الأنثروبوسين، الحاضريّة والتاريخ : مقابلة مع ديبِش تشكرابارتي وفرانسوا هارتوغ

نيتسان ليبوفتش

ديبِش تشكرابارتي هو أستاذ التاريخ في جامعة شيكاغو والباحث الأكثر ارتباطًا اليوم بالنقاش التاريخيّ حول عصر الأنثروبوسين والتغيّرات المناخيّة. ولد تشكرابارتي في كالكوتا في الهند سنة 1948 – السنة التي أعلنت فيها الهند استقلالها بعد انسحاب الانتداب البريطانيّ من جنوب شرق آسيا، بعد سنة على "خطّة التقسيم" التي قسّمت "الهند البريطانيّة" ("الراج البريطاني") بين الهند وباكستان. نشأ في عائلة براهمنيّة من الطبقة الوسطى- الدنيا، "من دون سيارة، وهي التي كانت تمثّل رمزًا للفصل الطبقيّ". حصل على البكالوريوس في الفيزياء ثم أنهى الماجستير في دراسات الأعمال وانتقل بعد ذلك إلى أستراليا ونال شهادة الدكتوراه في التاريخ. كما يقول في المقابلة التي أجريناها معه، بدأ اهتمامه بالتاريخ الاجتماعيّ من موقف ماركسيّ ربطه بتاريخ الهند الاستعماري. لذلك، بحثت كتبه الأولى في قضايا الطبقة العاملة الهنديّة والجانب الاجتماعيّ من البوذيّة. في مرحلة لاحقة، انتقل إلى موضوع تصميم الوعي التاريخيّ الأوروبيّ من منظورٍ محيطيٍّ وما بعد استعماريّ، فتناول هذا الموضوع في الكتاب الذي أصبح كتابًا مأثورًا في مجال التاريخ الأوروبيّ (*Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2000). كتب مؤلّفين آخرين حول تاريخ التابعين (subaltern) وعايش نتائج الحريق الذي اندلع عام 2003 في كانبرا، أستراليا، حيث كان يدرس. وقد أحدثت لديه هذه المأساة تحوّلًا، إذ بدأ يبحث في تاريخ التغيّرات المناخيّة كظاهرة تستوجب فكرًا تاريخيًا جديدًا. منذ نشْر مقاله "The Climate of History: Four Theses" (2009)، الذي غدا أكثر المقالات المُقتبسة في دراسات الثقافة والبيئة، أصبح الادعاء الأساسيّ في أعماله البحثيّة هو أنّ الأنثروبوسين يُحتّم علينا إعادة التفكير من جديد بمفهومنا عن الزمان كنوع (species)، وعلى أساس كونيّ. وقد أُدرَج هذا المقال في كتابه الأخير: *Climate of History in a Planetary Age* (2021).

فرانسوا هارتوغ هو أستاذ جامعيّ فخريّ في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة في باريس (EHESS, École des Hautes Études). ولد هارتوغ في قرية

صغيرة في جبال الألب التي كانت أمّه قد هربت إليها بعد احتلال ألمانيا لفرنسا. كان مساره الدراسيّ مماثلاً لمسار النخبة الفكريّة ذات التعليم الكلاسيكيّ التقليديّ: بعد دراسة الدكتوراه في Supérieure Normale École، المؤسّسة الجامعيّة الأرقى في فرنسا، بدأ يُدرّس في ستراسبورغ وعمل مساعد بحث للمؤرّخ الألمانيّ راينهارت كوسليك، مؤسّس منهج التاريخ المفاهيمي (تاريخ المفاهيم). بدأ هارتوغ بدمج مسائل مركزية من فلسفة التاريخ في الدراسات الكلاسيكيّة - مثلما فعل في أطروحة الدكتوراه التي تناولت تمثيل الآخر في كتابات هيرودوتس، ثم في كتاباته عن ظهور مفاهيم وأبطال يونانيّين في الثقافة الغربيّة؛ وعلى هذا النحو تناول في مجموعة كتابات مسائل الزمنيّة، التي تعود دومًا إلى الصياغات المفاهيمية الحداثية لمفاهيم يونانيّة ومسيحيّة. في كتابه الأكثر شهرةً *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps* (Hartog 2003b)، صكّ مصطلح أنظمة الحكم التاريخانيّة. وقد طوّر في هذا الكتاب فكرة مفادها أنّ مفهوم الزمن ليس له تاريخ فقط، بل له أيضاً شكل من أشكال "الحُكم"، أو أشكال تعبير سلطويّة. يستخدم هارتوغ توسيع مفهوم الزمنيّة (بمعنى: العابريّة/ الوقتية) كأداة للسيطرة بغية تشخيص أنظمة الحكم التاريخانيّة لدى المسيحيّة، أو الشكل الذي خدمت فيه تصورات آخرويّة، على سبيل المثال، العالمَ المسيحيّ في تثبيت سلطته السياسيّة، الاجتماعيّة والثقافيّة في سائر أرجاء العالم. في هذا الكتاب، الذي يواصل هارتوغ تطوير الأفكار الواردة فيه في كتابه الجديد *Chronos: The West Confronts Time* (Hartog 2022)، يقسّم مفهوم الزمنيّة - الذي ورثه العالم المسيحيّ و"أورثه" للحداثة - إلى كرونوس (chronos)، وهو فهم كرونولوجي للواقع؛ وكايروس (kairos)؛ وهو مصطلح يفسّره بأنه "الوقت الصحيح" أو "نهاية الوقت"، الذي استعاره بولس الرسول من العالم اليونانيّ ولاءمه لعلم الأخرويات (إسخاتولوجيا) المسيحيّ؛ والأزماتيّة، التي تتجسد في العالم الحديث بأنها استنفاد لمفهوميّ الزمن السابقين. في كتابيه الأخيرين، يدّعي هارتوغ بأنّ العصر الحديث بنى مفهومًا أزماتيًا على أساس تأويل متقادم للحاضريّة (presentism). معنى ذلك، أنّ الغرب المسيحيّ، المُعلمَن والرأسماليّ قد سيطر على مفاهيم تقليدية للزمان الدينيّ، الأصلانيّ أو غير الغربيّ، وأخضعها لسلطته وفوقيته. بكلمات أخرى، تبنّت الحداثة مفهومًا أزماتيًا للتسلسل الزمني (الكرونولوجية) والخلاص بحيث يتلاءمان وأهدافها السياسيّة. في كتابيه المذكورين، يحوّل هارتوغ النقاش من التسلسل الزمني التاريخيّ إلى مفهوم الأزمة في عصر الأنثروبوسين، والذي يعتبره خلاصة ما يُسمّيه "Christian regime of historicity".

نيتسان ليبوفتش هو أستاذ التاريخ ورئيس كرسي أليين أبتر لدراسات الهولوكوست والقيم الأخلاقية في جامعة ليهاي في بنسلفانيا في الولايات المتحدّة.

