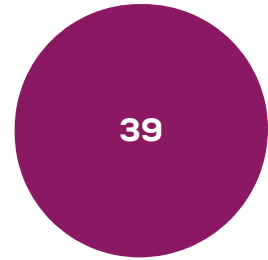




Szkoła
Filmowa
w Łodzi



INSTYTUT
KULTURY
POLSKIEJ



Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej

tytuł:

Humanistyka a kryzys globalny i planetarny. Postantropocentryczna propozycja Dipesha Chakrabarty'ego

autor:

Bartłomiej Brzozowski

źródło:

Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej 2024 nr 39

odsyłacz:

<https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2024/39-urasowanie-i-polityki-widzialnosci/humanistyka-a-kryzys-globalny-i-planetarny>

wydawca:

Widok. Fundacja Kultury Wizualnej

afiliacja:

Państwowa Wyższa Szkoła Filmowa, Telewizyjna i Teatralna im. Leona Schillera w Łodzi

Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS

Instytut Kultury Polskiej UW

słowa kluczowe:

humanistyka; Dipesh Chakrabarty; modernizacja; antropocen

streszczenie:

Krytyczna refleksja nad wydaniem w języku polskim pod redakcją Ewy Domańskiej i Małgorzaty Sugiery zbiorem pism badacza zatytułowanych *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera (2023).

Bartłomiej Brzozowski - Doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Społecznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w ramach programu Society of the Future. Absolwent prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego (2024) oraz Kulturoznawstwa - tekstów kultury na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (2023). Student Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych, w ramach których przygotowuje pracę magisterską poświęconą kontrkulturowym utopiom. Realizuje interdyscyplinarny projekt badawczy poświęcony związkom teorii interpretacji prawniczej z teoriami interpretacji wypracowanymi na gruncie literaturoznawstwa w ramach grantu OPUS-25 pt. „Metafilozofia interpretacji prawniczej” [2023/49/B/HS5/00753], którego kierownikiem jest dr hab. Adam Dyrda, prof. UJ.

Humanistyka a kryzys globalny i planetarny. Postantropocentryczna propozycja Dipesh Chakrabarty'ego

- **Dipesh Chakrabarty**, *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2023

„OBIEKTY W LUSTERKU SĄ BLIŻEJ NIŻ SIĘ WYDAJE”¹ – stwierdza Timothy Morton, chcąc oddać charakter relacji między gatunkiem ludzkim a naturą w stanie kryzysu. Badacz zapożycza ten slogan od producentów samochodów, którzy umieszczają ostrzeżenie na lusterku, aby uświadomić kierowców, że przekonanie o wciąż bezpiecznej odległości jest jedynie złudzeniem. Kryzys planetarny, który „przeziąka w nasze codzienne życie w zapośredniczonych formach (...)”², staje się coraz intensywniej doświadczany na poziomie pojedynczych jednostek. Problematyka zmian klimatycznych wywołanych w dużym stopniu działalnością człowieka, ze względu na jej coraz bardziej dojmującą realność, staje się przedmiotem ożywionych debat zarówno w kręgach nauk ścisłych, jak i humanistyczno-społecznych. Szczególnie ważne stanowisko zajmuje w tej dyskusji historyk bengalskiego pochodzenia – Dipesh Chakrabarty. Dzięki zaangażowaniu redaktorek Ewy Domańskiej oraz Małgorzaty Sugiera, a także wielu innych osób odpowiedzialnych za tłumaczenia i pracę nad tekstem, polski odbiorca ma możliwość zapoznania się

DIPESH CHAKRABARTY
HUMANISTYKA
W CZASACH ANTROPOCENU



UNIVERSITAS

z poglądami oraz argumentami Chakrabarty'ego przedstawionymi w licznych tekstach, z których najważniejsze zostały zebrane i wydane pod tytułem *Humanistyka w czasach antropocenu*.

Publikacja jest spójnym wprowadzeniem do myśli Chakrabarty'ego, obejmującej przede wszystkim trzy główne obszary zainteresowań, jakimi są: historiografia postkolonialna, globalizacja oraz kryzys klimatyczny. Domańska trafnie sprowadza twórczość historyka do trzech figur wyobrażeniowych, jakimi są figury subalterna, Europy oraz planety³. Na kompleksowość *Humanistyki w czasach antropocenu* zwraca uwagę również sam autor, który w przedmowie trafnie stwierdza, że „[z]ebrane w tym tomie teksty dobrze odzwierciedlają intelektualną drogę, którą przebyłem przez ostatnie trzy dekady – od studiów postkolonialnych do historii planetarnych”⁴. W recenzji skupię się na wybranych rozpoznaniach i analizach Chakrabarty'ego, dotyczących przede wszystkim roli nauk humanistycznych i społecznych w obliczu wyzwań, które stawia przed nami kryzys klimatyczny oraz naświetlę kontrowersje związane z proponowanym przez historyka sposobem rozumienia antropocenu.

Pierwsza część książki obejmuje takie teksty jak:

Idea prowincjonalizowania Europy, Prowincjonalizowanie Europy w czasach globalizacji, Postkolonialność a postęp historii: Kto wypowiada się w imieniu „indyjskich” przeszłości? oraz Od serii wydawniczej Subaltern Studies do prowincjonalizowania Europy: Kilka postkolonialnych refleksji na temat historii.

