

אנתרופוקן, הוונת והיסטוריה: ריאיון עם דיפּש צ'קרברטי ופרנסואה ארטוג

ניצן ליבוביץ'

דיפּש צ'קרברטי הוא פרופסור להיסטוריה באוניברסיטת שיקגו, והחוקר המזוהה ביותר כיום עם הדיון ההיסטורי בעידן האנתרופוקן ושינויי האקלים. צ'קרברטי נולד בכלכותה, הודו, ב-1948 – השנה שבה הודו הכריזה עצמאות לאחר נסיגת הבריטים מדרום מזרח אסיה, שנה לאחר "תוכנית החלוקה" שחילקה את "הודו הבריטית" בין הודו ופקיסטן. הוא גדל במשפחה ברהמינית, בת המעמד הבינוני הנמוך, "בלי מכונית, שהייתה סמל ההפרדה המעמדית". הוא למד תואר ראשון בפיזיקה והשלים תואר שני בלימודי עסקים, ואחר כך עבר לאוסטרליה ושם השלים את לימודי הדוקטורט בהיסטוריה. כפי שהוא מספר בריאיון, הוא החל להתעניין בהיסטוריה חברתית מעמדה מרקסיסטית, שאותה הוא קושר להיסטוריה הקולוניאלית של הודו. לפיכך עסקו ספריו הראשונים בשאלות של מעמד הפועלים ההודי ובהיבט החברתי של הבורהזים. מאוחר יותר פנה לנושא עיצוב התודעה ההיסטורית האירופית מנקודת מבט פריפריאלית ופוסטקולוניאלית, ובכך עסק בספר שהפך לקלאסיקה בתחום ההיסטוריה של אירופה – *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000). הוא כתב שני חיבורים נוספים שעסקו בהיסטוריה של המוכפפים (subaltern), ואז חווה את תוצאות השרפה שהשתוללה ב-2003 בקנברה, אוסטרליה, שבה למד. הקטסטרופה גרמה אצלו לתפנית, והוא החל לחקור את ההיסטוריה של שינויי האקלים כתופעה שמחייבת מחשבה היסטורית חדשה. מאז פרסום מאמרו "The Climate of History: Four Theses" (2009) הוא הפך לאחד המצוטטים בלימודי תרבות וסביבה. הטיעון הבסיסי בעבודתו הוא שעידן האנתרופוקן מחייב אותנו לחשוב מחדש על תפיסת הזמן שלנו כמין (species), ועל בסיס פלנטרי. מאמר זה נכלל בספרו האחרון, *The Climate of History in a Planetary Age* (2021).

פרנסואה ארטוג הוא פרופסור אמריטוס בבית הספר ללימודים גבוהים במדעי החברה באלפים, שאליו ברחו אימו זמן קצר לאחר פלישתה של גרמניה לצרפת. מסלול הלימודים שלו היה כזה של אליטה אינטלקטואלית עם חינוך קלאסי מסורתי: לאחר לימודי דוקטורט ב-École Normale Supérieure, המוסד האוניברסיטאי המכובד ביותר בצרפת, החל ללמד בשטרסבורג ושימש עוזר מחקר של ההיסטוריון הגרמני ריינהרט קוזלך, מייסד תפיסת ההיסטוריה של המושגים. ארטוג החל לשלב שאלות היסטוריוסופיות מרכזיות בלימודים קלאסיים – כפי שעשה בדוקטורט שלו, שעסק בייצוגו של האחר בחיבוריו של הרודוטוס, וגם מאוחר יותר, בחיבוריו על הופעותיהם של מושגים וגיבורים יווניים בתרבות המערבית; בכך עסק בשורת חיבורים על שאלות של זמניות, שחוזרות תמיד להמשגות מודרניות של מושגים יווניים ונוצריים. בספרו המוכר ביותר, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps* (2003b), טבע את המונח ממשלי היסטוריות. בספר הוא מפתח את הרעיון שלתפיסות זמן יש לא רק היסטוריה אלא גם צורת "ממשל", או צורות ביטוי סמכותיות. הרחבת רעיון הזמניות כאמצעי שליטה משמש את ארטוג לאבחון ממשלי ההיסטוריות של הנצרות, או האופן שבו תפיסות אסכולוגיות, למשל, שירתו את העולם הנוצרי כדי לקבע את שליטתו הפוליטית, החברתית והתרבותית בשאר חלקי העולם. בספר זה, שאת רעיונותיו ארטוג ממשיך לפתח גם בספרו החדש *Chronos: The West Confronts Time* (2022), הוא מחלק את תפיסות הזמניות – שהעולם הנוצרי ירש מהיוונים ו"הוריש" למודרנה – בין כרונוס (*chronos*), שהוא תפיסה כרונולוגית של המציאות; קירוס (*kairos*), מושג שהוא מפרש כ"זמן הנכון" או "סוף הזמן", שהשליח פאולוס שאל מהעולם היווני והתאימו לאסכולוגיה הנוצרית; ומשבריות (*crisis*), מושג שבעולם המודרני הוא מתבטא כמיצוי של שתי תפיסות הזמן הקודמות. בשני ספריו האחרונים ארטוג טוען שהעידן המודרני בנה תפיסת עולם משברית על בסיס פרשנות אנכרוניסטית של הוונות (*presentism*). היינו, המערב הנוצרי, המחולק והקפיטליסטי השתלט על תפיסות מסורתיות של זמן דתי, ילידי או לא-מערבי, והנכיח את סמכותו ואת עליונותו עליהן. במילים אחרות, המודרנה אימצה תפיסה משברית של הכרונולוגיה והגאולה כך שיתאימו למטרותיה הפוליטיות. בשני ספריו אלו ארטוג מוביל את הדיון מהכרונולוגיה ההיסטורית אל תפיסת המשבר בעידן האנתרופוקן, שלדידו היא מיצוי של מה שהוא מכנה "Christian regime of historicity".

ניצן ליבוביץ' הוא פרופסור להיסטוריה וראש קתדרת אפטר ללימודי שואה ואתיקה באוניברסיטת ליהיי בפנסילוניה, ארצות הברית.

