


## Cztery pytania do Dipesha Chakrabarty'ego

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1257>

Dipesh Chakrabarty, University of Chicago

 Tomasz Wiśniewski, Uniwersytet Warszawski

 Ewa Domańska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

### **Tomasz Wiśniewski, Ewa Domańska: Panie Profesorze, czy wciąż wierzy Pan w ideały bronione przez Oświecenie (m.in. równość, wolność, rozum)?**

Pod względem formy jest to pytanie z serii „czy nadal wierzy pan w Boga?“, ale substancjalnie znacznie się od niego różni. Gdy zadawane jest w odniesieniu do Boga, chodzi raczej o to, czy ktoś „wciąż” wierzy w istnienie Boga (mimo braku dowodów, jak sądzę). Państwa pytanie dotyczy raczej tego, czy nadal podpisuję się pod takimi głoszonymi przez filozofów Oświecenia w Europie ideałami/wartościami jak równość, wolność, rozum itd., a słowo „wciąż” przypuszczalnie odnosi się do przekonań zawartych w moich wcześniejszych publikacjach. Krótka odpowiedź brzmi: tak, wierzę. Powinienem jednak tę myśl rozwinąć. Rozum, wolność, równość to abstrakcyjne ideały. Są podobne do wartości. Mając do czynienia z konkretnymi sytuacjami, do nas należy wypracowanie rozumienia, co konstytuuje równość, wolność, albo co wydaje się rozsądne. Ludzie powołują się na te wartości, walcząc z uciskiem i wyzyskiem ze strony innych ludzi. Jedynie temat „wolności” odnieśliśmy również do tak zwanej natury, mówiąc o wolności człowieka od niewoli przyrody. Do pytania o naturę odniosę się w dalszej części mojej wypowiedzi, a na razie powiem, że o ile „równość”, „wolność” czy „rozum” są wartościami, które stosujemy do definiowania relacji między ludźmi, o tyle nie widzę sposobu radzenia sobie bez nich. Różnej maści tyrani z pewnością to potrafią, ale stają się przedmiotem krytyki przeprowadzanej właśnie w duchu obrony tych ideałów. Nie mam jednak tak prostego i bezproblemowego poglądu na ludzką historię, jak promowany jest przez Stevena Pinkera w książce *Nowe oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem* (Pinker 2018), co – jak mam nadzieję – stanie się jasne w kontekście odpowiedzi na kolejne pytania.

**Jakiej etyki potrzebuje humanistyka dzisiaj – w czasie migracji, terroryzmu, klęsk środowiskowych i zmian klimatu? W jaki sposób możemy wyjść poza opozycję przyjaciel–wróg w myśleniu o inności w sytuacjach konfliktu?**

Obojętnie, z jakim kryzysem mamy do czynienia, nie poradzimy sobie bez myślenia w sposób racjonalny lub/i rozumny. Potrzebujemy zatem więcej, a nie mniej rozumu. Nie oddzielam przy tym „rozumu” od „emocji”, tak jak to często w sposób radykalny robiono w przeszłości. Obecnie wiemy, że mózg nie dokonuje takiego podziału. Chcę przez to powiedzieć, że gdy stajemy w obliczu kryzysu migracyjnego, który będzie przybierał na sile, i gdy takie klęski środowiskowe jak ocieplenie mórz i podniesienie ich poziomu osiągną większe rozmiary, powinno się próbować powstrzymać swój umysł od ulegania emocjom, które podtrzymują „rasizm”, oraz kierować go ku emocjom, które mogą towarzyszyć bardziej „racjonalnemu” podejściu (np. myśleniu w rodzaju „istnieje globalny kryzys i wszyscy musimy się przystosować do nowej sytuacji, a uchodźcy są takimi istotami ludzkimi jak my i mają podobne potrzeby”). Oczywiście łatwiej to powiedzieć, niż zrobić. Jeżeli w waszym kraju pewnego dnia pojawiają się tysiące ludzi, którzy potrzebują jedzenia, schronienia, lekarstw i zatrudnienia, wrogie emocje szybko się ujawniają i łatwo je wykorzystać. W takich sytuacjach potrzeba ideałów Oświecenia, takich jak ludzka równość czy uniwersalna wartość wolności (np. od głodu), aby pomóc w radzeniu sobie z owymi problemami. To samo dotyczy zwalczania terroryzmu. Terroryzm może mieć różne źródła, lecz jego praktyka polega na zabijaniu niewinnych (obojętnie, czy myślimy o terroryzmie państwowym czy terroryzmie uprawianym przez małe grupy religijne lub politycznych fanatyków). Krótko- czy długoterminowe jego zwalczanie wymaga odniesienia zarówno do głębokich wartości humanizmu i ludzkiej równości, jak i do wartości ludzkiego życia. Nie wiem zatem, jak moglibyśmy sobie radzić bez oświeceniowych wartości.