Chakrabarty prezentuje w nich swoje przemyślenia na temat m.in. kolonializmu i jego reperkusji, współczesnych form globalizacji oraz zależności między centrum i peryferiami. Można więc stwierdzić, że tekstom tym patronują wspomniane już wcześniej figury subalterna i Europy⁵. Chakrabarty przedstawia, jak zjawisko modernizacji i nowoczesności było inherentnie powiązane z historyzmem, które to pojęcie autor rozumie jako

ideologiczną formę myślenia o uniwersalnej etapowości rozwoju wyznaczanej przez Europę⁶. Historyk dostrzega, że tak konstruowana narracja o postępie była narzędziem sprawowania władzy politycznej i symbolicznej nad zdominowanymi obszarami pozaeuropejskimi. Władze Imperium Brytyjskiego legitymizowały swoje panowanie w Indiach, powołując się na niedojrzałość ludności skolonizowanej i jej brak gotowości na uzyskanie suwerenności. Jak pisze Chakrabarty:

W obrębie tej myśli dało się zawsze zasadnie stwierdzić, że niektóre narody są mniej nowoczesne niż inne, że potrzebują okresu przygotowania i oczekiwania, zanim będzie można je uznać za pełnoprawnych uczestników politycznej nowoczesności. Tak dokładnie brzmiał argument kolonizatora – „jeszcze nie”,⁷ któremu skolonizowani nacjonaliści przeciwstawili swoje „teraz”⁷.

Zdefiniowana z perspektywy kolonizatora nowoczesność, a wraz z nią instytucje polityczne, prawne czy obyczajowe nie były neutralne, a tym bardziej uniwersalne. Ich obowiązywanie miało z jednej strony petryfikować *status quo*, a z drugiej utwierdzać zasadność europejskich idei, takich jak państwo, naród, indywidualizm, czy wreszcie wzór dobrego obywatela dysponującego prawami człowieka. Chakrabarty argumentuje, że w modyfikacji europejskiego wzorca podmiotowości prawnej, która w Indiach polegała na przyznaniu praw wyborczych chłopom bez uprzedniej ich edukacji, można widzieć formę odrzucenia filozofii liberalnej wyznaczającej kształt polityki na Starym Kontynencie. Historyk postrzega wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego w niepodległych Indiach jako „[j]askrawy przykład nacjonalistycznego odrzucenia historii w duchu historyzmu (...)”⁸ oraz akt sprzeciwu wobec Europy jako figury wyobrazeniowej⁹. Ekspansja europejskiej aksjologii nie ograniczała się jedynie do sfery publicznej. Chakrabarty, tropiąc miejsca wpływu okcydentu na filozofię polityczną orientu, zauważa, że poza wprowadzaniem ideałów europejskiego oświecenia w system prawny Indii, rządy brytyjskie

rozpowszechniły ideały burżuazyjnej rodziny, jednocześnie poddając krytyce tradycyjny, indyjski model wspólnoty¹⁰.

Figura planety dominuje w dalszej części książki. Należy podkreślić, że postkolonialny i marksistowski paradygmat, w którym dotychczas pracował Chakrabarty nadal jest obecny w badaniach nad antropocenem i historią klimatu. W rozdziałach *Humanistyka planetarna między dekolonialnością i postkolonialnością, Klimat historii. Cztery tezy, Kryzysy planetarne i trud bycia nowoczesnym, Decentralizowanie Człowieka? Albo co zostało z Gai, Humanistyka w czasach antropocenu. Kryzys mitycznej Kantowskiej opowieści, Chronopolityka antropocenu: Pandemia i nasze poczucie czasu, Planetarne przebłyki* historyk przedstawia, jak nowoczesność i wpisane w nią myślenie w kategoriach postępu wpłynęło na obecny kryzys klimatyczny. „Gmach nowoczesnej wolności powstał zatem dzięki wzrastającemu użyciu paliw kopalnych”¹¹ – trafnie stwierdza autor. Chakrabarty, będąc przedstawicielem nauk humanistycznych, powołuje się na współczesną wiedzę z zakresu badań nad klimatem oraz istniejący konsensus w świecie nauki, dotyczący antropogenicznych źródeł zmian klimatu. Zasadność przyjmowanych założeń uzasadnia m.in. wynikami badań Naomi Oreskes, która dokonała analizy ponad dziewięciuset abstraktów artykułów naukowych dotyczących globalnego ocieplenia, w efekcie czego doszła do wniosku, że „ani jeden z autorów nie zakwestionował wspomnianego, panującego wśród naukowców »konsensusu« dotyczącego »realności zmiany klimatu spowodowanej przez człowieka«”¹². Chakrabarty uważa, że weszliśmy w zupełnie nową epokę geologiczną, w której ludzkość oraz natura zaczęły dzielić wspólną historię. Ludzkość swoją działalnością na planecie wpływa na procesy geologiczne, a więc i czas geologiczny, który dotąd był od niej niezależny¹³. Wyobrażenie o planecie jako formie stałej i niezmiennej było efektem sposobu, w jaki człowiek postrzegał długofalowe

procesy, a zmiany o charakterze cyklicznym jedynie utwierdzały ludzkość w iluzji wieczności natury. Chakrabarty wobec tego zastanawia się nad ideą sprawiedliwości ekologicznej oraz nad strategiami politycznymi, które należy przyjąć w celu spowolnienia katastrofy. Historyk wątpi w podejście sprowadzające kryzys

„do jednowymiarowego pytania: W jaki sposób ograniczyć emisję gazów cieplarnianych w ciągu kilku najbliższych dekad?”¹⁴ .