בתחילת סתיו 2022 הוזמנתי ללמד באוניברסיטת שיקגו בסמסטר החורף. במהלך ההכנות למעבר התחוויר לי, מהתכתבות עם דיפּש צ'קרברטי ופרנסואה ארטוג, שהם מתכננים ללמד שם קורס משותף שכותרתו "מדעי הרוח, האנושי והלא-אנושי". חשבתי שזו תהיה הזדמנות מצוינת לא רק ללמוד עם שניים מגדולי ההיסטוריונים של הדור האחרון, אלא גם לראיין אותם לגיליון המיוחד של תיאוריה וביקורת. את הריאיון עימם ערכתי כמועדון הסגל של האוניברסיטה. השתדלתי להתערב בשיחה כמה שפחות. הקלטתי את הריאיון ולאחר מכן תרגמתי וערכתי אותו, בנגיעות זהירות. במהלך מלאכת התרגום עלתה בי תובנה מפתיעה: השיחה התנהלה בין שלושה זרים שמתקשרים באנגלית, אבל מתייחסים אליה ואל התרבות שמאחוריה כאל שפה זרה. השתדלתי להישאר נאמן לאופן ההתבטאות של שני הדוברים באנגלית ולהתחשב בהבדלי הסגנון בין שניהם. ארטוג הוא איש נעים הליכות ומשוחח באופן מחושב, איטי ומדויק. חוש ההומור שלו דק ואירוני. הוא הגיע לשיחה מצונן מעט, אחרי טיסה ארוכה מפרזו. צ'קרברטי, לעומתו, מדבר במהירות, מתבדח ועובר בין נושאים, אבל לא שוכח לקשור הכול יחד באופן קוהרנטי ולא פעם מפתיע. פערי הסגנון, ובעיקר אורך התשובות, היו טבעיים לחלוטין בתוך השיחה הקולחת, שלווה בהנהונים ובקריאות הסכמה שלא יכולתי להעלות על הדף. הקוראת הנאמנה מוזמנת לדמיין את ארטוג – ממושקף ועם בלורית כסופה, צווארון גולף חום ו'קט כחול כהה, ולצידו את צ'קרברטי, בחולצת צווארון לבנה שמעליה סוודר אפרפר וצעףף חום, מערסלים כוסות של יין אדום. בכל פעם שפרנסואה משמיע שיעול קל, תוצאת הצינון שלקה בו, דיפּש מלכסן אליו מבט מודאג, בלי להזיז את הראש.

הריאיון הוקלט כמועדון הפקולטה של אוניברסיטת שיקגו ב-27 בספטמבר 2022.

ליבוביץ': תודה רבה שהסכמתם להתראיין לכתב העת תיאוריה וביקורת. אני שמח מאוד להיות פה ולהמשיך את השיחה שהחלה בינינו לפני שלוש או ארבע שנים. השמות של שניכם מוכרים כיום לכל חובב היסטוריה, במיוחד אלה מאיתנו שמתעניינים בכתיבה היסטורית בעידן האנתרופוקן. ברור מהכתיבה של שניכם ששאתם השראה ועידוד זה מזה. אני רוצה לפתוח ולשאול על החברות ביניכם, האישית והאינטלקטואלית. תוכלו לספר איך היא החלה ואיך היא השפיעה על המבט ההיסטורי שלכם?

ארטוג: בסתיו 2016 הוזמנתי ללמד בסמסטר הסתיו, כפי שאתה עושה עכשיו, באוניברסיטת שיקגו. בחדר הסמינר ישב, בין שאר התלמידים, תלמיד לא רגיל – דיפּש. בתקופה ההיא עבדתי על כרונוס, והשיחה שהתפתחה עם דיפּש, בזמן הסמינר ולאחריו, שינתה את התפיסה שלי לגבי פעולת הזמן. בעיקר, השיחות

איתו הבהירו לי את החשיבות של "זמן האנתרופוקן". מובן ששמעתי על שינויי האקלים גם לפני כן, אבל תודות לדיפצ'קברטי גיליתי שדה אקדמי שלם שלא הכרתי. קצת מוזר לחשוב על זה כך, אבל בעצם לא היינו אמורים להיפגש. אנחנו באים משני עולמות שונים מאוד. דיפצ'קברטי בא ממחשבה פוסטקולוניאלית ופנה אל תחום לימודי האקלים; אני בא מהמסורת הקלאסית, וגם אני עשיתי פנייה כזאת.

צ'קברטי: המחשבה על שינויי האקלים יצרה כמה חברויות קרובות – החברות עם פרנסואה או עם (ברונו) לאטור, למשל. השיחות עם פרנסואה הפכו קריטיות למחשבה שלי. הכרתי כמובן את ספריו. הספר הראשון שלו שקראתי היה *המראָה של הרודוטוס: מסה על ייצוגו של האחר* (Hartog 2003a). זה היה ספר חשוב בלימודים פוסטקולוניאליים, בגלל הדגש על שאלת האחר. ב-*Regimes of Historicity* עיינתי עוד לפני שפרנסואה הגיע ללמד בשיקגו, אבל קראתי אותו בעיון בתחילת הסמינר. מה שהיה קריטי בספר עבורי הוא התוכנה שמושג ההוות מתאר את סוף "שלטון ההיסטוריות", אבל דווקא שם מתחיל הזמן המודרני. החזון שפרנסואה, וריינהרדט קוזלך לפניו, מתארים הוא בעצם הנקודה שבה מתחילה הילדות שלי. החיבור הזה בין מה שקרה באירופה ובין מה שקרה באומות קולוניאליות כמו הודו יצר ניצוץ. עם זאת, באותו זמן גלים של הוות הגיעו להודו בעקבות תוכנית החלוקה ועוררו עניין בזיכרון, בלימודי שואה, במצבות זיכרון אחרי המלחמה. הספר של אלסנדרו פורטלי *The Order Has Been Carried Out* (Portelli 2003), למשל, מוקדש לכך. אלה ספרים שיצרו עניין בתפיסות אפוקליפטיות. הפרק האחרון של *כרונוס* מוקדש לאפוקליפסה. זה גרם לי להבין את ההשפעה של התפיסות האפוקליפטיות על העידן המודרני. במיוחד כשלעומת המחשבה של ברונו [לאטור], שהייתה עשויה להיות מושפעת מתפיסת האפוקליפסה הנוצרית, המחשבה על האנתרופוקן הגיונית רק במסגרת גלובלית, או בעצם פלנטרית. זה לא יכול להיות רק עניין נוצרי, כי הודו וסין, ומדינות אחרות, מותכות לתוכו במסגרת הזמן המשברי של המודרנה. אם חושבים על הזמן המערבי כעל אריג צמר, פרנסואה שולף כפינצטה את הקצוות הנוצריים מתוך כל זה. זה היה פוקח עיניים ואני רואה בו מורה, במובן הזה. שני הספרים של פרנסואה [שעוסקים בזמן], *Regime of Historicity* ו-*Chronos*, הם מדריכים עבורי. צריך לומר שפרנסואה הוא הראשון (ואולי היחיד) שדן בספריו בהוות של האנתרופוקן כדיסאוריינטציה, אובדן כיוון. מפני שריבוי הקצוות שמאפיין את הזמן הגלובלי – ולא משנה אם באת מהתפיסה שמייצגת את המבט המודרניסטי בהודו או סין,