Pytanie komplikuje się jednak, gdy do rozważań wprowadza się to, co nie-ludzkie – czy to w formie nie-ludzkiego ożywionego lub żyjącego, czy też świata, który nowocześni ludzie opisują jako „nieożywiony”. Jak wiadomo, w wielu tradycjach autochtonicznych skały, wzgórza czy kamienie mogą być bytami w dużym stopniu obdarzonymi życiem. Postęp nowoczesności zachodził jednak przede wszystkim poprzez wyłączenie tych bytów – z wyjątkiem tych form życia, które Donna Haraway nazywa „gatunkami stowarzyszonymi” – z kwestii „rozwoju człowieka”. Wszystkie wartości Oświecenia, o których dotychczas mówiłem, odnoszą się do wiary Oświecenia w rozwój człowieka. Jako historyk ludzi [*a historian of humans*] powiedziałbym, że w ludzkiej historii uwidoczniła się głęboka i paraliżująca ironia. Polega ona na tym, że nie możemy **nie** podpisać się pod wartościami, które pomagały w rozwoju

człowieka na poziomie zbiorowym. Wszystkie one opierały się na myśleniu o istotach ludzkich istniejących w izolacji w stosunku do biosfery i na pomijaniu ludzkiego wpływu na nią. Innymi słowy braliśmy biosferę za coś oczywistego i nie dbaliśmy o nią. Obecnie wiemy, że ludzie nie tylko są głęboko związani z biosferą i zależni od niej w kontekście utrzymania swojego dobrostanu, lecz także negatywny wpływ na biosferę może doprowadzić do istotnej redukcji dobrostanu człowieka. Na przykład tworzenie sprzyjających warunków życia w morzu dla meduz nie leży w naszym bezpośrednim interesie, ale robimy to, poszukując dobrobytu dla ludzi.

Posthumanizm jest tendencją, która rozwinęła się w odpowiedzi na tę sytuację. Nie łągodzi on jednak skutecznie wspomnianej ironii. Ratowanie siedmiu czy potencjalnie dziewięciu miliardów ludzi nieodwołalnie wiąże nas z marnującą energię cywilizacją. Wiemy o tym. Bez wątpienia różnymi sposobami będziemy próbowali zredukować nasz wpływ na środowisko, np. przez przejście na energię odnawialną w ciągu następnych kilku dekad. Ludzie nadal jednak pozostaną najaktywniejszym geomorfologicznym aktorem na planecie. Ocieplenie, które nastąpi, zanim przedstawimy się na odnawialne źródła energii, wpłynie na zdrowie, migracje, warunki zamieszkiwania i zasiedlania. Nie wiemy jednak, jak rozszerzyć przekonania etyczne na **wszystkie** byty inne od ludzi. Większość życia egzystuje w formie mikroorganizmów [*microbial*]. A jakie etyczne czy polityczne relacje możemy mieć z mikroorganizmami? Zgadzam się z Jane Bennett, która – jako wiodąca posthumanistka – twierdzi, że posthumanizm nie może rozwiązać takich problemów jak niewolnictwo czy patriariat. Nasza dzisiejsza wiedza na temat powiązanego systemu Ziemi dalece przewyższa wydolność istniejących filozofii politycznych. To się zmieni. Co dziś widzę jako figurę ironii, pewnego dnia dostarczy ludziom rozwiązania, ale stanie się to nie dzięki posiadanej wiedzy, lecz w obliczu akumulacji historycznego doświadczenia kryzysu. Większość z nas, egzystując w codziennych sprawach i stabilnych grupach globalnych klas średnich, wciąż zachowuje się tak, jakby nic się nie stało. Wszyscy pozostajemy w stanie częściowego wyparcia.

**Jak obecnie odnosi się Pan Profesor do projektu „prowincjonalizacji Europy”? Czy przedstawiona w *Prowincjonalizacji Europy* idea „różnicy historycznej”, to znaczy różnicy między Historią 1, reprezentującą globalną ekspansję kapitału, a Historią 2, odnoszącą się do grup podporządkowanych, wciąż jest słuszna (Chakrabarty 2011)?**

Tak. W stopniu, w jakim narracja o kapitale jest wciąż ważna, moja analiza również powinna zachować swoją wartość. Jestem przekonany, że to proces kapitalistycznej globalizacji uświadomił ludziom konieczność przyjęcia perspektywy planetarnej.

