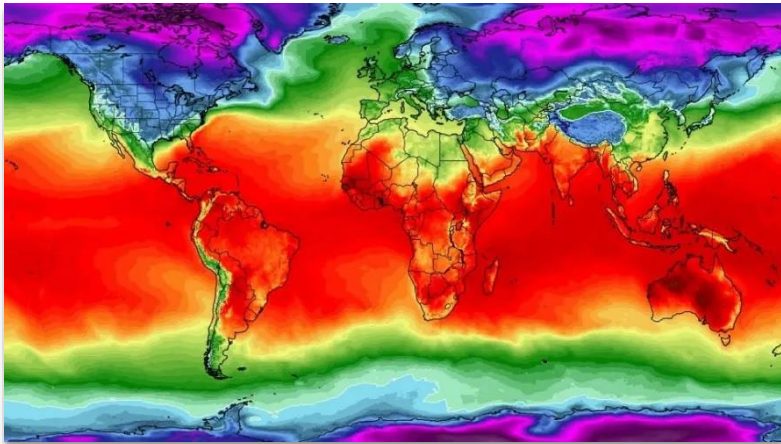


چهار تز درباره‌ی اقلیم تاریخ

دپیش چاکر ابارتی



ترجمه‌ی رضا ویسی‌پور، کامیار حبیبی



بحران سیاره‌ای کنونی - تغییرات اقلیمی یا گرمایش جهانی، واکنش‌های گوناگونی را در افراد، گروه‌ها و دولت‌ها برمی‌انگیزد؛ طیفی که از انکار، گسست و بی‌اعتنایی تا روحیه‌ای از مشارکت و کنشگری در انواع و درجات مختلفی گسترده است. این واکنش‌ها، درک ما از اکنون را اشباع می‌کنند. کتاب *پرفروش جهان بدون ما*^۱ اثر آلن وایزمن،^۲ یک آزمایش فکری را به‌عنوان راهی برای تجربه‌ی زمان حال پیشنهاد می‌کند: «فرض کنید که بدترین اتفاق ممکن افتاده است. انقراض انسان به واقعیتی انکارناشدنی تبدیل شده است... جهانی را تصور کنید که در آن ناگهان همه‌ی ما ناپدید شده‌ایم... آیا ممکن است نشانه‌ی کم‌رنگ اما ماندگاری از خود در کیهان باقی گذاشته باشیم؟... آیا ممکن است جهان بدون ما، به‌جای آنکه نَفَسِ زیستی راحتی [از دست ما] بکشد، دلش برایمان تنگ شود؟» [۱] من مجذوب این آزمایش فکری وایزمن شده‌ام، چون به شکلی گویا نشان می‌دهد که چگونه بحران کنونی می‌تواند حسی از زمان حال که آینده را از گذشته جدا می‌سازد، موجب شود - با قراردادن آینده‌ای فراتر از چنگ ادراک تاریخی -^۳ رشته‌ی تاریخ بر این فرض استوار است که گذشته، حال و آینده‌ی ما به‌نوعی در پیوستگی بی‌چون‌وچرای با تجربه‌ی انسانی است. ما معمولاً آینده را با کمک قوه‌ای که گذشته را [توسط آن] مجسم می‌سازیم، تصور می‌کنیم. آزمایش فکری وایزمن، تناقض تاریخ‌گرایانه‌ای را آشکار می‌سازد که در دل اضطراب‌ها و نگرانی‌های معاصر درباره‌ی فناپذیری بشر نهفته است. برای همراه شدن با آزمایش فکری وایزمن، باید خود را در آینده‌ای «بدون ما» قرار دهیم تا بتوانیم آن را تصور کنیم؛ بنابراین، رویه‌های متعارف تاریخی ما برای تجسم بخشیدن به دوره‌ها [ای تاریخی] - چه گذشته و چه آینده، زمان‌هایی که به‌صورت شخصی برایمان غیرقابل‌دسترس هستند - یعنی همان فرآیند درک تاریخی، در تناقض و سردرگمی عمیقی فرومی‌رود. آزمایش وایزمن نشان می‌دهد که چگونه این سردرگمی، این حس معاصر ما، از «اکنون» نشأت می‌گیرد؛ تا جایی که این اکنون، نگرانی‌هایی درباره‌ی آینده‌مان برمی‌انگیزد. در روایت وایزمن، حس تاریخی ما از اکنون، عمیقاً به ویرانگر حس کلی ما از تاریخ تبدیل شده است.

در بخش پایانی این مقاله به آزمایش وایزمن بازخواهم گشت. در مبحث تغییرات اقلیمی، نکات بسیاری وجود دارد که ممکن است برای علاقه‌مندان به مباحث معاصر درباره‌ی تاریخ جالب‌توجه باشد. با گسترش این ایده که خطرات جدی محیط‌زیستی

ناشی از گرمایش جهانی، مرتبط با انباشت بیش از حد گازهای گلخانه‌ای در جو - گازهایی که عمدتاً از سوختن سوخت‌های فسیلی و استفاده‌ی صنعتی از دام‌ها توسط انسان تولید می‌شوند - گزاره‌های علمی معینی وارد عرصه عمومی شده‌اند که پیامدهای عمیق و حتی دگرگون‌کننده‌ای برای نحوه‌ی تفکر ما درباره‌ی تاریخ بشر یا آنچه اخیراً کریستوفر بیلی^۴ - مورخ - «تولد جهان مدرن»^۵ نامیده است، دارند. [۲] در واقع، آنچه دانشمندان درباره‌ی تغییرات اقلیمی گفته‌اند، نه تنها آن دسته از مفاهیم درباره‌ی انسان که معمولاً رشته‌ی تاریخ را تقویت می‌کند، به چالش می‌کشد، بلکه استراتژی‌های تحلیلی مورخان پسااستعماری و پساامپریالیستی را که در دو دهه‌ی اخیر در پاسخ به سناریوی پساچنگ استعمارزدایی و جهانی‌سازی به کار گرفته‌اند، زیر سؤال می‌برد.

در ادامه، برخی از واکنش‌ها راجع به بحران کنونی را از منظر یک مورخ ارائه می‌دهم. اما شاید لازم باشد ابتدا کمی درباره‌ی رابطه‌ی خودم با ادبیات تغییرات اقلیمی - و در واقع با خود این بحران - توضیح دهم. من یک تاریخ‌دان حرفه‌ای با علاقه‌ای شدید به ماهیت تاریخ به عنوان شکلی از دانش هستم، و رابطه‌ی من با علم گرمایش جهانی به‌طور غیرمستقیم از طریق آثار دانشمندان و نویسندگان آگاهی شکل گرفته است که برای آموزش عموم مردم نوشته‌اند. مطالعات علمی درباره‌ی گرمایش جهانی غالباً به کشفیات دانشمند سوئدی، سوانته آرنیوس^۶ در دهه‌ی ۱۸۹۰ نسبت داده می‌شود، اما بحث‌های خودآگاهانه درباره‌ی گرمایش جهانی در عرصه‌ی عمومی از اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ آغاز شد - همان دوره‌ای که دانشمندان علوم اجتماعی و اندیشمندان علوم انسانی شروع به بحث درباره‌ی جهانی‌سازی کردند. [۳] با این حال، این بحث‌ها تاکنون به موازات یکدیگر پیش رفته‌اند. درحالی‌که جهانی‌سازی بلافاصله پس از شناخته شدن، مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی قرار گرفت، گرمایش جهانی - علی‌رغم انتشار تعداد قابل توجهی کتاب در دهه‌ی ۱۹۹۰ - تا دهه ۲۰۰۰ به دغدغه‌ی عمومی تبدیل نشد. دلایل این تأخیر، چندان پیچیده نیست. همان‌طور که جیمز هانسن^۷، مدیر مؤسسه‌ی مطالعات فضایی گودارد ناسا^۸، در سال ۱۹۸۸ به کمیته‌ی سنا درباره‌ی گرمایش جهانی هشدار داد و در همان روز به گروهی از خبرنگاران گفت: «دیگر زمان بازی با کلمات گذشته است... باید بپذیریم که اثر گلخانه‌ای هم‌اکنون وجود دارد و در حال تأثیرگذاری بر شرایط جو‌ی ماست.» [۴] اما

دولت‌ها که متعهد به منافع‌ی خاص و نگران هزینه‌های سیاسی بودند، به این هشدارها توجهی نکردند. جورج اچ. دبلیو. بوش،^۹ رئیس‌جمهور وقت آمریکا، با طعنه‌ی مشهوری گفت که قصد دارد توسط «اثر کاخ سفید»^{۱۰} با اثر گلخانه‌ای مبارزه کند [۵]. این وضعیت در دهه‌ی ۲۰۰۰ میلادی تغییر کرد، زمانی که هشدارها جدی‌تر شد و نشانه‌های بحران - از جمله خشکسالی در استرالیا، طوفان‌های مکرر و آتش‌سوزی‌های گسترده، کاهش محصولات کشاورزی در بسیاری از نقاط جهان بر اثر خشکسالی، ذوب‌شدن یخچال‌های هیمالیا، توده‌های یخ قطبی و سایر یخسارهای کوهستانی، افزایش اسیدیته‌ی دریاها و آسیب به زنجیره‌ی غذایی - از نظر سیاسی و اقتصادی انکارناپذیر شد. به موارد یاد شده باید نگرانی‌های فزاینده‌ای را افزود؛ بسیاری از صاحب‌نظران به انقراض سریع گونه‌های دیگر و ردپای جهانی جمعیت انسانی اشاره کرده‌اند - جمعیتی که پیش‌بینی می‌شود تا سال ۲۰۵۰ از مرز ۹ میلیارد نفر پیشی بگیرد. [۶]

در سال‌های اخیر که این بحران با شتاب بیشتری همراه بوده است، دریافت‌هام که تمام مطالعاتم در حوزه‌ی نظریه‌های جهانی‌شدن، تحلیل مارکسیستی سرمایه، مطالعات فرودستان و نقد پساستعماری در طول بیست‌وپنج سال گذشته، هرچند برای مطالعه‌ی جهانی‌شدن بسیار مفید بوده‌اند، اما واقعاً مرا برای درک این وضعیت سیاره‌ای که بشریت امروز در آن قرار دارد آماده نکرده‌اند. تغییر رویکرد در تحلیل جهانی‌شدن را می‌توان با مقایسه‌ی اثر برجسته‌ی جوانی اریگی^{۱۱} درباره‌ی تاریخ سرمایه‌داری جهانی با عنوان *قرن طولانی بیستم*^{۱۲} (۱۹۹۴) و کتاب *جدیدترش آدم/ اسمیت در پکن*^{۱۳} (۲۰۰۷) مشاهده کرد. کتاب نخست که تأملی مفصل درباره‌ی آشوب‌های درونی اقتصادهای سرمایه‌داری است، با این ملاحظه به پایان می‌رسد که سرمایه‌داری در حال سوزاندن بشریت است «در وحشت (یا شکوه) خشونت فزاینده‌ای که همراه با فروپاشی نظم جهانی جنگ سرد بوده است». واضح است گرمایی که در روایت اریگی جهان را می‌سوزاند، از موتور سرمایه‌داری نشأت می‌گیرد و نه از گرمایش جهانی. اما زمانی که اریگی به نگارش «آدام اسمیت در پکن» می‌رسد، نگرانی بیشتری نسبت به محدودیت‌های بوم‌شناسانه‌ی سرمایه‌داری نشان می‌دهد. این مطالب، نتایج پایانی کتاب را شکل می‌دهد و نشان‌دهنده‌ی مسیری است که منتقدی مانند اریگی در طول سیزده

سال فاصله‌ی بین انتشار این دو کتاب پیموده است. [۷] اگر در واقع جهانی‌سازی و گرمایش جهانی ریشه در فرآیندهای همپوشان دارند، پرسش این است: چگونه می‌توانیم این دو را در درک خود از جهان به هم پیوند دهیم؟

من دانشمند نیستم، اما یک فرضیه‌ی بنیادین درباره‌ی علم تغییرات اقلیمی دارم. من فرض می‌کنم که علم در خطوط کلی خود صحیح است؛ بنابراین پذیرفته‌ام که دیدگاه‌های مطرح‌شده، به‌ویژه در «چهارمین گزارش ارزیابی هیئت بینادولتی تغییرات اقلیمی سازمان ملل»^{۱۴} (۲۰۰۷)، در «سترن ریویو»^{۱۵} و در بسیاری از کتب منتشرشده‌ی اخیر توسط دانشمندان و پژوهشگرانی که در پی توضیح علمی گرمایش جهانی هستند، شالوده‌ی فکری و منطقی کافی برای من فراهم می‌کنند - مگر آنکه اجماع علمی به شکلی اساسی تغییر کند - که حقیقت قابل‌توجهی در نظریه‌های انسان‌ساخت^{۱۶} تغییرات اقلیمی وجود دارد. [۸] برای اتخاذ این موضع، به مشاهداتی مانند آنچه نائومی اورسکس^{۱۷} - مورخ علم در دانشگاه کالیفرنیا، سن‌دیگو^{۱۸} - گزارش داده است، استناد می‌کنم. بررسی خلاصه‌های ۹۲۸ مقاله‌ی علمی منتشرشده با موضوع گرمایش جهانی در مجلات معتبر داوری‌شده بین سال‌های ۱۹۹۳ تا ۲۰۰۳ توسط اورسکس نشان داد که حتی یک مقاله هم وجود نداشته که بخواهد «اتفاق‌نظر» دانشمندان درباره‌ی «واقعی بودن تغییرات آب‌وهوایی ناشی از فعالیت‌های انسانی» را رد کند. اگرچه درباره میزان و خط سیر این تغییرات اختلاف‌نظر وجود دارد، اما همان‌طور که اورسکس می‌نویسد: «تقریباً تمام دانشمندان حرفه‌ای علوم اقلیمی بر واقعیت تغییرات اقلیمی انسان‌ساخت توافق دارند، اما بحث درباره‌ی سرعت و شیوه‌ی این تغییرات ادامه دارد.» [۹] در واقع، بر اساس مطالعاتی که تاکنون داشته‌ام، هیچ دلیلی برای تردید در مورد گرمایش جهانی نیافته‌ام.

