. Jedini lek potencijalnom tehnokratskom pervertiranju i često filistinskom odnosu prema naučnom radu, koji samom Laturu posebno smeta (upor. Latour 2014b), preostaje vera da će naučnici biti dovoljno etični. Svi problemi sa Zemljanima očito se vraćaju na prostor i zagonetku antropomorfne katastrofe u kojoj se čovek nalazi. Ako je ikada i postojala, stara dilema povodom toga šta udružuje ljudsku „vrstu” iznova je tu. Ali, sada ona dobija novo ruho. Manje je značajno, naime, to da li se teret klimatske katastrofe po sebi isporučuje Modernima kao moralna obligacija koja ih razvlašćuje u daljem ekološkom delovanju; više je značajno upravo to što za čovečanstvo, koje nikada

ranije imalo kompaktnost, nenadano pristiže momenat jedinstva i to upravo kao rezultanta procesa koji nadilaze ljude.

Latur je zasigurno u pravu kada u skorije vreme upućuje na to da za ovaj neočekivan upliv tema kakvi su ljudi i zemljište, brojne politike i dalje radije gravitiraju ka „teritorijama” koje legalno i afektivno, predstavljaju izvor slobode i autonomije, nego ka vezi sa teritorijom koja nam omogućava održanje po sebi. Ni modernizujuća „planeta” globalizacije, ni ona „bezbednosti” podstaknuta neo-nacionalističkim motivima zatvaranja u okvire suverenosti, ni „napuštanje” postojeće planete putem tehnoloških naprava (upor. Latour 2018, 2020c) nipošto nisu adekvatne u uspostavljanju teritorija zajedničkog sveta. Ali, ni ova „zemaljska” opcija ne obećava mnogo. Možda i najviše zastrašujuć predznak ove neizvesnosti, u kojoj je sve teže ostvariti čak i delom optimistične projekte poput Laturvog ili recimo onog Done Haravej u vezi „ostajanja sa nevoljom” (Haraway 2016), jeste naznaka da su ljudi smešteni u konfiguracije koje nadilaze ljudsku kontrolu. Ovu radikalnu nemogućnost da se fenomenološki pristupi stvarnosti relativno samosvojnih objekata, možda i najbolje hvata metafizičko raspoloženje doneto sa spekulativnim realizmom i posebno, objektno-orijentisanom-ontologijom (O-O-O). Kapitalni defekt ljudi u pristupu stvarnosti nije samo u nedovršenosti njihove kategorijalne moći, uče nas pripadnici ove škole. Spektar entiteta, poput ne-ljudskih, kulturnih, fiktivnih koji skupa sa ljudima tkaju stvarnost, ocrtava se kroz neverovatnu permanentnost, vitalnost i pre svega sposobnost da ove gigantske simbiotske formacije, za koje Timoti Morton (2013, 2016) osmišljava naziv „hiperobjekti”, ostaju suštinski *ne-relacione*. Rečju, kako je fenomenologija pristupa takva da se nikada ne nameće kao ultimativni pogled na „celinu”, uvidi koji ljudi imaju često ne nadilaze lokalne, estetske manifestacije; celina je uvek manja od delova, a nevolja je što mnogi delovi, posebno fizički masivni, distribuirani entiteti nipošto nisu korelati ljudskog saznanja. Naprotiv, ono što je pomalo zastrašujuće jeste da brojne materijalne konfiguracije tvore samosvojne relacije, koje malo šta imaju s antropomorfnom kultivacijom. Mnoge druge forme života, među kojima ona ljudska predstavlja sasvim redak događaj, upravo svedoče o tvrdoglavoj trajnosti planete.

Sinhronizacija sa „dubokom istorijom”: planeta i nastanjivost

Daleko skromniji po obimu i ambicijama, rad američkog istoričara bengalskog porekla Dipeša Čakrabartija usmerava antropocen istovrsno u zagrljaj prostornih konfiguracija. Za razliku od Latura s kojim je skoro vodio jednu plodnu diskusiju u kojoj se mogu pronaći međusobna uvažavanja (Latour and Chakrabarty 2020; videti i: Chakrabarty 2016, 2018; Latour 2020b), Čakrabartijev

koncept *planetarnog* zakucava zadnji ekser u kovčeg filozofija istorije, upravo ubacivanjem jednog elementa koji je upadljivo izostavljen iz istoriografije ili geopolitike: Zemlje. Samom Čakrabartiju se ništa manje mogu pripisati zasluge za strpljivo rastavljanje dogme prema kojoj istorija prati isključivo tokove ljudskih formacija. Esej „Klima istorije: četiri teze” (Chakrabarty 2009) jeste značajan ne samo po tome što je antropocen stavljen u tesnu vezu sa ljudskom istorijom. Relevantnost ovog eseja jeste i u pokušaju isticanja bioloških i geoloških agenasa koji su naporedo, pa čak i ulančano reagovali na ljudsku istoriju, spram širokog spektra „trendova” nastalih pod prosvetiteljskom kapom, koji su istoriju videli samo kao kanal artikulacije određenih teleoloških momenata, rezervisanih za ljude, poput uspona civilizacije ili prisvajanja slobode (za više videti: Trüper, Chakrabarty and Subrahmanyam 2015). Sa multilateralnim, ali međusobno isprepletanim tokovima socijalne i prirodne istorije, prisvajanje statusa geološke sile, međutim, nije moguće ravnati sa „logikom kapitalističkog, nacionalističkog ili socijalističkog identiteta”. Naprotiv, „oni su povezani pre s istorijom života na planeti, načinom na koji se različite životne forme spajaju s drugima i načinima na koje masovno istrebljenje jedne vrste pravi opasnost za drugu” (Chakrabarty 2009, 217).

Pokušaj Čakrabartija da provuče ovu geo-ontološku nit se ne zaustavlja na sapostavljanju dveju režima vremena, već se pre svega odnosi na kataklizmični momenat otkrića ove duboke istorije čiji opseg povratno otvara pitanje prostora, odnosno, raspona i tačaka u kojima se distribucija humanih formi života preklapa s onim ne-ljudskim. Po osnovnim koordinatama, Čakrabarti ovde ne ide dalje od teorije aktera-mreže (upor. Chakrabarty 2018), niti uzima nešto bitno drugačije proporcije u obzir, koje su znatno drugačije od onih vezanih za šarolike pejzaže Gaje. Planeta, koja tek u skorijim radovima dobija osnovne konture za ključno pitanje nema toliko opis transakcionih mreža uspostavljenih kroz autotrofiju i heterarhijske mehanizme, koliko cilja da direktno sučelji ljude, kroz etičke i senzorne putanje, sa ponovnim otkrićem predela i tog gigantskog bića koji je nepravedno ostao zapostavljen, ali i da restaurira samu humanistiku (Chakrabarty 2016, 2017a). U tom pokušaju, tri su motiva koja se daju pronaći u Čakrabartijevom radu: prvi je vezan, poprilično jasno, za otklon od antropocentrizma; drugi upućuje na radikalnu klimatsku neizvesnost i njeno utiskivanje u svakodnevicu; treći, i možda najdelikatniji motiv jeste kako planetu učiniti nastanjivom.