את המבט הסוציאליסטי, או את המבט הנוצרי על האפוקליפסה – הטמפורליות של האנתרופוקן מבלבלת. אני אתן דוגמה: המבט של לאטור על האפוקליפסה הוא מבט של כופר, כי הוא בעצם מספר את האפוקליפסה כך שנוכל לעבור אותה, להתגבר עליה. לאטור מספר את סוף הזמן כדי שהוא לא יהפוך לסוף הזמן. זה מבלבל. במובן הזה, לב הבעיה הוא שכל התפיסות הפוסט-מודרניות, או מה שבא אחרי שיטות ההיסטוריה המודרניות, הופך לבעיה באנתרופוקן. האנתרופוקן יוצר פרובלמטיזציה של כל השיטות ההיסטוריות שבאו לפניו. פתאום ההווות קצרה מדי ונגמרת מהר מדי. אם באת מתפיסת המודרניות, אתה מרגיש שההווה לא התמלא; אם באת מזמן הודי מסורתי, אתה מרגיש לגמרי מוצף מהמודרניזם. אז איך מגיעים לרגע הזה שגורם לנו דיסאוריינטציה עמוקה כל כך?

ליבוביץ': דיסאוריינטציה של המחשבה ההיסטורית?

צ'קרברטי: כן, המחשבה ההיסטורית במובן של וילהלם דילתיי, של הבנה היסטורית. הדיסאוריינטציה לא נוגעת רק להפרדה המשולשת בין כרונוס, קיירוס ומשבריות. אנחנו כבר בנקודה שחצתה את רגע ההכרעה – לאטור חושב שההווה, העכשיו, הוא רגע ההכרעה, שיש משבר ואנחנו צריכים לפתור אותו. אבל אובדן הכיוון מאפיין גם את ההכרעה: מי יקבל אותה?

ליבוביץ': בגיליון לפני אחרון של *Critical Inquiry* לאטור פרסם מאמר שמפרש את משבר האקלים מנקודת מבט שמיטיאנית וקורא לנו לאחוז בהכרעה.

צ'קרברטי: בדיוק, רק שאין יותר "אנחנו". נשאר רק הטענות ואי-ההסכמות. זה אומר שנשארנו עם זמן משברי ופלורלי. זה כבר לא הזמן של הגלובליזציה של שנות השמונים והתשעים, כשהשאלה הייתה אם הטכנולוגיה מתפשטת במהירות גדולה מדי וגורמת לבעיה תרבותית.

ליבוביץ': אני רוצה למקם טוב יותר את נקודת המפנה של שניכם. נדמה לי ששניכם התחלתם לשנות כיוון לפני כעשרים שנה ועברתם, במקביל, מהיסטוריה שהונחתה על ידי מחקר מקומי יחסית ומונחה ארכיון להיסטוריה מושגית. אני לא מתכוון לשינוי מהיסטוריה פוזיטיביסטית לתיאוריה, כי שניכם שילכתם תובנות תיאורטיות גם לפני המפנה הזה. אבל שניכם עברתם למחקר וכתובה

על מחשבה היסטורית במובנה הרחב ביותר, בעיקר בקשר לשאלת האנתרופוקן. תוכלו לתאר ולהסביר את המפנה הזה ואת מה שגרם לו?

ארטוג:

דיפּש התייחס בדבריו לספרי *Regimes of Historicity*, שייצג עבורי שינוי עמוק. זה היה מעבר מהיסטוריוגרפיה, במובן הרחב, לפרספקטיבה טמפורלית שעזרה לי להתמקד בהמשגה של ממשלי היסטוריות. זה הגיע מקריאה באנתרופולוגיה. לפעמים ספגתי ביקורת שזיהתה את מקורות ההשראה שלי עם תפיסה אירופית ואפילו צרפתית, שלימודי תרבות התרחקו ממנה. לדעתי הביקורת הזאת טענה, כי במרכז עמדה דווקא הקריאה שלי בקלוד לוי־שטראוס ובמרשל סאלינס, לצד קוזלוק כמובן, והנחתה אותי בהבנת ההיסטוריות. סאלינס הרחיב את ההפרדה של לוי־שטראוס בין חברות קרות לחברות חמות וניסה לשלב את הגישה הסטרוקטורליסטית עם דגש על האירוע. הגישה הזאת הובילה את סאלינס לעבודה הידועה על קוק (Sahlins 1995) – אי־ההבנה בין האנגלים מצד אחד ובין הפולינזים מצד אחר. כשקוק עזב וחזר נוצרה תחושה של בלבול, דיסאוריינטציה, אי־הבנה, פער בתפיסת הזמניות: האנגלים, שהיו ניידים, תפסו את עצמם כמייצגי הממשל המודרני של הזמניות ולא ניסו להבין אם לילידים שפגשו יש תפיסת זמניות אחרת. כך נוצר עימות בין התפיסות הטמפורליות, שגרם לאי־הבנה ולבסוף הוביל לאלימות. הקריאה באנתרופולוגיה הכינה את המפנה, שקרה בעצם בברלין. ב־1993 שהיתי בוויזנשאפטסקולג (Wissenschaftskolleg) במשך שנה. הלכתי הרבה בברלין וגיליתי, זמן קצר אחרי נפילת החומה, שהעיר הפכה לאתר בנייה ענק. גיליתי שברלין הפכה לעיר שמתקיימת בין זמנים שונים. אפשר היה ממש לראות את זה במעבר בין החלקים השונים של העיר. ממשלי ההיסטוריות כבר לא נראו כמו עניין מופשט. שם הבנתי שממשלי ההיסטוריות משמשים לא רק לחברות עבר כמו החברה הפולינזית, אלא רלוונטיים לרגע העכשווי.

