

TOMASZ WIŚNIEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-1795-4009

TEORIA HISTORII W EPOCE PLANETARNEJ. TOMASZ WIŚNIEWSKI ROZMAWIA Z DIPESHEM CHAKRABARTYM

THEORY OF HISTORY IN A PLANETARY AGE. TOMASZ WIŚNIEWSKI IN CONVERSATION WITH DIPESH CHAKRABARTY

Abstract

In the interview, Dipesh Chakrabarty gives an insight into recent transformations of historical thinking and writing. He discusses various faces of recent democratisation of history, like the proliferation of environmental history and the decolonialisation perspective. He outlines the genealogy of the term “provincializing”, known from his notable work *Provincializing Europe*. Finally, he elaborates on the emergence of “the planetary” (or “a planetary age”) and recalls the contributions of Martin Heidegger and Carl Schmitt on the conceptualisation of the issue.

Keywords: planetary age, postsecular turn, postcolonial studies, globe-making, world-making, Anthropocene, climate crisis, provincializing, Martin Heidegger, Carl Schmitt

Słowa kluczowe: epoka planetarna, zwrot postsekularny, studia postkolonialne, globotwórstwo, światotwórstwo, antropocen, kryzys klimatyczny, prowincjonalizacja, Martin Heidegger, Carl Schmitt



Tomasz Wiśniewski¹: Zaczniemy od bardzo ogólnego pytania: jak scharakteryzowałby Pan status dzisiejszej historiografii, zarówno w obrębie akademii, jak i poza nią?

Dipesh Chakrabarty²: Jak możemy zobaczyć w programie Kongresu, w ciągu minionych 50 lat dyscyplina historii podlegała zmianom w dwóch różnych kierunkach. Jeden prowadzi od historii elit ku historii zwykłych ludzi, ich walk, kondycji klasy pracującej, historii grup mniejszościowych oraz historii ludów tubylczych. Historia akademicka narodziła się mniej więcej pod koniec XVIII stulecia i podczas swojego dwustupięćdziesięcioletniego życia napotykała wyzwania z różnych stron. Moja praca w obszarze *subaltern studies* była częścią tego ruchu³. Można to nazwać ruchem na rzecz demokratyzacji historii. Inny zestaw wyzwań wyrósł z pytania o to, co nie-ludzkie, i w jakiej relacji wobec historii ludzkiej się znajduje. Historia nie-ludzka może obejmować różne obiekty nie-żywe, takie jak nasz stosunek do gór, rzek, gleby, ziemi, którą zamieszkujemy, jak również nasze relacje ze zwierzętami, roślinami, rybami, mikroorganizmami i innymi formami życia. Pojawia się również pytanie o nie-ludzkie aspekty bycia człowiekiem, na przykład o morze wirusów i bakterii, w którym pływamy, oraz o stosunek do naszych mikrobiomów. Historia napotkała wyzwanie ze strony demokratyzacji oraz tych wszystkich zagadnień wynikających z historii środowiskowej: światów zwierzęcych, bakteryjnych i mikrobowych, a także planetarnej i geologicznej roli ludzi. W ciągu ostatnich 50 lat historia zmierzyła się z wieloma wyzwaniami dotyczącymi skali i perspektywy [*scope*], przy pomocy

¹ Tomasz Wiśniewski studiował historię na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W lipcu 2023 obronił tam pracę doktorską pt.: *Historia postsekularna. Wiedza o przeszłości między nauką, polityką i religią*. Interesuje się teorią historii, historią intelektualną i filozofią polityczną. Adres e-mail: twisniewski@amu.edu.pl.

² Dipesh Chakrabarty (ur. w 1948 w Kalkucie) jest bengalskim historykiem, profesorem Uniwersytetu w Chicago. Zajmował się społeczną historią nowoczesnych Indii w perspektywie postkolonialnej. Ostatnio jego główny obszar badań stanowi kryzys klimatyczny, ekologia i antropocen. Chakrabarty przez wiele lat był aktywny w grupie Subaltern Studies, składającej się z przede wszystkim indyjskich badaczy zajmujących się historią kolonializmu w Azji Południowej. Jego najważniejsze prace to: *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890–1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989), *Prowincjalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz, Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011 [2000]) oraz *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002). Ostatnio opublikował *The Climate of History in a Planetary Age* (Chicago: The University of Chicago Press, 2021). Niedawno w języku polskim został opublikowany wybór tekstów Chakrabarty’ego z ostatnich lat: *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. Ewa Domańska, Małgorzata Sugiera (Kraków: Universitas, 2023).