في مطلع خريف 2022 دُعيت للتدريس في جامعة شيكاغو في فصل الشتاء الدراسي. خلال التحضير للانتقال، اتضح لي من مراسلات مع ديبِش تشكرابارتي وفرانسوا هارتوغ، أنّهما يخطّطان لتدريس مساق مشترك في الجامعة ذاتها عنوانه "الإنسانويّة، الإنسانيّ واللا-إنسانيّ". اعتقدتُ بأنّها ستكون فرصة رائعة ليس فقط للدراسة مع اثنين من كبار المؤرخين من

الجيل الأخير، وإنّما ستكون أيضًا فرصة لإجراء مقابلة معهما للعدد الخاص من مجلة **نظريّة ونقد**. أجريت المقابلة معهما في نادي الهيئة التدريسيّة في الجامعة. حاولتُ أن يكون تدخلي في مجريات الحوار في الحد الأدنى. سجّلتُ المقابلة ثم ترجمتها لاحقاً وحرّرتها بلمسات حذرة. خلال الترجمة، أدركتُ أمرًا مفاجئًا: لقد دار الحوار بين ثلاثة غرباء يتواصلون باللغة الإنجليزيّة، لكنّهم يتعاملون معها ومع الثقافة التي تقف من ورائها كلغة أجنبيّة. حاولتُ أن أبقى مخلصًا لأسلوبهما في التعبير، بالإنجليزيّة، وأن آخذ في الاعتبار الفروق الأسلوبية بينهما. هارتوغ هو شخص لطيف يتحدّث بشكل مدروس، بطيء ودقيق. حسّه الفكاهي طفيف وتهكّميّ. انضمّ إلى المحادثة وهو مصاب بنزلة برد خفيفة، بعد رحلة طويلة من باريس. أمّا تشكرابارتي، بالمقابل، فهو سريع الكلام، كثير المزاح ويتنقّل بين المواضيع، لكنّه لا ينسى الربط بينها بشكل متّسق ومفاجئ غالبًا. الفوارق الأسلوبية، وبالأخصّ طول الإجابات، كانت طبيعية تمامًا في سياق المحادثة المنسابة بطلاقة، وكانت مصحوبة بإيماءات وتصريحات موافَقة لم أستطع تدوينها. يمكن للقارئة المخلصة أن تتخيّل هارتوغ- يضع نظارة فوقها ذؤابة فضية اللون، يرتدي بلوزة ياقتها جولف بنيّة ومعطفًا أزرق غامقًا، وإلى جانبه تشكرابارتي، يلبس قميصًا ذا ياقة بيضاء وفوقها جارزة رماديّة وشالًا بنيًّا، يمسكان كأسي نبيذ أحمر. في كلّ مرّة يُصدر فيها فرانسوا صوت سعال خفيف، جراء نزلة البرد التي كان مصابًا بها، ينظر إليه ديبِش نظرة قلقة دون أن يحرّك رأسه.

سُجّلت المقابلة في نادي الكلية في جامعة شيكاغو في 27 أيلول 2022.

ليبوفتش: شكرًا لموافقتكما على إجراء المقابلة لمجلّة **نظريّة ونقد**. أنا سعيد جدًا بأن أكون هنا وأواصل المحادثة التي بدأت بيننا قبل ثلاث أو أربع سنوات. اسماكما معروفان اليوم لكلّ من يهوى التاريخ، وخصوصًا مَن يهتمون بكتابة التاريخ في عصر الأنثروبوسين. من الواضح من كتابتكما أنّكما نهلتما إلهامًا وتشجيعًا من بعضكما البعض. أريد أن أفتتح الحوار بسؤال عن الصداقة الشخصيّة والفكريّة التي تجمعكما. هل يمكن أن تحدّثاني عن بدايات هذه العلاقة وكيف أثّرت على منظوركما التاريخيّ؟

هارتوغ: في خريف 2016 دُعيت للتدريس في فصل الخريف الدراسي، كما تفعل أنت الآن، في جامعة شيكاغو. في غرفة الحلقة الدراسيّة، بين الطلّاب الآخرين، كان يجلس تلميذ غير اعتياديّ – ديبِش. في تلك الفترة كنت منكبًّا على العمل في **كرونوس**. المحادثة التي جرت مع ديبِش، خلال الحلقة الدراسيّة وبعدها، غيّرت نظرتي إلى كيفية عمل الوقت. أوضحَت لي محادثاتنا تلك، بالأساس، أهميّة "زمن الأنثروبوسين". من الواضح أني كنتُ قد سمعت قبل ذلك أيضًا عن التغيّرات المناخيّة، لكنني اكتشفتُ بفضل ديبِش حقلًا أكاديميًا كاملًا لم أكن أعرفه من قبل. من الغريب التفكير بالأمر على هذا النحو، لكن، فعلياً، لم يكن من

المفترض أن نلتقي. فنحن نأتي من عالمين مختلفين تمامًا. ديبِش أتى من الفكر المابعد استعماريّ وانتقل إلى مجال دراسات المناخ؛ بينما جئت أنا من الإرث الكلاسيكيّ وحققتُ تحولاً مماثلاً.

تشكرابارتي: لقد ولّد التفكير بالتغيّرات المناخيّة العديد من الصداقات الوثيقة – الصداقة مع فرانسوا أو مع (برونو) لاتور، على سبيل المثال. أصبحت الحوارات مع فرانسوا عاملًا حاسمًا في تفكيري. كنت أعرف كتبه، بالطبع. الكتاب الأول الذي قرأته له كان **مرآة هيرودوت**: **مقالة عن تمثيل الآخر** (Hartog 2003a). كان ذلك كتابًا هامًا في الدراسات المابعد استعماريّة، بسبب تشديده على سؤال الآخر. لقد تصفحّتُ كتاب *Regimes of Historicity* قبل قدوم فرانسوا للتدريس في شيكاغو، لكنّني قرأته بتمعّن قبيل بداية تدريسه هنا. الأمر الحاسم في الكتاب، من جانبي، كان التبصّر القائل بأنّ مفهوم الحاضريّة يصف نهاية "سلطة التاريخانيّة"، لكن هناك تحديدًا يبدأ الزمن الحداثيّ. رؤية فرانسوا، وكذلك راينهارت كوسليك من قبله، تصف النقطة التي تبدأ بها طفولتي عمليًا. هذا الربط بين ما حصل في أوروبا وما حصل لدى الأمم المستعمَرَة، مثل الهند، أحدث شرارةً. مع ذلك، وصلت إلى الهند في تلك الفترة موجات من الحاضريّة على أثر خطّة التقسيم وأثارت الاهتمام بالذاكرة، بدراسات الهولوكوست وبالنُصب التذكاريّة بعد الحرب. كتاب أليساندرو بورتيلي *The Order Has Been Carried Out* (Portelli 2003)، مثلًا، مُخصّص لهذا الشأن. هذه كتب أثارت الاهتمام بوجهات النظر الرؤيوية. الفصل الأخير من **كرونوس** مخصّص للأبوكاليبس/ نهاية العالم. هذا ما دفعني إلى فهم [تأثير هذه الرؤى الرؤيوية على العصر الحديث]، خصوصًا وأنه مقابل فكر برونو [لاتور]، الذي كان متأثّرًا بالرؤية الرؤيوية المسيحية، كان الفكر حول الأنثروبوسين منطقيًا في إطار عالميّ فقط، أو كوكبيّ بالأحرى. لا يمكن لهذا أن يكون شأنًا مسيحيًا فحسب، لأنّ الهند والصين ودولًا أخرى مصهورة في داخله في إطار الزمان الأزماتيّ الخاص بالحداثة. إذا فكّرنا بالزمن الغربيّ كقطعة من قماش منسوج من الصوف، فإنّ فرانسوا يسحب الأطراف المسيحيّة منه بملقط. هذا أمر يجعلك أكثر وعيًا ومعرفةً وبهذا المعنى، أنا أعتبره مُعلّمًا. كتابا فرانسوا [حول الزمن]، *Regime of Historicity* و-*Chronos*، هما مرشدان بالنسبة لي. يجب القول إنّ فرانسوا هو الأوّل (وربما الوحيد) الذي يبحث في كتبه في حاضر الأنثروبوسين باعتباره تَوَهانًا، فقدان الاتجاه. لأنّ تعدّد الأطراف الذي يميّز الزمان الكونيّ – سيّان إن كان من منظور يمثل النظرة الحداثيّة في الهند أو الصين، أو من النظرة الاشتراكيّة، أو من النظرة المسيحيّة بشأن نهاية العالم – فإنّ عابريّة الأنثروبوسين تُثير البلبلة. سأعطيك مثالًا: نظرة لاتور بشأن نهاية العالم هي نظرة كافر، لأنّه يحكي عمليًا عن نهاية العالم بحيث نستطيع تجاوزها، التغلّب عليها. يحكي لاتور عن نهاية الزمان كيلا تتحوّل إلى نهاية العالم. هذا يُثير البلبلة. بهذا المعنى،