Najpre, smicanje antropocentrizma u radu Čakrabartija sadrži više dimenzija koje idu dalje od podosta efemernog stava o potrebi da se ljudi razvlaste od ponekad i megalomanskog statusa kog stvaraju u vlastitom pogledu na planetu. Nalik Laturu, ni Čakrabarti takođe ne uranja previše u dilemu kada započinje antropocen. Samoočiglednim se čini to da antropogeni uticaji zamah dobijaju s ekscesivnim ubrzavanjem emisija CO₂ u atmosferu, nastalim sa usled puštanja fosilnih goriva, akumuliranih i po više stotina miliona godina. Nesumnjivo je

čak i da se globalizacija, kao drugo lice *Velikog ubrzanja*, manifestovala u vidu nezaustavljivog rasta stanovništva, enormnog uzleta proizvodnje, a posebno upotrebe đubriva (Chakrabarty 2014, 2015, 2018). Svi ovi procesi korene imaju u *podvajanju* dveju istorija. Čakrabarti to posebno ispituje u eseju o Kantovom „emancipatornom” odvajanju ljudske istorije od one životinjske, usled koje su naročito mikrobiotički entiteti ostavljeni po strani (Chakrabarty 2016). Njegovo osporavanje antropocentrizma utoliko cilja da osvetli upravo apologetsku podlogu koja čak i isticanjem antropogenih izvora klimatskih promena ostaje u mraku, sasvim prigušeno, držeći zarobljenu čitavu planetarnu istoriju kao nešto što isходи isključivo iz ljudskih akcija. Čakrabartijev odgovor Žižeku je dobra ilustracija. Kao i mnogi hegelijanski filozofi, slovenački filozof se takođe olako priklanja preobučenoj teološkoj zamisli duha, koja se u ovoj varijanti odnosi na „sveprisutnost” kapitalizma, kao jedinog operativnog sistema. Bengalski istoričar nije posebno oduševljen ovime: veliko obećanje emancipacije koja bi upravo rastočilo zablude u vezi kapitalizma ne čini priču kompletnom. Za njega, na delu je nenadano sužavanje klimatskog scenarija, pošto se relacije zaustavljaju upravo onda kada treba u prvi plan staviti tu delikatnu biohemijsku smesu koja je nastanjena (Chakrabarty 2017c).

Za razliku od problema akumulacije bogatstva, nejednakosti prihoda ili pitanja postavljenih globalizacijom,” upućuje Čakrabarti, „problem antropogenih klimatskih promena ne bi mogao biti predviđen putem uobičajenog okvira korišćenog za izučavanje logike kapitala. Metode ispitivanja političke ekonomije i takve analize često ne zahtevaju iskopavanje uzoraka iz 800000 godina starih ledenih kora ili pravljenje satelitskih opservacija promena temperaturnih proseka na površini planete. (Chakrabarty 2014, 21)

Stapanje dveju istorija – ove, nazovimo je *plitkom* i one oslovljene *dubokom*, nije samo pitanje kako prevazići antropocentrizam, pošto režim istoričnosti zahvata i nešto što Čakrabarti, doduše letimično, naziva *planetarne granice*. Prosto govoreći, „čovjek mora biti smešten u veći kontekst duboke istorije života na ovoj planeti”, te i „(...) naš neizbežni antropocentrizam mora biti dopunjen (a ne zamenjen) perspektivama 'dubokog vremena' koje nužno izbegavaju ljudski pogled na stvari” (Chakrabarty 2017a, 42). Ali, upravo duboko vreme upućuje na spektar tih konekcija i na mesto koje planeta u konceptualnom panteonu treba da pokrije. Čakrabarti je, naime, posebno nezadovoljan egzegezom koncepata koji metaforično opisuju Zemlju, jer oni baštine holističke pretenzije stavljajući ljude u prvi plan (Chakrabarty 2019, 2021). Koncept *globusa* se, recimo, odnosio prevashodno na globalnu logiku imperija i cirkulacije kapitala, ali i krajnje utilitarne motive skrivene iza krajnje instrumentalnog tehnološkog ovladavanja planetom. Među prvim ko je osporio takav tehnološki zanos u potrazi za stanovanjem je Hajdeger i to u posleratnim esejima kada tematika susreta sa Zemljom dobija na značaju (v. Heidegger 2001). Mada ni sam Hajdeger nema mnogo istinskih

pobornika u diskusijama o antropocenu (izuzetak je Pellizzoni 2015), Čakrabarti ovde poseban problem vidi u tome što je Zemlja poimana kao *svet*, ostaje samo kao referencijalna tačka relacije pretežno uspostavljene počev od ljudi – kao proširenje historicističkog tubitka. Ovime, antropocentrizam ostaje živ i „plitka” istorija koja ne nadilazi ljudske realnosti ostaje prisutna. Čakrabarti, pak, želi da obnovi potentnost planete prateći klimatologe i ukazujući da ona prvenstveno predstavlja kritični izvor života, ali i da astronomske i geološke dimenzije same planete pričaju priču o znatno dubljoj istoriji. Kako ističe, „sučeljiti se s planetom, znači sučeljiti se s nečim što je uslov ljudskog postojanja, a opet s nečim što je suštinski indiferentno prema tom postojanju” (Chakrabarty 2019, 4).

Obitavanje planete kao relativno stamene formacije bez homocentrizma kao početne tačke, Zemlju nipošto ne čini kompaktnim holističkim entitetom kome je moguće prići od spolja, uprkos tome što je imaginacija od sredine XX veka bila upravo podešena da se pogled na planetu centrira odozgo iz kosmosa (Chakrabarty 2015, 2019). S ovakvim anti-holističkim pretenzijama, preklapaju se i otvorene ambicije Čakrabartija da se, nakon što je vektor preusmeren sa ljudi na samu trajnost i delimičnu istorijsku samosvojnost planete, progura pitanje kako uskladiti tako heterohrone tokove, ali i napraviti njihovu prostornu koordinaciju kada neizvesnost vreba iza ćoška. Naime, ironija s planetom se otkriva u tome da naprosto nije moguće ostvariti valjanu sinhronizaciju gigantskih procesa i da se upravo to što one nisu neposredno vidljive, iznova ojačava ovaj primat „plitke” nad dubokom istorijom planete. Mreže veza koje se ostvaruju između entiteta i formacija, ubrojane prevashodno u ekonomske transakcije, stvaraju određeni ekološki rezidual. Dobar primer je masovno sagorevanje uglja u Kini i Indiji koji je iskopan u zemlji sa zavidnom ekološkom legislativom – Australiji (Chakrabarty 2014). Stoga, i osnovno pitanje Čakrabartija se daleko više od Latureve Gaje upliće unutar teskobne koordinacije svakodnevnog života ljudi smeštenog u tokove moderne ekonomije koga treba pre svega sučeljiti sa radikalnom klimatskom neizvesnošću i pokrenuti pitanje kako dominantnu vrstu približiti planeti, a da se ljudi ne postave kao ultimativni suvereni.