³ Liderem grupy Subaltern Studies był Ranajit Guha (zm. 28 kwietnia 2023). Patrz wspomnieniowy tekst Chakrabarty’ego: Dipesh Chakrabarty, „Dipesh Chakrabarty remembering Ranajit Guha: My guru, my friend”, *The Indian Express*, 2.05.2023, <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/dipesh-chakrabarty-remembering-ranajit-guha-my-guru-my-friend-8586418/>. Najważniejsze książki Guhy to: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983) i *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

których badamy historię i byty uważane przez nas za podmioty historyczne. Dyscyplina napotyka wyzwania z różnych stron i to dobrze.

TW: Jak widzi Pan przyszłość teorii historii? Jakie są najważniejsze nowe zagrożenia i możliwości?

DC: Ruch, który nazwałem demokratyzacją historii, zwrócił uwagę na szczególne zagadnienie, o którym Profesor Ewa Domańska wspomniała w swoim wykładzie inauguracyjnym⁴: czy historia akademicka jest jedynym rodzajem historii, jaki można pisać? Pytanie to wiąże się z tym, co obecnie nazywa się dekolonizowaniem wiedzy zachodniej. Dekolonizacja sama w sobie jest nową możliwością. Jaka jest relacja pomiędzy innymi formami „wiedzenia o przeszłości” [*knowing of the past*] a dyscyplinarnymi formami „wiedzenia” i pisania o przeszłości? Kolejne nowe możliwości tkwią w pracach innych nauk historycznych w rodzaju geologii czy biologii ewolucyjnej, które nie są skoncentrowane wyłącznie na ludzkich podmiotach. W jaki sposób uczymy się od nich? Pytania o dekolonizację historii i wiedzy dyscyplinarnej jako całości oraz dyskusje na temat historii antropocentrycznej versus nieantropocentrycznej to niektóre z tych nowych możliwości, jakie się pojawiają.

TW: Jakie ostatnio opublikowane prace historyczne (książki, artykuły) uważa Pan za najbardziej interesujące i inspirujące?

DC: Wymieniłbym na przykład prace Alana Mikhaïla na temat Imperium Osmańskiego, tego jak zużyło ono wszystkie lasy i musiało importować drewno z zewnątrz⁵, czy pracę Fredrika Albrittona Johnsona na temat relacji między wodą a rewolucją przemysłową w Wielkiej Brytanii⁶. Inny świetny przykład humanistycznych usiłowań pisania historii obiektów naturalnych to piękna historia australijskiej rafy koralowej autorstwa Iaina McCalmana⁷. Uważam te próby za fascynujące, ponieważ mają one zbliżyć powszechną historię naturalną do historii ludzkiej i zainspirować dyskusję na temat relacji między nimi. Za fascynujące uważam także nasze ludzkie próby pisania historii zwierzęcych. W jaki sposób myśleć o zwierzętach? Jak myśleć o ich świecie, nie tylko w odniesieniu do świata ludzkiego? Weźmy na przykład Carla Safinę – można go nazywać pisarzem naukowym, lecz sam czytam go również jako historyka – który jest

⁴ Podczas ceremonii otwarcia Kongresu 21 sierpnia 2022 roku w panelu zatytułowanym „*Quo vadis historiae?*” zostały wygłoszone trzy odczyty: Olufunke A. Adeboye, „Where is History Going in Africa?”, Dipesh Chakrabarty, „Capitalism, Work, and the Ground for Planetary Histories” oraz Ewa Domańska, „Wondering about History in Times of Permanent Crisis”. Teksty wystąpień opublikowane zostały w księdze *Storia della Storiografia* 82 no. 2 (2022).

⁵ Alan Mikhaïl, *Under Osman's Tree, The Ottoman Empire, Egypt, and Environmental History* (Chicago: The University of Chicago Press, 2017); Alan Mikhaïl, *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

⁶ Fredrik Albritton Jonsson, *Enlightenment's Frontier: The Scottish Highlands and the Origins of Environmentalism* (New Haven & London: Yale University Press, 2013).

⁷ Iain McCalman, *The Reef: A Passionate History: The Great Barrier Reef from Captain Cook to Climate Change* (New York: Scientific American / Farrar, Strauss and Giroux, 2014).

autorem książki *Dzikość*⁸. Znajduje się tam interesujący rozdział na temat walenii, w którym autor próbuje zrozumieć walenie z ich punktu widzenia. Nie w pełni mu się to udaje, lecz otwiera dla nas inny świat, który może nam pomóc w rozumieniu zwierząt, razem z którymi żyjemy na tej planecie.