Postrzeganie aktywności człowieka w kategoriach „przejściowego kłopotu”, który może zostać rozwiązany poprzez zmiany prawne i polityczne wyłącznie na jednej płaszczyźnie, w praktyce nie przyczyni się do rozwiązania problemów o wymiarze planetarnym. Chakrabarty rozumie zmiany klimatyczne jako „jeden z wielu zazębiających się problemów (...)”¹⁵ . Historyk dostrzega związku między obecnym stanem środowiska naturalnego a takimi zjawiskami, jak chociażby: rozwój przemysłu opartego na wydobyciu skończonych złóż ropy naftowej i węgla, postępująca antagonizacja i stratyfikacja społeczna czy głód i brak dostępu do wody pitnej¹⁶ . Sieciowy charakter wzajemnie się warunkujących zagrożeń dla bytów zarówno ludzkich, jak i więcej-niż-ludzkich wymusza na badaczach i badaczkach interdyscyplinarne zaangażowanie w proces przeciwdziałania katastrofom naturalnym oraz społecznym. Zdaniem Chakrabarty’ego „kwestie sprawiedliwości, które pociąga za sobą nauka o zmianie klimatu, wymagają od nas zdolności, którą tylko humanistyka może wykształcić: zdolności do spojrzenia z innego punktu widzenia”¹⁷ .

Dowartościowanie nauk humanistycznych i społecznych w dyskursie przynależnym naukom ścisłym jest niewątpliwie stanowiskiem godnym pochwały. Humanistykę, za którą opowiada się Chakrabarty, można określić za Justyną Tabaszewską mianem „humanistyki służebnej”¹⁸ . Polska badaczka zaszczepiając pojęcie z dyskursu prawnocywilistycznego na grunt badań literaturoznawczych,

zauważa, że humanistyka ma „diagnozować istotne społeczne oraz kulturowe problemy”¹⁹. Ten obowiązek wynika ze służebności, którą obciążona jest ta dziedzina nauki za sprawą funkcjonowania w określonej wspólnocie społeczno-politycznej. To, co zbliża myśl Chakrabarty’ego i Tabaszewskiej to z pewnością przekonanie o pewnym znaczącym wycinku zadań, które spoczywają jedynie na naukach społecznych i humanistycznych. Ich wyobraźniowy i transformacyjny potencjał, zdaniem historyka, może zostać wykorzystany w procesie decentralizacji dominujących perspektyw oraz budowaniu empatii wobec tych bytów, które szczególnie doświadczają oddziaływania człowieka na środowisko. Warto podkreślić, że w myśli Tabaszewskiej „obciążenie czegoś lub kogokolwiek takim obowiązkiem oznacza uznanie, że nikt inny i nic innego nie jest w stanie spełnić określonej funkcji”²⁰. Niewątpliwie wyzwanie, jakie Chakrabarty stawia przed naukami humanistycznymi i społecznymi, jest właściwe jedynie tym naukom i społeczeństwo nie może zlecić wykonania tych zadań innym badaczom i badaczkom, gdyż nie dysponują oni odpowiednimi narzędziami. Postulat historyka o roli humanistyki w procesie wytworzenia i konceptualizowania wizji sprawiedliwości jest głosem przeciwko autonomizacji i separacji dyscyplin. Wspólne zaangażowanie w multidyscyplinarne przedsięwzięcie, jakim są krytyczne badania nad klimatem wymagają wyjścia poza nowoczesny ideał nauk ścisłych i zwrócenia się ku egalitarności dyskursów, gdzie każda perspektywa będzie respektowana i traktowana jako ważny głos w dyskusji. Jednakże nie będzie to możliwe, jeśli nie dostrzeżemy służebności, jaką obciążona jest humanistyka. Wobec tego Chakrabarty prowokacyjnie pyta: „Jeśli humanistyka i nauki o człowieku wprowadzają perspektywy kształtujące debatę nad zagadnieniami współczesności, to czy dziedziny te potrafią wznieść się ponad swój uświęcony i solidnie ugruntowany antropocentryzm i nauczyć ludzi patrzeć na świat także z nie-

ludzkiego punktu widzenia?”²¹ .