צ'קרברטי: ב־2003 השתוללה שרפה נוראית בקנברה, אוסטרליה. השרפה הרסה הרבה מהאתרים שאהבתי בעיר כשלמדתי בה לדוקטורט, ועברתי תקופה של אבל. העיר השתנתה לבלי הכר בעקבות השרפה, שכילתה בסגנון מקס הזועם את כל מה שעמד בדרכה. לאחר מכן שאלתי אנשים אם השרפה הייתה תוצאה של בצורת קשה, והתשובה הייתה שזו לא סתם בצורת אלא שינוי אקלים. התחלתי לקרוא על שינויי האקלים וחטפתי הלם. המחשבה שבני האדם שינו את האקלים של כדור הארץ והפכו לסוכנים גיאולוגיים הייתה מזעזעת. גיאולוגיה הייתה אחד הנושאים החביבים עליי בתקופת הלימודים, כך שהנושא לא היה זר לי.

הכול התחיל מהשוק הזה. את המאמר על ארבע התזות כתבתי בכנגלית עבור מגזין בכלכותה. הוא פורסם ואף אחד לא התעניין בו. שנה או שנתיים אחר כך חסרו ל-*Critical Inquiry* מאמרים והם פנו אליי לשאול אם יש לי משהו עבורם, אז אמרתי שכן, שכתבתי איזה מאמר בכנגלית ואני יכול לתרגם אותו לאנגלית ולהרחיב אותו. אז השוק של 2003 הוביל בסוף למאמר ב-2009.

ליבוביץ': היו שינויים בין המאמר בכנגלית למאמר באנגלית?

צ'קרברטי: כן, בוודאי. המשכתי לקרוא בין 2007 ל-2009, כך שהמאמר באנגלית הרבה יותר רחב ועמוק. הבנתי כבר ב-*Provincializing Europe* שאמנם אני לא פילוסוף אלא היסטוריון, אבל אני אוהב לחשוב מעבר להיסטוריה. אני אוהב, כמובן, את תפקיד ההיסטוריון. אבל עבורי, לעשות היסטוריה פירושו להפעיל לחץ על הקטגוריות ההיסטוריות. בספרים הקודמים השתמשתי בזיכרון, במושגים פוסטקולוניאליים, כדי לערער על ההמשגות ההיסטוריות. ב"ארבע התזות" השתמשתי בהמשגות מדעיות, בגיאולוגיה ובתפיסות אבולוציוניות, והבנתי שכמו שכלכלנים לא רוצים לדעת על המחיר החברתי של הרפורמות שלהם, כך ההיסטוריונים לא רוצים לדעת על אבולוציה וגיאולוגיה כשהם עובדים על ההיסטוריה שלהם ומתייחסים אליהן כאל נתון. פרנאן ברודל היה החריג, בהקשר הזה [ארטוג מהמהם בהסכמה]. אבל אפילו ברודל, שכתב כמובן בעידן שלפני שינויי האקלים, הלך רחוק מדי לטעמי – הוא טען שההיסטוריון עצמו לא באמת משנה. אני בא מהצד ההומניסטי. קראתי יותר מדי א"פ תומפסון מכדי לחשוב שהאינדיווידואל לא משנה. הרי מי חטף הלם בברלין, ומי התאבל על השרפה בקנברה, אם לא האינדיווידואל? המתח בין ההשתתפות שלנו בהיסטוריה גיאולוגית ובין היותנו בני חלוף – המתח הזה הפך למקור עניין. קח למשל את המתח בין תפיסת הזמן של המוסדות שלנו, שבנויים עם אופק של שני דורות לכל היותר, ובין שינויי האקלים, שישפיעו על טווח זמן גדול מאוד. זה גורם לנו בלבול וקשה לנו לתפוס את גודל השינוי. העובדה שזו כבר אינה בחירה, שבני אדם חייבים להתמודד עם שינויי האקלים, גורמת לנו להבין שהתנאי האנושי השתנה – האדם אינו חש בנוח כפי שחש בעבר, למשל עם תחילת המודרניזציה. לפעמים מבקרים אותי; בהרצאה שנתתי בכנגלדש קראו לי "דיפוש, האח המבוגר". מישוהו העיר: "ככל שאני שומע אותך יותר כך אני מתחזק בדעה שנהיית לבן. אתה חושב על בעיות של אנשים לבנים". זו הפכה לשאלה חשובה עבורי, כי הבנתי שרוב האינטלקטואלים סביבי, גם בלימודים פוסטקולוניאליים, אינם מכירים בשאלות של שינויי האקלים. אני מרגיש קרבה

אמיתית למי שבא משם, אבל אני חושב שהדה-קולוניזציה נתלית באשליה של חזרה לעולם שלפני הקולוניאליזם. למרבה הצער, בהיסטוריה אין דרך חזרה. העולם שאנחנו חיים בו הוא העולם. עם זאת, נאלצתי לשאול את עצמי איך אני מושקע בזה. הודו לא יצאה ממני. הגעתי למסקנה שאני עצמי אולי לא אדם מערבי – טאגור, למשל, מרכזי בספר שלי; אני מבקר אותו, אבל הוא זה שבחרתי להתמקד בו, למרות שיכולתי באותה מידה לבקר את היידגר או מישהו אחר. למרבה האירוניה, דווקא בגלל ההתפשטות האימפריאליסטית, רק מדענים מערביים כתבו על שינויי האקלים. כמעט בלתי אפשרי למצוא מדענים הודים או סינים שעוסקים בשאלה הזאת. המדע המערבי רואה את עצמו כאזרח העולם הגלובלי. ג'יימס הנסון, למשל, מדען האקלים האמריקני שכתב את *Storms of my Grandchildren* (Hansen 2009), מדבר לא רק על מה שיקרה לאמריקה ולממשל האמריקני אלא על מה שיקרה לאנושות. מדענים הודים כותבים מחקרים אמפיריים על שינויי אקלים בהודו, אבל אין שום ספר, בשום שפה הודית שאני מכיר, שמתבונן בתופעה ממבט רחב יותר.

ליבוביץ': אתה לא חושב שיש כאן עניין של מרכז ופריפריה, ושזה זולג או יזלוג לאט לאט (כפי שרואים באוניברסיטאות הישראליות)?