TW: Pańską książkę *Prowincjonalizacja Europy* można czytać jako antycypację zwrotu postsekularnego. Co sądzi Pan o możliwych wzajemnych relacjach pomiędzy studiami postkolonialnymi a refleksją postsekularną?

DC: *Prowincjonalizacja Europy* jest postsekularna o tyle, o ile usiłowałem w niej dowieść, że to, co zazwyczaj uważamy za zabobon, jest prawdopodobnie najstarszą formą religii; iż bogowie zabobonu zawsze są z nami. Nawet jeśli taki bóg monoteizmu, jakim jest bóg chrześcijański, zmarł w XIX wieku, jak głoszą sławetne słowa Nietzschego, to ci bogowie zabobonu nie umarli nigdy i w swoim ujęciu próbowałem zrobić dla nich miejsce. Nie musimy wierzyć w te duchy, lecz czasami zachowujemy się, jakbyśmy wierzyli. Gdy dorastałem w Indiach, byłem kibicem pewnego klubu piłkarskiego. Gdy jechałem bussem obejrzeć mecz i mój klub akurat wygrał, zatrzymałem bilet. Mówiłem sobie: to szczęśliwy bilet. To rodzaj myślenia magicznego, jakie uprawiamy wszyscy. Argument na rzecz tak zwanego zabobonu był „postsekularny” ponieważ *Prowincjonalizacja Europy* nie była książką wyznawcy, ale nie była też książką ateisty. Robiłem miejsce dla bogów i duchów, nie twierdząc, że chodzi o kwestie wiary. „Wiara” to słowo protestanckie. Nie trzeba wierzyć w zabobony. Jeśli zapytałbyś mnie „Dipesh, czy naprawdę wierzysz, że ten bilet autobusowy przyniesie ci zwycięstwo?”, odpowiedziałbym, że nie. Widuję, jak inni to robią, i czasami to działa. Dyskusje, jakie odbyłem z osobami zajmującymi się religioznawstwem, pokazują, że wielu ludzi podziela taką perspektywę⁹.

TW: Od opublikowania *Prowincjonalizacji Europy* upłynęło ponad 20 lat. Czy po tym czasie dostrzega Pan jakieś oznaki rozwijania idei „prowincjonalizowania” wśród badaczy z innych części świata? Czy sądzi Pan, że perspektywa postkolonialna wciąż jest wystarczająco wydajna do celów prowincjonalizowania, czy może zachodzi potrzeba wynalezienia jakichś nowych perspektyw teoretycznych?

DC: Potrzeba wynajdywania nowych perspektyw zachodzi zawsze. Sądzę, że „prowincjonalizowanie” odniosło sukces do takiego stopnia, iż dostrzegam ludzi używających tego pojęcia bez powoływania się na mnie. Na przykład pewna językoznawczyni we Francji napisała książkę o „prowincjonalizowaniu

⁸ Carl Safina, *Dzikość. Jak kultury zwierzęce wychowują rodziny, tworzą piękno i osiągają pokój*, przeł. Andrzej Wojtasik (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2021).

⁹ Chakrabarty odnosi się do dyskusji, jakie miały miejsce podczas jego wykładów na Uniwersytecie w Halle („The Difficulty of Being Modern: Thoughts on Global and Planetary Histories”, 25 czerwca 2018. Wykład dostępny online: <https://openlecture.uni-halle.de/episode/5d6926ca-9d2c-47fd-b4ea-a6c7deb72182>) i na Uniwersytecie Harvarda („The Planet: An Emergent Matter of Spiritual Concern?”, 1 maja 2019 (tekst dostępny online: <https://bulletin.hds.harvard.edu/the-planet-an-emergent-matter-of-spiritual-concern/>) (dostęp: 30.07.2023)).

języka”¹⁰. Jednakże prowincjonalizowanie napotyka wyzwania ze strony zwolenników dekolonizacji. Postrzegają mnie jako kogoś akceptującego europejską nowoczesność i nie tak głęboko antyeuropejskiego, jakim chcieliby, żebym był. W wymiarze globalnym istnieje napięcie pomiędzy momentem postkolonialnym lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku a dzisiejszym momentem dekolonialnym. Przykładem postkolonialnej krytyki Europy była krytyka Frantza Fanona: głosiła ona, że Europa ma wiele wartościowych rzeczy do powiedzenia, lecz Europejczycy nie działali słusznie i zniekształcili swoje własne idee. Europejskie zasoby pomogły w poddaniu Europy krytyce, podczas gdy teraz wielu myślicieli dekolonialnych mówi, że powinniśmy się cofnąć do momentu poprzedzającego spotkanie z Europą. To bardzo odmienne uwarunkowania epistemologiczne. Słynne eseje o „nieposłuszeństwie epistemicznym” napisał Walter Mignolo¹¹. Sądzę, że byłby on krytyczny wobec perspektywy *Prowincjonalizacji Europy*.