این اتفاق‌نظر علمی که مبنی بر بحران کنونی تغییرات آب‌وهوایی ساخته‌ی دست بشر است، سنگ بنای بحث حاضر را تشکیل می‌دهد. دیدگاه‌های خود را برای شفافیت و تمرکز بیشتر، در قالب چهار تز ارائه می‌کنم که سه تز آخر از تز اول نتیجه گرفته می‌شوند. تز اول را با این گزاره آغاز می‌کنم که تبیین‌های انسان‌ساخت از تغییرات اقلیمی، فروپاشی تمایز دیرین انسان‌گرایانه بین تاریخ طبیعی^{۱۹} و تاریخ انسان^{۲۰} را رقم می‌زند. این بحث با بازگشت به پرسش آغازین به پایان می‌رسد: چگونه بحران تغییرات

اقلیمی هم‌زمان که به حس جهان‌شمول‌گرایی انسانی ما متوسل می‌شود، ظرفیت درک تاریخی ما را به چالش می‌کشد؟

تز اول: تبیین‌های انسان‌ساخت از تغییرات اقلیمی، موجب ازمیان‌رفتن تمایز دیرپای انسان‌گرایانه میان تاریخ طبیعی و تاریخ انسان می‌شود.

فیلسوفان و پژوهشگران تاریخ همواره تمایلی آگاهانه به جداسازی تاریخ انسان - یا آنچه «آر. جی. کالینگوود»^{۲۱} مسائل انسانی می‌نامد - از تاریخ طبیعی داشته‌اند. این تفکیک گاه تا بدان‌جا پیش رفته که اساساً منکر وجود تاریخی برای طبیعت به شیوه‌ای که برای انسان ترسیم [و تصور] می‌شود، شده‌اند. این رویکرد خود پیشینه‌ای طولانی و غنی دارد که به دلیل محدودیت‌های حوصله‌ی مقاله و نیز توان نگارنده، صرفاً می‌توانم طرحی مقدماتی، فشرده و تا حدودی گزینشی از آن ارائه دهم. [۱۰]

می‌توانیم این بحث را با ایده‌ی قدیمی ویکویی - هابزی آغاز کنیم که بر اساس آن، ما انسان‌ها تنها می‌توانیم شناخت مناسبی از نهادهای مدنی و سیاسی داشته باشیم، چرا که خودمان آنها را ساخته‌ایم؛ حال آنکه طبیعت همچنان آفریده‌ی خداست و در نهایت برای بشر درک‌ناپذیر باقی می‌ماند. همان‌گونه که کروچه،^{۲۲} گفته‌ی ویکو را خلاصه کرد: «حقیقت منطبق با [همان چیزی است که] ساخته شده است: خودِ واقعیت حقیقت دارد».^{۲۳} [۱۱] هرچند پژوهشگران آثار ویکو گاه اعتراض کرده‌اند که ویکو چنین جدایی شدیدی میان علوم طبیعی و انسانی قائل نبوده - آن‌گونه که کروچه و دیگران از آثارش برداشت کرده‌اند - اما حتی آنان نیز می‌پذیرند که این قرائت رواج گسترده‌ای داشته است. [۱۲]

این درک ویکویی به بخشی از فهم رایج مورخان در قرون نوزدهم و بیستم تبدیل شد. این ایده در گفته‌ی معروف مارکس که «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه آن‌گونه که دل‌خواهشان است» تجلی یافت، و همچنین در عنوان کتاب مشهور باستان‌شناس مارکسیست، وی. گوردون چایلد،^{۲۴} *انسان خود را می‌سازد*، متبلور شد. [۱۳] به نظر می‌رسد کروچه منبع اصلی این تمایز در نیمه‌ی دوم قرن بیستم بوده

است، تأثیری که از طریق نفوذش بر «تنها تاریخ‌گرای آکسفورد» - کالینگود - اعمال کرد، انکارناپذیر است. کالینگود نیز به نوبه‌ی خود تأثیر عمیقی بر کتاب ادوارد هالت کار^{۲۵} در سال ۱۹۶۱ با عنوان «تاریخ چیست؟»^{۲۶} گذاشت که شاید هنوز هم یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌ها درباره‌ی رشته تاریخ‌نگاری باشد. [۱۴] می‌توان گفت اندیشه‌های کروچه - بی‌آن‌که میراث‌دارانش آگاه باشند با تغییراتی غیرقابل‌پیش‌بینی - در درک ما از تاریخ در عصر پسالاستعماری به پیروزی رسیده است. در پس کروچه و برداشت‌هایش از هگل، و در پسِ خوانش خلاقانه و گاه نادرست او از پیشینیانش، چهره‌ای دورتر و بنیادین‌تر از ویکو قرار دارد. [۱۵] روابط این‌جا باز هم پیچیده و چندگانه است. همین‌قدر بگوییم که کتاب کروچه با عنوان «هلسفه‌ی جامباتیستا ویکو»^{۲۷} (۱۹۱۱) - جالب‌توجه است که به ویلهلم ویندلباند^{۲۸} تقدیم شده بود - در سال ۱۹۱۳ به انگلیسی ترجمه شد و مترجمش کسی نبود جز کالینگود؛ کالینگود که اگر نه پیرو، دست‌کم ستایشگر استاد ایتالیایی بود.

با این‌حال، استدلال کالینگود برای تفکیک تاریخ طبیعی از تاریخ انسان، باوجود تبعیت از خطوط کلی اندیشه‌ی ویکویی - آن‌گونه که کروچه تفسیر کرده بود - دارای تفاوت‌های ظریفی است. کالینگود معتقد بود طبیعت فاقد «درون» است: «در مورد طبیعت، تمایزی بین ظاهر و باطن یک رویداد وجود ندارد. رویدادهای طبیعی صرفاً رویدادند، نه کردارهای کنشگرانی که دانشمند در پی ردیابی افکارشان باشد؛ بنابراین، «هر آن‌چه به‌درستی تاریخ خوانده می‌شود، تاریخ امور انسانی است.» وظیفه‌ی تاریخ‌دان این است که «خود را در (یک) کنش جای دهد تا اندیشه‌ی کنشگر آن را درک کند؛» بنابراین باید تمایزی اساسی میان کنش‌های تاریخی و غیرتاریخی انسان قائل شد... تا آن‌جا که رفتار انسان تحت تأثیر آنچه می‌توان «طبیعت حیوانی» او نامید - یعنی تکانش‌ها و امیال غریزی - قرار گیرد که ماهیتی غیرتاریخی دارد؛ فرآیند چنین فعالیت‌هایی صرفاً فرآیندی طبیعی است. کالینگود در این باره می‌گوید: «تاریخ‌دان به این واقعیت‌ها که انسان‌ها می‌خورند، می‌خوابند و روابط عاشقانه برقرار می‌کنند - و بدین‌سان امیال طبیعی خود را ارضا می‌نمایند - علاقه‌ای ندارد. آنچه برای تاریخ‌دان جذابیت دارد، رسوم اجتماعی‌ای است که انسان‌ها از طریق اندیشه‌ی خود می‌آفرینند؛ چارچوبی نهادی که در آن این امیال به شیوه‌های مورد پذیرش هنجارهای اجتماعی و

موازین اخلاقی برآورده می‌شوند». فقط تاریخ ساختار اجتماعی بدن قابل مطالعه است، نه خود تاریخ بدن به‌عنوان یک موجودیت مستقل. کالینگوود با تقسیم انسان به دو بخش طبیعی و اجتماعی یا فرهنگی، هیچ نیازی به پیوند دادن این دو بخش نمی‌دید. [۱۶]

در بررسی مقاله‌ی سال ۱۸۹۳ کروچه با عنوان «تاریخ به‌مثابه‌ی مفهوم هنر»، کالینگوود می‌نویسد: «کروچه با انکار [ایده‌ی آلمانی] این که تاریخ یک علم است، یکباره خود را از طبیعت‌گرایی رها ساخت و به سمت ایده‌ای از تاریخ به‌عنوان چیزی اساساً متفاوت از طبیعت روی آورد». [۱۷] دیوید رابرتز از موضع پخته‌تر کروچه، تحلیل کامل‌تری ارائه می‌دهد. کروچه با استناد به آثار ارنست ماخ^{۲۹} و آنری پوانکاره^{۳۰} استدلال می‌کرد که «مفاهیم علوم طبیعی، بر ساخت‌هایی انسانی هستند که برای مقاصد انسانی تدوین شده‌اند». او می‌گفت: «وقتی به درون طبیعت می‌نگریم، فقط خودمان را می‌یابیم». «ما خود را به‌عنوان بخشی از جهان طبیعی، به بهترین شکل درک نمی‌کنیم»؛ بنابراین، همان‌طور که رابرتز بیان می‌کند: «کروچه از پیش اظهار داشته بود که هیچ جهانی جز جهان انسانی وجود ندارد، سپس آموزه‌ی محوری ویکو را پذیرفت که ما می‌توانیم جهان انسانی را بشناسیم، زیرا خود آن را ساخته‌ایم»؛ بنابراین در دیدگاه کروچه، تمامی اشیاء مادی، در اندیشه‌ی انسانی مستحیل می‌شوند. برای مثال، هیچ صخره‌ای به‌خودی‌خود وجود نداشت. رابرتز در توضیح ایده‌آلیسم کروچه می‌گوید: «این به معنای آن نیست که مثلاً اگر انسانی نباشد که به صخره‌ها ببیند، صخره‌ها "وجود ندارند". خارج از مشغولیت‌ها و زبان انسانی، آنها نه وجود دارند و نه عدم وجود، چرا که "وجود" مفهومی انسانی است که تنها در چارچوب علایق و اهداف بشری معنا پیدا می‌کند». [۱۸] هم کروچه و هم کالینگوود، تاریخ بشر و طبیعت را - تا آن‌جا که بتوان برای طبیعت تاریخی قائل شد - در کنش هدفمند انسانی ادغام می‌کردند. آنچه فراتر از این محدوده قرار بگیرد، «وجود» ندارد، زیرا در هیچ یک از مفاهیم قابل‌درک برای انسان‌ها قرار نمی‌گیرد.