جوهر المشكلة هو أنّ كلّ التصورات الما بعد حداثيّة، أو ما جاء بعد منهجيات التاريخ الحداثيّة، تصبح هي المشكلة في الأنثروبوسين. يجعل الأنثروبوسين كلّ المنهجيات التاريخيّة التي سبقته إشكالية. فجأة، تصبح الحاضريّة قصيرة جدًا وتنتهي بسرعة فائقة. إذا كان مفهومك حداثيًا، فستشعر بأنّ الواقع لم يمتلئ: إذا كنت من زمن هنديّ تقليديّ، فستشعر بأنّك مغمور بالحداثة. إذًا، كيف نصل إلى تلك اللحظة التي تُسبّب لنا كلّ هذا التوهان العميق؟

ليبوفتش: توهان الفكر التاريخيّ؟

تشكرابارتي: نعم، الفكر التاريخيّ بمفهوم ڤيلهلم دلتاي للفهم التاريخيّ. لا يرتبط التوهان فقط بالفصل الثلاثيّ بين كرونوس، كايروس والأزماتيّة. لقد أصبحنا الآن في نقطة تجاوزت لحظة الحسم – يرى لاتور أنّ الواقع، الراهن، هو لحظة الحسم، أنّ هناك أزمة يجب حلّها. لكن فقدان الطريق يميّز الحسم أيضًا: من يقرّره؟

ليبوفتش: في العدد قبل الأخير من *Critical Inquiry* نشر لاتور مقالًا يفسّر الأزمة المناخيّة من منظور شميتيّ ويدعونا إلى التمسك بالحسم.

تشكرابارتي: بالضبط، لكن لم يعد هنالك "نحن". لم يتبقّ سوى بعض الادعاءات والاختلافات حولها. هذا يعني أنّنا بقينا مع زمان أزماتيّ. لم يعد هذا زمان العولمة كما كان في الثمانينات والتسعينات، عندما كان السؤال ما إذا كانت التكنولوجيا تنتشر بسرعة أكبر من اللازم وتسبّب مشكلة ثقافيّة.

***

ليبوفتش: أريد أن أموضع نقطة التحوّل لدى كليكما بشكل أفضل. يبدو لي أنّكما قد بدأتما تغيير الاتجاه قبل نحو عشرين عامًا وانتقلتما، في موازاة ذلك، من تاريخ كان يوجّهه البحث المحليّ نسبيًا والأرشيف إلى تاريخ مفهوميّ. لا أقصد التحوّل من التاريخ الوضعيّ إلى النظريّة، لأنّكما كنتما قد دمجتما بعض التبصّرات النظريّة قبل هذا التحوّل أيضاً. لكنّكما انتقلتما إلى البحث في، والكتابة عن، الفكر التاريخيّ بمفهومه الأوسع، وتحديدًا ما يتصل بسؤال الأنثروبوسين. هل يمكنكما تفسير هذا التحوّل وما الذي قاد إليه؟

هارتوغ: لقد تطرّق ديبِش في حديثه إلى كتابي *Regimes of Historicity*، الذي مثّل بالنسبة لي تحوّلًا عميقًا. كان بمثابة انتقال من التأريخ، بمعناه الواسع، إلى منظور زمانيّ ساعدني في التركيز على مفهمة الأنظمة التاريخانيّة. مصدر هذا كان قراءات أنثروبولوجيّة. تعرضتُ أحيانًا لنقد ردّ مصادر إلهامي إلى الرؤية الأوروبيّة، بل الفرنسيّة تحديداً، والتي ابتعدَتْ الدراسات الثقافيّة عنها.

لقد أخطأ هذا النقد برأيي، لأنه تمحور حول قراءاتي لكلود ليفي- شتراوس ومارشال سالينز، بالتحديد، إلى جانب كوسليك بالطبع، والتي وجّهتني في فهم التاريخانيّة. وسّع سالينز التمييز الذي أقامه ليفي- شتراوس بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الدافئة وحاول دمج هذه المقاربة البنيويّة مع التشديد على الحدث. ساقت هذه المقاربة سالينز إلى عمله المعروف عن كوك (Sahlins 1995) – عدم التفاهم بين الإنجليز من جهة والبولينزيّين من جهة أخرى. عندما ترك كوك وعاد أدراجه تولّد شعور بالبلبلة، بالتوهان، بعدم الفهم، فجوة في فهم الزمانيّة: الإنجليز، الذين كانوا متنقلين، اعتبروا أنفسهم ممثّلين للنظام الحداثيّ للزمانيّة ولم يحاولوا فهم ما إذا كان الأصلانيّون الذين التقوا بهم يمتلكون مفهومًا آخر للزمانيّة. وهكذا نشأ صراع بين الرؤى الزمانيّة أدّى إلى سوء تفاهم ثم إلى العنف في نهاية الأمر. مهّدت القراءة في الأنثروبولوجيا لهذا التحوّل الذي حصل عمليًا في برلين. في سنة 1993، مكثتُ في معهد الدراسات المتقدمة (Wissenschaftskolleg) مدّة سنة. مشيت في برلين كثيرًا واكتشفت، بعد مدّة قصيرة من سقوط جدار برلين، أنّ المدينة قد تحوّلت إلى ورشة بناء ضخمة. اكتشفت أنّ برلين قد أصبحت مدينة تعيش بين أزمنة مختلفة. يمكن رؤية ذلك فعليًا عند الانتقال بين الأجزاء المختلفة من المدينة. لم تعد أنظمة الحكم التاريخانيّة تبدو أمرًا مجرّدًا. هناك فهمت أنّ أنظمة الحكم التاريخانيّة لا تخدم مجتمعات الماضي فقط، مثل المجتمع البولينيزي، بل هي ذات صلة باللّحظة الراهنة أيضاً.

تشكرابارتي: في العام 2003 اندلع حريق فظيع في كانبرا، أستراليا. دمّر الحريق الكثير من المواقع التي أحببتها في المدينة التي درست فيها للدكتوراه فعشتُ فترة من الجِداد. تغيّرت المدينة بشكل كبير على أثر الحريق الذي قضى بأسلوب "ماكس الغاضب" على كلّ ما اعترض طريقه. بعد ذلك، سألت الناس إن كان الحريق قد اندلع نتيجة جفاف حاد، فكانت الإجابة أنّ ما كان لم يكن مجرّد جفاف بل تغيّرًا مناخيًّا. بدأت بالقراءة عن التغيّر المناخيّ وصُدمت. التفكير بأنّ البشر غيّروا مناخ كوكب الأرض وأصبحوا وكلاء جيولوجيّين كان صادمًا. كان علم الجيولوجيا أحد أكثر المواضيع المفضّلة لديّ خلال فترة الدراسة، ولذلك لم يكن الموضوع غريبًا عنّي. كلّ شيء بدأ من تلك الصدمة. كتبتُ المقال عن الأطروحات الأربعة باللغة البنغاليّة لمجلة في كالكوتا. نُشر لكن لم يهتمّ به أحد. بعد ذلك بسنة أو سنتين كان ينقص *Critical Inquiry* بعض المقالات فسألوني إن كان لديّ شيءٌ من أجلهم، قلت لهم: نعم، كتبتُ مقالًا بالبنغالية ويمكنني ترجمته إلى الإنجليزيّة وتوسيعه. إذًا، أدّت صدمة 2003، في نهاية المطاف، إلى مقال في سنة 2009.