TW: Część Pańskiego wykładu inauguracyjnego dotyczyła Martina Heideggera¹². Dla wielu historyków z pewnością było to bardzo osobliwe. Chciałbym zapytać o miejsce Heideggera w Pańskim myśleniu. Odnosi się Pan do myśli Heideggera, podobnie jak Karła Marxa, w *Prowincjonalizacji Europy*, ponadto Heidegger wciąż jest obecny w Pańskiej refleksji na temat „tego, co planetarne”¹³.

DC: Po pierwsze, musimy zrozumieć, że mamy do czynienia z wieloma koncepcjami planety, zaś przez „to, co planetarne” bądź przez planetę mam na myśli to, co badacze Ziemi [*Earth scientists*] nazywają „systemem ziemskim” [*Earth system*]¹⁴. System ziemski nie jest rzeczywistym obiektem, lecz dziełem naukowych badań nad pomiarami satelitarnymi, obserwacjami wód morskich i tak dalej. Aby stworzyć model zwany „systemem ziemskim”, aranżuje się wielkie ilości *big data*. To abstrakcyjny obiekt, który może mieć konkretny wpływ na nasze życie: powodować tsunami, fale upału, susze itd. Inne rozróżnienie dotyczy tego, że podczas gdy wszystkie inne rodzaje myślenia planetarnego odnoszą się do doświadczenia ludzkiego, to system ziemski nie. Skupia się na roli lasów amazońskich, prądów oceanicznych, lodowców i syberyjskiej wiecznej zmarzliny w utrzymywaniu planetarnego balansu. Z kolei formy myślenia planetarnego przychodzące z tubylczych sposobów myślenia ostatecznie łączą się z tym, co postrzegają i doświadczają ludzie. Muszę powiedzieć, że jestem zadłużony u Heideggera za jego opór wobec „planety”, gdy stwierdził, że to nie planeta stanowi obiekt

¹⁰ Cécile Canut, *Provincialiser la langue. Langage et colonialisme* (Paris: Amsterdam éditions, 2021).

¹¹ Walter D. Mignolo, „Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”, *Theory, Culture & Society* 26, 1 (2009): 159–181; Walter D. Mignolo, „Epistemiczne nieposłuszeństwo i dekolonialna opcja: Manifest”, przeł. Tomasz Szerszeń, *Konteksty* 331 (2020): 15–30.

¹² Chakrabarty, „Capitalism, Work, and the Ground for Planetary Histories”.

¹³ Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, zwłaszcza rozdział trzeci: „The Planet: A Humanist Category”, 68–92.

¹⁴ Zoltán Boldizsár Simon, Julia Adeney Thomas, „Earth System Science, Anthropocene Historiography, and Three Forms of Human Agency”, *Isis* 113, 2 (2022): 396–406.

troski dla nas filozofów, lecz Ziemia. Gdy Heidegger mówił to w 1936 roku, w istocie stwierdzał: nie mamy nic wspólnego z nauką. Tymczasem dzisiaj to, co nazywam planetą, co jest tworem geologów i badaczy Ziemi, stało się dla nas obiektem zainteresowania z powodu kryzysu środowiska. Heideggera było stać na powiedzenie: zostawmy naukę poza tym. Nie sądzę, że dziś stać nas na bycie antynaukowymi. To właśnie przekraczając ów opór, doszedłem do kategorii planety.

Poza tym idee Heideggera zajmowały mnie od czasu pracy nad *Prowincjonalizacją Europy*. Dotarłem do myśli zachodniej poprzez czytanie Marxa, lecz gdy czytaliśmy Marxa w Kalkucie, to nie myślało się o nim jako o Niemcu czy nawet Europejczyku. Myśleliśmy o nim jako o kimś, kto mówi prawdę [*a truth-teller*]. Dopiero po tym, jak opuściłem Indie, uświadomiłem sobie, jak bardzo Marx jest europejski oraz niemiecki czy też niemiecko-żydowski. Gdy uświadomiłem sobie europejskość Marxa, uświadomiłem sobie również, że pracuję w obrębie tradycji europejskich, co doprowadziło do *Prowincjonalizacji Europy*. Nie mogłbym napisać *Prowincjonalizacji Europy*, gdybym wcześniej nie opuścił Indii, ponieważ w Indiach jakaś część Europy była już nasza. Nikt tego nie kwestionował: Marx miał rację, Max Weber się mylił. Wybieraliśmy sobie strony, lecz nikt nie mówił: „Przecież obaj to myśliciele europejscy”. Marx był uniwersalny. *Prowincjonalizacja Europy* zaczyna się od mojego pytania, dlaczego dla kogoś urodzonego w Indiach, nie wiedzącego nic o Europie, Marx wydawał się taki prawdziwy. Jak Marx mógł wypowiadać się na temat Indii, nie wiedząc o nich zbyt wiele? Było to dla mnie zagadką. Zainteresowałem się pytaniem, dlaczego Europejczycy mogą tak robić, a my nie? Fakt, że czytaliśmy ich po angielsku, a nie po niemiecku, nie przeszkadzał nam, ponieważ uważaliśmy, że prawda nie ogranicza się do jednego języka. Przed czytaniem Heideggera wydawało mi się, że wszyscy europejscy filozofowie myślą w imieniu ludzkości, wszystkich ludzi, nawet tych, którzy ich nie znają.