Odpowiedź na to pytanie ma znacznie donioślejszy wymiar niż mogłoby się wydawać. Odpowiedź przecząca pozostawi nas w stanie biernego zawieszenia między potrzebą działania i realizacji jedenastej tezy o Feuerbachu Marksa²² a świadomością, że filozofom pozostało jedynie opisywać świat zmierzający ku katastrofie. Jednakże, mimo że rzeczywistość wokół nie wspiera myślenia utopijnego, to może właśnie ono jest obecnie kołem ratunkowym, które pozostało ludzkości. Anna Lowenhaupt Tsing w tekście *Sztuka uważności* opowiada się za porzuceniem nowoczesnej kategorii postępu i zastąpieniem jej „niezdeteminowaniem”, które „budzi przerażenie, ale czyni również, rzecz to oczywista dla myślenia w kategoriach kruchości, życie możliwym”²³ . Zdaniem antropolożki współcześnie istnieje wiele „światotwórczych projektów”²⁴ , których poszukiwać można również w światach istot więcej-niż-ludzkich. Inspiracje tymi propozycjami mogą uwolnić potencjał ludzkiej wyobraźni do tworzenia alternatywnych rozwiązań, nie zatrzymując się na kapitalistyczno-neoliberalnym tu i teraz. Dobrze tę myśl oddają słowa Ursuli K. Le Guin, od których rozpoczyna swój tekst Tsing: „Wydaje się, że wyobraźnia utopijna utkwiała – podobnie jak kapitalizm i industrializm, a także cały gatunek ludzki – w pułapce jednokierunkowej przyszłości, składającej się wyłącznie ze wzrostu. Ja zaś staram się jedynie wymyślić, jak tu włożyć kij w szprychy”²⁵ . Chakrabarty, poddając krytyce współczesne formy wyzysku natury, podważa zasadność obecnie funkcjonujących relacji dominacji i podporządkowania. Rozpoznanie i zrozumienie tych mechanizmów jest konieczne w procesie przewyższania kryzysu wyobraźni i tworzenia sprawiedliwych ekologicznie wspólnot.

Zdaniem autora szczególnie ważną rolę w planowaniu zarówno przyszłości, jak i teraźniejszości odgrywa historia. W tym celu należy zmienić sposób, w jaki w badaniach historycznych rozumiany jest człowiek. Historyk proponuje, aby postrzegać

ludzkość jako jedną z wielu istniejących form życia, która pod wpływem niezależnych od niej zmian klimatycznych zaczęła dominować nad pozostałymi żyjącymi istotami²⁶.

Uhistorycznienie relacji ludzkość–natura pozwoli dostrzec, że wszelkie przełomowe zmiany w rozwoju naszego gatunku były uwarunkowane zewnętrznymi okolicznościami przyrody.

Chakrabarty przywołuje rewolucję rolniczą, która była wynikiem ząbębiających się czynników o charakterze społeczno-kulturowym („ludzka wynalazczość”) oraz klimatycznym („zmiany stężenia dwutlenku węgla w atmosferze, względna stabilność klimatu oraz ocieplenie się planety o kilka stopni pod koniec epoki lodowcowej (plejstocenu)”²⁷). Obecnie człowiek jako czynnik geologiczny zaczął aktywnie uczestniczyć w procesach, które dotychczas charakteryzowały się jednokierunkowym wektorem oddziaływania. Zrozumienie historii tych procesów w kontekście założeń historii głębokiej²⁸, pozwoli, zdaniem Chakrabarty’ego, na wyjście z kryzysu i przeciwdziałanie mu w przyszłości.

Analizując myśl Chakrabarty’ego warto zwrócić uwagę, w jaki sposób konceptualizuje on pojęcie antropocenu oraz jaki ma to wpływ na kwestie odpowiedzialności za kryzys klimatyczny. Przeniesione przez historyka rozpoznanie z nauk przyrodniczych, dotyczące postrzegania człowieka jako gatunku, na grunt badań humanistyczno-społecznych było kontrowersyjnym, lecz inspirującym dla innych badaczy gestem. Wspomniany już we wstępie Morton pokazując aporie i paradoksy wpisane w egzystencjalne doświadczenie odpowiedzialności człowieka za zmiany klimatyczne, odwołuje się bezpośrednio do myśli Chakrabarty’ego. Zdaniem filozofa podejmowane na poziomie jednostkowym wybory znacząco nie pogarszają stanu środowiska naturalnego i nie przyczyniają się do pogłębiania zjawiska globalnego ocieplenia. Natomiast sytuacja ulega zmianie, gdy działania niekorzystne z punktu widzenia przyrody zaczynają się rozpowszechniać i przybierać masową postać. Morton uważa, że:

Coś dziwnego dzieje się dopiero na poziomie

ponadjednostkowym. W momencie, gdy zwiększę ilość tych działań do miliardów przekręconych kluczyków i miliardów szufli węgla, wówczas wyraźnie dostrzegę szkodę wyrządzoną Ziemi. Jestem odpowiedzialny za antropocen jako członek gatunku ludzkiego.²⁹

We fragmencie zatytułowanym *Jak przestałem się martwić i pokochałem termin „antropocen”* Morton poddaje analizie argumenty przeciwników pojęcia antropocenu, których zdaniem koncepcja ta błędnie przypisuje winę za kryzys klimatyczny wszystkim ludziom w równym stopniu. Autor książki *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia* odpowiadając na te zarzuty wychodzi od założeń Chakrabarty'ego dotyczących gatunku: „W tej sprawie zgadzam się z Dipeshem Chakrabartym, który miał odwagę nazwać *gatunkiem* pojęcie, na którym opiera się koncepcja *antropocenu (...)*”³⁰. Morton używa wprowadzonej przez siebie koncepcji hiperobiektów i stwierdza, że ludzkość jako gatunek funkcjonuje analogicznie do tego typu obiektów. „Nie ma oczywistej i nieustannie dostępnej treści w postaci człowieka”³¹, a więc nie można wskazać określonego, jednostkowego podmiotu, który jest odpowiedzialny za zmiany klimatyczne.