ليبوفتش: هل كانت هنالك تغييرات في المقال بالبنغاليّة إلى المقال بالإنجليزيّة؟

تشكرابارتي: نعم، بالتأكيد. واصلتُ القراءة بين العامين 2007 و2009، بحيث أضحى المقال بالإنجليزيّة أوسع وأعمق. منذ *Provincializing Europe* أدركت بأنّني لست فيلسوفًا بل مؤرخ، لكنّني أحبّ أن يكون تفكيري ما بعد التاريخ. أحبّ، طبعًا، وظيفة المؤرّخ. لكن فعل التاريخ بالنسبة لي معناه ممارسة الضغط على التصنيفات التاريخيّة. في الكتاب السابق، استخدمت الذاكرة والمفاهيم ما بعد استعمارية للاستئناف على صياغة المفاهيم التاريخيّة. في "الأطروحات الأربع" استخدمت اصطلاحات علميّة من علم الجيولوجيا ومفاهيم نشوئيّة وأدركت أنّه مثلما لا يريد خبراء الاقتصاد معرفة الثمن الاجتماعيّ لإصلاحاتهم، كذلك لا يريد المؤرخون أن يعرفوا عن النشوء والجيولوجيا عندما يعملون على تاريخهم ويتعاملون معه كمُعطى. فرنان بروديل كان استثناءً في هذا السياق [يهزّ فرانسوا رأسه موافقًا]. لكن حتّى بروديل، الذي كتب طبعًا في عصر ما قبل التغيّرات المناخيّة، ذهب أبعد مما ينبغي برأيي – ادّعى بأنّ المؤرّخ نفسه لا يغيّر حقًا. أنا جئت من الجانب الإنسانويّ، قرأت الكثير من ادوارد بالمر تومبسون لدرجة الاعتقاد بأنّ الفرد لا يغيّر. لكن من صُدم في برلين؟ ومن فُجع من الكارثة في كانبرا؟ ألم يكن الفرد؟ يتحوّل التوتر بين مشاركتنا في التاريخ الجيولوجيّ وبين كوننا زائلين إلى أمر شاغل للاهتمام. خذ، مثلًا، التوتر بين مفهوم الزمان في مؤسّساتنا، المبنية مع أفق جيلين كحدّ أقصى، وبين التغيّرات المناخيّة التي ستؤثّر إلى مدى زمنيّ كبير جدًا. يُحدث هذا بلبلة، إذ من الصعب علينا إدراك حجم التأثير. تدفعنا حقيقة أنّ الأمر لم يعد اختياريًا وأنّ البشر ملزمون بمواجهة التغيّرات المناخيّة إلى إدراك أنّ الشرط الإنسانيّ قد تغيّر. لم يعد الإنسان يشعر بالراحة كما كان في السابق، في بداية التحديث مثلًا. ينتقدونني أحيانًا؛ في محاضرة قدّمتها في بنغلادش، مثلًا، أسموني "ديبِش، الأخ الأكبر سنًا". أحدهم قال: "كلّما سمعتك أكثر تتعزّز قناعتي بأنّك أصبحت أبيض. تفكّر بمشاكل البيض". صارت هذه الملاحظة سؤالًا هامًا بالنسبة لي، لأنّني فهمت أنّ معظم المثقّفين من حولي، في الدراسات ما بعد استعماريّة أيضًا، لا يعترفون بأسئلة التغيّر المناخيّ. أشعر بقرب حقيقيّ لمن يأتي من هناك، لكنّني أعتقد أن تفكيك الاستعمار يرتكز على وهم العودة إلى عالم ما قبل الاستعمار. للأسف، ليس ثمة في التاريخ طريق للرجوع. العالم الذي نعيش فيه هو العالم. مع ذلك، اضطررت لأن أسأل نفسي كيف أنا مستَتْمَر في ذلك. لم تخرج الهند مني. وصلت إلى استنتاج بأنّني لست إنسانًا غربيًا ربما – طاغور، على سبيل المثال، مركزيّ في كتابي؛ أنتقده، لكن هو من اخترت التركيز عليه، رغم أنّه كان بإمكاني أن أنتقد هايدغر أو شخصًا آخر. المثير للسخرية هو أنّه بسبب التوسّع الإمبرياليّ لم يكتب عن التغيّرات المناخيّة سوى علماء غربيّين. من المستحيل تقريبًا أن تجد علماء هنودًا أو صينيّين يتناولون هذا السؤال. يعتبر العِلم الغربيّ نفسه مُواطنَ العالَم المعولم. مثلًا، جيمس هانسون، عالم المناخ الأمريكيّ الذي كتب *Storms of my Grandchildren* (Hansen 2009)، لا يحكي عن أمريكا

والنظام الأمريكيّ فقط، بل عن كلّ ما يحدث للبشريّة. العلماء الهنود يكتبون أبحاثًا إمبريقيّة عن تغيّرات المناخ في الهند، لكن ليس هنالك أي كتاب، بأيّة لغة هنديّة أعرفها، يتأمّل في الظاهرة بنظرة أوسع.

ليبوفتش: ألا تظنّ أنّ المسألة هي مسألة المركز والهامش، وأنّ الأمر يتسرّب أو سيتسرّب رويدًا رويدًا (كما نرى بالجامعات الإسرائيليّة)؟

تشكرابارتي: ربما، لكن هذا "تسرّب"، ولا يأتي من داخل المؤسّسة. أتلقى الكثير من الدعوات للحديث عن الموضوع في الهند، لكن المؤسّسات في الهند غير معنية بالمشكلة كمشكلة كونيّة. بهذا المعنى، ليس غريبًا أنّ كتابي يُفهم ككتاب غربيّ. لكنّني أريد أن أشير إلى أمر آخر: من ناحية شخصيّة، أنا موجود في موقف غريب. عشت في الغرب 26 عامًا، عشرين منها في أمريكا. أغلب حياتي، عمليًا، قضيتها في الغرب. لكنّني ما زلت ملتزمًا بالبنغاليّة – أكتب كتبًا ومقالات بالبنغاليّة وأتحدّث هناك. أعرف كلّ شيء عن المسلسلات الهنديّة وعن السياسة والثقافة الشعبيّة في الهند، ولا أعرف شيئًا عن الثقافة الشعبيّة في الولايات المتحدّة. في الحقيقة، لست مهتمًا بها فعلًا، رغم أنني أعيش هذه الظواهر من خلال طلّابي – مثل الـwokeism التي اجتاحت أمريكا. لكن علاقتي مع الغرب هي علاقة فكريّة. جاءت عبر البحث في الماركسيّة والليبراليّة. ثم لاحقًا، مع الوعي المتزايد للأصل "الأوروبيّ" لهذا الإرث، ومن هناك مع الرغبة في معرفتها أكثر فأكثر. في العالم ما بعد استعماريّ، هنالك أصداء واسعة للأسئلة التي تأتي من مصادر إنسانويّة: "ما الذي يحوّل الإنسان إلى إنسان؟". في الإرث ما بعد استعماريّ أيضًا، قراءة شكسبير مقبولة أكثر من قراءة شعر بالسنسكريتيّة. وهكذا، أنا ملزم بالاعتراف بانتمائي الفكريّ للغرب. كتاب (*The Climate of History*) يعترف بهذا الدَيْن ويحاول إعادة شيء ما للغرب. لست شريكًا بالطبع في مبادرة الغرب الإمبرياليّة وفي ثقافة الاستهلاك والثقافة الشعبيّة. لكنّ صدى أدب عميق مثل رواية **الحرب والسلام** يتردّد في أعماقنا [الروحية] جميعًا.