Istnieje bardzo znany dialog między Heideggerem a filozofem japońskim¹⁵. Heidegger stale powracał do źródeł etymologicznych poprzez język niemiecki, łaciński czy grecki. Myślał zawsze poprzez swój język. Jego droga myślenia zależy od jego języka. Za każdym razem, gdy Japończyk dochodził do słowa angielskiego, Heidegger pytał: „Jakie to słowo w twoim języku, co ono znaczy?”. Heidegger mówił jak gdyby: „Idź i myśl z wnętrza swojego języka. Nie mogę myśleć za ciebie, ponieważ nie znam twojego języka”. To właśnie uznałem u Heideggera za bardzo atrakcyjne. Inaczej niż Kant czy Hegel, nie myślał on za mnie. Normalnie nie oczekiwaliśmy tego po kimś, kto był członkiem partii nazistowskiej, lecz jego nacisk na branie języka na poważnie, na branie filologii na poważnie, był wyzwalający. Dał mi wolność myślenia, iż bycie nowoczesnym oznacza akceptowanie naukowego stosunku do świata, uznając jednocześnie, że nie jest to jedyny możliwy rodzaj relacji. Pomimo swych wszystkich wad, Heidegger był pierwszym filozofem, który mi to powiedział. Heidegger oferował

¹⁵ Martin Heidegger, „Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym”, w Martin Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2007), 75–140.

pewną uniwersalną formułę w taki sposób, że zawierała wbudowaną w siebie różnicę. Dawał sposób połączenia myśli z miejscem. Byłem kształcony na historyka bez żadnych głębszych filologicznych zainteresowań. Zainteresowałem się naukami społecznymi, przy czym w moim zainteresowaniu chodziło o socjologię i socjologiczne, a nie filozoficzne czytanie Marxa. Dopiero Heidegger uczynił mnie bardziej dostrojonym do języka i etymologii. Czytając Heideggera, uświadamiam sobie, że jego zdaniem gdziekolwiek byśmy nie poszli, rzadko jesteśmy tam pierwsi. Przed nami w tym miejscu żyli inni ludzie i zostawili nam możliwe do odczytania znaki mówiące o tym, jak tutaj żyć. Język to jedno z repozytoriów takich znaków.

TW: Te poglądy Heideggera można uznać za bardzo tradycyjne. Ktoś mógłby powiedzieć, że we współczesnym świecie nie mają one racji bytu, ponieważ nie mamy czasu na kultywowanie tradycji. Chcemy działać i posiadać wszystko natychmiast.

DC: W tym sensie Heidegger był przeciwko globalizacji. Możemy tu przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy dwiema funkcjami europejskiego budowania imperiów [*empire-building*]. Pierwszą z nich nazywam funkcją światotwórczą [*world-making*]. Drugą z nich nazywam funkcją globotwórczą [*globe-making*]. Postrzegam budowanie globu jako destrukcyjne. Europejczycy zajęli glob, używając przemocy¹⁶. Dla mnie to imperializm, choć przecież jednocześnie występuje tu szereg takich nowych nauk, jak fizyka, geologia czy biologia, które pozostają związane z imperium. Bez imperium nie byłoby geologii czy teorii ewolucji, ponieważ ludzie mogli wyjechać i badać przyrodę w innych miejscach świata jedynie dzięki temu, że posiadali imperium, prawda? Te nauki są głęboko połączone z funkcją globotwórczą, jak również odkrywania świata [*world-disclosing*]. W Indiach nauki europejskie zrodziły paleobotaników, geologów, fizyków i innych badaczy, którzy w owych systemach wiedzy znajdowali przyjemność. Zniszczenie, jakie widzimy dzisiaj, które, jak powiedziałeś, nie daje nam czasu na kultywowanie tradycji, oznacza kryzys funkcji globotwórczej. Wytwarza świat bardzo szybko, ponieważ ma technologiczny charakter.