با این حال، در قرن بیستم استدلال‌های دیگری - بیشتر جامعه‌شناختی یا ماتریالیستی - در کنار دیدگاه ویکویی وجود داشته‌اند. این رویکردها نیز همچنان به توجیه جدایی تاریخ بشر از تاریخ طبیعی ادامه داده‌اند. یک نمونه‌ی تأثیرگذار و شاید

بدنام در این زمینه، جزوهای درباره فلسفه‌ی ماتریالیستی تاریخ است که استالین آن را در سال ۱۹۳۸ تحت عنوان «ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی»^{۳۱} منتشر کرد. استالین مسئله را این‌گونه مطرح می‌کند:

«محیط جغرافیایی بدون شک یکی از شرایط همیشگی و ضروری توسعه‌ی جامعه است و البته، ... [همچنین می‌تواند] توسعه را تسریع یا کند سازد. اما تأثیر آن تعیین‌کننده نیست، زیرا تغییرات و توسعه‌ی جامعه به طرز قیاس‌ناپذیری سریع‌تر از تغییرات و توسعه‌ی محیط جغرافیایی پیش می‌رود. در طول ۳۰۰۰ سال، سه نظام اجتماعی مختلف در اروپا با موفقیت جایگزین یکدیگر شده‌اند: نظام اشتراکی اولیه، نظام برده‌داری و نظام فئودالی... با این حال در این مدت شرایط جغرافیایی در اروپا یا اصلاً تغییر نکرده یا آن‌قدر جزئی تغییر کرده است که دانش جغرافیا آن‌ها را شایان توجه نمی‌داند. و این کاملاً طبیعی است. تغییرات مهم در محیط جغرافیایی به میلیون‌ها سال نیاز دارد، در حالی که حتی برای تغییرات بسیار مهم در نظام جامعه‌ی انسانی چند صد یا دو سه هزار سال کافی است.» [۱۹]

علی‌رغم لحن جزمی و فرمول‌گونه‌ی متن، این بخش از نوشته‌ی استالین فرضی را بیان می‌کند که شاید در میان مورخان میانه‌ی قرن بیستم مشترک بوده است: محیط‌زیست انسان تغییر می‌کرد، اما آن‌قدر آهسته که تاریخ رابطه‌ی انسان با محیطش را تقریباً بی‌زمان می‌ساخت و بنابراین اصلاً موضوعی برای تاریخ‌نگاری نبود. حتی زمانی که فرنان برودل^{۳۲} در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ علیه وضعیت رشته‌ی تاریخ‌نگاری که آن را دریافته بود، شورید و بعدتر در سال ۱۹۴۹ از طریق کتاب بزرگش «مدیترانه»^{۳۳} این شورش را اعلام کرد؛ مشخص بود که شورش او عمدتاً علیه مورخانی بود که محیط را صرفاً به عنوان پس‌زمینه‌ای خاموش و منفعل برای روایت‌های تاریخی‌شان در نظر می‌گرفتند؛ چیزی که در فصل مقدماتی به آن پرداخته شده اما پس از آن فراموش می‌شد؛ گویی، همانطور که برودل بیان کرد، «گل‌ها هر بهار باز نمی‌گشتند، گله‌های گوسفند هر سال کوچ نمی‌کردند، یا کشتی‌ها بر روی دریای واقعی‌ای که با تغییر فصول دگرگون می‌شد، حرکت نمی‌کردند». برودل در تدوین اثر «مدیترانه» بر آن بود تا تاریخی بنویسد که در آن فصل‌ها - «تاریخی از تکرارهای پایدار، چرخه‌های همیشه

برگشت‌پذیر» - و دیگر رخدادهای تکراری طبیعت، نقشی فعال در شکل‌دهی به کنش‌های انسانی ایفا کنند. [۲۰] از این منظر، محیط زیست در نوشته‌های برودل حضوری کنشگرانه و اثرگذار داشت. با این حال، همان‌گونه که گادامر^{۳۴} در بررسی‌های خود درباره‌ی یوهان گوستاو درویزن^{۳۵} نشان داده است، این ایده که طبیعت عمدتاً تکرارشونده است، پیشینه‌ای کهن در سنت اندیشه‌ی اروپایی داشت. [۲۱] بی‌تردید، موضع برودل پیشرفتی چشمگیر نسبت به دیدگاه «طبیعت به مثابه پس‌زمینه» مورد نظر استالین محسوب می‌شد. با این حال در یک فرض بنیادین با رویکرد استالین هم‌سو بود: تاریخ «ابطه‌ی انسان با محیط» آن‌قدر کند بود که «تقریباً بی‌زمان» به‌نظر می‌رسید. [۲۲] به زبان امروزی اقلیم‌شناسان، می‌توان گفت که استالین، برودل و دیگر اندیشمندان هم‌فکر آنان، از این ایده که اکنون در ادبیات گرمایش جهانی فراگیر شده است، بی‌بهره بودند: این که اقلیم که به‌طور کلی دال بر کلیت محیط‌زیست است، می‌تواند گاه به نقطه‌ی بحرانی‌ای برسد که در آن، این پس‌زمینه‌ی آهسته و ظاهراً بی‌زمان کنش‌های انسانی، با سرعتی چنان ویرانگر دگرگون شود که فاجعه‌ای انسانی را رقم بزند.

اگر برودل، تا حدودی شکافی در دوگانگی تاریخ طبیعی/ انسانی ایجاد کرد، می‌توان گفت که ظهور تاریخ محیط‌زیست^{۳۶} در اواخر قرن بیستم این شکاف را عمیق‌تر کرد. حتی می‌توان مدعی بود که مورخان محیط‌زیست گاه گام‌هایی به‌سوی خلق آنچه می‌توان تاریخ‌های طبیعی انسان نامید، برداشته‌اند. اما تفاوتی بسیار مهم بین شناخت انسانی‌ای که سنگ‌بنای این تاریخ‌ها است با عاملیت انسانی‌ای که امروزه دانشمندان مطالعات تغییرات اقلیمی مطرح می‌کنند وجود دارد. به بیان ساده، تاریخ محیط‌زیست، جایی که صراحتاً و صرفاً تاریخ فرهنگی، اجتماعی یا اقتصادی وجود نداشت، انسان را به‌عنوان کنشگر زیستی در نظر می‌گرفت. آلفرد کرازبی پسر^{۳۷} که کتاب «مبادله‌ی کلمبیایی»^{۳۸} او در دهه‌ی ۱۹۷۰ نقش پیشگامانه‌ای در رویکرد جدید تاریخ‌نگاری محیط‌زیست داشت، در مقدمه‌ی کتابش این نکته را چنین بیان می‌کند: «انسان پیش از آن که کاتولیک رومی یا سرمایه‌دار یا هر چیز دیگری باشد، یک موجودیت زیستی است». [۲۳] کتاب اخیر دانیل لرد اسمیل^{۳۹} با عنوان *در باب تاریخ ژرف و مغز*^{۴۰} می‌کوشد به شکل جسورانه‌ای دانش حاصل از علوم تکاملی و عصب‌شناسی را با تاریخ

بشری پیوند زند. اسمیل در این اثر به بررسی ارتباطات ممکن میان زیست‌شناسی و فرهنگ - به‌ویژه بین تاریخ [تکامل] مغز انسان و تاریخ فرهنگی - می‌پردازد، و درعین حال همواره به محدودیت‌های استدلال زیست‌شناختی آگاه است. اما تمرکز او نه بر تزه‌های اخیر درباره‌ی عاملیتِ نوپیدایِ زمین‌شناختیِ بشر، بلکه بر تاریخ زیست‌شناختی انسان است. [۲۴]

در واقع، محققانی که درباره‌ی بحران کنونی تغییرات اقلیمی می‌نویسند، سخنی اساساً متفاوت از آنچه مورخان محیط‌زیست تاکنون بیان کرده‌اند ارائه می‌دهند. دانشمندان علوم اقلیمی، با زیرسؤال‌بردن ناخواسته‌ی تمایز دیرینه اما ساختگی میان تاریخ طبیعی و تاریخ بشر، مدعی شده‌اند که انسان به موجودی فراتر از آن کنشگر صرفاً زیستی که همواره بوده، تبدیل شده است. بشر امروز از نیرویی زمین‌شناختی برخوردار است. همان‌گونه که اورسکس بیان می‌کند: «انکار واقعی بودن گرمایش جهانی، درست به معنای انکار این است که انسان‌ها به عاملان زمین‌شناختی^{۴۱} تبدیل شده‌اند - عواملی که بنیادی‌ترین فرآیندهای فیزیکی زمین را دگرگون می‌کنند».

«[اورسکس] در ادامه می‌گوید، دانشمندان طی قرن‌ها، اینگونه می‌اندیشیدند

که فرآیندهای زمین آن‌قدر بزرگ و قدرتمند هستند که هر کاری ما قادر به انجام آن باشیم نیز نمی‌تواند آن را تغییر دهد. این یک اصل اساسی در علم زمین‌شناسی بود: گاه‌نگاری‌های انسانی در مقایسه با وسعت زمان زمین‌شناسی ناچیز بودند؛ فعالیت‌های انسانی در مقایسه با نیروی فرآیندهای زمین‌شناختی فاقد اهمیت بودند. زمانی این‌گونه بود؛ اما دیگر نیست. اکنون تعداد ما آن‌قدر زیاد است که درختان زیادی را قطع می‌کنیم و میلیاردها تن سوخت فسیلی می‌سوزانیم؛ [اما] بی‌گمان به عوامل زمین‌شناختی تبدیل شده‌ایم. ما ترکیب شیمیایی جو خود را تغییر داده‌ایم، باعث بالا آمدن سطح دریا، ذوب‌شدن یخ‌ها و تغییر آب‌وهوا شده‌ایم.

هیچ دلیلی برای فکر کردن به‌جز این وجود ندارد». [۲۵]

عوامل زیستی، عوامل زمین‌شناختی - دو نام متفاوت با پیامدهایی بسیار متفاوت هستند. بر اساس بررسی ماهرانه‌ی کرازبی از خاستگاه‌ها و وضعیت این رشته در سال ۱۹۹۵، تاریخ محیط‌زیست ارتباط زیادی با زیست‌شناسی و جغرافیا دارد، اما به‌ندرت تأثیر انسان بر سیاره را در مقیاس زمین‌شناختی تصور کرده است. همان‌طور که کرازبی

با نقل قول از برودل بیان کرد، تصویر [ذکر شده] از انسان همچنان «به عنوان زندانی شرایط اقلیمی» بود، نه تصویری از انسان به عنوان سازنده‌ی آن. [۲۶] نامیدن انسان‌ها به عنوان عوامل زمین‌شناختی به معنای افزایش مقیاس تصور ما از انسان است. انسان‌ها چه به شکل جمعی و چه انفرادی، عوامل زیستی هستند. آن‌ها همواره چنین بوده‌اند. هیچ نقطه‌ای در تاریخ بشر وجود نداشته که انسان‌ها عوامل زیستی نباشند. اما ما فقط می‌توانیم به شکل تاریخی و جمعی به عوامل زمین‌شناختی تبدیل شویم، یعنی زمانی که به تعداد کافی رسیده باشیم و فناوری‌هایی را ابداع کرده باشیم که در مقیاسی آن‌چنان بزرگ باشند که بتوانند بر خود سیاره تأثیر بگذارند. این که خود را عامل زمین‌شناختی بنامیم، به این معناست که برای خود نیرویی در همان مقیاس قائل شویم که در دیگر دوره‌های انقراض گسترده‌ی گونه‌ها آزاد شده است. در حال حاضر به نظر می‌رسد که ما در حال گذر از چنین دوره‌ای هستیم. کارشناسان استدلال می‌کنند که «میزان فعلی از دست دادن تنوع گونه‌ای از نظر شدت، مشابه رویدادی است که حدود ۶۵ میلیون سال پیش، دایناسورها را منقرض کرد.» [۲۷] ردپای ما همیشه به این بزرگی نبوده است. انسان‌ها تنها از زمان انقلاب صنعتی شروع به کسب این عاملیت کردند، اما این روند عملاً در نیمه‌ی دوم قرن بیستم اوج گرفت. در تاریخ بشر، انسان‌ها در همین اواخر به کنشگران زمین‌شناختی تبدیل شده‌اند. از این منظر می‌توان گفت که این تمایز بین تاریخ بشری و تاریخ طبیعی که تنها مربوط به دوره‌ی متأخر است - حتی در تاریخ‌های محیط‌زیستی که این دو موجودیت را در تعامل می‌دیدند نیز تا حد زیادی حفظ شده بود - رو به اضمحلال پیش رفته است. زیرا دیگر صرفاً مسئله‌ی رابطه‌ی تعاملی انسان با طبیعت مطرح نیست. این [رابطه‌ی تعاملی] را انسان همواره داشته است، یا دست کم انسان در بخش عمده‌ای از آنچه عموماً سنت غربی نامیده می‌شود، تصور شده است که دارد. [۲۸] اما امروز ادعا می‌شود که انسان‌ها به معنای زمین‌شناختی کلمه، به نیرویی طبیعی تبدیل شده‌اند. در این بحران، یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین اندیشه‌ی سیاسی غربی (که اکنون جهانی شده است) از هم گسسته است. [۲۹]

تن دوم: مفهوم آنتروپوسن^{۴۲} - دور^{۴۳} زمین‌شناختی جدیدیست که در آن انسان به‌عنوان نیرویی زمین‌ساخت^{۴۴} عمل می‌کند - شدیداً تاریخ‌های انسان‌مدار^{۴۵} از مدرنیته/جهانی‌شدن را مورد بازنگری قرار می‌دهد.