Prvi od ovih zadataka deluje sasvim turobno. Kako Čakrabarti (Chakrabarty 2014) istančano pokazuje, pošto se ekonomija ustalila kao ultimativni društveni menadžment, koji se odigrava kroz probabilističke modele, bilo kakva neizvesnost koju bi klimatske promene eventualno unele, obično se stavlja u zgrade. Reč je prevashodno o pitanju obima, pošto paleoklimatolozi sasvim uverljivo pokazuju cikluse istrebljenja vrsta za koje humane kalkulacije „menadžmenta rizika” ostaju kratkovide, pošto naprosto skraćuju vremenski opseg u kome neki entiteti deluju. Upozorenja Čakrabartija prvenstveno ciljaju ka prikazu relacija gde se rezistentnost planete sada povinuje dominantnoj vrsti. Druga greška leži u poimanju ekonomije kao uspešnog i efikasnog rukovanja resursima i to s ciljem „zadovoljenja potreba”. Posebno kada se na to dodaju pomalo neizbežna pitanja pravičnosti i nejednaka raspodela prihoda, proračuna ko na čijim pleći-

ma ostvaruje dobiti, meta je još jednom promašena, pošto se misli samo o međuljudskom odnosu, ističe Čakrabarti. Tenzije povodom međuljudske (ne)pravde, nejednakosti ili opresivnih odnosa nesumnjivo će pokretati naše duše, ali ljudski otisak ostavljen na druge forme života i na samu planetu, sa ovime postaje štaviše snažniji i više neumoljiv (Chakrabarty 2017b). Uostalom, to nije nešto što se rapidno zagreva, nešto što obuhvata spektar konekcija koje se ne završavaju pošto npr. korporacije, poguravši potkupljive brazilske vlasti da dozvole farmerima da krenu u „raščišćavanje” Amazonskih prašuma da bi se lukrativni biznis proizvodnje govedine ubrzao. U takvim figurama, upravo se umetanje ljudi završava pošto su šume posečene i odmah se prelazi na scenario zbrzanih optužbi i krivaca za ekološku destrukciju koja odvodi u vrzino kolo pitanja ko ima prava da se razvija i na koji način (upor. Charbonnier 2020). Stoga, oni koji

povezuju klimatske promene s istorijskim poreklom/formacijama nejednakosti u prihodima u modernom svetu postavljaju validna pitanja kada je reč o istorijskim nejednakostima; ali, svoditi problem klimatskih promena na problem kapitalizma (umotanog u istorije modernih evropskih ekspanzija i imperija) samo nas zaslepljuje sa prirodom naše sadašnjosti, sadašnjosti definisane sa stapanjem ljudske istorije skupa i to u relativno kratkotrajnim procesima ljudske istorije i sa drugim, daleko više dugotrajnim procesima koji pripadaju istoriji zemaljskih-sistema i istoriji života na planeti. (Chakrabarty 2014, 11)

Udvajanje, ili bolje, multiplikacija planetarnih tokova se konačno ostvaruje ne samo sa uplitanjem unutar humanih konfiguracija, već upravo izgradnjom *nastanljivosti* gde bi planeta postala vrhunska humanistička kategorija. Naime, Čakrabarti je ponajviše zainteresovan da nastanljivost načini potentnom vrstom vitalizma, tako da ljude ili trenutni istorijski šok, nastao sa klimatskim promenama, ne stavi u prvi plan, odnosno, da odgovori na pitanje šta uspeva da održi kompleksnost višćelijskog života milionima godina unazad (Chakrabarty 2019). U tom pogledu, nekoliko je bitnih tačaka. Čakrabarti pre svega prati distinkciju između *zoe* i *bios* koja bitno mesto čini u filozofiji Đorđa Agambena (Agamben 2013), ali tako da prvoj pridodaje neverovatnu metafizičku težinu. Utoliko, Čakrabarti vrlo jasno želi da zaobiđe obnovljeni antropocentrizam kakav se recimo krije u konceptu biopolitike i inherentnoj intencionalnosti ljudske kontrole nad životom (za sličnu kritiku, videti i Chandler 2018), ne bi li ispitao šta se zbiva izvan ovog „menadžmenta” života. Drugo, nastanljivost nipošto ne sme biti ravnana s koncepcijom održivog razvoja koja je servisirala neoliberalno skrajnuće ovakvih pitanja, ceneći pre svega kalkulativnost. Zagonetka nastanljivosti je znatno više i prefinjena je i teskobna. Naime, i „popravljanje” planete, kakvu održivost podrazumeva, kao da zaboravlja da su ljudske intervencije često kratkog daha i da, na primer, atmosferski nivoi kiseonika duguju stabilnost mukotrpnom pohranjivanju ugljenika i fosfora u mora a s tim u vezi, trajnosti različitih formi života. Treba li podsetiti da su šume stare oko 370, a životinje oko 550 miliona godina (Chakrabarty 2019)?

Mada se neumoljiva sličnost sa Latur ovom Gajom ovde nameće kroz ove složene prostorne zahvate, planeta zahvata pitanje *heterohronosti* te nastanjivost takođe postaje pitanje spajanja vremenskih tokova. Istini za volju, Čakrabarti je tek na početku ovih promišljanja; pa ipak, njemu je jasno da je upravo za pitanje nastanjivosti ultimativni izazov indiferentnost prema planeti koju je humanistika tradicionalno hranila obezbeđujući podršku isključivo za jedinstveni projekat individua gde su oni postajali vlasnici prava, ali i korisnici socijalnih usluga. Etički zahtev nastanjivosti utoliko se smešta tamo gde bi se svojevrsna *briga* mogla uključiti kao aktivan sastojak u svakodnevici, kao pozornost spram guste mreže relacija i materijalnosti koja okružuje ljudski život. Ali, ni ovakvi posthumanistički zahtevi, misli Čakrabarti, nisu po sebi dovoljni pošto nisu direktno prevodivi u korpus političkih akcija koje bi odmah omogućile da duboka istorija proдре u svakodnevicu (Chakrabarty 2019). Prostiје, nije moguće lako obezbediti alatke za smanjenje emisije CO₂, a posebno ne perspektive u kojima bi ljudi sada videli da su oni na neki način „gosti” na planeti, smešteni unutar procesa koji malo šta imaju s njihovom voljom. Kako se s pravom požalio na samom koncu dijaloga s Laturom, „uništenje ekskluzivno ljudsko-centričkih filozofija istorije i teškoće razvijanja kosmologija koje dovode Zemljane u jedan, prostrani filozofski šator možda bi doneo tragični trijumf 'flastera' i 'kratkoročnosti' u ljudskoj istoriji” (Latour and Chakrabarty 2020, 35). Na određen način, ovo uplitanje u duboku istoriju, iako ne sme da se iznova zaglavi u čistom odnosu ljudi i „prirode“, vraća na mističnost učitane u Hajdegerov koncept *bačenosti* (Chakrabarty 2021). Naprosto, bačenost suspenduje mogućnost održavanja autarkije ili proglašavanja autonomije u klasičnom humanističkom ključu, utoliko što je ona

vezana za priznavanje drugosti planete: buđenje svesti da mi nismo nikad u praktičnim i/ili estetskim odnosima sa mestima u kojima se nalazimo. Posve dugotrajne i dinamične prošlosti koje, u istoriji 'civilizacije' obično uzimamo zdravo za gotovo dok smo u našim svakodnevnim obavezama, sada su nešto sa čime su naše male istorije suprotstavljenih privrženosti, žudnji i aspiracija sučeljene, iznenada nas ostavljajući (...) decentriranim izvan narativa koji govore o ovom mestu koje nastanjujemo. (...) Činjenica da ova planeta ima život i procese koji podržavaju život – a to je priča o *zoe* – samo nas prinuđuje da, uprkos svim našim strateškim manevrima, priznamo da planeta ostaje koakter u procesima koji će odložiti ili pojačati klimatske promene. (Chakrabarty 2015, 183).