TW: Mówi Pan o budowaniu globu i budowaniu świata na całkowicie odmiennie sposoby. Jaka pozycję w tym rozróżnieniu zajmuje wojna?

DC: Wojna jest globotwórcza. Uważam ją za totalnie destrukcyjną. Wojny przeciwko ludom tubylczym, wojny przeciwko innym władcom, wojny wewnętrzneuropejskie. Destrukcyjny aparat technologii, który rozwinęła Europa i odziedziczyła Ameryka jest aparatem dominacji i przemocy. Jednoczy on świat w interesie zysku, władzy i imperium. Również kryzys klimatyczny jest rezultatem funkcji globotwórczej, lecz w jego obrębie są też funkcje światotwórcze. Europa zrodziła nową klasę średnią, która była totalnie zafascynowana Europą, nawet wśród ludności niewolniczej. Europa zrodziła Aimé'a Césaire'a i Frantza Fanona, którzy podchwycili myśl europejską. W *Czarnej skórze, białych maskach*

¹⁶ Rozważania snute tu przez Chakrabarty'ego warto czytać razem z koncepcjami Carla Schmitta i Petera Sloterdijka. Patrz Ethan Stoneman, „After Englobement: Carl Schmitt, Peter Sloterdijk, and the Rediscovery of the Uncompressible”, *Cultural Politics* 16, 3 (2020): 303–321.

Fanon całkowicie zależy od Maurice'a Merleau-Ponty'ego, a Merleau-Ponty to filozof francuski, który czyta filozofów niemieckich¹⁷. Istnieje tu głęboka więź. To właśnie nazywam światotwórstwem w sensie heideggerowskim, gdy wiedza oferuje nową wizję świata. Funkcja globotwórcza dwoma wojnami światowymi zniszczyła Europę. Rok 2022 to setna rocznica opublikowania poematu *Ziemia jałowa* Thomasa Stearnsa Eliota. Poemat ten uzmysławia skalę spustoszenia po pierwszej wojnie światowej. Eliot miał wrażenie pustkowia [*wasteland*]. Europa stworzyła odpady [*waste*]. Kryzys klimatyczny to część tego procesu. Jednocześnie, nawet biorąc pod uwagę kryzys klimatyczny, mamy do czynienia z faktem otwarcia granic między dyscyplinami i połączenia humanistyki z nauką. To właśnie nazywam funkcją światotwórczą. Odkrywa ona świat na nowo i stwarza nowe możliwości.

Z drugiej strony obecnie ujeżdżamy naprawdę trudną bestię, ponieważ zarówno Indie, jak i Chiny to kraje o dużej liczbie ludności, jednocześnie politycznie populistyczne i demograficznie zaludnione [*populous*], i oba chcą stać się częścią funkcji globotwórczej. To bardzo destrukcyjne. Himalaje stały się najbardziej zmilitaryzowanym łańcuchem górskim na świecie. Ukraińska wojna Putina to stara wojna imperialna. Walczy on o terytorium, zasoby i dostęp do morza. Niemalże prowadzi wojnę dziewiętnastowieczną w wieku XXI. Jednocześnie jest obecny na rynku z gazem i ropą. To również części funkcji globotwórczej. Funkcja ta opiera się na niszczeniu ludów tubylczych, dominacji nad innymi ludźmi i w końcu na samozniewoleniu. W rzeczywistości światotwórstwo i globotwórstwo stanowią połączone aspekty imperialnych historii europejskich. Rozdzielałam je analitycznie, aby powiedzieć, że w czasie swojej imperialnej działalności Europa stworzyła uniwersytety i nowy rodzaj nieeuropejskiej, związanej z technologiami klasy średniej. Choć Europa była destrukcyjna, to jednak podarowała nam odkrywające świat instrumenty w postaci różnych badań i dyscyplin akademickich, i historia jest jedną z nich. Historia rozumiana jako dyscyplina akademicka przybyła do Indii z Europy.

TW: Teraz chciałbym zapytać o znaczenie Carla Schmitta, zwłaszcza jego pracy *Nomos Ziemi*, o której wspomniał Pan w swoim wykładzie¹⁸, dla współczesnej humanistyki.