ترکیب تنوع فرهنگی و تاریخی انسان با آزادی انسانی، یکی از پرسش‌های بنیادین و اساسی در تاریخ‌هایی بوده است که از دوره‌ی [از سال] ۱۷۵۰ تا سال‌های جهانی‌شدن کنونی نگاشته شده‌اند. همان‌گونه که گادامر با ارجاع به لئوپولد فون رانکه^{۴۶} اشاره کرد، در تصور مورخان از فرایند تاریخی، تنوع، نمادی از آزادی بود. [۳۰] البته، آزادی در دوره‌های مختلف، معانی متفاوتی داشته است؛ از ایده‌های حقوق بشر و حقوق شهروندی گرفته تا مفاهیم استعمارزدایی و خودمختاری.^{۴۷} می‌توان گفت آزادی برای تصورات گوناگون از استقلال و حق حاکمیت، چتری مفهومی است. با نگاهی به آثار کانت، هگل یا مارکس؛ ایده‌های قرن نوزدهمی پیشرفت و مبارزه‌ی طبقاتی؛ مبارزه علیه برده‌داری؛ انقلاب‌های روسیه و چین؛ مقاومت در برابر نازیسم و فاشیسم؛ جنبش‌های استعمارزدایی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و انقلاب‌های کوبا و ویتنام؛ تحول و رشد سریع گفتمان عدالت [در بطن قانون]؛ مبارزه برای حقوق مدنی سیاه‌پوستان آمریکا، مردمان بومی، دلیت‌های هند (نجس‌ها)^{۴۸} و دیگر اقلیت‌ها؛ تا استدلال‌هایی که مثلاً آمارتیا سن^{۴۹} در کتاب «توسعه به‌مثابه آزادی»^{۵۰} مطرح کرده است - می‌توان گفت آزادی مهم‌ترین درون‌مایه‌ی روایت‌های مکتوب تاریخ بشر در این دویست و پنجاه سال بوده است. البته همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، آزادی برای همگان همواره معنای یکسانی نداشته است. درک فرانسویس فوکویاما^{۵۱} از آزادی به شکلی قابل توجه با درک آمارتیا سن متفاوت خواهد بود. اما همین گنجایش معنایی واژه، گویای قدرت بلاغی آن است. از عصر روشنگری به بعد، در هیچ‌یک از مباحث مربوط به آزادی، هیچ‌گونه آگاهی نسبت به عاملیت زمین‌شناختی که بشر هم‌زمان با کسب آزادی و از طریق فرایندهای تا حد زیادی مرتبط با آن در حال به دست آوردنش بود، وجود نداشت. فیلسوفان آزادی عمدتاً، و به شکل قابل‌فهمی، دغدغه‌شان این بود که انسان چگونه از بی‌عدالتی، سرکوب، نابرابری یا حتی یکنواختی تحمیل‌شده از سوی دیگر انسان‌ها یا نظام‌های

ساخته‌ی بشر رهایی یابد. زمان زمین‌شناختی^{۵۲} و گاه‌نگاری تاریخ‌های بشری، نسبت به هم غیروابسته و بی‌ارتباط باقی‌مانده بودند. همان‌طور که تاکنون دیده‌ایم، این فاصله‌ی میان دو گاه‌شمار، اکنون همان چیزی است که دانشمندان اقلیم‌شناس مدعی فروپاشی آن هستند. دوره‌ای که بدان اشاره کردم، از سال ۱۷۵۰ تاکنون، گذشته از این، زمانی است که بشر از چوب و سایر سوخت‌های تجدیدپذیر به استفاده‌ی گسترده از سوخت‌های فسیلی - ابتدا زغال‌سنگ و سپس نفت و گاز - روی آورد. این عمارت آزادی‌های مدرن، بر پایه‌ای همواره در حال گسترش از مصرف سوخت‌های فسیلی بنا شده است. تاکنون اکثر آزادی‌های ما انرژی‌بر^{۵۳} بوده‌اند. آن دوره از تاریخ بشر که معمولاً با آنچه ما امروزه به‌عنوان نهادهای تمدن می‌شناسیم - آغاز کشاورزی، تأسیس شهرها، ظهور ادیانی که می‌شناسیم، اختراع خط - مرتبط دانسته می‌شود، حدود ده‌هزار سال پیش آغاز شد؛ یعنی زمانی که سیاره زمین از یک دوره‌ی زمین‌شناختی، آخرین عصر یخبندان یا پلیستوسن،^{۵۴} به دوره‌ی جدیدتر و گرم‌تر هولوسن^{۵۵} گذار کرد. هولوسن دوره‌ای است که قاعداً انتظار می‌رود ما اکنون در آن به سر ببریم؛ اما پایان‌یافتن این دوره‌ی زمین‌شناختی، پرسشی است که با بیان امکان تغییر اقلیم انسان‌زاد^{۵۶} (تحت‌تأثیر مداخله بشری)، مطرح گشته است. اکنون که انسان‌ها - به یمن میزان جمعیت‌شان، سوزاندن سوخت‌های فسیلی، و دیگر فعالیت‌های مرتبط - به یک عامل یا نیروی زمین‌شناختی در سیاره بدل شده‌اند، برخی دانشمندان پیشنهاد کرده‌اند که ما آغاز یک عصر زمین‌شناختی نوین را به رسمیت بشناسیم؛ عصری که در آن انسان‌ها به‌عنوان عامل اصلی تعیین‌کننده محیط‌زیست سیاره عمل می‌کنند. نامی که ایشان برای این عصر نوین زمین‌شناختی ابداع کرده‌اند، «آنتروپوسن» است. این پیشنهاد نخستین‌بار توسط شیمی‌دان برنده‌ی جایزه‌ی نوبل، پل جی. کروترن،^{۵۷} و همکارش، یوجین اف. استورمر،^{۵۸} متخصص علوم دریایی، مطرح شد. آن‌ها در بیانیه‌ی کوتاهی که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد، اظهار داشتند: «با در نظر گرفتن... تأثیرات عمده و همچنان فزاینده‌ی فعالیت‌های انسانی بر زمین و جو، در تمامی مقیاس‌ها، از جمله مقیاس جهانی، به نظر ما بسیار مناسب می‌رسد که با پیشنهاد به‌کارگیری اصطلاح «آنتروپوسن» برای دور زمین‌شناختی کنونی، بر نقش محوری نوع بشر در زمین‌شناسی

و بوم‌شناسی تأکید ورزیم».[۳۱] کروتزن این پیشنهاد را در مقاله‌ی کوتاهی که در سال ۲۰۰۲ در نشریه نیچر^{۵۹} منتشر شد، بیشتر شرح داد:

«طی سه سده‌ی گذشته، تأثیرات انسان بر محیط‌زیست جهانی تشدید شده است. به دلیل این انتشار انسان زادِ دی‌اکسیدکربن، اقلیم جهانی ممکن است برای هزاره‌های آینده به طور قابل‌توجهی از رفتار طبیعی خود منحرف شود. شایسته به نظر می‌رسد که اصطلاح "آنتروپوسن" را به دور زمین‌شناختی کنونی... که تحت سلطه‌ی انسان و مکمل هولوسن - دوره‌ی گرم ۱۰ تا ۱۲ هزار سال گذشته - است اطلاق کنیم. می‌توان گفت آنتروپوسن در اواخر قرن هجدهم، یعنی همان نقطه‌ی زمانی که آغاز افزایش غلظت جهانی دی‌اکسیدکربن و متان در بررسی‌های مربوط به هوای محبوس در یخ‌های قطبی نشان داده شد، آغاز شده است. این تاریخ همچنین مصادف است با طراحی موتور بخار توسط جیمز وات در سال [۱۷۸۴].»[۳۲]

البته، این واقعیت که کروتزن چنین گفته است، به‌خودی‌خود آنتروپوسن را به یک دوره‌ی زمین‌شناختی رسماً پذیرفته‌شده بدل نمی‌کند. همان‌طور که مایک دیویس^{۶۰} اشاره می‌کند، «در زمین‌شناسی، همچون زیست‌شناسی یا تاریخ، دوره‌بندی، مهارتی پیچیده و بحث‌برانگیز است» که همواره مستلزم بحث‌ها و مناقشات جدی است.[۳۳] برای مثال، نام هولوسن برای «دور زمین‌شناختی پسیخچالی در ده تا دوازده هزار سال گذشته» (A)، (ص ۱۷)، هنگامی که ظاهراً توسط سِر چارلز لایل^{۶۱} در سال ۱۸۳۳ پیشنهاد شد، پذیرش فوری نیافت. کنگره بین‌المللی زمین‌شناسی^{۶۲} این نام را رسماً در نشست خود در بولونیا در سال ۱۸۸۵، یعنی پس از حدود پنجاه سال، به تصویب رساند (نک. «A»، ص ۱۷). همین امر در مورد آنتروپوسن نیز صادق است. دانشمندان با کروتزن و همکاری‌هایش درباره‌ی این پرسش که آنتروپوسن دقیقاً چه زمانی ممکن است آغاز شده باشد، وارد بحث شده‌اند. اما خبرنامه‌ی فوریه‌ی ۲۰۰۸ انجمن زمین‌شناسی آمریکا^{۶۳} که «جی‌اِس‌اِی تودِی»^{۶۴} نام دارد، با بیانیه‌ای امضا شده توسط اعضای کمیسیون چینه‌شناسی انجمن زمین‌شناسی لندن^{۶۵} آغاز می‌شود که تعریف و تاریخ‌گذاری انجام‌شده برای آنتروپوسن از سوی کروتزن را می‌پذیرد.[۳۴] آنها با اتخاذ رویکردی «محافظه‌کارانه»، چنین نتیجه می‌گیرند: «شواهدی کافی از تغییر

چینه‌شناختی معنادار (اعم از موارد رخ داده و موارد قریب‌الوقوع) پدیدار گشته است تا آن‌تروپوسن - که در حال حاضر استعاره‌ای گویا اما غیررسمی از تغییرات زیست‌محیطی جهانی است - به‌عنوان یک دور زمین‌شناختی نوین، برای رسمیت‌بخشی از طریق مذاکره‌ی بین‌المللی مورد توجه قرار گیرد.» [۳۵] شواهد فزاینده‌ای نیز در این خصوص وجود دارد که این اصطلاح به‌تدریج در میان دانشمندان علوم اجتماعی نیز در حال مقبولیت یافتن است. [۳۶]

پس آیا عصری که از سال ۱۷۵۰ میلادی تا به امروز به طول انجامیده، عصر آزادی بوده است یا آن‌تروپوسن؟ آیا آن‌تروپوسن نقدی بر روایت‌های آزادی است؟ آیا عاملیت زمین‌شناختی انسان‌ها بهای دستیابی به آزادی است؟ از برخی جهات، آری. همان‌طور که /دوارد/ او. ویلسون^{۶۶} در کتاب خود، /آینده‌ی حیات،^{۶۷} گفته است: «بشر تاکنون نقش قاتل سیاره‌ای را ایفا کرده است، و تنها دغدغه‌اش بقای کوتاه‌مدت خویش بوده است. ما بخش بزرگی از قلب تنوع زیستی را از میان برده‌ایم... اگر /می،^{۶۸} کرگدن سوماترای، می‌توانست سخن بگوید، شاید به ما می‌گفت که سده‌ی بیست‌ویکم تاکنون از این قاعده مستثنی نبوده است.» [۳۷] اما رابطه میان مضامین روشنگری که در خصوص آزادی هستند، با فروپاشی گاه‌نگاری‌های بشری و زمین‌شناختی، پیچیده‌تر و متناقض‌تر از آن به نظر می‌رسد که بتوان آن را در قالب یک تقابل دوگانه‌ی ساده خلاصه کرد. این درست است که از طریق تصمیمات خودمان، انسان به‌طور ناخواسته به یک عامل زمین‌شناختی بدل شده است. می‌توان گفت، آن‌تروپوسن یک پیامد ناخواسته از انتخاب‌های بشر بوده است. اما همچنین روشن است که برای انسان‌ها، هر اندیشه‌ای درباره‌ی راه برون‌رفت از معضل کنونی‌مان، ناگزیر باید به ایده‌ی به‌کارگیری خرد در زندگی جمعی جهانی متوسل شد. همان‌طور که ویلسون بیان می‌کند: «ما اکنون درباره‌ی مسئله شناخت بیشتری داریم... می‌دانیم چه باید بکنیم» (FL، ص ۱۰۲). یا، به نقل دوباره از کروتزن و استورمر:

«نوع بشر برای هزاره‌های بسیار، و شاید میلیون‌ها سال آینده، همچنان یک نیروی زمین‌شناختی عمده باقی خواهد ماند. تدوین یک راهبرد مورد پذیرش جهانی که به پایداری بوم‌سازگان‌ها (اکوسیستم‌ها) در برابر تنش‌های انسان‌زاد منجر شود، یکی از وظایف بزرگ آینده‌ی بشر خواهد بود؛ وظیفه‌ای که نیازمند