Rozpoznanie Mortona wydają się bliskie myśli Chakrabarty'ego, który stoi na stanowisku, iż nie należy sprowadzać badań krytycznych jedynie do analiz formacji społeczno-gospodarczych, które bezsprzecznie mają ogromny wpływ na degradację i wycisk natury. Perspektywa marksistowska, oparta na traktowaniu kapitalizmu jako głównego źródła katastrofy powinna zostać skonfrontowana z myśleniem o człowieku jako gatunku. Chakrabarty dostrzega, że podejścia te są ze sobą sprzeczne, lecz „umiejscowienie kryzysu zmiany klimatu w historii wymaga połączenia dwóch formacji intelektualnych, pozostających ze sobą w napięciu (...)”³². Historyk jest sceptyczny wobec teoretyków, którzy sprzeciwiając się rozproszonej odpowiedzialności, twierdzą, że winnym katastrofy klimatycznej jest jedynie kapitalizm. Z jednej strony

krytyka przedstawiona przez autora jest uzasadniona, szczególnie gdy stwierdza on, że „[c]hoć niezaprzeczalnie zmiana klimatu w dużym stopniu wiąże się z historią kapitału, krytyka skupiona wyłącznie na tej historii nie zdołała uwzględnić kwestii historii człowieka”³³. Z drugiej strony poprzez dekoncentrację czynników mających wpływ na katastrofę klimatyczną, utrudniony zostaje proces systemowych i systematycznych akcji naprawczych.

Teoretycy marksistowscy upatrując źródła problemu w kapitalizmie, dążą do zniesienia niesprawiedliwości w dostępie do środków produkcji, ale również sprzeciwiają się wyzyskowi i eksploatacji zarówno ludzi, jak i natury. Warto w tym miejscu przywołać stanowisko Jasona W. Moore’a, który w tekście *Narodziny taniej natury* słusznie pyta o źródła „skutków środowiskowych”³⁴. Socjolog opowiada się za koncepcją alternatywną wobec antropocenu – kapitałocenem, która problematyzuje obszary dotychczas nierozpoznane przez ideę skoncentrowaną głównie na człowieku jako czynniku geologicznym. Nacisk na kapitał jako źródło kryzysu klimatycznego jasno wskazuje, kto jest odpowiedzialny za „skutki środowiskowe”, z którymi musimy się mierzyć jako ludzkość. To podejście obarcza winą, mówiąc Marksem, posiadaczy środków produkcji, lecz uwspółcześniając dyskurs marksistowski można stwierdzić, że w dużej mierze odpowiedzialne są podmioty gospodarcze, które przedkładają zysk ponad dobro, jakim jest natura sama w sobie. Wyraźna różnica jaka zarysowuje się między Moorem a Chakrabartym dotyczy kwestii przypisania odpowiedzialności. Niewątpliwie z pojęciem kapitałocenu, tak jak z antropocenem, wiąże się wiele problemów. Jeden z nich dotyczy potencjalnego przerzucenia przez naukowców odpowiedzialności na abstrakcyjny system, którego ostatecznie twórcą jest *anthropos*. Wątpliwość wobec stanowiska Chakrabarty’ego, którą zarysowałem powyżej jest często podnoszona w dyskusjach nad twórczością historyka. Sam

Chakrabarty zwraca uwagę, że po publikacji eseju *Klimat historii* – cztery tezy spotkał się on z licznymi głosami krytyki, zarzucającymi mu przyjęcie terminu antropocen. Oponenti twierdzą, że argumentacja Chakrabarty'ego „odwraca uwagę od kwestii odpowiedzialności, roli kapitalizmu, imperiów, nierównego rozwoju i popędu do kapitalistycznej akumulacji”³⁵. Historyk odpowiadając na te zarzuty powołuje się na Gillena D'Arcy'ego Wooda, który wykazuje, że krytyka ta wynika z uproszczenia i niezrozumienia niuansów w wyłożonej przez Chakrabarty'ego teorii³⁶. Jednakże, podczas lektury *Humanistyki w czasach antropocenu* moje wątpliwości, analogiczne do tych obecnych już w dyskursie, nie zostały rozwiane. Można więc przypuszczać, że tekstem Chakrabarty'ego rzeczywiście brakuje jasno wyrażonej tezy, która rozwiązałaby problemy dotyczące niewłaściwej interpretacji propozycji historyka. Moim zdaniem, pogląd o stopniowalnej odpowiedzialności i przekonanie, że nie wszyscy ludzie odpowiadają w równym stopniu za kryzys klimatyczny jest adekwatnie wyrażony w „epoce kapitału”³⁷. Wobec tego można zastanawiać się, czy przypadkiem propozycji Chakrabarty'ego nie brakuje również klarownej odpowiedzi na pytanie „co dalej?”.