هارتوغ: أريد أن أضيف على كلام ديبِش. أشرتُ إلى أنّه لم يكن من المفترض أن نلتقي. ديبِش ولد في كانون الأوّل 1948، إنّه ابن الاستقلال الهنديّ. وبهذا المعنى، ابن نظام الحكم الحداثيّ للتاريخانيّة، في لحظة سيطرته. أنا ولدت في سنة 1946. لم أكن أعرف هذا آنذاك، لكنّني ابن محاكمات نيرنبرغ. صرت واعيًا لذلك خلال تجوالي في برلين في التسعينات، لأنّني فهمت أنّني نتاج انهيار نظام حكم تاريخانيّة الحداثة. هناك فهمت أنّنا خسرنا إيماننا بالتقدّم، بالتقدّم الإنسانيّ تحديدًا. لكنّ فهم ذلك كان سيرورة بدأت منذ السبعينات. كانت تلك بداية موجة من دراسات الذاكرة. بدأ الأمر مع (فيلم) **محرقة** لكلود لانزمان، الذي صدر بالتدريج، ومع كتاب بيير نورا *Les Lieux de mémoire* (Nora 1984).

لـم يركّـز نـورا علـى الهولوكوسـت، لكنّهـا كانـت حاضـرة. عـدم القـدرة علـى الإيمـان بنظـام التاريخانيّـة الحداثـيّ مرتبـط بلحظـة ولادتهـا فـي العالـم مـن جهـة، وبهـذه التبصـرّات المتأخّـرة مـن جهـة أخـرى.

***

ليبوفتش: أريـد أن أنتقـل لأسـأل لمـاذا تعتقـدان بـأنّ الزمـان تحـوّل إلـى حاضـر بهـذه القـوّة فـي الكتابـة خـلال العقـد الأخيـر؛ كيـف غيّـر التركيـز علـى أسـئلة الزمانيّـة فـي اهتمامـك، دييِش، بالتاريـخ المـا بعـد اسـتعماريّ، وفـي اهتمامـك، فرانسـوا، بالتاريـخ الأوروبـيّ. يبـدو هـذا السـؤال، كمـا أشـرتما، مفهومًـا ضمنًـا بالنسـبة للمهتمّيـن بعصـر الأنثروبوسـين لكنّـه مجـرّد عنـد الغالبيـة العظمـى مـن المؤرخّيـن والمثقفيـن مـن حولـي.

هارتوغ: أجبـثُ عـن هـذا عندمـا تحدثـثُ عن الانتقـال من التأريـخ، عبـر القـراءة الأنثروبولوجيّة، إلـى الوضـع الآنـي. كلّ مـا كتبتـه بعـد مطلـع التسـعينات تنـاول سـؤال تحـوّل الزمـان. كتبـثُ كتبًـا مثـل **الرؤيـة التاريخيّـة** (*Évidence de l'histoire*; Hartog 2005) أو **الإيمـان بالتاريـخ** (*Croire en l'histoire*; Hartog 2013)، اللذيـن تنـاولا هـذا السـؤال بالضبـط. إنّهـا إعـادة صياغـة للتأريـخ، مـن منظـور أنظمـة الحكـم التاريخانيّـة. المؤرّخـون فـي فرنسـا مهتّمـون بهـذه الأسـئلة. لقـد انتقلـوا إلـى تنـاول أسـئلة العولمـة والجنـدر والعِـرق، لكـن البحـث الجوهـريّ عـن طبيعـة التاريـخ لا يعنيهـم. فـي كتـاب **مواجهـات مـع التاريـخ** (*Confrontations avec l'histoire*; Hartog 2021) أتواجـه مـع مفكّريـن ليسـوا مؤرّخيـن محترفيـن، لكنّهـم مهمّـون للبحـث التاريخـيّ. أهمّهـم أرسـطو، الـذي لـم يتحـدّث عـن التاريـخ بذاتـه طبعًـا، لكّنـه واجـه أفلاطـون فـي **فـن الشـعر** حـول الحاجـة إلـى الشـعر لسـرد قصّـة المدينـة اليونانيّـة (البوليـس). موقفـي هـو موقـف "الدخيـل مـن الداخـل"، أو شـيء مـن هـذا القبيـل. لا يعـرف المؤرّخـون أيـن يموضعوننـي. يقولـون: "إنـه يعمـل فـي التاريـخ القديـم، إذًا فهـو كلاسـيكيّ" [دييِش: "أو مـؤرّخ فكـريّ"]. لكنّـي لـم أعمـل فـي التاريـخ القديـم مـن ثلاثيـن عامًـا. كمـا أنّنـي لسـت مؤرّخًـا معاصـرًا. فـي كتابـي عـن دي كولانـج (*Le XIXe siècle et l'histoire: Le cas Fustel de Coulanges*; Hartog 1988)، الـذي كان ذا أهميـة كبيـرة بالنسـبة لـي، ادّعـوا ضـدي بأننـي أتنـاول مجـالًا "ليـس لـي". بمعنـى معيـن، هـذا مريـح، لأنّـه بمقـدوري أن أفعـل مـا أشـاء. لكـن مـن جهـة أخـرى، هـذا يعنـي أنّهـم لا يولوننـا اهتمامًـا كافيًـا. الصـدى الجـدي يأتـي مـن أشـخاص مـن خـارج مجـال التاريـخ.

تشكرابارتي: لـدي تجربـة مشـابهة لمـا يصفـه فرانسـوا. أنـا أيضًـا "دخيـل مـن الداخـل" عمليًـا. لكنـي قدِمـت إلـى العلـوم الإنسـانيّة متأخـرًا. بـدأت باللقـب الأول فـي العلـوم، ثـم اللقـب الثانـي فـي دراسـات الأعمـال، مـا يعنـي أن السـؤال المثيـر لـي كان، علـى الـدوام، ذلـك السـؤال الـذي لا يمكـن الإجابـة عليـه. السـؤال المثيـر كان دومًـا ذلـك الـذي يمكنـه أن يتحـوّل إلـى سـؤال آخـر، أعمـق، بحيـث تتوسّـع القـراءة. كان علـيّ أن أجـد طريقًـا