צ'קרברטי: יכול להיות, אבל זה באופן "דריבטיבי", זה לא מגיע מתוך המסד. אני מקבל לא מעט הזמנות לדבר בהודו על הנושא, אבל המוסדות בהודו אינם מתעניינים בבעיה כבעיה אוניברסלית. במובן הזה, לא פלא שהספר שלי נתפס כמערבי. אבל אני רוצה לציין עוד דבר: מבחינה אישית, אני נמצא בעמדה מוזרה. חייתי במערב 26 שנים, עשרים מתוכן באמריקה. רוב חיי, בעצם, התנהלו במערב. אבל אני עדיין מחויב לבנגלית – אני כותב ספרים ומאמרים בבנגלית ומדבר שם. אני יודע הכול על אופרות סבון הודיות, על פוליטיקה ועל תרבות פופולרית בהודו, ולא יודע כלום על תרבות פופולרית בארצות הברית. למען האמת אני גם לא ממש מתעניין, למרות שאני חווה את התופעות האלה דרך הסטודנטים שלי – למשל ה־wokeism שסחף את אמריקה. אבל הקשר העמוק שלי למערב הוא קשר אינטלקטואלי. הוא הגיע דרך הדיון עם המרקסיזם והליברליזם, ואחר כך עם המודעות הגוברת למוצא ה"אירופי" של המסורות האלה, ומשם עם התשוקה להכיר אותן טוב יותר. יש כל כך הרבה דההודים בעולם הפוסטקולוניאלי לשאלות שבאות ממקורות ההומניזם: "מה הופך אדם לאדם?" גם במסורת הפוסטקולוניאלית מקובל יותר לקרוא את שייקספיר מאשר שירה בסנסקריט. כך שאני חייב להודות בשייכות האינטלקטואלית שלי

למערב. הספר שלי [*The Climate of History*] מכיר בחוב הזה ומנסה להחזיר משהו למערב. אני כמובן איני שותף ליוזמה האימפריאליסטית של המערב, תרבות הצריכה, תרבות הפופ. אבל הספרות עמוקה בשבילי – מלחמה ושלווה מהדהד בעומק [הנפש] של כולנו.

ארטוג:

אני רוצה להוסיף לדברים של דיפּש. ציינתי שלא היינו אמורים להיפגש. דיפּש נולד בדצמבר 1948. הוא בן העצמאות ההודית, ובמובן הזה – של הממשל המודרני של ההיסטוריות, ברגע ההשתלטות שלו. אני נולדתי ב־1946. כמובן שלא ידעתי את זה אז, אבל אני הבן של משפטי נירנברג. הפכתי מודע לזה בשיטוטים בברלין בשנות התשעים, כי הבנתי שאני תוצר ההתמוטטות של ממשל ההיסטוריות של המודרנה. שם גם הבנתי שאיבדנו את האמונה בקדמה, בעיקר בקדמה האנושית. אבל להבין את זה היה תהליך שהתחיל באמצע שנות השבעים. זו הייתה ההתחלה של גל לימודי הזיכרון. זה התחיל עם שואה של קלוד לנצמן, שיצא בהדרגה, ועם הספר של פייר נורה *Les Lieux de mémoire* (Nora 1984). נורה לא התמקד בשואה, אבל היא הייתה נוכחת. חוסר היכולת להאמין בממשל ההיסטוריות המודרני קשור לרגע ההולדת שלי אל תוך העולם מצד אחד, ולתובנות המאוחרות האלה מצד שני.

ליבוביץ':

אני רוצה לעבור ולשאול למה אתם חושבים שנושא הזמן הפך נוכח כל כך בכתיבה של העשור האחרון; איך ההתמקדות בשאלות טמפורליות שינתה עבורך, דיפּש, את העניין בהיסטוריה פוסטקולוניאלית, ועבורך, פרנסואה, את העניין בהיסטוריה אירופית. כפי שציינתם, זו שאלה כמעט מובנת מאליה עבור מי שמתעניינים בעידן האנתרופוקן, אבל היא מופשטת לגמרי עבור הרוב המוחלט של ההיסטוריונים והאינטלקטואלים סביבי.

ארטוג:

עניתי על זה כשתארתי את המעבר מהיסטוריוגרפיה, דרך הקריאה באנתרופולוגיה, אל המצב העכשווי. כל מה שכתבתי אחרי תחילת שנות התשעים עסק בשאלת הטרנספורמציה של הזמן. כתבתי ספרים כמו הראייה ההיסטורית (*Évidence de l'histoire*; Hartog 2005) או להאמין בהיסטוריה (*Croire en l'histoire*; Hartog 2013), שעוסקים בשאלה הזאת בדיוק. זה בעצם ניסוח מחדש של ההיסטוריוגרפיה, מנקודת המבט של ממשל ההיסטוריות. היסטוריונים בצרפת אינם מתעניינים בשאלות האלה. הם עברו לעסוק בשאלות של גלובליזציה, מגדר, גזע, אבל החקירה המהותית של טבע ההיסטוריה לא

מעניינת אותם. בעימותים עם ההיסטוריה (*Confrontations avec l'histoire*; Hartog 2021) אני מתמודד עם הוגים שהם לא היסטוריונים מקצועיים, אבל שהיו חשובים עבור המחקר ההיסטורי. החשוב שבהם הוא אריסטו, שלא דיבר על היסטוריה כשלעצמה, כמוכן, אבל התעמת עם אפלטון בפואטיקה על הצורך בשירה שתספר את סיפורה של הפוליס היוונית. העמדה שלי היא של "האאוטסיידר מבפנים", או משהו כזה. היסטוריונים לא כל כך יודעים איפה למקם אותי. הם אומרים: "הוא עושה היסטוריה עתיקה, אז הוא קלאסיציסט" [צ'קרבטי: "או היסטוריון אינטלקטואלי"]. אבל לא עבדתי על היסטוריה עתיקה כבר שלושים שנה. אני גם לא היסטוריון עכשווי. בספר על דה קולאנז' (*Hartog 1988 ; Le XIXe siècle et l'histoire: Le cas Fustel de Coulanges*), שהיה משמעותי בשבילי, טענו נגדי שאני עוסק בתחום שהוא "לא שלי". כמוכן מסוים זה נוח, כי אני יכול לעשות מה שאני רוצה, אבל מצד שני זה אומר שלא כל כך מתייחסים אלינו. ההד הרציני יותר מגיע מאנשים מחוץ לתחום ההיסטוריה.