W zebranych w książce tekstach nie zostały przedstawione konkretne propozycje zatrzymania postępującego kryzysu. Autor opowiada się za przyjęciem stanowiska zoocentrycznego, które polega na dostrzeżeniu przyczyn degradacji środowiska w ludzkiej aktywności. Jednakże wydaje mi się, że jest już za późno na ograniczenie się do przyjęcia jedynie tej strategii. Podnoszenie przez autora takich kwestii jak: reprezentacja bytów nie-ludzkich w procesach legislacyjnych³⁸, zmniejszenie dopuszczalnych ilości emisji gazów cieplarnianych czy wreszcie konieczność zmiany w obrębie dominującego podmiotu ludzkiego z użytkownika i eksploatatora na współmieszkańca Gai, który dba, mówiąc za Jamesem Lovelockiem, o zdrowie żyjącej planety³⁹, jest oczywiście słuszne. Niemniej, biorąc pod uwagę

stadium katastrofy klimatycznej, warto poddać analizie projekty oparte na wykorzystaniu technologii w procesie przeciwdziałania skutkom działalności człowieka. Przykładowo, Chakrabarty ogranicza się jedynie do przywołania dyskusji o szansach i zagrożeniach geoinżynierii, jednak nie podaje żadnych przykładów. Biorąc pod uwagę charakter tekstów historyka, jego wykształcenie oraz główne obszary zainteresowania, przegląd obecnych w literaturze światowej koncepcji z pogranicza technoutopii nie jest koniecznością. Jednakże stanowiska geoinżynieryjne są ważnymi głosami w dyskusji nad przyszłością planety oraz gatunku ludzkiego, więc wydaje się, że warto je uwzględnić, podejmując temat sprawiedliwości klimatycznej.

W badaniach nad klimatem wyróżnia się m.in. dwa typy geoinżynierii – solarną oraz węglową⁴⁰. Ewa Bińczyk w książce *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* przywołuje przykłady projektów pojawiających się w obrębie tej dyscypliny. Geoinżynieria solarna jest związana z ograniczeniem promieniowania słonecznego poprzez odpowiedzialne nim zarządzanie. Bińczyk wymienia m.in. projekty dotyczące ingerencji w warstwę atmosfery ziemskiej – „wprowadzanie do stratosfery drobnych cząstek odbijających promienie słoneczne (ang. *Stratospheric aerosol injection*) (...)”⁴¹ lub te, które angażują naturalnie istniejące w oceanach algi⁴². Geoinżynieria węglowa natomiast wyznaczyła sobie za cel minimalizowanie ilości dwutlenku węgla w powietrzu. Ten typ inżynierii, jak pisze Bińczyk, polega przede wszystkim na „tzw. sekwestracji CO₂ – wychwytywaniu go bezpośrednio z powietrza i składowaniu pod ziemią bądź też pod dnem oceanów”⁴³.

Chakrabarty krytycznie odnosi się do projektów geoinżynieryjnych, które za cel stawiają sobie ograniczenie emisji gazów cieplarniowych. Jest to spójne ze sposobem, w jaki konceptualizuje on kryzys klimatyczny. Historyk stoi na stanowisku, o czym była już mowa wcześniej, że kryzys ten jest składową wielu nachodzących na siebie i przenikających się

problemów, których nie sposób rozwiązać poprzez kumulację sił naprawczych w jednym obszarze. Dlatego właśnie Chakrabarty zdradza swoją nieufność wobec inżynierii klimatycznej Davida Keitha, opartej na założeniu, że rozwiązanie problemów środowiskowych można ograniczyć do powrotu do ilości dwutlenku węgla w atmosferze z czasu sprzed rewolucji przemysłowej⁴⁴. Oczywiście niezachwiana wiara w rozwój techniczny i przekonanie, że obecnie już tylko inżynieria może uratować planetę jest podejściem naiwnym. Z tym poglądem wiąże się wiele problemów praktycznych, takich jak: brak pewności, co do realnych skutków wprowadzenia w życie takich projektów i ilości środków, które one pochłoną lub potencjalne wyczerpanie się motywacji ludzi do zmiany nawyków i przyzwyczajzeń, mających wpływ na środowisko naturalne. Wydaje mi się, że dialog i współdziałanie między humanistyką i naukami technologicznymi zaangażowanymi środowiskowo, które wyjdą poza kapitalistyczny ideał wzrostu, może w efekcie mieć rzeczywisty wpływ na obecny stan Ziemi.