Pitanje obima i dometi imanentizacije

U skoro objavljenjоj kolekciji eseja pisanih tokom prethodne decenije, Čakrabarti će nazreti da izgradnja vitalne perspektive povodom „mesta koje nastanjujemo” nameće prepreku svoje vrste. Začkoljica je u tome što „struktura uzajamnosti”, koja bi trebala da omogućiti izvestan iskustveni reciprocitet sa Ze-

mljom, najčešće radi samo u slučajevima kada se život odnosi na nama bliske pojedinosti, bez obzira na to što potencijalno masovno istrebljenje zasigurno treba da „kolektivno formira zajednicu sentimentata i iskustava” (Chakrabarty 2021, 190). Reč je o fenomenološkom limitu: naše iskustvo ne prodire dalje od par decenija i često trajnost planete naprosto biva zaboravljena i shvaćena kao stabilni pejzaž u kom mi upisujemo vlastite akcije. Prodor te trajnosti, putem koje sve izraženiji postaju vitalni materijalni preduslovi života, nagoni nas da umesto „svetskih” ili „globalnih” instinkata postanemo „planeto-centrični”. Naime, Čakrabarti upozorava da čak i „erupcija” samorazumevanja ljudi kao geološke sile koju „prvi antropocen” donosi na planu preispitivanja geološke prošlosti i klimatske budućnosti, bez obzira na nesumnjive afekte koje podstiče, još jednom uspeła da potisne one afekte koji govore o rezistentnosti same Zemlje, kao i zadivljujućem obimu njene istorije. Kako slikovito prikazuje, narativni stil prirodnjaka upućen na geofizičke sile, radije je ustupljen moći kao kategoriji koja se primarno odnosi na ljude, te je i ova opozicija između biofizičkih procesa i onih socio-ekonomskih, iznova pospešila *istoriju kratkog daha*, popularizovanu kroz brojne pojmove kakvi su recimo „kapitalocen” (Moore 2016). „Sve dok mislimo u ime i kroz koncept antropocena kao mere, ali i kao kritike uticaja ljudi na geobiologiju planete, mi izgleda da ne možemo pobeći od moralne vuče svetske istorije za pitanjima imperija, kolonija, institucija, klasa, nacija, interesnih lobija – rečju, svetskog sistema stvorenog od strane evropskih imperija i kapitalizma – koji nikada nisu daleko od naših briga” (Chakrabarty 2021, 167). Ono što ostaje udaljeno, jeste „mesto koje nastanjujemo”, i to upravo zato što nastanjivost nije moguće uskogrudno svesti na pitanje ljudske sudbine već kako se prave uslovi za život uopšte.

Čakrabarti sigurno nije jedini koji imanentizaciju instinktivno upućuje na strukturu uzajamnosti sa Zemljom i afektivne spone; uostalom, to je kičma kako Laturovih Zemljana, tako i upozorenja na „kraj sveta” ali i projekata koji insistiraju na tesnom okolinskom reciprocitetu (npr. Kohn, 2013). No, novina jeste u tome što Čakrabarti otkriva zbilja delikatan problem: onaj vezan za *obim*. Kako po trajnosti, tako i po okviru koji potpuno nadilazi ljude, naprosto, reč je o tome da je obim planete neshvatljiv. Izvor ovog paradoksa Čakrabarti takođe locira u ontologiji modernosti i posve nezavidnom umeću, pre svega Evropljana, da pitanja obima uzmu kao osnovnu razmeru – bilo kroz svetsku istoriju, revoluciju ili čovečanstvo – a potom ih ostave u vakuumu jer pretpostavljaju raskid s „dubokim vremenom” planetarne istorije. Kao i Latur, Čakrabarti je posve pesimističan kada je reč o upotrebi holističkih pristupa i podražavanju gledanja na planetu sa distancirane, čisto epistemološke pozicije. Za ovog istoričara, definicija politike se zasigurno mora proširiti dalje od pitanja raspodele pravde između onih manje i onih više moćnih, upravo zato što su klimatske promene radikalno uzdrmale *ontičku izvesnost*. Preoblikovanje politike u pitanje nečega

što nadmašuje okvire međuljudskih odnosa, iznova zahteva određivanje agenasa imanentizacije ne bi li se planetarne perspektive, uprkos gigantskom obimu, otvorile a time vitalne spone locirane u kritičnoj zoni postale tešnje integrisane u svakodnevni život.

U izlistavanju agenasa imanentizacije, Čakrabarti međutim ne polaže preterane nade u socio-tehničke mreže nauke kao Latur. Razlog zbog kog ostaje ambivalentan prema dejstvenosti naučnih mreža i tehnologije jesu njihovi dvosmisleni rezultati. S jedne strane, nauka je nesumnjivo dovela do kvantitativnog procvata ljudskog života, kao i do kvalitativnih poboljšanja, posebno uz inovacije koje su *tehnosferu* postavile kao ključnog medijatora u održavanju humanih konfiguracija. Ma koliko Čakrabarti iskazivao podršku za geo-inženjering, na drugoj strani, nauka teško da može ponuditi potpunu izvesnost, a uz to, upravo pritisak izvršen na biosferu uz pomoć ovih modernih aparata, glatko produbljuje trenutnu planetarnu krizu. Stoga i ne čudi što Čakrabarti, daleko više od Latura, potencira na rešenju koje bi ujedno podržalo modernost i, uz nešto primesa teologije, obezbedilo bolje alatke za pozornost spram planete. U središtu ovog poteza imanentizacije se zato stavlja poštovanje *ontičke neizvesnosti*. „Nema sumnje da smo ovde daleko iza jezika geologije i da smo u susedstvu teologije” (Čakrabarty 2021, 198), primetiće i sam Čakrabarti. Iako ono ne uključuje zdravorazumsko prihvatanje pretnje apokalipsom niti vraćanje na kakvo „prirodno stanje”, ovaj princip mobilizuje neizvesnost u sličnim teološkim okvirima, premeštajući se na *ravan etike i afektivne pozornosti* na osetljivost same Zemlje, davno skrajnute unutar moderne političke filozofije.