تلاش‌های پژوهشی فشرده و کاربرد خردمندانه‌ی دانش حاصل از آن است... وظیفه‌ای مهیج، اما درعین‌حال دشوار و هراس‌انگیز پیش‌روی جامعه‌ی جهانی پژوهش و مهندسی قرار دارد تا بشر را به‌سوی مدیریت محیط‌زیستی پایدار جهانی هدایت کند. [«A»، ص ۱۸]

پس منطقاً، در عصر آنتروپوسن، ما به روشنگری (به‌عبارت‌دیگر خرد) حتی بیش از گذشته نیازمندیم. اما، یک عامل وجود دارد که این خوش‌بینی درباره نقش خرد را تعدیل می‌کند؛ و آن به رایج‌ترین شکلی که آزادی در جوامع بشری به خود می‌گیرد، یعنی سیاست، مربوط می‌شود. سیاست هرگز صرفاً بر پایه‌ی خرد استوار نبوده است و سیاست در عصر توده‌ها^{۶۹} و در جهانی که پیشاپیش با نابرابری‌های شدید میان ملت‌ها و درون آن‌ها پیچیده شده است، چیزی است که هیچ‌کس نمی‌تواند کنترل کند. دیویس می‌نویسد: «شتاب جمعیتی محض»^{۷۰} جمعیت شهری جهان را طی ۴۰ سال آینده ۳ میلیارد نفر افزایش خواهد داد (۹۰٪ در شهرهای فقیر)، و هیچ‌کس - مطلقاً هیچ‌کس از جمله، می‌توان گفت، محققان چپ] - نمی‌داند که چگونه سیاره‌ی زاغه‌ها^{۷۱} که دارای بحران‌های فزاینده‌ی غذا و انرژی است، پاسخ‌گوی بقای زیستی آن‌ها خواهد بود؛ چه رسد به آرمان‌های گریزن‌ناپذیرشان برای دستیابی به سعادت و کرامت راستین» (LIS).

پس جای شگفتی نیست که بحران تغییر اقلیم، دقیقاً اضطراب‌هایی ایجاد کند که پیرامون آینده‌هایی که نمی‌توانیم تجسم کنیم باشد. امید دانشمندان به این که خرد ما را از این معزل کنونی رهایی خواهد بخشید، یادآور تقابل اجتماعی میان اسطوره‌ی «علم»، و سیاست واقعی علوم است که برونولاتور^{۷۲} در کتابش، سیاست طبیعت،^{۷۳} به بحث می‌گذارد. [۳۸] ویلسون، فارغ از هرگونه درکی از سیاست، تنها می‌تواند حس خوش‌بینی خود را به‌مثابه‌ی امیدی فیلسوفانه که آمیخته با اضطراب است بیان کند: «شاید به‌موقع اقدام کنیم» (FL، ص ۱۰۲). بااین‌حال، خود علم گرمایش جهانی، به‌ناچار الزام‌های سیاسی پدید می‌آورد. برای مثال، کتاب تیم فلنری،^{۷۴} چشم‌اندازهای تاریک یک «کابوس اورولی»^{۷۵} را در فصلی با عنوان «۲۰۸۴: دیکتاتوری کربن؟»^{۷۶} مطرح می‌کند. [۳۹] مارک ماسلین^{۷۷} کتاب خود را با برخی افکار شوم به پایان می‌برد: «بعید است که سیاست جهانی، مشکل گرمایش جهانی را حل کند. راه‌حل‌های

فناورانه^{۷۸} خطرناک‌اند یا مشکلاتی به همان بدی مسائلی ایجاد می‌کنند که قرار است رفع کنند... [گرمایش جهانی] مستلزم آن است که ملت‌ها و مناطق برای ۵۰ سال آینده برنامه‌ریزی کنند؛ کاری که بیشتر جوامع به دلیل ماهیت بسیار کوتاه‌مدت سیاست، قادر به انجام آن نیستند.» توصیه‌ی وی که می‌گوید «ما باید برای بدترین وضعیت آماده و سازگار شویم»، همراه با مشاهدات دیویس درباره‌ی «سیاره‌ی زاغه‌های» پیش‌رو، مسئله‌ی آزادی بشر را زیر سایه‌ی آنتروپوسن قرار می‌دهد. [۴۰]

تز سوم: فرضیه‌ی زمین‌شناختی در باب آنتروپوسن ایجاب می‌کند که تاریخ جهانی سرمایه را در گفت‌وگو با تاریخ گونه‌ای انسان قرار دهیم (پیوندی میان این دو برقرار کنیم).

آن دسته از چارچوب‌های تحلیلی که از رهگذر نقدهای جهانی‌شدن سرمایه‌داری به مسائل آزادی می‌پردازند، در بحث عصر تغییر اقلیم به‌هیچ‌وجه منسوخ نشده‌اند. در واقع همان‌طور که دیویس بیان می‌کند، اگر منافع فقرا و آسیب‌پذیران نادیده گرفته شود، تغییر اقلیم احتمالاً تمامی نابرابری‌های نظام جهانی سرمایه‌داری را تشدید خواهد کرد (نک. «LIS»). جهانی‌شدن سرمایه‌داری وجود دارد؛ پس نقدهای آن نیز باید وجود داشته باشند. اما هنگامی که بپذیریم بحران تغییر اقلیم گریبان‌گیر ماست و ممکن است به‌عنوان بخشی از این سیاره برای مدتی بسیار طولانی‌تر از عمر سرمایه‌داری یا مدت‌ها پس از آن که سرمایه‌داری دستخوش جهش‌های تاریخی بسیار دیگری شده باشد نیز وجود داشته باشد، دیگر این نقدها درک مناسبی از تاریخ انسان به دست نمی‌دهند. صورت‌بندی مسئله‌ی (پروپلماتیک)^{۷۹} جهانی‌شدن به ما اجازه می‌دهد که تغییر اقلیم را صرفاً به‌مثابه‌ی بحران مدیریت سرمایه‌داری تفسیر کنیم. اگرچه نمی‌توان انکار کرد که تغییر اقلیم عمیقاً با تاریخ سرمایه مرتبط است، اما آنگاه که به بحران تغییر اقلیم اذعان شده و آنتروپوسن در افق اکنون ما شروع به پدیدار شدن کرده است؛ نقدی که صرفاً نقدی بر سرمایه باشد، برای پرداختن به پرسش‌های مربوط به تاریخ بشر کافی نیست. اکنون زمین‌شناختی آنتروپوسن با اکنون تاریخ انسان درهم‌تنیده شده است.

پژوهشگرانی که به مطالعه‌ی انسان در ارتباط با بحران تغییر اقلیم و دیگر مشکلات بوم‌شناختی نوظهور در مقیاس جهانی می‌پردازند، میان تاریخ مکتوب^{۸۰} انسان و تاریخ ژرف^{۸۱} او تمایز قائل می‌شوند. تاریخ مکتوب، به شکلی فراگیر و کلی، به ده‌هزار سالی اشاره دارد که از اختراع کشاورزی سپری شده است، اما معمولاً به حدود چهارهزار سال اخیر اطلاق می‌شود که اسناد مکتوب در خصوص آن وجود دارد. مورخان مدرنیته و «مدرنیته‌ی متقدم»^{۸۲} معمولاً در آرشیوهای چهارصد سال اخیر کاوش می‌کنند. آن بخش از تاریخ بشر که قبل‌تر از این سال‌های دارای اسناد مکتوب است، تشکیل‌دهنده‌ی چیزی است که دیگر پژوهشگران گذشته‌های انسان - نه تاریخ‌دانان حرفه‌ای - «تاریخ ژرف» می‌نامند. همان‌طور که ویلسون، یکی از مدافعان اصلی این تمایز، می‌نویسد: «رفتار انسان نه تنها به‌عنوان محصول تاریخ مکتوب - ده‌هزار سال اخیر - بلکه محصول تاریخ ژرف، یعنی تغییرات توأمان ژنتیکی و فرهنگی‌ای، دیده می‌شود که بشریت را طی صدها (یا هزاران) سال پدید آوردند.» [۴۱] البته، این از افتخارات اسمایل است که کوشیده است تا جذابیت فکری تاریخ ژرف را برای مورخان حرفه‌ای تبیین کند. [۴۲]

بدون چنین دانشی از تاریخ ژرف بشریت، دستیابی به درکی سکولار از این که چرا تغییر اقلیم بحرانی برای بشر محسوب می‌شود، دشوار خواهد بود. زمین‌شناسان و دانشمندان اقلیم‌شناس شاید بتوانند توضیح دهند که چرا مرحله‌ی کنونی گرمایش جهانی - متمایز از گرمایش سیاره که پیش‌از این رخ داده است - ماهیتاً انسان‌زاد است؛ اما بحران ناشی از آن برای بشر قابل‌درک نیست، مگر آن که پیامدهای آن گرمایش را بررسی نمود. این پیامدها تنها زمانی معنا می‌یابند که ما، انسان‌ها را به‌مثابه‌ی شکلی از حیات در نظر بگیریم و به تاریخ انسان همچون بخشی از تاریخ حیات در این سیاره بنگریم. زیرا در نهایت، آنچه از سوی گرمایش سیاره تهدید می‌شود، نه خود سیاره به لحاظ زمین‌شناختی، بلکه دقیقاً همان شرایطی است، اعم از شرایط زیست‌شناختی و زمین‌شناختی که بقای حیات انسان آن‌گونه که در دوره‌ی هولوسن توسعه یافته است، بدان وابسته است.

واژه‌ای که پژوهشگرانی چون ویلسون یا کروتزن برای اطلاق به حیات در شکل انسانی - و در دیگر اشکال زنده - به کار می‌برند، «گونه»^{۸۳} است. آن‌ها از انسان به‌مثابه یک گونه سخن می‌گویند و این مقوله را برای اندیشیدن درباره‌ی ماهیت بحران کنونی

سودمند می‌یابند. این واژه‌ای است که هرگز در هیچ تحلیل تاریخی یا سیاسی - اقتصادی متعارفی از جهانی‌شدن توسط پژوهشگران چپ به کار نخواهد رفت؛ زیرا تحلیل جهانی‌شدن، به دلایل موجه، تنها به تاریخ معاصر و مکتوب انسان می‌پردازد. تفکر گونه‌ای، از سوی دیگر، با پروژه‌ی فکری تاریخ ژرف در پیوند است. به علاوه، درواقع ویلسون و کروتزن چنین تفکری را برای تجسم سعادت و رفاه انسان ضروری می‌دانند. همان‌طور که ویلسون می‌نویسد: «ما به این نگاه بلندمدت‌تر نیاز داریم... نه فقط برای فهم گونه‌ی خود، بلکه برای آن‌که آینده‌اش را به طرز استوارتری تضمین کنیم (SN، ص X). [بنابراین]، وظیفه‌ی استقرار و تمرکز تاریخی بر بحران تغییر اقلیم، ایجاب می‌کند که صورت‌بندی‌های فکری‌ای را که تا حدودی با یکدیگر در تنش قرار دارند گرد هم آوریم: رویکرد سیاره‌ای و جهانی؛ تاریخ ژرف و مکتوب؛ تفکر گونه‌ای و نقدهای سرمایه.