لفعل ذلك من خلال استخدام أداة المؤرّخ. ما زلت أفكّر تاريخيًا. عندما أناقش فلاسفة أو علماء أبدأ دومًا من التغيير التاريخيّ. بالنسبة لي، الإنسان الأوروبيّ الذي يتواجه مع أصلانيّ على أرض استعماريّة لا يستجيب لتعريف "الخطيئة الأولى"، بل يجسّد لنا نظام حكم تاريخانيّ معيّن. لا يتوقّف التاريخ مع احتلال العالم الجديد. بين 1492 و2022 حصلت أمور كثيرة. التسارع الكبير هو ظاهرة من خمسينات القرن العشرين. الكثير من المشاكل كانت ستُمنع لو لم يطوّر البشر التكنولوجيا التي أدّت إلى التسارع الكبير. إذًا، فالزمانيّة التاريخيّة هامّة. هنا، مثلًا، يكمن، بالنسبة لي، الفرق الأساسيّ بين فكر فوكو وفكر دولوز. دولوز كان مدركًا أكثر للفروق. يميّز بين الفروق النظريّة، مثل ذلك الذي يفصل بين فكر الأصلانيّ وفكر الأوروبيّ: الأصلانيّ منشغل بالفروق بين أبناء القبيلة. الأوروبيّ منشغل بالفروق بين قسائم الأرض. لكن دولوز يثبّت الفرق بين الأصلانيّ والأوروبيّ كفرق "حديث" وأنا أعتقد بأنّ لبّ هذه الرؤية يتغيّر. رؤية الفرق تتغيّر بنفسها. قرأت منذ مدة قصيرة كتابًا عن هوبس، يشرح هوبس في علاقته المباشرة بالحاضر، غير أنّ منظومة العلاقات التي يصفها هوبس قد ارتبطت منذ ذلك الوقت بعلاقات أخرى. ليست للعلاقات من القرن السابع عشر القوّة ذاتها. وليس لها الميزان ذاته. بهذا المعنى، ما يمنحه التاريخ لنا هو فهم التغيير، والتغيير هو الزمن. الزمن ضروري، بهذا المعنى. قراءة هايدغر منحت ذلك معنى أكبر بكثير، إذ فهم أنّ سؤال الموت (أو التغيير من الحياة إلى الموت) يعرّفنا كبشر؛ هذا ما يعرّف الزمان الإنسانيّ. أحيانًا، يسأل الناس لماذا تخصّص كلّ هذا الاهتمام للحيّز. لكنّ السؤال ما إذا كان الحيّز نهائيًا أم غير نهائيّ ليس سؤالًا وجوديًّا. السؤال الجوهريّ هو دائمًا إن كنت سأحيا أم سأموت. فكّر باعتداد الحداثة بمتوسط عمر الإنسان، الذي ازداد بعشرين سنة بالمعدّل بعد الحرب العالمية الثانية. هذا هائل. متوسط عمرنا يغيّر قرارات بشأن نمط حياتنا، مثل كيف نريد أن نكبر في السن. الأسئلة الزمانيّة جوهريّة، بالمعنى الواسع، لسؤال الحداثة، الذي هو دائمًا سؤال "متى؟". عندما بنت الدول الحديثة السدود، كان الحديث عن أنّ هذا هو "الثمن الذي يجب دفعه مقابل التقدّم"، لكنّ الفرضية كانت أنّه بعد مرور فترة من الزمن ستكون ثمة جدوى للاستثمار. بهذا المعنى، كان هايدغر على حقّ في **الكينونة والزمان** – الزمان جوهريّ في فهمنا للواقع. هناك جملة مدهشة لبروديل يقول فيها: "لا يمكن للمؤرّخ أن يتهرّب من سؤال الزمان؛ الزمان ملتصق بتفكيره مثل التراب للبستاني".

هارتوغ: [يهزّ برأسه ويقتبس من الذاكرة] "Le temps colle à sa pensée comme la terre á la bêche du jardinier."[1]

1 Braudel 1958, 748

تشكرابارتي: سؤال الزمان جوهريّ، إذًا. سؤال الزمان وصلني من هايدغر، لكن هايدغر وصلني من محادثة مع أستاذي للدراسات ما بعد استعماريّة، رنجيت جوها (Guha).

ليبوفتش: لقد خصّصتَ له صفحات جميلة في *Provincializing Europe*.

تشكرابارتي: نعم إنّه معلّم حقيقيّ. أغلب طلبة الدكتوراه عنده تركوه. كانت له طِباع غير سهلة، لكنّه كان يشارك تبصراته الحقيقيّة خلال المشي بشكل عام، وقد مشيت معه مرّات غير قليلة. في أحد الأيام قال لي، بالإنجليزيّة، رغم أنّنا كنا نتحدّث بالبنغاليّة: "هايدغر أوقف حركتي صوب المثاليّة". كان ذلك تصريحًا عن الإشكاليّة التي وجدها في ماركس، والتي جذبته إلى المثاليّة. مكّنته قراءة هايدغر من أن يبقى ماديًّا. سألته "بأيّ معنى؟"، فأرسلني لقراءة مقال هايدغر "ما هو الفكر؟" (Was heisst Denken?", 1951–1952"). شرح هوجا أنّ هايدغر يربطنا بالأشياء، لكن ليس مثلما يتحدّث الماركسيّون عن الأشياء. الماركسيّون يتعاملون مع المادّة في إطار رأس المال، أيّ في إطار مثاليّ. بينما اعتقد جوها أنّه يجب الحديث عن المادّة في إطار الوجود الوجوديّ، وجود المادّة في الزمان. هذا فهم مختلف للمادّة والماديّة.

ليبوفتش: هل تُرجم هايدغر للبنغاليّة؟

تشكرابارتي: لا. وصل إلينا هايدغر عن طريق فوكو ودريدا. نيتشه وصل عن طريق فوكو، جينيولوجيا **المراقبة والمعاقبة**: **ولادة السجن** (لفوكو) جاءت من **في جينيولوجيا الأخلاق**، وقد بنى دريدا "التفكيكية" مقابل "الهدم" (Destruktion) لهايدغر. فكّرت بهؤلاء الأشخاص ككتّاب- معلّمين. يحكون لك دومًا عمّا يقرأون. يقرأون نصوصًا. بحيث إن كنت أريد أن أقرأ فوكو، عليّ أن أعود وأقرأ نيتشه. وإن قراتُ نيتشه عليّ أن أعود وأقرأ هيجل، لأنّه يجادل هيجل. كان جوها يقول دومًا: "لا تقرأ كاتبًا واحدًا فقط. اقرأ كلّ ما قرأ". إذًا، التعليم المنهجيّ هنا كان أقلّ أهمية من التعليم غير المنهجيّ، السقراطيّ بامتياز.

الأمر الثاني: كان جوها المؤرّخ الوحيد الذي عرفته آنذاك والذي كان غارقاً في عالم الأفكار. لقد نصحني مثلًا بأن أستمع إلى رافي شانكار لأتعلّم كيف أكتب نصًّا: "خلال الثواني الأولى من العزف يصمّم شانكار الأجواء؛ مزاج الكونسيرت كلّه. هكذا ينبغي أن نكتب. الفقرة الأولى التي تكتبها تصمّم أجواء النصّ كله". لقد تحدّث عن حرفة المؤرّخ، عن الفكر. كان مُلهِمًا. السؤال بالنسبة لي هو كيف نصل إلى النقطة التي تجعلك تنتصب في الكرسي، تغلق الكتاب وتفكّر قليلًا. كانت طريقة جوها سقراطيّة وصحيحة أكثر خارج الصفّ. هذا مستحيل اليوم. فكّر بماذا

سيقول الطلّاب: "أنت تتحدّث أكثر من اللازم"، أو "لديك طلّاب مفضَّلون"... طريقة التدريس الأمريكيّة هي طريقة ديزني لاند، أو خطّ الإنتاج، ومن الصعب جدًا التدريس على هذا النحو. قرأت اليوم بروتاغوراس [القصد قراءة سمينار يدرّسه سوية مع هارتوغ] وفكّرت: هل حصل، كما في النصّ، أن أيقظني أحدٌ ما في كالكوتا باكرًا وطلب مني أن أتحدّث في مواضيع فلسفيّة؟ [يضحك مع نفسه]. لقد حدث هذا، لكنني كنت أجيب، بشكل عامّ، بأنّ الساعة مبكرة جدًا. مع ذلك، يجب القول إنّ كالكوتا كانت هكذا عندما كبرت فيها. هنا؟ هذا مستحيل.

ليبوفتش: عليّ أن أقول، من دون نوستالجيا، إنّ إسرائيل التي كبرتُ فيها، في الثمانينات، كانت كذلك أيضًا، مع كلّ إشكالياتها. لا أعتقد بأنّ ذلك ما زال قائمًا، وإذا كان كذلك، فليس في دوائري. لكن هذا تغيير كونيّ، على حدّ فهمي. أسمعُ أمورًا مشابهة عن باريس، فرانسوا.