Biti moderan, dakle, značilo je zadržati aristotelovski osećaj čuđenja i radoznalosti o svetu i univerzumu, ali izgubiti svaki osećaj straha kao vrednosti (različit od straha kao instinkta ili nagona) – osim političkog straha građana od zakona i države, kako bi rekao Hobs. (...) Naš život u onome što nazivamo ljudskom civilizacijom presudno zavisi od toga da ne moramo da se plašimo većine drugih oblika života dok obavljamo svakodnevne poslove. Ovo je osnovni uslov savremenog života. Ali kako smo izgubili ovaj strah? (Čakrabarty 2021, 200)

Radikalni gubitak straha, ali i poštovanja, Čakrabarti dakle vidi kao jasan raskid moderne političke misli spram koje „bismo morali da pronađemo načine kombinovanja elemenata čuđenja i poštovanja u našem odnosu prema mestima u kojima živimo” (Čakrabarty 2021, 201). Evociranjem Jaspersovog koncepta „epohalne svesti”, kao potencijalno ključnog momenta za okrepljenje zbilja neophodne pozornosti spram Zemlje, Čakrabarti međutim, pragmatičku dilemu isticanja agenasa imanentizacije svodi na umešnost kontemplacije. Pred indiferentnošću planete, takav odabir deluje možda i više nategnuto, nego recimo avanturistički heroizam nemačkog idealizma, ovaploćen u kritičkom impulsu

„demistifikovanja” naslaga bilo ideologije ili kakvih drugih zagađenja koja „zatamnjuju” stvarnost, koji bi istakli refleksivno umeće ljudskih aktera. Dok Latur naveliko zadržava potencijalnost nauke, ne hajući mnogo da eventualni geo-inženjering nosi rizik izvitoperenja, nepoverenje u izvesnosti pružene naukom odvođe Čakrabartija u prepuštanje permanentnom stanju neizvesnosti. U takvom ambijentu, kontemplacija ipak deluje ograničeno. Očito, po sredi je problem koji filozof Tristan Garsija (Garcia 2018) izvrsno uočava. Ako su žudnja i egzaltacija koje stoje u osnovi prihvatanja konzumerističkih navika, kao nosioci nečega što naziva *metafizikom intenziteta*, bili glavni motori ekološke destrukcije od osvita modernog doba, pitanje je da li je zaista dobra stara kontemplacija rešenje, naročito u planetarnim okvirima?

Sve dolazi kao pitanje obima i neumoljivih prostornih prostranstava planetarnih geofizičkih i biohemijskih procesa. Naprosto, reč o zastrašujućoj dijagnozi inflatornog dejstva nastalog proširivanjem obima ljudskog života, koju i sam Čakrabarti nešto ranije prepoznaje, upućujući da „što više ’izrabljujemo’ Zemlju s ciljem ovozemaljskog napretka velikog broja ljudi, više se susrećemo s planetom” (Chakrabarty 2021, 91). Opcije imanentizacije deluju suženo i zaključak Izabel Stengers (2017, 383) utoliko se pokazuje kao neprijatno tačan: „happy end“ kao mogućnost izvučena iz modernističkih zamisli progressa je okončana; čak ni alternative predatorskom kapitalizmu, kao što je socijalizam, ne bi sprečile „socioekološku oluju” jer se ni u kom slučaju ne odriču sistematske ekstrakcije. Teološki obrisi neizvesnosti takođe teško koga mogu zastrašiti, a posebno ne one koji danas bez bojazni od odmazde Boga ili kakve već sile, crpe brojne plodove modernosti i žustro prihvataju prosvetiteljske ideje progressa i emancipacije. Uostalom, to je nešto što i Latur i Čakrabarti na koncu njihove skore diskusije primećuju kao zasebnu „planetu”, izuzetno prisutnu u postkolonijalnim predelima (Latour and Chakrabarty 2020). Ispostavlja se da jedino što održava kakav-takav biosferični balans, jesu izolovana ostrva koja, bivajući izvan centrifugalnog modusa političke ekonomije, u tragovima zadržavaju kontemplativnost. No, pitanje je dokle? Nade koje se polažu deprovincijalizaciju okcidentalne kosmologije, posebno na talasu postkolonijalnih uvida i komparativnih, metafizičkih projekata nastali pod kapom multinaturalizma, ili bliže, perspektivizma u antropologiji, deluju ograničeno. Iako je isticanje ambijentalnosti „primitivnih” metafizika, smeštenih u horizontalne sklopove relacija sa ne-ljudskim bićima uistinu pomoglo „dekolonijalizaciji misli” (upor. Descola 2013, 2016; Viveiros de Castro 2012, 2014a, 2014b, 2019), kroz ukazivanje na pluralizam ontoloških modaliteta i alteritet manje „razvijenih” spram halapljivih modela modernizacije koji se i dalje tvrdoglavo rasejavaju širom planete, pitanje obima je iznova tu.

Ko se (ne) boji klimatske apokalipse? Rezilijentnost i obim

Kolosalnost projekata Gaje i planete je nesumnjivo zadivljujuća, kako po erudiciji oba autora, tako i po sinkretičkom momentu premošćavanja disciplinarnih granica. Još interesantnijim se čini i to što oba projekta posebno pospešuju temeljnu retrospekciju ekopolitičkih odnosa. Naime, gledano kroz ovu prizmu jasnijom postaje ne samo veza između, recimo, figura „civilizacija”, kolonijalnih osvajanja i očitih ekoloških implikacija, nego i vezivanje istorije dekolonizacije za upotrebu fosilnih goriva (Chakrabarty, 2021). No, pospešivanje tranzicije ka brizi spram ne-ljudskih entiteta, i to posebno u postsekularnom ključu, pristiže na klizavo područje etike. Mnogi autori s puno prava vide antropocen, a posebno univerzalistički narativ „čovečanstva u opasnosti”, kao nastavak starih kolonijalnih navika gde se ugrožena nastanjivost odmerava kroz prizmu Zapadnog civilizacijskog ideala umerene klime (Barry and Maslin, 2016; Malm and Hornborg, 2014). Zbilja, urušavanje holocenske izdašnosti postaje pitanje luksuza i manjka izobilja koje primarno pogađa one koji su i najglasniji povodom klimatskih promena – bele srednje klase. Ali etički karakter ove „zamke antropocena” (Boscov-Elen, 2020), koja je predmet spora između marksističkih i postkolonijalnih autora i dakako vidljiva u sagledavanju izvora klimatskih migracija (Baldwin et al. 2019; Bettini 2019), poseduje još jednu dimenziju. Mada ni Latur ni Čakrabarti ne podležu kompozitnoj logici „čovečanstva u opasnosti”, u krajnjim konsekvencama i rabljenje racionalizma u ocrtavanju razmenskih mreža Gaje i senzitivnost za *longue durée* planete, imanentizaciju ostavlja u kvazi-hegelijanskim okvirima sa nadom da će predstojeća klimatska katastrofa postati glavna motivaciona sila za novu formu univerzalizma.