با بیان این مطلب، من تا حدی بر خلاف جریان تفکر مورخان درباره‌ی جهانی‌شدن و تاریخ جهان حرکت می‌کنم. مایکل گایر^{۸۴} و چارلز برایت^{۸۵} در مقاله‌ای شاخص که در سال ۱۹۹۵ با عنوان «تاریخ جهان در عصر جهانی»^{۸۶} منتشر شد، نوشتند: «در پایان قرن بیستم، ما نه با یک مدرنیته‌ی واحد و جهان‌شمول کننده، بلکه با جهانی یکپارچه از مدرنیته‌های متکثر و تکثیرشونده مواجهیم.» آن‌ها گفتند: «تا آنجا که به تاریخ جهان مربوط می‌شود، هیچ روح جهان‌شمول‌کننده‌ای وجود ندارد... بلکه، کنش‌های بسیار مشخص، بسیار مادی و عمل‌گرایانه‌ی فراوانی وجود دارند که در انتظار تفکر انتقادی و مطالعه‌ی تاریخی هستند.» با این حال، به یمن پیوندهای جهانی ایجادشده از طریق تجارت، امپراتوری‌ها، و سرمایه‌داری، «ما با وضعیتی نوین و شگفت‌آور مواجهیم: بشریت که برای سده‌ها و از سوی تمدن‌های بسیار، موضوع تاریخ جهان بوده است، اکنون در معرض دید همه‌ی انسان‌ها قرار گرفته است. این بشریت به‌شدت به دو قطب غنی و فقیر تقسیم شده است.» [۴۳] این بشریت - چنان‌که گایر و برایت به پیروی از فلسفه‌ی تفاوت تلویحاً بیان می‌کنند - واحد نیست. آن‌ها در نوشته‌ی خود بیان می‌کنند که بشریت «یک تمدن واحد همگن را تشکیل نمی‌دهد.» ایشان با رنگ‌وبویی اگزستانسیالیستی می‌گویند: «بشریت دیگر صرفاً یک‌گونه یا یک وضع طبیعی^{۸۷} نیست. ما به‌مثابه‌ی انسان، برای نخستین بار به طور جمعی خودمان را بر می‌سازیم؛ و

از این رو، مسئول خودمان هستیم» (WH، ص ۱۰۵۹). واضح است، دانشمندانی که از ایده‌ی آنتروپوسن دفاع می‌کنند، چیزی دقیقاً خلاف این می‌گویند. آن‌ها استدلال می‌کنند که چون انسان‌ها نوع خاصی از گونه را تشکیل می‌دهند، می‌توانند در فرایند سلطه بر دیگر گونه‌ها، جایگاه یک نیروی زمین‌شناختی را کسب کنند. به بیان دیگر، انسان‌ها، دست‌کم امروزه، به یک وضع طبیعی بدل شده‌اند. چگونه می‌توانیم میان این دو موضع، گفت‌وگویی ایجاد کنیم؟

قابل‌درک است که گفتمان گونه‌ای که لحنی زیست‌شناختی دارد، تاریخ‌دانان را نگران سازد. ایشان نگران‌اند که حس دقیق و پرورش‌یافته‌شان از امکان^{۸۸} و آزادی در امور انسانی، ناچار به عقب‌نشینی در برابر دیدگاهی جبرگرایانه‌تر از جهان شود. افزون بر این، همان‌طور که اسمایل اذعان دارد، همواره نمونه‌های تاریخی خطرناکی از کاربرد سیاسی زیست‌شناسی وجود داشته است. [۴۴] به علاوه، بیم آن می‌رود که ایده‌ی گونه، درجه‌ای نیرومند از ذات‌گرایی را به درک ما از انسان‌ها وارد سازد. من بعداً در همین بخش به پرسش امکان بازخواهم گشت؛ اما در مورد مسئله‌ی ذات‌گرایی، اسمایل به نحو سودمندی توضیح می‌دهد که چرا نمی‌توان در خصوص گونه بر حسب مقولات ذات‌گرایانه اندیشید:

«بنا بر نظر د/روین، گونه‌ها موجودیت‌هایی ثابت^{۸۹} نیستند که ذات‌های

طبیعی^{۹۰} نهاده شده توسط خالق در آن‌ها وجود داشته باشد... انتخاب طبیعی،^{۹۱}

افراد یک گونه را همگن نمی‌سازد... باتوجه به وضعیت این موارد، جست‌وجو برای

یک شکل بهنجار... از یک طبیعت و نوع بدنی [برای هر گونه‌ی خاص] بیهوده

است و همین امر در مورد تلاش به همان اندازه بیهوده‌ی شناسایی "طبیعت

انسان"^{۹۲} صادق است. در این‌جا، همچون بسیاری حوزه‌های دیگر، زیست‌شناسی

و مطالعات فرهنگی اساساً همسو هستند.» [۴۵]

روشن است که رشته‌های دانشگاهی مختلف، در ارتباط با این پرسش که چگونه باید به انسان نگریست، کارشناسان خود را در جایگاه‌های متفاوتی قرار می‌دهند. همه‌ی رشته‌ها ناگزیرند ابژه‌های مطالعه‌ی خود را بسازند. اگر پزشکی یا زیست‌شناسی، انسان را به درکی معین و خاص از او تقلیل می‌دهند؛ مورخان انسان‌گرا اغلب در نمی‌یابند که شخصیت‌های محوری داستان‌هایشان - یعنی اشخاص - نیز خود نوعی تقلیل هستند.

در غیاب شخص‌بودگی،^{۹۳} هیچ سوژه‌ی انسانی‌ای از تاریخ وجود ندارد. به همین دلیل است که درید/^{۹۴} با اشاره به این نکته که هرگونه تمایل به قادر ساختن خود جنون، یا اجازه‌دادن به آن برای سخن گفتن در تاریخ جنون، «جنون/میزترین جنبه‌ی» این پروژه خواهد بود، خشم فوکو را برانگیخت. [۴۶] شخص‌بودگی ابژه‌ای دارای اهمیت حیاتی برای انسان‌گرایان همه‌ی سنت‌هاست؛ باوجوداین، فی‌المثل، در مقایسه با اسکلت انسانی‌ای که در کلاس کالبدشناسی مورد بحث قرار می‌گیرد، دارای تقلیل یا انتزاعی کم‌تر از وجود انضمامی و تمامیت‌یافته‌ی انسان نیست.

بحران تغییر اقلیم به این دلیل که بحرانی چندبعدی است، دانش‌گایان را فرامی‌خواند که از تعصبات رشته‌ای خود فراتر روند. در این زمینه، مشاهده‌ی نقشی که مقوله‌ی گونه در میان پژوهشگران، از جمله اقتصاددانان - که پیشاپیش از مورخان در بررسی و تبیین ماهیت این بحران فراتر رفته‌اند - ایفا می‌کند، جالب‌توجه است. کتاب اقتصاددان جفری ساکس،^{۹۵} «ثروت مشترک»^{۹۶} که برای عموم تحصیل‌کرده اما غیرمتخصص نوشته شده است؛ ایده‌ی گونه را محور استدلال خود قرار می‌دهد و یک فصل کامل را به آنتروپوسن اختصاص می‌دهد. [۴۷] در واقع، پژوهشگری که ساکس از او برای کتابش درخواست پیشگفتار کرد، کسی نبود جز ادوارد ویلسون. به همان شیوه‌ای که مفاهیمی چون انبوه خلق^{۹۷} یا توده‌ها در نوشته‌های مارکسیستی نقشی شبه‌هنگلی^{۹۸} دارند؛ مفهوم گونه نیز در پیشگفتار ویلسون نقشی شبه‌هنگلی ایفا می‌کند. اگر مارکسیست‌های دارای گرایش‌ها و رویکردهای گوناگون، در زمان‌های مختلف بر این باور بوده‌اند که خیر بشریت در این چشم‌انداز نهفته است که ستمدیدگان یا انبوه خلق، وحدت جهانی خود را از طریق فرایند خودآگاهی‌یابی (رسیدن به خودآگاهی)^{۹۹} تحقق بخشند؛ ویلسون امید خود را به وحدتی می‌بندد که از طریق خودشناسی^{۱۰۰} جمعی ما به‌مثابه یک گونه امکان‌پذیر است: «بشریت به‌اندازه‌ای منابع جایگزین‌ناپذیر زمین را مصرف یا دگرگون کرده است که باید در وضعیتی بهتر از همیشه باشد. ما به‌اندازه‌ی کافی هوشمندیم و اکنون امیدی در این است که به‌اندازه‌ی کافی آگاه هستیم تا به‌مثابه‌ی یک گونه‌ی واحد به خودفهمی^{۱۰۱} دست یابیم... خردمندانه خواهد بود که خود را به‌مثابه‌ی یک گونه ببینیم.» [۴۸]

با این حال، تردیدهایی در خصوص کاربرد ایده‌ی گونه در زمینه‌ی تغییر اقلیم باقی است؛ شایسته است به یکی از آن‌ها که به سادگی می‌تواند در میان منتقدان چپ مطرح شود بپردازیم. برای مثال، می‌توان به این ایراد گرفت که تمام عوامل انسان‌زادی که موجب گرمایش جهانی می‌شوند - سوزاندن سوخت‌های فسیلی، صنعتی کردن دامپروری، پاک‌سازی جنگل‌های استوایی و دیگر جنگل‌ها، و غیره - در نهایت بخشی از یک روایت بزرگ‌تر هستند: برآمدن و گسترش سرمایه‌داری در غرب و سلطه‌ی امپریالیستی یا شبه‌امپریالیستی غرب بر بقیه‌ی جهان. نخبگان چین، ژاپن، هند، روسیه، و برزیل از همین تاریخ معاصر غرب الهام گرفته‌اند تا مسیرهای خود به سوی سیاست‌های ابرقدرتی و سلطه‌ی جهانی را از طریق قدرت اقتصادی، فناوری، و نظامی سرمایه‌داری توسعه دهند. اگر این به‌طور کلی درست باشد، آیا آن‌گاه سخن گفتن از «گونه» یا «نوع بشر»^{۱۰۲} صرفاً در خدمت پنهان کردن واقعیت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و منطق سلطه‌ی امپریالیستی - خواه رسمی، غیررسمی، یا به تعبیر دلوزی، ماشینی - که سرمایه‌داری ترویج می‌کند نیست؟ چرا باید فقرای جهان - که ردپای کربن‌شان به‌هر حال کوچک است - را با استفاده از چنین اصطلاحات فراگیری مانند گونه یا نوع بشر، در این مقوله گنجانند؛ درحالی‌که تقصیر و سرزنش بحران کنونی باید در وهله‌ی اول مستقیماً متوجه ملل ثروتمند و سپس متوجه طبقات ثروتمندتر در کشورهای فقیرتر باشد؟

لازم است کمی بیشتر به این پرسش بپردازیم؛ در غیر این صورت، تفاوت میان تاریخ‌نگاری کنونی جهانی‌شدن و تاریخ‌نگاری‌ای که نظریه‌های انسان‌زاد تغییر اقلیم ایجاد می‌کنند، برای ما روشن نخواهد شد. اگرچه برخی دانشمندان مایل‌اند آغاز آنتروپوسن را از زمان اختراع کشاورزی بدانند، خوانش‌های من‌عمدماً نشان می‌دهند که ورود ما به آنتروپوسن نه رویدادی کهن و همچنین نه رویدادی ناگزیر بوده است. تمدن بشری قطعاً با این شرط آغاز نشد که روزی در تاریخش انسان ناگزیر شود از چوب به زغال‌سنگ و از زغال‌سنگ به نفت و گاز روی آورد. این‌که امکان تاریخی بسیاری در گذار از چوب به زغال‌سنگ به‌عنوان منبع اصلی انرژی وجود داشته است؛ توسط کنت پومرانتز^{۱۰۳} در کتاب راه‌گشایش، «شکاف بزرگ»،^{۱۰۴} به نحو قوی و قانع‌کننده نشان داده شده است. [۴۹] تصادف‌ها و حوادث تاریخی به همین ترتیب،

روایت‌های «کشف» نفت، غول‌های نفتی، و صنعت خودروسازی را نیز اشغال کرده‌اند، همان‌طور که در هر نوع تاریخ دیگری نیز چنین است. [۵۰] خود جوامع سرمایه‌دار نیز از آغاز سرمایه‌داری یکسان نمانده‌اند. [۵۱] جمعیت بشر نیز از جنگ جهانی دوم به بعد به طور چشمگیری افزایش یافته است. تنها جمعیت هند اکنون بیش از سه برابر جمعیت آن در زمان استقلال در سال ۱۹۴۷ است. روشن است که کسی نمی‌تواند ادعا کند که چیزی ذاتی گونه‌ی انسان وجود داشته که نهایتاً ما را به درون آنتروپوسن رانده است. ما ناخواسته به درون آن لغزیده‌ایم. بی‌شک راه رسیدن به آن از طریق تمدن صنعتی بوده است. (من در اینجا میان جوامع سرمایه‌داری و سوسیالیستی که تاکنون داشته‌ایم تمایزی قائل نمی‌شوم؛ زیرا هرگز هیچ تفاوت اصولی‌ای در استفاده‌ی آن‌ها از سوخت فسیلی وجود نداشته است.)

اگر شیوه‌ی زندگی صنعتی، آن چیزی بود که ما را دچار این بحران کرد، آنگاه پرسش این است: چرا بر حسب مقوله‌ی گونه، مقوله‌ای که قطعاً به تاریخی بسیار طولانی‌تر تعلق دارد بیندیشیم؟ چرا روایت سرمایه‌داری - و در نتیجه نقد آن - نتواند به‌عنوان چارچوبی برای واری تاریخ تغییر اقلیم و فهم پیامدهای آن کافی باشد؟ به نظر درست می‌رسد که بحران تغییر اقلیم ناشی از الگوهای جامعه‌ای با مصرف انرژی بالا بوده است که صنعتی‌شدن سرمایه‌دارانه ایجاد و ترویج کرده است؛ اما بحران کنونی برخی شرایط دیگر را برای وجود حیات در شکل انسانی آشکار ساخته است که هیچ پیوند ذاتی‌ای با منطق هویت‌های سرمایه‌دارانه، ملی‌گرایانه، یا سوسیالیستی ندارند. بلکه آن‌ها به تاریخ حیات در این سیاره، به شیوه‌ی ارتباط اشکال مختلف حیات با یکدیگر، و به شیوه‌ای که انقراض انبوه یک گونه می‌تواند برای گونه‌ای دیگر خطر آفرین باشد، مرتبط‌اند. بدون چنین تاریخی از حیات، بحران تغییر اقلیم هیچ «معنای» انسانی‌ای ندارد. زیرا همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، این بحران در معنای واقعی کلمه، بحرانی برای سیاره‌ای غیرآلی^{۱۰۵} (غیرزنده، موجودیت غیرزنده سیاره) نیست.