צ'קרבטי: החוויה שלי דומה מאוד למה שפרנסואה מתאר. גם אני בעצם "אאוטסיידר מבפנים". אבל אני הגעתי למדעי הרוח מאוחר. התחלתי מתואר במדעים, עשיתי מאסטר בלימודי עסקים, כך שעבורי השאלה המעניינת תמיד הייתה זו שאי-אפשר לענות עליה. השאלה המעניינת היא תמיד זו שאפשר להפוך לשאלה אחרת, עמוקה ממנה, כך שהקריאה מתרחבת. הייתי צריך למצוא דרך לעשות את זה תוך כדי שימוש בכלי ההיסטוריון. אני עדיין חושב היסטורית – כשאני מתווכח עם פילוסופים או מדענים אני תמיד מתחיל מהשינוי ההיסטורי. עבורי, האדם האירופי שמתעמת עם יליד על אדמה קולוניאלית לא עונה על הגדרת "החטא הקדמון", אלא ממחיש לנו ממשל היסטוריות מסוים. ההיסטוריה לא נעצרה עם כיבוש העולם החדש. בין 1492 ל-2022 קרו הרבה דברים. "ההאצה הגדולה" היא תופעה של שנות החמישים של המאה העשרים. הרבה בעיות היו נמנעות אם בני האדם לא היו מפתחים את הטכנולוגיה שהובילה להאצה הגדולה. אז הארעיות ההיסטורית היא חשובה. כאן, למשל, טמון עבורי ההבדל העיקרי בין המחשבה של פוקו למחשבה של דלז. דלז מודע יותר להבדלים. הוא מבחין בהבדלים תיאורטיים, כגון זה שמפריד בין תפיסת היליד ותפיסת האירופי: היליד עסוק בהבדלים בין בני השבט. האירופי מבדיל בין חלקי אדמה. אבל את ההבדל בין היליד לאירופי דלז מקבע כ"מורדני", ואני חושב שהלב של התפיסה הזאת משתנה. תפיסת ההבדל משתנה בעצמה. קראתי לא מזמן ספר על הובס, שמסביר את הובס ביחס ישיר

להווה, אלא שמערכת היחסים שהובס מתאר נקשרה מאז ליחסים אחרים. אין ליחסים מהמאה השבע־עשרה אותו כוח. אין להם אותו מאזן. במובן הזה, מה שההיסטוריה מעניקה לנו הוא הבנה של שינוי, ושינוי הוא זמן. הזמן הכרחי, במובן הזה. הקריאה בהיידגר העניקה לכך משמעות רבה אפילו יותר. היידגר הבין ששאלת המוות (או השינוי מחיים למוות) מגדירה אותנו כבני אנוש; זה מה שמגדיר את הזמן האנושי. לפעמים אנשים שואלים למה אתה לא מקדיש תשומת לב למרחב. אבל האם מרחב הוא סופי או אינסופי – זו אינה שאלה אקזיסטנציאלית. השאלה המהותית היא תמיד אם אחיה או אמות. תשובה על הגאווה של המודרנה בתוחלת החיים, שעלתה בעשרים שנה במוצע אחרי מלחמת העולם השנייה. זה המון. תוחלת החיים שלנו משנה החלטות לגבי אופן החיים שלנו, למשל איך נרצה להזדקן. השאלות הטמפורליות מהותיות, במובן הרחב, לשאלה על המודרנה, שתמיד שאלה "מתי?". כשמדינות מודרניות בנו סכרים, הרטוריקה הייתה שזה "המחיר שצריך לשלם תמורת הקדמה", אבל ההנחה הייתה שכעבור תקופת זמן ההשקעה תשתלם. במובן הזה היידגר צדק בהווייה וזמן – הזמן מהותי לתפיסת המציאות שלנו. לברודל יש משפט נפלא שאומר, "ההיסטוריון אינו יכול לחמוק משאלת הזמן; הזמן נצמד למחשבתו כמו העפר לאת הגנן".

ארטוג: [מהנהן ומצטט מהזיכרון] "Le temps colle à sa pensée comme la terre à la bêche du jardinier"¹.

צ'קרברטי: אז שאלת הזמן היא מהותית. שאלת הזמן הגיעה אליי מהיידגר. אבל היידגר הגיע אליי משיחה עם המורה שלי ללימודים פוסטקולוניאליים, רנג'יט גוהה (Guha).

ליבוביץ': אתה מקדיש לו עמודים יפים ב"Provincializing Europe".

צ'קרברטי: כן, הוא היה מנטור אמיתי. רוב הדוקטורנטים שלו עזבו אותו. היה לו אופי לא קל, אבל את התוכנות האמיתיות שלו הוא חלק בדרך כלל תוך כדי הליכה, וצעדתו איתו לא מעט. יום אחד הוא אמר, באנגלית, למרות שדיברנו בכנגלית: "היידגר עצר את התנועה שלי לאידיאליזם". זו הייתה הצהרה על הבעייתיות שהוא מצא במרקס, שמשכה אותו לעבר האידיאליזם. הקריאה בהיידגר אפשרה לו

להישאר מטריאליסט. שאלתי אותו "באיזה מובן?", והוא שלח אותי לקרוא את החיבור של היידגר "מהי המחשבה?" (1951–1952, "Was heisst Denken?"). גוהה הסביר שהיידגר מחבר אותנו לאובייקטים, אבל לא כפי שמרקסיסטים מדברים על אובייקטים. המרקסיסטים מתייחסים לחומר במסגרת של הקפיטל. גוהה חשב שצריך לדבר על החומר במסגרת הקיום האקזיסטנציאליסטית, של קיום החומר בזמן. זאת תפיסה שונה של חומר וחומריות.

ליבוביץ': היידגר תורגם לכנגלית?

צ'קרברטי: לא. היידגר הגיע אלינו דרך פוקו ודרידה. ניטשה הגיע דרך פוקו. הגנאלוגיה כלפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר של פוקו הרי באה מלגנאלוגיה של המוסר, ודרידה הרי בנה את ה"דקונסטרוקציה" מול ה"הרס" (Destruktion) של היידגר. חשבתי על האנשים האלה כעל כותבים-מורים. הם תמיד מספרים לך על מה שהם קוראים. הם קוראים טקסטים. כך שאם אני רוצה לקרוא את פוקו, אני חייב לחזור ולקרוא את ניטשה. אם אני קורא את ניטשה, אני חייב לחזור ולקרוא את הגל, כי הוא מתווכח עם הגל. גוהה תמיד אמר "אל תקרא רק כותב אחד. תקרא את כל מה שהוא קרא". אז החינוך הפורמלי כאן היה פחות חשוב מהחינוך הלא פורמלי, הסוקרטי לעילא.