Međutim, ekološka apokalipsa, kako Fejgan (Fagan 2017) istančano primećuje, samo otežava *responzivni angažman*, jer se zadržava na atomističkom principu i unosi strah kao osnovnu koordinatu prakse. Još više, reč je o neizvodljivom projektu. Bojazan od klimatske apokalipse malo šta može učiniti pred dometima geofizičkih uticaja, kakvi su emisije staklene bašte, gubitak biodiverziteta, zagađenje voda ili proizvodnja otpada, u kojima tzv. „razvijeni svet” prednjači. Štaviše, susret sa planetom pretili da bude više „osetan”, ako ne i apokaliptičan upravo u ontološkim regionima u kojima je narcizam kultivacije ljudskog pristupa bio skroman i daleko tešnje upućen na ambijent protoka ne-ljudskih bića. Ali, ako je geografija obima po sebi neumoljiva, onda ni privlačenje agenasa imanentizacije, koje se postavlja kao pitanje pristupa ili bolje, metamorfoze egzogene stvarnosti, ne može biti obavljeno bez distorzija. Naprosto, reč je o paradoksu kog Timoti Morton (2018) izuzetno lucidno primećuje. Čak i kada se klimatske promene ne tretiraju striktno u vidu manipulacije ili menadžmenta, ekološka akcija najvećim delom ostaje egzotični čin i eruditski stav

koji unekoliko operiše u posve uskim obligativnim okvirima. Morton sugerise da, sve dok su klimatske promene predmet saznanja o udaljenim događajima, naša svest ostaje pomirljiva. Jedino sredstvo u novom ambijentu neizvesnosti gigantskih protoka ne-ljudskih entiteta, suštinski indiferentnih spram ljudi, postaje *rezilijentnost*. Rezilijentnost, pak, ne predstavlja niti cinični poziv da se prihvati gotovo socijaldarvinistički fatalizam „adaptacije“. Naprotiv, reč je o kapacitetu neprestanog bivanja sa stvarima koji se ne svodi na potencijalnost budućih događaja nego na brižljivu budnost. „Pošto stvar ne može biti spoznata direktno ili totalno, jedino što preostaje je prilagoditi joj se, s većim ili manjim stepenom intimnosti. Ovo prilagođavanje nije 'čisto' estetski pristup suštinski praznoj ekstenzionalnoj supstanci. Pošto pojavnost ne može biti svučena sa realnosti stvari, prilagođavanje je dinamična relacija s drugim bićem – ono ne prestaje“ (Morton 2018, 89).

Reference

- Agamben, Giorgio. 2013. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Chicago: Chicago University Press.
- Arènes, Alexandra, Latour Bruno, Gaillardet Jerome. 2018. „Giving depth to the surface: An exercise in the Gaia-graphy of critical zones“. *The Anthropocene Review* 5(2):120–135. <https://doi.org/10.1177/2053019618782257>
- Asher, Kiran and Joel, Wainwright. 2018. „After Post-Development: On Capitalism, Difference, and Representation“. *Antipode* 51(1): 25–44. <https://doi.org/10.1111/anti.12430>
- Baldwin, Andrew, Christian Fröhlich & Delf Rothe. 2019. „From climate migration to anthropocene mobilities: shifting the debate“. *Mobilities* 14(3): 289–297. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1620510>
- Barry, Andrew and Mark Maslin. 2016. „The politics of the anthropocene: a dialogue“. *Geo: Geography and Environment* 3 (2): 1–12. <https://doi.org/10.1002/geo2.22>
- Bennet, Jane. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press.
- Bettini, Giovanni. 2019. „And yet it moves! (Climate) migration as a symptom in the Anthropocene“. *Mobilities* 14(3): 336–350. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1612613>
- Blok, Anders and Casper Brun Jensen. 2019. „The Anthropocene event in social theory: On ways of problematizing nonhuman materiality differently“. *The Sociological Review* 67(6): 1195–1211. <https://doi.org/10.1177/00380261198455>
- Bosco-Ellen, Dan. 2020. „Whose Universalism? Dipesh Chakrabarty and the Anthropocene“. *Capitalism Nature Socialism* 31(1): 70–83. <https://doi.org/10.1080/10455752.2018.1514060>
- Chandler, David. 2018. *Ontopolitics in the Anthropocene An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking*. London: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. „The Climate of History: Four Theses.“ *Critical Inquiry* 35(2): 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>

- Chakrabarty, Dipesh. 2014. „Climate and Capital: On Conjoined Histories.” *Critical Inquiry* 41(1): 1–23. <https://doi.org/10.1086/678154>
- Chakrabarty, Dipesh. 2015. „The Human Condition in the Anthropocene”. *The Tanner Lectures in Human Values*, delivered at Yale University, February 18–19, 2015: 139–188.
- Chakrabarty, Dipesh. 2016. „Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable.” *New Literary History* 47(2–3): 377–397. <http://www.jstor.org/stable/24772785>
- Chakrabarty, Dipesh. 2017a. „The future of the human sciences in the age of humans: A note”. *European Journal of Social Theory* 20(1): 39–43. <https://doi.org/10.1177/1368431016642780>
- Chakrabarty, Dipesh. 2017b. „The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism”. *Theory, Culture & Society* 34(2–3): 25–37. <https://doi.org/10.1177/0263276417690236>
- Chakrabarty, Dipesh. 2017c. „Afterword”. *The South Atlantic Quarterly*. 116 (1): 163–168. <https://doi.org/10.1215/00382876-3749403>
- Chakrabarty, Dipesh. 2018. „The Seventh History and Theory Lecture: Anthropocene Time”. *History and Theory* 57 (1): 5–32. <https://doi.org/10.1111/hith.12044>
- Chakrabarty, Dipesh. 2019. „The Planet: An Emergent Humanist Category”. *Critical Inquiry* 46:1–31. <https://doi.org/10.1086/705298>
- Chakrabarty, Dipesh. 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: Chicago University Press.
- Charbonnier, Pierre. 2017. „A Genealogy of the Anthropocene: The End of Risk and Limits”. *Annales HSS (English Edition)* 72(2): 199–224. <https://doi.org/10.1017/ahsse.2019.10>
- Charbonnier, Pierre. 2020. „Where Is Your Freedom Now?” How the Moderns Became Ubiquitous”. In *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 76–79. Cambridge MA: MIT Press.
- Charbonnier, Pierre, Gidas Salmon and Peter Skafish. 2016. „Introduction”. In *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*, edited by Pierre Charbonnier, Gidas Salmon and Peter Skafish, 1–24. London and New York: Rowman & Littlefield International.
- Clark, Nigel and Bronislaw Szerszynski. 2021. *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press.
- Crownshaw, Timothy, Caitlin Morgan, Alison Adams, Martin Sers, Natalia Britto dos Santos, Alice Damiano, Laura Gilbert, Gabriel Yahya Haage, Daniel Horen Greenford. 2018. „Over the horizon: Exploring the conditions of a post-growth world”. *The Anthropocene Review* 6(1–2): 1–25. <https://doi.org/10.1177/2053019618820350>
- Crutzen, Paul and Eugen Stoermer. 2000. „The Anthropocene: How Can We Live in a World Where There Is No Nature Without People?”. In *The Future of Nature. Documents of Global Change*, edited by Libby Robin, Sverker Sörlin and Paul Warde. 479–490. New Haven: Yale University Press.
- Danowski, Deborah and Eduardo Viveiros de Castro. 2017. *The End of the World*. Cambridge: Polity Press.