هارتوغ: صحيح جدًا.

***

ليبوفتش: هذا يقودني إلى السؤال الأخير لهذا المساء. كما اتفقنا، سيُنشر هذا الحوار باللغتين العبريّة والعربيّة في سياق التوترات المتصاعدة بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين، داخل حدود 67 وخارجها، لكن داخل هذين المجتمعين نفسيهما أيضًا. ما هي أهميّة الأنثروبوسين ومفاهيم الزمان التي تحللانها لهذين المجتمعين وللصراع؟ كيف يغيّر الفهم التاريخيّ- أو لا يغيّر، ربّما- من فهم صراع كهذا وتبعاته؟

هارتوغ: في الحقيقة، فيما يتعلق بالأنثروبوسين، أنا لا أعلم. ليس لديّ أي علم حول مدى حضور سؤال الأنثروبوسين في إسرائيل وفلسطين. جيّد أن يكون هناك نقاش ما حول ذلك، لكن لا يبدو لي أنّه قائم. إذا فكّرنا في السؤال من خلال العلاقة بالزمان والزمانيّة، فأحد جوانب الفجوة بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين هو الفجوة الزمانيّة. لا تتوفر عندي معرفة دقيقة بما يكفي للإشارة إلى الأماكن التي تظهر فيها هذه الفجوة. فعليًّا، زرت إسرائيل مرّة واحدة فقط، ولبضعة أيام قليلة. أعتقد أنّه عندما أعلنت دولة إسرائيل استقلالها كان ذلك من منظور نظام حكم حديث، بناء أمّة جديدة على أساس رؤية تقدّمية. لا أعرف إلى أي حدّ قاد هذا التقدّم حقًا إلى فكرة المؤسّسات، لكن ذلك كان الخطاب، دونما شكّ. في الوقت ذاته، كان معنى ذلك بالنسبة للفلسطينيّين كارثيًا. الزمان ما بعد الكارثة يُفهم بشكل مختلف جدًا عن الزمان ما بعد إعلان الاستقلال. في تلك الفترة، طوّر العالم العربيّ، مصر مثلاً، صيغة خاصّة به لفكرة نظام الحكم الحديث. كان الفلسطينيّون شركاء في هذا التوجّه بالتأكيد. حصل التغيير الكبير، برأيي،

مـع قيـام الثـورة الإيرانيّـة سـنة 1979. شـكلت الثـورة علامـة علـى نهايـة الإيمـان بنظـام الحكـم الحديـث. كانـت تلـك حركـة انتقـال جماهيريّـة مـن التقاليـد الماركسـيّة والاشـتراكيّة نحـو الديـن. بمصطلحـات الزمـان، ثمـة للديـن زمانيّـة مختلفـة، بالطبـع. علـق الفلسـطينيّون بيـن ذلـك وبيـن الاحتـلال الإسـرائيليّ. تنّقلـت إسـرائيل بيـن محوريـن زمنيّيـن: مفهـوم نظـام حكـم حديـث قـويّ مـن جهـة، وحضـور قـويّ للحاضريّـة مـن جهـة أخـرى. تـمّ تهميـش الفلسـطينيّين وسُـلبوا زمانيتهـم بصـورة تدريجيـة. يمكـن القـول إنّ إسـرائيل سـرقت منهـم مسـتقبلهم فـي الوقـت الـذي أُنكِـر فيـه ماضيهـم، هُـدم وأُخفـي. إنّهـم عالقـون فـي حاضـر قـد يتغيّـر فـي كلّ لحظـة بسـبب التغيّـرات فـي السـيطرة الإسـرائيليّة، بسـبب المسـتوطنات. إنّهـم، فعليًـا، فـي توهـان زمانـيّ مطلـق. عندمـا حـاول عرفـات وضـع القـدَر الفلسـطينيّ فـي إطـار منظـور بعيـد المـدى، حيـن قـال إنّ ذلـك قـد يسـتغرق يومًـا أو ألـف سـنة لكـن دولـة فلسـطينية سـتقوم فـي النهايـة، لـم يقتـرح أيّـة رؤيـة زمانيّـة محـدَّدة. لذلـك، ففـي غيـاب أفـق عينـيّ، جـاءت المرحلـة الأخيـرة مـع انتشـار ظاهـرة الشـهداء، التـي تبّنـت لغـة أبوكالبتيّـة (نهايـة العالـم). فـي داخـل مصيـدة هـذا النظـام الحاضـريّ المعـدوم المسـتقبل، ومـع لغـة أبوكاليبتيّـة، اختـار البعـض أن يحقّقـوا نهايـة عالمهـم بأنفسـهم. ظاهـرة "داعـش" كانـت توسـيعًا لهـذا المفهـوم للواقـع، حركـة أبوكالبتيّـة علـى أسـاس زمـان الكايـروس وليـس زمـان الكرونـوس. نحـن فـي لحظـة بدايـة النهايـة. مـع ذلـك، قـرار الخـروج إلـى حـرب علـى أرض كان يجـب أن يرتكـز علـى زمـان كرونـوس، الـذي هـو زمـان الفعـل؛ لكنّهـم لـم يفعلـوا ذلـك. فشـل الانتقـال مـن زمـان كايروسـيّ إلـى زمـان كرونولوجـيّ هـو عامـل حاسـم فـي هزيمتهـم.

ليبوفتش: لو أن "داعش" فهموا أنّهم لكي يحققوا الانتصار، عليهم قراءة اليونانيّين...

تشكرابارتي: [يضحك] أو الخسارة بصورة أفضل...لكن هل يمكن أن تقول شيئًا عن الصراع كما تراه أنت؟

ليبوفتش: باختصـار، أنـا أعتقـد بـأنّ الصـراع قـد تحـوّل مـن صـراع إثنـيّ إلـى شـيء أكثـر تعقيـدًا، وربمـا أكثـر إخافـةً. منـذ إقامـة الجـدار، فـي فتـرة أريئيـل شـارون، تحـوّل الصـراع إلـى برديمـات تذكّـر بنظـام الأبارتهايـد، وتحـوّل ـ كمـا أوضح إيال فايتسـمان فـي كتابـه **بـلاد جوفـاء** (2017) ـ إلـى أدوات سـيطرة زمانيّـة، غيـر حيّزيّـة. وسـائل المراقبـة المعاصـرة تمكّـن مـن المراقبـة المتواصلـة لـكلّ فـرد، فـي السـلطة الفلسـطينيّة وداخـل الخـطّ الأخضـر. فالحيّـز لـم يتغيّـر، إذًا، لكـنّ التجربـة الزمانيّـة فيـه قـد انقلبـت.

تشكرابارتي: [يهـزّ رأسـه] أجـرت إسـرائيل الكثيـر مـن الأبحـاث لتطويـر الزراعـة فـي المناطـق الجافـة. طـوّرت تقنيـات ذات صلـة بعصـر الأنثروبوسـين، مثـل تحليـة ميـاه البحـر وزراعـة البنـدورة فـي منـاخ جـاف. التركيـز هـو علـى الحلـول التكنولوجيّـة. أحـد

الأسئلة هي ما إذا كان الفلسطينيّون يستفيدون شيئًا من تطوير هذه التقنيات. من يستفيد منها؟ أعتقد بأنّك مُحق تمامًا في وصفك. المنطقة الفلسطينيّة تبدو اليوم مثل الرقاع. فقد جعلت إسرائيل حلم الدولة المنفصلة مستحيلًا، غير قابل للتطبيق. ومع ذلك، في سياق ما قاله فرانسوا، يبدو أنّه من الصعب على الفلسطينيّين قبول هذا الواقع حاليًا، لأنّ القبول يعني الاستسلام واليأس.