הדבר השני שאומר: גוהה היה ההיסטוריון היחיד שהכרתי אז שהיה לגמרי משוקע בעולם הרעיונות. הוא יעץ לי למשל להקשיב לראבי שנקר כדי ללמוד איך לכתוב טקסט: "בכמה שניות הראשונות של הנגינה שנקר מעצב את האווירה, את מצב הרוח של הקונצרט כולו. ככה צריך לכתוב. הפסקה הראשונה שאתה כותב תעצב את האווירה של כל הטקסט". הוא דיבר על מלאכת ההיסטוריון, על מחשבה. הוא יצר השראה. השאלה עבורי היא איך להגיע לנקודה שגורמת לך להזדקף בכיסא, לסגור את הספר ולחשוב קצת. השיטה של גוהה הייתה סוקרטית ונכונה יותר מחוץ לכיתה. היום זה בלתי אפשרי. תחשוב מה יגידו הסטודנטים: "אתה מדבר יותר מדי", או "יש לך תלמידים מועדפים"... שיטת ההוראה האמריקנית היא שיטת דיסנילנד, או פס ייצור, וקשה מאוד ללמד כך. קראתי היום את פרוטגורס [הכוונה לקריאה לסמינר שהוא וארטוג מלמדים] וחשבתי: האם קרה, כמו בטקסט, שמישהו בכלכותה העיר אותי מוקדם בבוקר והזמין אותי לדבר על נושאים פילוסופיים? [הוא מצחקק לעצמו]. זה קרה, אבל בדרך כלל עניתי שהשעה מוקדמת מדי. עם זאת, צריך לומר שכלכותה הייתה כזאת כשגדלתי בה. פה? זה בלתי אפשרי.

ליבוביץ': אני חייב לומר, בלי נוסטלגיה, שגם ישראל של שנות השמונים, שאני גדלתי בה, הייתה כזאת, עם כל הבעייתיות שלה. אני לא חושב שזה קיים יותר, ואם כן – אז לא בחוגים שלי. אבל זה שינוי גלובלי, למיטב הבנתי. אני שומע דברים דומים מאוד על פריז, פרנסואה.

ארטוג: נכון מאוד.

ליבוביץ': זה מביא אותי לשאלה האחרונה של הערב. כפי שסיכמנו, השיחה הזאת תפורסם בעברית ובערבית בהקשר של מתחים גוברים בתוך קווי '67 ומחוץ להם, בין ישראלים לפלסטינים אבל גם בתוך שתי החברות. מה החשיבות של האנתרופוקן ושל תפיסות הזמן שאתם מנתחים עבור שתי החברות והסכסוך? איך הבנה היסטורית משנה – ואולי היא לא משנה – את ההבנה של עימות כזה ושל השלכותיו?

ארטוג: למען האמת, במה שקשור לאנתרופוקן אני לא יודע. אין לי מושג עד כמה שאלת האנתרופוקן נוכחת בישראל ובפלסטין. טוב אם יהיה בזה דיון כזה או אחר, אבל לא נשמע שיש כזה. אם נחשוב את השאלה הזאת דרך היחס לזמן ולזמניות, היבט אחד של הפער בין הישראלים והפלסטינים הוא הפער הטמפורלי. אין לי ידע מדויק מספיק כדי להצביע על המקומות שבהם הפער הזה מופיע. ביקרתי בישראל, בעצם, רק פעם אחת, לכמה ימים. אני חושב שכשמדינת ישראל הכריזה עצמאות זה היה מפרספקטיבה של ממשל מודרני, בניית אומה חדשה על בסיס תפיסת קדמה. אני לא יודע עד כמה הקדמה באמת הובילה את רעיון המוסדות, אבל אין ספק שזו הייתה הרטוריקה. בה בעת, ברור שעבור הפלסטינים המשמעות של זה הייתה של קטסטרופה. הזמן־שאחרי־הקטסטרופה נתפס באופן מאוד שונה מהזמן שאחרי־הכרזת־העצמאות. בתקופה הזאת העולם הערבי, מצרים למשל, פיתח גרסה משלו לרעיון הממשל המודרני. הפלסטינים בוודאי היו שותפים למגמה הזאת. השינוי הגדול קרה, לדעתי, עם המהפכה האיראנית ב־1979. המהפכה סימנה את סוף האמונה בממשל המודרני. זו הייתה תנועה המונית מהמסורת המרקסיסטית והסוציאליסטית לעבר הדת. במונחי זמן, לדת יש זמניות שונה, כמובן. הפלסטינים נלכדו בין זה ובין הכיבוש הישראלי. ישראל דילגה בין שני צירי זמן שונים: מצד אחד תפיסת ממשל מודרני חזקה, ומצד שני נוכחות חזקה של הוועות. אבל הפלסטינים נדחקו כאן לשוליים, והזמניות שלהם נשללה מהם

בהדרגה. אפשר לומר שישראל גזלה מהם את העתיד שלהם ובה בעת העבר שלהם מוכחש, נהרס ונעלם. הם לכודים בהווה שעשוי להשתנות בכל רגע נתון בגלל שינויי שליטה ישראלים, בגלל ההתנחלויות. הם בעצם בדיסאוריינטציה טמפורלית מוחלטת. כשערפאת ניסה להציב את הגורל הפלסטיני במסגרת של פרספקטיבה ארוכת טווח, כשהוא אמר שזה ייקח יום או אלף שנים אבל בסוף תהיה מדינה פלסטינית, הוא לא הציע שום תפיסת זמן קונקרטי. לכן, בהיעדר אופק קונקרטי, השלב האחרון הגיע עם התפשטות תופעת השהידים, שאימצה שפה אפוקליפטית. בתוך המלכודת הזאת של ממשל הווי בלי עתיד, עם שפה אפוקליפטית, חלק בחרו לממש את האפוקליפסה שלהם בעצמם. התופעה של דעאש הייתה הרחבה של תפיסת המציאות הזאת, תנועה אפוקליפטית על בסיס זמן הקיירוס ולא זמן הכרונוס. אנחנו ברגע של תחילת הסוף. עם זאת, ההחלטה לצאת למלחמה על טריטוריה הייתה חייבת לעגן זמן כרונוס, שהוא זמן של פעולה; אבל הם לא עשו את זה. כישלון המעבר מזמן קיירוטי לזמן כרונוולוגי הוא אלמנט מכריע בתבוסה שלהם.

ליבוביץ': אילו רק דעאש היו מבינים שכדי לנצח הם צריכים לקרוא ביוונים...

צ'קרברטי: [צוחק] או להפסיד טוב יותר... אבל תוכל להגיד משהו על הסכסוך כפי שאתה רואה אותו?