- Delanty, Gerard and Aurea Mota. 2017. „Governing the Anthropocene: Agency, Governance, Knowledge”. *European Journal of Social Theory* 20(1): 9–38. <https://doi.org/10.1177/1368431016668535>
- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenhouer, David. 2017. „Tipping Points in the Anthropocene: Crafting a Just and Sustainable Earth”. *J Extreme Events* 4(1): 1–21. <https://doi.org/10.1142/S234573761750004X>
- Fagan, Madeleine. 2017. „Who’s afraid of the ecological apocalypse? Climate change and the production of the ethical subject”. *The British Journal of Politics and International Relations* 19(2): 225–244. <https://doi.org/10.1177/1369148116687534>
- Felski, Rita. 2016. „Introduction”. *New Literary History*, 47(2–3): 215–229. doi:10.1353/nlh.2016.0010
- Garcia, Tristan. 2018. *The life intense. A modern obsession*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Haraway, Donna. 2016. “Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chtulucene”. In: *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, edited by Jason Moore, 34–77. Oakland: PM Press-Kairos.
- Harman, Graham. 2009. *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne. Re-Press.
- Harman, Graham. 2016. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Harman, Graham. 2018. *Speculative Realism: An Introduction*. London: Wiley.
- Heidegger, Martin. 2001. *Poetry, Language, Thought*. New York: HarperCollins Publishers.
- Jensen, Casper Brun. 2022. „Thinking the New Earth: Cosmoecology and New Alliances in the Anthropocene”. *Darshika: Journal of Integrative and Innovative Humanities* 2 (1): 26–43. <https://so07.tci-thaijo.org/index.php/DJIH/article/view/1212>
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kidner, David. 2012. *Nature and Experience in the Culture of Delusion: How Industrial Society Lost Touch with Reality*. London: Palgrave Macmillan.
- Latour, Bruno. 1987. *Science in action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1993a. *The pasteurization of France*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 1993b. *We Have Never Been Modern*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2010. „Tarde’s idea of quantification”. In *Tarde’s idea of quantification*, edited by Matei Candea, 145–162. London & New York: Routledge.
- Latour, Bruno. 2011. „Waiting for Gaia. Composing the common world through arts and politics”. *A lecture at the French Institute, London, November 2011*.

- Latour, Bruno. 2013. *An Inquiry Into Modes of Existence*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2014a. „Agency at the time of the Anthropocene”. *New Literary History* 45: 1–18. <https://www.jstor.org/stable/24542578>
- Latour, Bruno. 2014b. „War and peace in an age of ecological conflicts”. *Revue juridique de l'environnement* 39 (1): 51–63. <https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-03460653>
- Latour, Bruno. 2016. „*Onus Orbis Terrarum*: About a Possible Shift in the Definition of Sovereignty”. *Millennium: Journal of International Studies* 44(3): 305–320. <https://doi.org/10.1177/0305829816640608>
- Latour, Bruno. 2017a. *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno. 2017b. „Why Gaia is not a God of Totality”. *Theory, Culture & Society* 34(2–3): 61–81. <https://doi.org/10.1177/0263276416652700>
- Latour, Bruno. 2018. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno. 2020a. „Composing the New Body Politic from Bits and Pieces”. In *A Book of the Body Politic: Connecting Biology, Politics and Social Theory*, edited by Bruno Latour, Simon Schaffer and Pasquale Gagliardi, 19–38. Venice: Fondazione Giorgio Cini.
- Latour, Bruno. 2020b. „Seven objections against landing on Earth”. In *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 1–18. Cambridge MA: MIT Press.
- Latour, Bruno. 2020c. „‘We Don’t Seem to Live on the Same Planet’ – A Fictional Planetarium”. In *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*, edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 193–199. Cambridge MA: MIT Press.
- Latour, Bruno and Timothy Lenton. 2019. „Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand”. *Critical Inquiry* 45(3): 659–680. <https://doi.org/10.1086/702611>
- Latour, Bruno and Dipesh Chakrabarty. 2020. „Conflicts of Planetary Proportion – A Conversation”. *Journal of the Philosophy of History* 14(3): 419–454. 10.1163/18722636–12341450
- Lenton, Timothy and Bruno Latour. 2018. „Gaia 2.0 Could humans add some level of self-awareness to Earth’s self-regulation?” *Science* 361(6407): 1066–1068. 10.1126/science.aau0427
- Lenton Timothy, Sebastian Dutreuil and Bruno Latour. 2020. „Life on Earth is hard to spot”. *The Anthropocene Review* 7(3): 248–272. 10.1177/2053019620918939
- Lock, Margareth and Gisli Palsson. 2016. *Can Science Resolve the Nature-Nurture Debate*. Cambridge: Polity Press.
- Lorimer, Jamie. 2017. „The Anthro-po-scene: A guide for the perplexed”. *Social Studies of Science* 47(1): 117–142. <https://doi.org/10.1177/0306312716671039>
- Lovelock, James and Lynn Margulis. 1974. „Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis”. *Tellus* 26(1–2): 2–10. <https://doi.org/10.3402/tellusa.v26i1-2.9731>

- Lovelock, James. 1990. „Hands up for the Gaia hypothesis”. *Nature* 344: 100–102. <https://doi.org/10.1038/344100a0>
- Malm, Andreas and Alf Hornborg. 2014. „The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative”. *The Anthropocene Review* 1(1): 62–69.
- Mann, Joel and Geoff Wainwright. 2018. *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. London: Verso.
- Moore, Jason. 2016. „Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism”. In *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, edited by Jason Moore, 1–13. Oakland: Kairos.
- Morton, Timoty. 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morton, Timothy. 2016. *Dark Ecology For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Morton, Timothy. 2018. *Being Ecological*. Boston MA: MIT Press.
- Palsson, Gisli and Heather Ann Swanson. 2016. “Down to Earth. Geosocialities and Geopolitics”. *Environmental Humanities* 8(2): 149–171. <https://doi.org/10.1215/22011919-3664202>
- Pellizzoni, Luigi. 2015. *Ontological Politics in a Disposable World The New Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Reichel, Andre and Robert Perey. 2018. „Moving beyond growth in the Anthropocene“. *The Anthropocene Review* 5(3): 242–249. <https://doi.org/10.1177/2053019618799104>
- Reitz, Tilman, Peter Schulz, Mariana Schuütt, Benjamin Seyd. 2021. „Democracy in post-growth societies: A zero-sum game”. *Anthropological Theory* 21(3): 251–259. <https://doi.org/10.1177/1463499620977984>
- Sahlins, Sahlins. 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Savransky, Martin. 2012. „Worlds in the making: social sciences and the ontopolitics of knowledge”. *Postcolonial Studies* 15(3): 351–368. <https://doi.org/10.1080/13688790.2012.753572>
- Savransky, Martin. 2021a. „After progress: Notes for an ecology of perhaps”. *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 21(1): 267–281. <https://research.gold.ac.uk/id/eprint/27996>
- Savransky, Martin. 2021b. „Counter-Apocalyptic Beginnings: Cosmoecology for the End of the World“. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 4(1): 1–14. <https://doi.org/10.1080/25729861.2021.1914423>
- Schmitt, Carl. 2006. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press Publishing.
- Simonetti, Christian. 2019. „The Petrified Anthropocene”. *Theory, Culture & Society* 36 (7–8): 45–66. <https://doi.org/10.1177/0263276419872814>
- Sklair, Leslie. 2017. „Sleepwalking through the Anthropocene”. *The British Journal of Sociology* 68(4): 775–784. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12304>
- Stengers, Isabelle. 2010. *Cosmopolitics I*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Stengers, Isabelle. 2017. „Autonomy and the Intrusion of Gaia”. *South Atlantic Quarterly* 116(2): 381–400. <https://doi.org/10.1215/00382876-3829467>