به بیان دیگر، شیوه‌ی زندگی صنعتی بسیار شبیه به لانه‌ی خرگوش در داستان آلیس عمل کرده است: ما به درون وضعیتی لغزیده‌ایم که برای وجود نهادهای محوری در تصور ما از مدرنیته و معناهایی که از آن‌ها استخراج می‌کنیم، ما را به بازشناسی برخی از شرایط پارامتری (که مرزی است) وامی‌دارد. اجازه دهید توضیح دهم. مورد

انقلاب کشاورزی که آن‌طور که می‌گویند متعلق به ده‌هزار سال پیش است را در نظر بگیرید. آن [انقلاب کشاورزی] صرفاً تجلی قوه‌ی اختراع بشر نبود. انقلاب کشاورزی، به واسطه‌ی تغییرات معینی در میزان دی‌اکسیدکربن موجود در جو، پایداری معینی در اقلیم، و درجه‌ای از گرمایش سیاره که به دنبال پایان عصر یخبندان (دوره‌ی پلیستوسن) رخ داد - چیزهایی که بشر هیچ کنترلی بر آن‌ها نداشت - ممکن شد. یکی از ویراستاران کتاب «انسان‌ها در پایان عصر یخبندان»^{۱۰۶} می‌نویسد: «تردید چندانی نمی‌توان داشت که پدیده‌ی بنیادین - افول عصر یخبندان - نتیجه‌ی "پدیده‌های میلانکوویچ"^{۱۰۷} (روابط مداری و انحرافی میان زمین و خورشید) بود.» [۵۲] دمای سیاره در محدوده‌ای تثبیت شد که امکان رشد علف را فراهم می‌کرد. جو و گندم از قدیمی‌ترین این گونه علف‌ها هستند. شیوه‌ی زندگی صنعتی - کشاورزی ما بدون این «تابستان بلند» خوش‌یمن یا آنچه دانشمندی اقلیم‌شناس تحت عنوان یک «تصادف» «غیرعادی» طبیعت در تاریخ سیاره نامیده است، امکان‌پذیر نبود. [۵۳] به بیان دیگر، انتخاب‌های اجتماعی - اقتصادی و فناوری‌های ما، و حقوقی که می‌خواهیم به‌مثابه آزادی‌مان جشن بگیریم، هرچه باشند، ما نمی‌توانیم از عهده‌ی بی‌ثبات کردن شرایطی (مانند محدوده‌ی دمایی که سیاره در آن قرار دارد) برآییم که همچون پارامترهای مرزی وجود بشر عمل می‌کنند. این پارامترها مستقل از سرمایه‌داری یا سوسیالیسم هستند. آن‌ها برای مدتی بسیار طولانی‌تر از تاریخ این نهادها پایدار بوده‌اند و به انسان امکان داده‌اند که به گونه‌ی غالب بر روی زمین بدل شود. متأسفانه، ما اکنون خود به عاملی زمین‌شناختی بدل شده‌ایم که این شرایط پارامتری لازم برای وجود خودمان را برهم می‌زنیم.

این به معنای انکار نقش تاریخی‌ای که ملل ثروتمندتر و عمدتاً غربی جهان در انتشار گازهای گلخانه‌ای ایفا کرده‌اند نیست. سخن‌گفتن از تفکر گونه‌ای به معنای مخالفت با سیاست «مسئولیت‌های مشترک اما متفاوت»^{۱۰۸} نیست؛ سیاستی که چین، هند، و دیگر کشورهای درحال توسعه، ظاهراً مشتاق به پیگیری آن در زمینه‌ی کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای هستند. [۵۴] این که آیا ما تغییر اقلیم را به گردن کسانی بیندازیم که با نگاه به گذشته - یعنی غرب را به‌خاطر عملکرد گذشته‌اش سرزنش کنیم - یا با نگاه به آینده (چین به‌تازگی از ایالات متحده به‌عنوان بزرگ‌ترین منتشرکننده‌ی دی‌اکسیدکربن، هرچند نه بر مبنای سرانه، پیشی گرفته است) مقصر هستند، پرسشی

است که بی‌شک به تاریخ‌های سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون گره‌خورده است. [۵۵] اما کشف این واقعیت توسط دانشمندان که بشر در این فرایند به یک عامل زمین‌شناختی بدل شده است، به فاجعه‌ای مشترک اشاره دارد که همگی ما در آن گرفتار آمده‌ایم. در اینجا کروتزن و استورمر این فاجعه را چنین توصیف می‌کنند:

«گسترش نوع بشر... حیرت‌آور بوده است... در طول ۳ قرن گذشته جمعیت بشر ده برابر شده و به ۶ میلیارد نفر رسیده است؛ و این افزایش، برای مثال، با رشد جمعیت گاوها به ۱.۴ میلیارد رأس همراه بوده است (حدود یک گاو به‌ازای هر خانواده با جمعیت متوسط). نوع بشر در عرض چند نسل در حال تمام‌کردن سوخت‌های فسیلی‌ای است که طی چند صد میلیون سال تولید شده‌اند. انتشار گوگرد دی‌اکسید (سولفوریک دی‌اکسید) ^{۱۰۹}... به جو از طریق سوزاندن زغال‌سنگ و نفت، دست‌کم دوبرابر مجموع کل انتشارات طبیعی است... بیش از نیمی از کل آب شیرین در دسترس توسط نوع بشر استفاده می‌شود؛ فعالیت بشر نرخ انقراض گونه‌ها را در جنگل‌های بارانی استوایی هزار تا ده‌هزار برابر افزایش داده است... علاوه بر این، نوع بشر مواد سمی بسیاری را در محیط‌زیست رها می‌کند... تأثیرات ثبت‌شده، شامل دگرگونی چرخه‌ی ژئوشیمیایی ^{۱۱۰} در سامانه‌های بزرگ آب شیرین است و در سامانه‌هایی دور از منابع اولیه نیز رخ می‌دهد.» [A]، ص ۱۷

توضیح این فاجعه نیازمند گفتگویی میان رشته‌ها و تاریخ‌های مکتوب و ژرف بشر است؛ همان‌طور که انقلاب کشاورزی ده‌هزار سال پیش قابل توضیح نبود مگر از طریق همگرایی سه رشته: زمین‌شناسی، باستان‌شناسی، و تاریخ. [۵۶]

دانشمندانی چون ویلسون یا کروتزن شاید به لحاظ سیاسی ساده‌اندیش باشند؛ از این نظر که در نمی‌یابند شاید خرد تمام آن چیزی نباشد که ما را در انتخاب‌های جمعی مؤثرمان هدایت می‌کند - به بیان دیگر، ممکن است ما در نهایت به‌صورت جمعی دست به برخی انتخاب‌های نامعقول بزنیم. اما به نظر من، این که آن‌ها به زبان روشنگری سخن می‌گویند، جالب و معنادار است. ایشان لزوماً پژوهشگران ضدسرمایه‌داری نیستند؛ و باین‌حال، آشکارا طرفدار شکل تثبیت‌شده سرمایه‌داری هم نیستند. آن‌ها دانش و خرد را چنان می‌بینند که نه تنها راهی برای برون‌رفت از این بحران کنونی برای بشر فراهم می‌آورند، بلکه راهی برای دور نگه‌داشتن ما در آینده از خطر نیز هستند.

برای مثال، ویلسون از تدبیر «استفاده‌ی خردمندانه‌تر از منابع» به شیوه‌ای سخن می‌گوید که طنینی مشخصاً کانتی دارد (SN، ص ۱۹۹). اما دانش موردبحث، دانش ناظر بر انسان به‌مثابه‌ی یک گونه‌است؛ گونه‌ای که برای وجود خود به دیگر گونه‌ها وابسته بوده، و بخشی از تاریخ عمومی حیات است. تغییر دادن اقلیم که به‌طور فزاینده‌ای نه‌تنها دمای متوسط سیاره، بلکه اسیدیته و سطح اقیانوس‌ها را تغییر می‌دهد، و نابودکردن زنجیره‌ی غذایی، فعالیت‌هایی هستند که نمی‌توانند به نفع زندگی ما باشند. این شرایط پارامتریک، صرف‌نظر از انتخاب‌های سیاسی ما برقرار هستند؛ بنابراین، فهم گرمایش جهانی به‌مثابه‌ی یک بحران، بدون پرداختن به گزاره‌های مطرح‌شده توسط این دانشمندان ناممکن است. درعین‌حال، روایت سرمایه، [یعنی] تاریخ محتمل ورود ما به آنتروپوسن را، نمی‌توان با توسل به ایده‌ی گونه انکار کرد؛ زیرا آنتروپوسن حتی به‌مثابه‌ی یک نظریه، بدون تاریخ صنعتی‌شدن ممکن نبود. چگونه آنگاه که به تاریخ جهان پس از روشنگری می‌اندیشیم، این دو را (تاریخ سرمایه و تاریخ گونه) با هم لحاظ کنیم؟ چگونه با یک تاریخ جهانی حیات - به‌عبارت‌دیگر، اندیشه‌ی جهانی - ارتباط برقرار کنیم، درحالی‌که آنچه را در ظن پسااستعماری^{۱۱۱} ما نسبت به امر جهانی آشکارا ارزشمند است حفظ می‌کنیم؟ بحران تغییر اقلیم مستلزم اندیشیدن هم‌زمان در هر دو قلمرو، یعنی درهم‌آمیختن گاه‌نگاری‌های درهم‌نیامیختنی تاریخ سرمایه و تاریخ گونه است. اما این تلفیق، خود ایده‌ی درک تاریخی^{۱۱۲} را به شیوه‌های کاملاً بنیادین به چالش می‌کشد.

تز چهارم: درهم‌تنیدگی تاریخ گونه‌ای و تاریخ سرمایه به‌مثابه‌ی فرایندی برای کاوش مرزهای درک تاریخی.

می‌توان گفت درک تاریخی با پیروی از سنت دیلتایی،^{۱۱۳} مستلزم تفکر انتقادی‌ای است که به برخی ایده‌های کلی درباره‌ی تجربه‌ی انسانی متوسل می‌شود. همان‌طور که گادامر اشاره کرد، دیلتای «جهان خصوصی تجربه‌ی فرد»^{۱۱۴} را «به‌مثابه‌ی نقطه‌ی آغازی برای گسترشی می‌دید که در یک جابه‌جایی پویا، محدودیت و اتفاقی بودن تجربه‌ی خصوصی او را با بی‌نهایت بودن آنچه از طریق بازتجربه‌کردن جهان تاریخی

در دسترس است، جبران می‌کند.» بدین ترتیب در این سنت، «آگاهی تاریخی»^{۱۱۵}، «شیوه‌ای/ از خودشناسی»^{۱۱۶} است که از طریق تفکر انتقادی بر تجارب خود و دیگران (کنشگران تاریخی) به دست می‌آید. [۵۷] تاریخ‌های انسان‌گرای سرمایه‌داری همواره وجود چیزی به نام تجربه‌ی سرمایه‌داری را تصدیق خواهند کرد. برای مثال، بدون چنین فرضی، تلاش درخشان ای. پی. تامپسون^{۱۱۷} برای بازسازی تجربه‌ی طبقه‌ی کارگر از کار سرمایه‌دارانه معنا نمی‌یابد. [۵۸] تاریخ‌های انسان‌گرا تاریخ‌هایی هستند که معنا را از طریق توسل به قابلیت‌مان نه‌تنها برای بازسازی، بلکه آن‌طور که کالینگود می‌گفت، برای بازآفرینی تجربه‌ی گذشته در ذهن خودمان تولید می‌کنند.