DC: Kolejny nazista, niezwykle uczony, bardzo przenikliwy. *Nomos Ziemi*¹⁹ to większa wersja tego, o czym mówiłem w wykładzie. Schmitt napisał również *Ląd i morze*²⁰, będąc jednym z pierwszych, którzy zrozumieli powszechnodziejową wagę europejskiej kontroli nad głębokimi morzami. Dostrzegł, że his-

¹⁷ Frantz Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, przeł. Urszula Kropiwek (Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2020). Co do wpływu Merleau-Ponty'ego na myśl Fanona, patrz Jeremy Weate, „Fanon, Merleau-Ponty, and the Difference of Phenomenology”, w *Fanon, Phenomenology, and Psychology*, red. Leswin Laubscher, Derek Hook, Miraj U. Desai (New York and London: Routledge, 2021), 162–174.

¹⁸ Chakrabarty, „Capitalism, Work, and the Ground for Planetary Histories”, 42.

¹⁹ Carl Schmitt, *Nomos Ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, przeł. Kinga Wudarska (Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2019).

²⁰ Carl Schmitt, „Ląd i morze”, przeł. Adam Lipszyc, *Przegląd Polityczny* 127–128 (2014): 120–143.

toria europejska i globalna to opowieść o prawie i ekonomii odrywających się od ziemi. Jeśli spojrzymy na ludy tubylcze, okaże się, że większość ich praw jest zakorzeniona w ziemi. Jeśli spojrzymy na wczesnych osadników, amerykańskich pionierów czy nawet na ojców założycieli, wszyscy oni mieli silną ekonomiczną oraz kulturową więź z łądem. Na Zachodzie ziemia coraz bardziej stawała się abstrakcyjną kategorią, którą można kupować i sprzedawać. Historyk Karl Polanyi w *Wielkiej transformacji*²¹ nazwał to wykorzeniem ekonomii. Ekonomia zdematerializowała się. Schmitt pokazuje, w jaki sposób zdematerializowane zostało prawo. Jeśli będziemy czytać Schmitta i Polanyiego razem, zdobędziemy naprawdę wspaniały obraz tego, jak kapitalizm rozkwita właśnie dlatego, że potrafi oderwać ideę bogactwa od idei ziemi. Ziemia jest prawdziwa i skończona. Rynek papierów wartościowych jest wyobrażony i jedynie relatywnie związany z jakąś ziemską produkcją. W podobny sposób, gdy tylko prawo zostaje całkowicie odłączone od konkretnego udziału w ziemi, dziesięć osób może wejść do pokoju i napisać jakiemuś narodowi konstytucję.

TW: Jakie pisma Martina Heideggera, Carla Schmitta czy też innych myślicieli poleciliby Pan czytelnikom zainteresowanym teorią historii?

DC: Jeśli chodzi o Carla Schmitta, to wspomniany *Nomos Ziemi, Ląd i morze* oraz *Pojęcie polityczności*²². Co do Heideggera, to istotne dziś jest *Pytanie o technikę*²³. Przeprowadza on tam dystynkcję pomiędzy dwoma sposobami myślenia. Istnieje myślenie na sposób Maxa Webera, Immanuela Kanta czy Karla Marxa, myślicieli systemowych, istnieje także takie, które Heidegger nazwałby prawdziwym myśleniem, *Denken*, w którym chodzi nie o budowanie systemu, lecz o wrażliwość na język rozumiany jako medium. Oto przykład wzięty z życia codziennego: normalnie powiedziałbym po angielsku „goodbye” [„do widzenia”] i poszedł, lecz jeśli tylko wiemy, że „goodbye” oznacza „god be with you” [„niech bóg będzie z tobą”], to nasz stosunek do mówienia „goodbye” ulega zmianie. To właśnie robi Heidegger. Zmienia nasz stosunek do słów. To powrót do pytania, od którego zaczęliśmy, o myślenie magiczne. Bóg zawsze jest z nami obecny w słowach, nawet zanim zdążymy zastanowić się nad tym, czy w niego wierzymy, czy nie. Być człowiekiem oznacza być zdolnym do rozmawiania z bogiem, nawet zanim rzeczywiście zapytam samego siebie: „Czy wierzę w boga?”. Heidegger zwraca nas z powrotem do pytania o bycie człowiekiem. Będąc historykiem, potrafię dostrzec, jak przemieszcza się ono z jednego miejsca do drugiego. Co wówczas bycie człowiekiem oznacza w różnych kulturach, w różnych miejscach? Istnieją pewne głębokie struktury doświadczenia. Gdy znajdujemy się w ciemności, odczuwamy strach przed ciemnością. To głęboko ludzkie doświadczenie. Wypowiadałem to po angielsku. Gdybym przetłumaczył to na inny język, okazałoby się, że czegoś tu brakuje. Niektóre rzeczy zgubią się w tłum-

²¹ Karl Polanyi, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, przeł. Maria Zawadzka (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010).