Innymi słowy kapitalizm tak mocno nadwyrężył „ziemię” – trawiąc jej wnętrzności i zatruwając niebo – że ludzie w końcu stanęli w obliczu „planety”, o której Heidegger i Husserl myśleli kiedyś, że interesuje tylko przyrodników. Jako kategoria filozoficzna „planeta” w sposób istotny różni się jednak od „kapitału”, „globu” czy „ziemi” i nie może być rozumiana w analitycznych ramach, które stosujemy do rozumienia, ilustrowania czy dawania przykładów innych, wymienionych wyżej kategorii. Znaczy to, że **jako taka** epoka tego, co globalne, jest już za nami; obecnie żyjemy na styku tego, co globalne, i tego, co planetarne. Ponieważ jednak opowieść o konstruowaniu tego, co globalne, jest wciąż ważna i właściwa, to opowieść o europejskich imperiach pozostaje trafna, podobnie jak argumenty przedstawione w *Prowincjonalizacji Europy*.

**Czy mieszkając w Indiach, Australii i USA oraz w trakcie licznych podróży po świecie – czuł się Pan kiedykolwiek wyobcowany i/lub traktowany jako obcy?**

Poczucie bycia obcym bierze się z doświadczeń dwóch rodzajów, z których tylko jeden dotyczy mnie. Czuję się jak obcy, kiedy sam z siebie doznaję takiego wrażenia albo ktoś celowo generuje we mnie poczucie bycia nie na swoim miejscu, bycia wyalienowanym, „wysiedlonym” czy wyeliminowanym [*displaced*]. Może się to zdarzać nie tylko kiedy jestem poza Indiami, lecz także w samych Indiach. Podam przykład tego, jak można stworzyć poczucie bycia nie na miejscu. Bengalska badaczka, moja była studentka, opowiadała mi ostatnio, że odmówiono jej skorzystania ze stacji benzynowej w stanie Asam w Indiach, ponieważ jej samochód miał tablicę rejestracyjną ze stanu Zachodni Bengal. Osoba pracująca na stacji benzynowej łatwo wyczuła, że moja studentka, osoba z Zachodniego Bengalu, a przebywająca w stanie Asam, była nie u siebie, chociaż zarówno on, jak i ona byli obywatelami Indii. Mamy tu do czynienia z rodzajem rasizmu, który może zdarzyć się wszędzie i ujawnić się w formie stworzonego przez innych poczucia wyobcowania. Drugi rodzaj ilustruje następujący przykład. Czuję się wyobcowany w sytuacjach, gdy nie podzielam uprzedzeń ludzi, z którymi jestem w fizycznej bliskości. Na przykład we wszystkich trzech krajach, w których mieszkałem – w Indiach, Australii i USA – byłem świadkiem zdarzeń, kiedy nawet ludzie bardzo wykształceni podejmowali zbiorowe działania przeciwko innym ludziom, kierując się czystym gniewem niemającym żadnego powodów ani uzasadnienia w ich poczuciu krzywdy. Takie zachowania są na tyle obce wszelkiej tradycji racjonalnego myślenia – myślenia opierającego się na dowodach – że trudno mi z nimi empatyzować, mimo że sympatyzuję z ideałami, w obronie których – jak twierdzą – owi ludzie stają. W takich właśnie momentach czuję się nie na miejscu. Istnieje jeszcze głębszy poziom, na którym czuję się jednocześnie na swoim miejscu i poza nim [*placed and displaced*]. Życie uczyniło mnie jednocześnie

kimś pozostającym wewnątrz oraz na zewnątrz każdego społeczeństwa, w jakim żyłem. Czy mi to odpowiada, czy nie, jest to krzyż, który muszę nieść przez całe swoje życie, to znaczy jeszcze niezbyt długo, ponieważ w ubiegłym roku w grudniu skończyłem 70 lat (proszę sobie wyobrazić, że mówię to z uśmiechem).

Dziękuję za stymulujące pytania.

Przełożyli Tomasz Wiśniewski i Ewa Domańska

## **Bibliografia**

Chakrabarty, D. 2011. *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, trans. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Pinker, S. 2018. *Nowe oświecenie Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*, trans. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.

## **Biogram / Biografic note**

**Dipesh Chakrabarty** – historyk bengalskiego pochodzenia, profesor Studiów Południowo-Azjatyckich na University of Chicago. Zajmuje się m.in. postkolonializmem, teorią historii oraz historią środowiskową.

**Dipesh Chakrabarty** – Bengali historian, professor of Southeast Asian Studies at the University of Chicago. His fields of studies are, among others, postcolonialism, history theory and environmental history.