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt twórczości Chakrabarty'ego, który świadczy o tym, że jest on badaczem wartym uwagi. Historyk wykorzystuje w swojej pracy słowniki z wielu różnych porządków i dyskursów. Zestawiając ze sobą liczne teorie i tradycje filozoficzne, wykazuje ich braki, które następnie uzupełnia ideami i koncepcjami z innych porządków. W esejach Chakrabarty'ego pojawiają się więc odwołania do prac Immanuela Kanta, Martina Heideggera czy Karola Marksa. Historyk pracuje z teksami przedstawicieli myśli poststrukturalistycznej, takimi jak Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes czy Gilles Deleuze, ale korzysta także z zupełnie współczesnych koncepcji m.in. Bruno Latoura. Chakrabarty, będąc jednym z ważniejszych przedstawicieli studiów postkolonialnych, powołuje się na wpływowego w tym nurcie teorii Gayatri Chakravorty Spivak, Homiego Bhabhy czy Edwarda Saida. Większość wspomnianych tradycji

intelektualnych operuje pojęciami niezwykle specjalistycznymi i hermetycznymi, w efekcie czego wywód Chakrabarty'ego również staje się gęsty, a jego lektura stawia momentami opór. Moim zdaniem warto jednak włożyć trud w pracę z tekstami historyka. Poszerzają one świadomość na temat przyczyn współczesnych zjawisk o wymiarze globalnym oraz planetarnym.

Za szczególnie warte uwagi uważam rozważania Chakrabarty'ego nad granicami aplikacji teorii marksistowskiej do analizy historii Indii. Rekonstrukcję stanowiska autora można rozpocząć od wprowadzonego przez niego rozróżnienia na myśl żywą i martwą⁴⁵. Otóż zdaniem historyka dominacja kultury Zachodu obecna jest także w kanonie wiedzy filozoficznej i socjologicznej. Żywa tradycja myśli nowoczesnej wykładana na wszystkich światowych uniwersytetach przeciwstawiona zostaje martwej myśli wybitnych filozofów z Azji Południowej. Chakrabarty zwraca uwagę, że „wiele niegdyś ciągłych i żywych w sanskrycie, perskim lub arabskim tradycji intelektualnych stanowi dziś dla większości (może nawet dla wszystkich) nowoczesnych specjalistów w naukach społecznych jedynie materiał do badań historycznych (...)”⁴⁶.

Chakrabarty problematyzuje uniwersalność modernistycznych koncepcji europejskich, które powstały w określonym kontekście społeczno-kulturowym i stwierdza, że pojęcia wypracowane na ich gruncie mogą zostać zaaplikowane do analizy społeczeństw spoza centrum, lecz ważne jest uwzględnienie specyfiki kulturowej badanego regionu. Historyk słusznie pyta więc o związek miejsca i teorii⁴⁷, podając w wątpliwość bezkrytyczne używanie koncepcji, które w zamyśle ich twórców służyły do badania burżuazyjnych społeczeństw Europy Zachodniej, a nie do analizy historii Indii. Chakrabarty skupia się przede wszystkim na marksizmie, z którego korzystał w początkowej fazie pracy nad swoim warsztatem historycznym. Teorie Marksa służyły mu bowiem do analizy klas społecznych w Bengalu, jednak jak sam stwierdza, z perspektywy czasu, było

to przedsięwzięcie, które nie oddawało specyfiki kulturowej Indii. „Coś podobnego działo się z moimi postaciami z historii Bengalu i Indii, które odziewałem w europejskie kostiumy wypożyczone z marksistowskiej dramy historycznej”⁴⁸ – opisuje obrazowo historyk swoje wybory metodologiczne. Krytykuje on marksizm przede wszystkim za jego dążenie do stworzenia uniwersalnej teorii eksplanacyjnej. Sprzeciw wobec tak uprawianych badań historycznych wynikał z problemów praktycznych, które pojawiały się w trakcie przeprowadzanych analiz. Dostrzegając, że marksizm nie jest wystarczającą teorią do wyjaśnienia historii Indii, Chakrabarty w swojej pracy badawczej uzupełnia ją o tradycję filozofii hermeneutycznej, a przede wszystkim myśl Martina Heideggera. Niemiecki filozof, który jak pisze Michał Paweł Markowski, „zakwestionował tezę o metodologicznym charakterze rozumienia i przeniósł je w obszar codzienności”⁴⁹, stał się dla Chakrabarty’ego ważną inspiracją ze względu na dowartościowanie konkretnej i osadzonej w kontekście jednostkowej egzystencji.

Chciałbym przede wszystkim docenić twórczość Chakrabarty’ego, którego eseje przeformułowały sposób myślenia o związkach ekologii, polityki i historii. Przejrzysty styl pisania powoduje, że w trakcie lektury czytelnik nie ma problemu z podążaniem za myślą autora. Historyk nie gubi wątków, doprowadzając tym samym analizy do konkretnych wniosków. Badania oparte na wnikliwych lekturach literatury przedmiotu, która jest *nota bene* obficie przywoływana i cytowana, uwidaczniają warsztat Chakrabarty’ego jako badacza dysponującego szeroką wiedzą z wielu różnych dziedzin. Historyk swobodnie porusza się w często odległych od siebie tradycjach filozoficznych. Nie stwarza on jednak pozoru wszechwiedzącego geniusza i otwarcie przyznaje się do swojej niewiedzy. Tym samym Chakrabarty oddaje przestrzeń do zabrania głosu specjalistom, np. z obszaru nauk przyrodniczych. Warto podkreślić, że historyk nie dystansuje się wobec własnych badań.