²² Carl Schmitt, „Pojęcie polityczności”, w Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki (Warszawa: Aletheia, 2012), 245–314.

²³ Martin Heidegger, „Pytanie o technikę”, w Martin Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa: Aletheia, 2007), 9–37.

czeniu, lecz wciąż będziemy wiedzieć, o czym mówimy, ponieważ w istocie chodzi o doświadczenie przedjęzykowe. Heidegger zwraca mnie z powrotem na taki poziom uniwersalności, która nie jest uniwersalnością kapitału.

TW: Bardzo dziękuję za rozmowę.

Przełożył Tomasz Wiśniewski

BIBLIOGRAFIA

- Albritton Jonsson, Fredrik. *Enlightenment's Frontier: The Scottish Highlands and the Origins of Environmentalism*. New Haven & London: Yale University Press, 2013.
- Canut, Cécile. *Provincialiser la langue. Langage et colonialisme*. Paris: Amsterdam éditions, 2021.
- Chakrabarty, Dipesh. „Capitalism, Work, and the Ground for Planetary Histories”. *Storia della Storiografia* 82, 2 (2022): 39-44.
- Chakrabarty, Dipesh. „Dipesh Chakrabarty remembering Ranajit Guha: My guru, my friend”. *The Indian Express*. 2.05.2023. <https://indianexpress.com/article/opinion/columns/dipesh-chakrabarty-remembering-ranajit-guha-my-guru-my-friend-8586418/>.
- Chakrabarty, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Chakrabarty, Dipesh. *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. Ewa Domańska, Małgorzata Sugiera. Kraków: Universitas, 2023.
- Chakrabarty, Dipesh. *Prowincjalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz, Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.
- Chakrabarty, Dipesh. *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890–1940*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Chakrabarty, Dipesh. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 2021.
- Chakrabarty, Dipesh. „The Difficulty of Being Modern: Thoughts on Global and Planetary Histories”. <https://openlecture.uni-halle.de/episode/5d6926ca-9d2c-47fd-b4ea-a6c7deb72182>.
- Chakrabarty, Dipesh. „The Planet: An Emergent Matter of Spiritual Concern?”. <https://bulletin.hds.harvard.edu/the-planet-an-emergent-matter-of-spiritual-concern/>.
- Fanon, Frantz. *Czarna skóra, białe maski*, przeł. Urszula Kropiwiiec. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2020.
- Guha, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- Heidegger, Martin. „Pytanie o technikę”. W Martin Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera, 9–37. Warszawa: Aletheia, 2007.
- Heidegger, Martin. „Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym”. W Martin Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. Janusz Mizera, 75–140. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2007.
- McCalman, Iain. *The Reef: A Passionate History: The Great Barrier Reef from Captain Cook to Climate Change*. New York: Scientific American / Farrar, Strauss and Giroux, 2014.

- Mignolo, Walter D. „Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”. *Theory, Culture & Society* 26, 1 (2009): 159–181.
- Mignolo, Walter D. „Epistemiczne nieposłuszeństwo i dekolonialna opcja: Manifest”, przeł. Tomasz Szerszeń. *Konteksty* 331 (2020): 15–30.
- Mikhail, Alan. *Under Osman's Tree, The Ottoman Empire, Egypt, and Environmental History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- Mikhail, Alan. *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Polanyi, Karl. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, przeł. Maria Zawadzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Safina, Carl. *Dzikość. Jak kultury zwierzęce wychowują rodziny, tworzą piękną i osiągają pokój*, przeł. Andrzej Wojtasik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2021.
- Schmitt, Carl. „Łąd i morze”, przeł. Adam Lipszyc. *Przegląd Polityczny* 127–128 (2014): 120–143.
- Schmitt, Carl. *Nomos Ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, przeł. Kinga Wudarska. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2019.
- Schmitt, Carl. „Pojęcie polityczności”. W Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichoński, 245–314. Warszawa: Aletheia, 2012.
- Simon, Zoltán Boldizsár, Julia Adeney Thomas. „Earth System Science, Anthropocene Historiography, and Three Forms of Human Agency”. *Isis* 113, 2 (2022): 396–406.
- Stoneman, Ethan. „After Englobement: Carl Schmitt, Peter Sloterdijk, and the Rediscovery of the Uncompressible”. *Cultural Politics* 16, 3 (2020): 303–321.
- Weate, Jeremy. „Fanon, Merleau-Ponty, and the Difference of Phenomenology”. W *Fanon, Phenomenology, and Psychology*, red. Leswin Laubscher, Derek Hook, Miraj U. Desai, 162–174. New York and London: Routledge, 2021.