ליבוביץ': בקצרה, אני חושב שהסכסוך עבר מפסים של סכסוך אתני למשהו מורכב הרבה יותר ואולי מפחיד יותר. מאז הקמת החומה, בתקופת אריאל שרון, הסכסוך עבר טרנספורמציה לפרדיגמות שמזכירות יותר שלטון אפרטהייד, וכפי שאייל וייצמן הסביר בספרו *ארץ חלולה* (2017) – לאמצעי שליטה טמפורליים, לא מרחביים. אמצעי מעקב עכשוויים מאפשרים מעקב בלתי פוסק אחרי כל אינדיווידואל, ברשות הפלסטינית ובתוך הקו הירוק. אז המרחב לא השתנה, אבל החוויה הטמפורלית בו התהפכה.

צ'קרברטי: [מהנהן] ישראל עשתה הרבה מאוד מחקר על פיתוח חקלאות באזורים יבשים. הם פיתחו טכנולוגיות שרלוונטיות לעידן האנתרופוקן, כמו התפלת מי ים או גידול עגבניות באקלים יבש. ההתמקדות היא בפתרונות טכנולוגיים. אז שאלה אחת היא אם הפלסטינים מרוויחים משהו מפיתוח הטכנולוגיות האלה. מי מרוויח מהן? אני חושב שאתה צודק לגמרי בתיאור שלך. האזור הפלסטיני נראה היום כמו עבודת תלאים. ישראל הפכה את חלום המדינה הנפרדת לבלתי

אפשרי. עם זאת, בהקשר של מה שפרנסואה אמר, נראה שלפלטטינים קשה לקבל שזו המציאות כרגע, כי קבלה משמעה כניעה וייאוש.

ליבוביץ': אתה חושב ששאלת האקלים יכולה, באופן פרדוקסלי, דווקא לגשר על הפערים האלה?

צ'קרברטי: אני חושב שכן, אבל זה מחייב מדינה דו-לאומית שבה הפלטטינים הם אזרחים שווי זכויות, וזה מחייב את הישראלים להתמודד עם שאלת האתנוקרטיה שלהם. חנה ארנדט כתבה כבר בשנות השלושים – לפני שמדינת ישראל נוצרה, אבל אחרי שהאוניברסיטה העברית הוקמה – על האפשרות של התיישבות דו-לאומית. הישראלים לא חושבים על זה כך. הם חושבים על זה כפי שהודו מתייחסת לקשמיר: נוציא כסף ונשמר את המצב הקיים. זה יגרום לדימום פוליטי וכלכלי, אבל אנחנו חזקים מספיק כדי לעמוד בזה. אנשים ימותו, אבל זה המחיר. ושוב: זו שאלה של זמן. אף אחד לא יודע כמה זמן אפשר להחזיק כך בסיטואציה הזאת, אבל במונחי ריאלי-פוליטיק זה מה שהם עושים.

ליבוביץ': פוליטיקה של השהיה?

צ'קרברטי: כן, פוליטיקה של השהיה משני הצדדים, ואנחנו מקווים שתקום הנהגה שתצליח לפרוץ את זה, אבל כרגע זה לא נראה באופק. אז אם נחזור לשאלת האנתרופוקן, אף מדינה לא יודעת כיצד היא תושפע משינויי האקלים. הישראלים חשופים להם בדיוק כמו אחרים במזרח התיכון. הבעיה עם שינויי האקלים היא שאף מדינה לא יכולה להתכונן אליהם, כי אנחנו לא יודעים כיצד הם ישפיעו; אז מדינות רבות משקיעות עכשיו בטכנולוגיות הגנה וביטחון, בתוך המדינה ובגבולות. אתה יודע, למאבקים יש את הטמפורליות שלהם: היטלר נלחם מלחמה קולוניאלית ואימפריאלית של המאה התשע-עשרה וחשב שיצליח לכבוש עמים ומרחב. פוטין נלחם מלחמה אימפריאלית גדולה. כך גם ישראל והודו, שלכודות בתפיסות פוליטיות של המאה התשע-עשרה [ארטוג מהנהגן]. אבל זמן האנתרופוקן מחייב אותנו לחשוב מעבר למדינת הלאום. פוליטיקת האקלים גם היא בעיקרה פוליטיקה של המאה העשרים, אבל שינויי האקלים יחייבו אותנו למחשבה פוליטית חדשה שאיננו מוכנים לה עדיין.

ארטוג: אנחנו כן רואים תנועה לאומית שהולכת ומתחזקת. הבחירות באיטליה, בשוודיה. הייתי במקסיקו לפני כמה שבועות וגם שם יש התחזקות גדולה של תנועות לאומיות שוביניסטיות.

צ'קרברטי: כן, אנחנו רואים יותר ויותר תגובות של המאה העשרים שמנסות להגיב לבעיות של המאה העשרים ואחת.

ליבוביץ': אני שומע גם את הטיעון ההפוך, בחוגים ימניים: אפשר להתאים את הלאומיות של המאה העשרים למציאות הביופוליטית של המאה העשרים ואחת ו"לסנן", נניח, את ה"לא ראויים", את מי שלא עומדים בקריטריונים הלאומיים הכלכליים, החברתיים או האידאולוגיים. אנחנו נכנסים לתקופה של מאבק על אמצעי מחיה והישרדות. מחירי מזון בסיסיים עולים במהירות. אז למה אנחנו ממשיכים להתעקש על איזה אידיאל של שיתוף?

צ'קרברטי: אנחנו לא יודעים איך המצב הזה ישפיע עלינו. בטווח הקצר, הפוליטיקה האנוכית הגיונית. בטווח הקצר אפשר לאגור אמצעים שיאפשרו טיפול בבעיות. אבל מה אם הבעיה גדולה מהאמצעים שלך? נדפקת. כולנו נדפקנו. מה שהלאומנים עושים זה להמר על העתיד של כולנו בהנחה שנשרוד, בהנחה שהם ישרדו. אבל ההימור הזה נערך מול אויב שאנחנו לא מכירים. זה הימור הווי. תראה, כל הפתרונות מהסוג הזה נשענים על הפקה מוגברת של דלקי מאובנים. אם העולם יתחמם ויהיו יותר קונפליקטים, הגנה מהסוג הזה תדרוש הרבה מאוד נפט. אבל אפשר להילחם בדרך הזאת עד שלב מסוים. כשהעולם יתחמם בשתיים או שתיים וחצי מעלות – זה כבר עולם לא מוכר, שאף אחד אינו יכול לחזות. לכן אני טוען שמה שמניע את הפתרונות מהסוג הזה הוא קצר רואי באופן מסוכן. האמת היא שעמוק בפנים אני תוהה אם כולנו לוקים בקוצר הרואי הזה. ואגב קוצר רואי, אני רואה את השעה.

ליבוביץ': תודה לשניכם.

- 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*, Paris: Gallimard.
- , 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.