Teorie przez niego tworzone są wynikiem doświadczeń życiowych, które konstytuują go jako człowieka i naukowca wrażliwego na wszelkie formy niesprawiedliwości, marginalizacji i wyzysku. Wiedza, którą dysponuje jest osadzona w nim samym jako podmiocie doświadczającym codzienności. Chakrabarty często odwołuje się do własnego życia i własnej historii – tego, jak wpłynął na niego klimat intelektualny w Kolkacie, kiedy zaczynał swoją przygodę z nauką, jak ukształtowali go ludzie, których spotkał na swojej drodze, czy wreszcie jak katastrofa klimatyczna, a konkretnie pożary w Australii, przyczyniła się do zmiany jego zainteresowań badawczych. Powyżej wspomniałem już, że lektura esejów Chakrabarty'ego nie należy do najprostszych, niemniej jest to moim zdaniem pozycja obowiązkowa, gdy chce się zrozumieć obecnie żywo dyskutowane kwestie dotyczące m.in. (nie)sprawiedliwości klimatycznej.

- 1 Timothy Morton, *Lepkość*, „Teksty Drugie”, przeł. A. Barcz, 2018, nr 2, s. 285.
- 2 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2023, s. 330.
- 3 Ewa Domańska, *Dipesh Chakrabarty: Od subalternizmu do planetaryzmu*, w: Chakrabarty D., *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2023, s. 357.
- 4 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka...*, s. 14.
- 5 Ewa Domańska, *Dipesh Chakrabarty: Od subalternizmu...*, s. 357.
- 6 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 26.
- 7 Ibidem, s. 29.
- 8 Ibidem, s. 30.
- 9 Ibidem, s. 19.
- 10 Ibidem, s. 92.
- 11 Ibidem, s. 163.

- 12 Ibidem, s. 152, zob. Naomi Oreskes, *The Scientific Consensus on Climate Change. How Do We Know We're Not Wrong?*, w: *Climate Change. What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, red. J. F. C. DiMento, P. Doughman, MIT Press, Cambridge 2007, s. 73-74, cyt. za Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 152.
- 13 Ibidem, s. 329.
- 14 Ibidem, s. 261.
- 15 Ibidem, s. 262.
- 16 Ibidem.
- 17 Ibidem, s. 259.
- 18 Justyna Tabaszewska, *Humanistyka służebna. Negocjowanie pola i budowanie autonomii w dobie kryzysu*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2022.
- 19 Ibidem, s. 52.
- 20 Ibidem, s. 52.
- 21 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 282.
- 22 Jedenasta teza o Feuerbachu Marksa brzmi: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”. Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, przeł. S. Filmus, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, red. I. Strumińska, przeł. K. Błęszyński i S. Filmus, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 8.
- 23 Anna Lowenhaupt Tsing, *Sztuka uważności*, przeł. P. Czapliński, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 208.
- 24 Ibidem, s. 209.
- 25 Ursula K. Le Guin, cyt. Anna Lowenhaupt Tsing., *Sztuka uważności...*, s. 204.
- 26 Chakrabarty D., *Humanistyka w czasach...*, s. 170-171.
- 27 Ibidem, s. 176-177
- 28 Historia głęboka jest orientacją badawczą w obrębie nauk historycznych, która poszerza swój obszar zainteresowań o historię wzajemnej zależności między ludzkością a naturą. Chakrabarty powołuje się na jednego z głównych przedstawicieli tego nurtu, Davida Christiana i docenia w jego teorii przede wszystkim potencjał do dostrzeżenia w ludzkości wielkiej, rozproszonej wspólnoty doświadczeń. Ta perspektywa, zdaniem

- Chakrabarty'ego, pomaga zbudować „poczucie ludzkiej solidarności”. Zob. Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 243.
- 29 Timothy Morton, *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, przeł. A. Barcz, Oficyna Związków Otwarty, Warszawa 2023, s. 80.
- 30 Ibidem, s. 88.
- 31 Ibidem, s. 89.
- 32 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 171.
- 33 Ibidem, s. 169.
- 34 Jason W. Moore, *Narodziny taniej natury*, przeł. K. Hoffmann, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J. W. Moore, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2021, s. 97.
- 35 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 345-346.
- 36 Ibidem, s. 346, zob. Gillen D'Arcy Wood, *Climate Delusion. Hurricane Sandy, Sea Level Rise, and 1840s Catastrophism*, „Humanities” 2019, nr 8 (131), s. 3-4.
- 37 Jason W. Moore, *Narodziny taniej...*, s. 97.
- 38 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 227.
- 39 James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia. A Final Warning*, Basic Books, Nowy Jork 2009, cyt. za Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*
- 40 Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, PWN, Warszawa 2018, s. 223.
- 41 Ibidem.
- 42 Ibidem.
- 43 Ibidem, s. 224.
- 44 Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Viking, Nowy Jork 2018, s. 154-155, cyt. za Chakrabarty D., *Humanistyka w czasach...*, s. 145.
- 45 Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach...*, s. 21-23.

46 Ibidem, s. 22.

47 Ibidem, s. 61.

48 Ibidem, s. 57.

49 Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 177.