- Stengers, Isabelle. 2018. „The Challenge of Ontological Politics”. In: *A World of Many Worlds*, edited by Marisol de la Cadena and Mario Blaser, 83–111. Durham: Duke University Press.
- Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney, Cornelia Ludwig. 2015. „The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration”. *The Anthropocene Review* 2(1): 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Szerszynski, Bronislaw. 2012. „The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human”. *Oxford Literary Review* 34(2): 165–184. <http://www.jstor.org/stable/44030881>
- Szerszynski, Bronislaw. 2016. „Planetary mobilities: movement, memory and emergence in the body of the Earth”. *Mobilities* 11(4): 614–628. <https://doi.org/10.1080/17450101.2016.1211828>
- Szerszynski, Bronislaw. 2017. „Gods of the Anthropocene: Geo-Spiritual Formations in the Earth’s New Epoch”. *Theory, Culture & Society* 34(2–3): 253–275. <https://doi.org/10.1177/0263276417691102>
- Szerszynski, Bronislaw. 2018. „Drift as a Planetary Phenomenon”. *Performance Research* 23(7): 136–144. <https://doi.org/10.1080/13528165.2018.1558436>
- Trüper, Henning, Dipesh Chakrabarty and Sanjay Subrahmanyam. 2015. „Introduction: Teleology and History – Nineteenth-century Fortunes of an Enlightenment Project”. In *Historical Teleologies in the Modern World*, edited by Henning Trüper, Dipesh Chakrabarty and Sanjay Subrahmanyam, 3–24. London: Bloomsbury.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. „Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33 (1): 2–17. <https://www.jstor.org/stable/26370550>
- Viveiros de Castro 2019. „On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene”. *Current Anthropology* 60(20): 296–308. <https://doi.org/10.1086/702787>
- Viveiros de Castro and Danowski, Deborah. 2018. „Humans and Terrans in the Gaia War”. In *A World of Many Worlds*, edited by Marisol de la Cadena and Mario Blaser, 172–204. Durham: Duke University Press.
- Whatmore, Sarah. 2002. *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*. London, Sage Publications.
- Zalasiewicz, Jan, Colin Waters, Mark Williams, Colin P. Summerhayes, Martin J. Head, and Reinhold Leinfelder. 2019. „A General Introduction to the Anthropocene”. In *The Anthropocene as a Geological Time Unit: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, edited by Jan Zalasiewicz, Colin Waters, Mark Williams and Colin P Summerhayes, 2–4. Cambridge: Cambridge University Press.

Stefan Janković

Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
stefan.jankovic@f.bg.ac.rs

*Who is (Not) Afraid of the Climate Apocalypse?
On the Planetary Perspectives of Anthropocene Political Theology
through New Images of the Earth*

The paper comparatively explores the projects of Gaia and the planet as the new images of the Earth, proposed by Bruno Latour and Dipesh Chakrabarty respectively. With critical emphasis placed on the political theology of the apocalypse present in both projects, the paper draws broader implications of such a geospiritual turn in the Anthropocene debates. Whereas the introduction gives a glimpse into the problem of the Anthropocene, the second section explores Latour's reinterpretation of the "Gaia Hypothesis" in the anti-holistic key through the critique of modernity, theory of agency and novel methodology of geotracing, designed to unravel the organic transactions and links of the so-called critical zone. The third section discusses Latour's geophilosophical experiment of building the mythical prototype of the Earthlings, as a special kind of ecological sensitivity, and points out the problem of setting up science as a new earthly religion. Section four focuses on Chakrabarty's concept of the planet, which revolves around the "discovery" of the deep history of the planet, a confrontation with anthropocentrism and the "shallow" history of human formations, but also the insertion of radical climate uncertainty into everyday life and restoration of planetary habitability. In the fifth section we explain in more detail the problem of scale that arises in Chakrabarty's work, that is, the question of how to open sensibility for such a cumbersome set of entities as the planet is. Expressing a relative distrust of science, Chakrabarty prefers to opt for theological awe, which, we claim, is difficult to achieve precisely in a planetary context. In the conclusion we look briefly at the concept of resilience as a potential complement to these views.

Key words: Anthropocene, Gaia, planet, Earth, political theology

*Qui (n') a (pas) peur de l'apocalypse climatique?
Sur les perspectives planétaires de la théologie politique
de l'anthropocène à travers les nouvelles images de la Terre*

Le travail examine comparativement les projets de Gaïa et de la planète comme d'une nouvelle apparence de la Terre, proposés par Bruno Latour, ou encore par Dipesh Chakrabarty. Avec un accent critique mis sur la théologie politique de l'apocalypse présente dans les deux projets, se dessinent des im-

plications plus considérables d'un tel tournant géospirituel dans les débats sur l'anthropocène. L'introduction offre un bref aperçu de la problématique de l'anthropocène, puis est examinée, dans la deuxième partie, la réinterprétation que Latour fait de "l'hypothèse Gaïa" dans une approche antiholiste incluant la critique de la modernité, la théorie de l'efficacité, mais aussi la nouvelle méthodologie de géotraçage, conçue pour la découverte des transactions organiques et des liens dans ce que l'on appelle la zone critique. Dans la troisième section est discutée l'expérience géophilosophique de Latour de la construction du prototype mythique des Terriens, comme d'un aspect particulier de sensibilité écologique, et rend compte du problème de l'établissement de la science comme d'une religion terrienne nouvelle. La quatrième section est consacrée au concept de la planète de Chakrabarty orienté vers la « découverte » de l'histoire profonde de la planète, un règlement de compte avec l'anthropocentrisme et une histoire « creuse » des formations humaines, mais aussi vers l'insertion de l'incertitude climatique radicale dans le quotidien et l'établissement de l'habitabilité de la planète. Dans la cinquième section, cependant, nous expliquons plus en détail le problème des dimensions qui apparaît dans le travail de Chakrabarty, c'est-à-dire, la question de l'ouverture de la sensibilité à un ensemble d'entités aussi volumineux qu'est la planète. En exprimant une méfiance relative envers la science, Chakrabarty préfère opter pour une vénération théologique, qui est, d'après nous, précisément difficilement réalisable dans les cadres planétaires. Dans la conclusion, nous nous penchons brièvement sur le concept de résilience comme d'un complément potentiel de ces conceptions.

Mots clés: anthropocène, Gaïa, planète, Terre, théologie politique

Primljeno / Received: 24.06.2022

Prihvaćeno / Accepted: 23.09.2022