ليبوفتش: هل تعتقد أنّه بإمكان سؤال المناخ، على نحو تناقضيّ، أن يجسّر على هذه الفجوات؟

تشكرابارتي: نعم، أعتقد ذلك. لكن هذا يُحتّم دولة ثنائيّة القوميّة يكون الفلسطينيّون فيها مواطنين ذوي حقوق متساوية ويُلزم الإسرائيليّين بمواجهة مسألة إثنوقراطيتهم. وقد كتبت حانة أرندت منذ الثلاثينات – قبل إنشاء دولة إسرائيل، لكن بعد إقامة الجامعة العبريّة – عن إمكانيّة الاستيطان الثنائيّ القوميّة. لكنّ الإسرائيليّين لا يفكرون بهذا. إنهم يفكّرون به فقط كما تتعامل الهند مع كشمير: نصرف الأموال ونحافظ على الوضع القائم. سوف يسبّب هذا نزيفًا سياسيًا واقتصاديًا، لكنّنا أقوياء بما يكفي للصمود في وجه ذلك. هنالك أشخاص سيموتون، لكن هذا هو الثمن. ومرة أخرى: المسألة مسألة وقت. لا أحد يعرف لِكم من الوقت يمكن الإبقاء على هذا الوضع، لكن هذا ما يفعلونه، بمفاهيم الواقعيّة السياسيّة.

ليبوفتش: سياسة التأجيل؟

تشكرابارتي: نعم، سياسة التأجيل من الطرفين، ونأمل أن تنشأ قيادة يمكنها اختراق ذلك، لكن هذا لا يلوح في الأفق في الوقت الحالي. إذا عدنا إلى سؤال الأنثروبوسين، لا تعرف أيّة دولة كيف ستتأثّر من التغيّرات المناخيّة. الإسرائيليّون معرّضون لها تمامًا مثل الآخرين في الشرق الأوسط. المشكلة مع التغيّرات المناخيّة هي أنّه لا يمكن لأيّة دولة أن تستعد لها، لأنّنا لا نعرف كيف ستؤثّر؛ لذا، فإن دولًا كثيرة تستثمر الآن في تكنولوجيا الدفاع والأمن، في داخل الدولة وعند الحدود. أنت تعلم بالطبع أن للصراعات زمانيّتها: هتلر خاض حربًا استعماريّة وإمبرياليّة من القرن التاسع عشر وكان يعتقد بأنّه سيحتلّ شعوبًا ومساحات. بوتين يحارب الآن حربًا إمبرياليّة كبيرة. كذلك إسرائيل والهند، العالقتان في مفاهيم سياسيّة من القرن التاسع عشر [فرانسوا يهزّ رأسه]. لكنّ زمان الأنثروبوسين يحتّم علينا التفكير بما بعد الدولة القوميّة. سياسة المناخ هي أيضًا، وبالأساس سياسة القرن العشرين، غير أنّ التغيّرات المناخيّة ستُلزمنا باعتماد فكرٍ سياسيّ جديد لسنا جاهزين له بعد.

هارتوغ: نحن نشهد حركة قوميّة تزداد قوّة. الانتخابات في إيطاليا والسويد. كنت في المكسيك قبل عدّة أسابيع وهناك أيضًا تزداد كثيرًا قوّة الحركات القوميّة الشوفينيّة.

تشكرابارتي: نعم، نرى المزيد من ردود القرن العشرين التي تحاول أن تستجيب لأزمات القرن الواحد والعشرين.

ليبوفتش: أسمعُ أيضًا الادعاء المعاكس، في الأوساط اليمينيّة: بالإمكان ملاءمة قوميّة القرن الواحد والعشرين إلى الواقع البيو- سياسيّ في القرن الواحد والعشرين و"تصفية"، مثلًا، "غير الجديرين"، الذين لا يلبون المعايير القوميّة، والاقتصاديّة، الاجتماعيّة والإيديولوجيّة. نحن ندخل في فترة صراع على أسباب العيش والبقاء. أسعار مواد غذائيّة أساسية ترتفع بسرعة. فلماذا نواصل، إذًا، الإصرار على مُثُل المشاركة؟

تشكرابارتي: نحن لا نعرف كيف سيؤثّر هذا الوضع علينا. على المدى القصير، السياسة الأنانيّة منطقيّة. على المدى القصير، يمكن تخزين وسائل تمكّننا من معالجة المشكلات. لكن، ماذا لو كانت المشكلة أكبر من وسائلك؟ سوف تتورّط. سوف نتورط جميعاً. ما يفعله المتعصبون قوميًا هو المجازفة بمستقبلنا جميعًا، بافتراض أننا سنصمد وننجو وبافتراض أنهم سيصمدون وينجون، هم أيضاً. لكنّ هذه المجازفة تُخاض أمام عدو نحن لا نعرفه. هذه مجازفة حاضريّة. انظر، كلّ هذا النوع من الحلول يرتكز على إنتاج متزايد من الوقود الأحفوريّ. إذا كانت درجة الحرارة في العالم سترتفع أكثر فأكثر وسينشأ المزيد من الصراعات، فسيحتاج هذا النوع من الحماية إلى كمات كبيرة جدًا من النفط. لكن بالإمكان المحاربة بهذه الطريقة حتّى مرحلة معيّنة فقط. عندما ترتفع حرارة العالم درجتين أو درجتين ونصف، سيكون هذا عالمًا غير معروف لنا، لا يمكن لأحد أن يتنبّأ به. لذلك، أنا أدّعي أنّ من يحفّز هذا النوع من الحلول هو قصير نظر بشكل خطير. الحقيقة هي أنّني أتساءل، في العمق، ما إذا كنّا جميعًا قصيري نظر. وبما أنّنا نتحدّث عن قصر النظر، فأنا أرى الساعة.

ليبوفتش: شكرًا لكما.

من العبرية: إياد برغوثي

تحرير: سليم سلامة

مراجع

Braudel, Fernand, 1958. “Histoire et Sciences sociales: La longue durée,” **Annales: Economies, Sociétés, Civilisations** 4, pp. 725–753.

Chakrabarty, Dipesh, 2000. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

——, 2009. “The Climate of History: Four Theses,” **Critical Inquiry** 35(2), pp. 197–222.

——, 2021. **The Climate of History in a Planetary Age**, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Hansen, James, 2009. **Storms of my Grandchildren**, New York: Bloomsbury.

Hartog, François, 1988. **Le XIXe siècle et l’histoire: Le cas Fustel de Coulanges**, Paris: Presses Universitaires de France.

——, 2003a. **Le Miroir d’Hérodote: Essai sur la représentation de l’autre**, Gallimard: Paris.

——, 2003b. **Régimes d’historicité: Présentisme et expériences du temps**, Paris: Seuil.

——, 2005. **Évidence de l’histoire: Ce que voient les historiens**, Paris: Gallimard.

——, 2013. **Croire en l’histoire**, Paris: Flammarion.

——, 2016. **Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time**, trans. Saskia Brown, New York: Columbia University Press.

——, 2021. **Confrontations avec l’histoire**, Paris: Gallimard.

——, 2022. **Chronos: The West Confronts Time**, trans. S. R. Gilbert, New York: Columbia University Press.

Nora, Pierre, 1984. **Les Lieux de mémoire**, Paris: Gallimard.

Portelli, Alessandro, 2003. **The Order Has Been Carried Out**, New York: Palgrave Macmillan.

Sahlins, Marshall, 1995. **How “Natives” Think: About Captain Cook, For Example**, Chicago and London: The University of Chicago Press.