هنگامی که ویلسون در راستای آینده‌ی جمعی‌مان، توصیه می‌کند که به خودشناسی به‌مثابه یک گونه دست یابیم؛ این گفته‌ی وی با هیچ روش تاریخی فهم و پیوند دادن گذشته‌ها با آینده‌ها، یعنی روشی که مبتنی بر فرض وجود عنصری از پیوستگی در تجربه‌ی انسان است، هم‌خوان نیست. (نک. به نکته‌ی قبلاً مطرح‌شده در بالا از گادامر.) این «ما» کیست؟ ما انسان‌ها هرگز خود را به‌مثابه یک گونه تجربه نمی‌کنیم. ما تنها می‌توانیم وجود گونه‌ی انسان را به لحاظ فکری بفهمیم یا استنتاج کنیم؛ اما هیچ‌گاه آن را به‌خودی‌خود تجربه نمی‌کنیم. هیچ پدیدارشناسی‌ای از ما به‌مثابه‌ی یک گونه نمی‌تواند وجود داشته باشد. حتی اگر ما بخواهیم با واژه‌ای مانند نوع بشر به لحاظ عاطفی هم‌ذات‌پنداری کنیم، در نمی‌یافتیم که گونه بودن چیست؛ زیرا، در تاریخ گونه‌ای، انسان‌ها تنها یک مصداق از مفهوم «گونه» هستند؛ همان‌طور که هر شکل دیگری از حیات نیز چنین خواهد بود. اما هیچ‌کس هرگز بودن به‌مثابه‌ی یک مفهوم را تجربه نمی‌کند.

بحث درباره‌ی بحران تغییر اقلیم می‌تواند احساس و دانشی درباره‌ی گذشته‌ها و آینده‌های جمعی بشر تولید کند که در مرزهای درک تاریخی عمل می‌کنند. ما تأثیرات مشخص بحران را تجربه می‌کنیم؛ اما نه کل پدیده را. آیا آن‌گاه باید به تبعیت از گایر و برایت، بگوییم که «بشریت دیگر از رهگذر "اندیشه" پدید نمی‌آید؟» («WH»، ص ۱۰۶۰) یا به تبعیت از فوکو بگوییم که «انسان دیگر هیچ تاریخی ندارد؟» [۵۹] گایر و برایت، به شیوه‌ای فوکویی ادامه می‌دهند و می‌نویسند: «وظیفه‌ی آن [تاریخ جهان]

شفاف ساختن خطوط برجسته‌ی قدرتی است که بر بنیان اطلاعات استوار است و بشریت را در شکلی واحد از نوع بشر خلاصه و فشرده می‌کند» (WH، ص ۱۰۶۰). این نقد که بشریت را اثری از قدرت می‌داند، بی‌تردید در آموزه‌هایی که هرمنوتیک شک^{۱۱۸} به پژوهش پسااستعماری عرضه داشته، ارزشمند است. این نگاه، ابزاری انتقادی و مؤثر در پرداختن به صورت‌بندی‌های ملی و جهانی سلطه است. اما من آن را برای پرداختن به بحران گرمایش جهانی، کافی نمی‌یابم. نخست آن‌که، آشکال نوپا و شکل‌نیافته از «ما» و دیگر تصورات از بشریت، همواره بر حس ما از بحران کنونی سایه می‌افکنند. چگونه می‌توان جز این عنوان کتاب وایزمن، «جهان بدون ما»، یا جذابیت تلاش درخشان اما ناممکن او برای به‌تصویر کشیدن تجربه‌ی نیویورک پس از رفتن ما را فهمید! [۶۰] دوم این‌که، دیوار میان تاریخ انسان و تاریخ طبیعی فروریخته است. ما شاید خود را به‌مثابه‌ی یک عامل زمین‌شناختی تجربه نکنیم، اما ظاهراً در سطح گونه‌ای به یکی از آن‌ها بدل شده‌ایم و درک بحران کنونی‌ای که همه‌ی ما را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد، بدون آن دانشی که درک تاریخی را به چالش می‌کشد ممکن نیست. تغییر اقلیم، آنگاه که در [منشور] سرمایه‌ی جهانی بازتاب می‌یابد، بی‌شک منطق نابرابری که در دل نظام سرمایه جاری است را تشدید خواهد کرد؛ بی‌شک برخی افراد به بهای زیان دیگران به‌طور موقتی سود خواهند برد. اما کل بحران را نمی‌توان به یک روایت از سرمایه‌داری تقلیل داد. برخلاف بحران‌های سرمایه‌داری، در این‌جا هیچ قایق نجاتی برای ثروتمندان و صاحبان امتیاز وجود ندارد (گواه آن خشکسالی در استرالیا یا آتش‌سوزی‌های اخیر در محلات ثروتمندنشین کالیفرنیا است). اضطرابی که گرمایش جهانی برمی‌انگیزد، یادآور روزهایی است که افراد بسیاری از یک جنگ هسته‌ای جهانی بیم داشتند. اما تفاوت بسیار مهمی وجود دارد. یک جنگ هسته‌ای تصمیمی آگاهانه از سوی قدرت‌های حاکم بود. تغییر اقلیم یک پیامد ناخواسته‌ی کنش‌های انسان است و تنها از طریق تحلیل علمی، تأثیرات کنش‌های ما به‌مثابه یک گونه را نشان می‌دهد. در واقع ممکن است «گونه»، نام یک جایگزین برای یک تاریخ جهانی نوظهور و نوین انسان باشد که در لحظه‌ی خطری چون تغییر اقلیم، پدیدار می‌شود. ولی ما هرگز نمی‌توانیم این امر جهانی را درک کنیم. این یک/امر جهانی هگلی نیست که به روش دیالکتیکی از دل حرکت تاریخ سر برآورد؛ و نه امر جهانی سرمایه که بحران کنونی آن

را پدید آورده باشد. گایر و برایت حق دارند که هر دو نوع از امر جهانی را رد کنند. بااین‌حال، تغییر اقلیم، مسئله‌ی یک اجتماع بشری، یک «ما» را برایمان مطرح می‌کند؛ و به شکلی از امر جهانی اشاره دارد که فراتر از ظرفیت ما برای تجربه‌ی جهان قرار می‌گیرد. این بیشتر شبیه به امری جهانی است که برخاسته از حسی مشترک از فاجعه است. این نیازمند یک رویکرد جهانی به سیاست، بدون تکیه بر اسطوره‌ی هویتی جهانی است؛ زیرا، برخلاف امر جهانی هگلی، نمی‌تواند تکثرها را در خود هضم کند. شاید بتوانیم موقتاً آن را «تاریخ جهانی سلبی (منفی)»^{۱۱۹} بنامیم. [۶۱]

منبع:

Chakrabarty, D. (2009). The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry*, 35(2), pp. 197-222. <https://doi.org/10.1086/596640>

¹ The World Without Us

² Alan Weisman

³ historical sensibility

⁴ C. A. Bayly

⁵ The birth of the modern world

⁶ Svante Arrhenius

⁷ James Hansen

⁸ NASA's Goddard Institute for Space Studies

⁹ George H. W. Bush

¹⁰ White House effect

Giovanni Arrighi ¹¹

The Long Twentieth Century ¹²

Adam Smith in Beijing ¹³

¹⁴ Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change of the United Nations

¹⁵ Stern Review

¹⁶ human-induced

¹⁷ Naomi Oreskes

¹⁸ University of California, San Diego

-
- ¹⁹ Natural History
²⁰ Human History
²¹ R. G. Collingwood
²² Croce
²³ verum ipsum factum
V. Gordon Childe ²⁴
E. H. Carr ²⁵
²⁶ What Is History?
²⁷ La filosofia di Giambattista Vico
²⁸ Wilhelm Windelband
²⁹ Ernst Mach
³⁰ Henri Poincaré
³¹ Dialectical and Historical Materialism
³² Fernand Braudel
³³ *La Méditerranée et le Monde méditerranéen a l'époque de Philippe II*,
3 vols. (1949; 2nd edition, revised and augmented, 1966)
³⁴ Gadamer
³⁵ Johann Gustav Droysen
³⁶ Environmental History
³⁷ Alfred W. Crosby
³⁸ The Columbian Exchange
³⁹ Daniel Lord Smail
⁴⁰ On Deep History and the Brain
⁴¹ Geological Agents
⁴² Anthropocene
⁴³ در مقیاس زمانی زمین‌شناسی (گاه‌زمین‌شناسی)، واحدهای تقسیم‌بندی زمان به این شکل هستند:
ابردوران یا ابرگشتمان (Eon): به مدت زمانی گفته می‌شود که دارای چندین عصر است که با یک تغییر
عظیم در ساختار زمین آغاز می‌شود و با یک تغییر عظیم دیگر به پایان می‌رسد.
دوران یا گشتمان (Era): چند صد میلیون سال، ۱۰ دوران شناخته‌شده.
دوره یا گشتاره (Period): ده‌ها تا حدود صد میلیون سال، ۲۲ دوره شناخته‌شده.
دور یا گشتارک (Epoch): ده‌ها میلیون سال، ۳۴ دور شناخته‌شده.
عصر یا روزگار (Age): به مدت زمانی گفته می‌شود که تغییرات در ساختار زمین جزئی‌تر از دوره است؛
ولی تغییراتی در شکل زمین رخ می‌دهد.
⁴⁴ Geological Force
⁴⁵ Humanist Histories
⁴⁶ Leopold von Ranke
⁴⁷ self-rule

⁴⁸ Dalits

طبقه‌ای در نظام کاستی که تحت عنوان نجس‌ها شناخته می‌شوند.

⁴⁹ Amartya Sen

⁵⁰ Development as Freedom

⁵¹ Francis Fukuyama

⁵² Geological time

⁵³ Energy-intensive

⁵⁴ Pleistocene

⁵⁵ Holocene

⁵⁶ Anthropogenic

⁵⁷ Paul J. Crutzen

⁵⁸ Eugene F. Stoermer

⁵⁹ Nature

⁶⁰ Mike Davis

⁶¹ Sir Charles Lyell

⁶² International Geological Congress

Geological Society of America (GSA) ⁶³

⁶⁴ GSA Today

⁶⁵ Stratigraphy Commission of the Geological Society of London

⁶⁶ Edward O. Wilson

⁶⁷ The Future of Life

^{۶۸} اِمی (Emi)، یک کرگدن سوماترایبی ماده بود که به‌عنوان یکی از آخرین بازماندگان این گونه‌ی به‌شدت در معرض انقراض، در جهان شناخته می‌شد. او در مرکز حفاظت «تامان نگارا» در مالزی نگهداری می‌شد و در طول عمرش نقش مهمی در برنامه‌های تکثیر در اسارت ایفا کرد. کرگدن سوماترایبی (*Dicerorhinus sumatrensis*) کوچک‌ترین گونه‌ی کرگدن و تنها گونه‌ای است که هنوز بقایای مویی روی بدن دارد. اِمی در سال ۲۰۱۹، پس از حدود ۲۵ سال زندگی، درگذشت و مرگ او به‌عنوان نمادی از بحران تنوع زیستی در جنوب شرق آسیا شناخته شد.

⁶⁹ Age of the masses

⁷⁰ Sheer demographic momentum

⁷¹ Planet of slums

⁷² Bruno Latour

⁷³ Politics of Nature

⁷⁴ Tim Flannery

⁷⁵ Orwellian nightmare

⁷⁶ 2084: The Carbon Dictatorship?

⁷⁷ Mark Maslin

⁷⁸ Technofixes

- 79 Problematic
- 80 Recorded History
- 81 Deep History
- 82 Early Modernity
- 83 Species
- 84 Michael Geyer
- 85 Charles Bright
- 86 World History in a Global Age
- 87 Natural Condition
- 88 Contingency
- 89 Fixed Entities
- 90 Natural Essences
- 91 Natural Selection
- 92 Human Nature
- 93 Personhood
- 94 Derrida
- 95 Jeffrey Sachs
- 96 Common Wealth
- 97 Multitude
- 98 Quasi-Hegelian
- 99 Self-consciousness
- 100 Self-recognition
- 101 Self-understanding
- 102 Mankind
- 103 Kenneth Pomeranz
- 104 The Great Divergence
- 105 Inorganic Planet
- 106 Humans at the End of the Ice Age
- 107 Milankovitch phenomena یا Milankovitch cycles (چرخه‌های میلانکوویچ)
- 108 Common But Differentiated Responsibilities
- 109 SO₂ یا Sulfur dioxide
- 110 Geochemical cycle
- 111 Postcolonial Suspicion
- 112 Historical Understanding
- 113 Diltheyan tradition
- 114 The Individual's Private world of Experience
- 115 Historical Consciousness
- 116 Mode of Self-knowledge

¹¹⁷ E. P. Thompson

¹¹⁸ Hermeneutics of suspicion: شیوه‌ای در تفسیر متون ادبی که در آن، متون با نگاهی شکاکانه خوانده می‌شوند تا معانی پنهان یا سرکوب‌شده‌ای را که گمان می‌رود در آن‌ها نهفته است، آشکار سازند.

¹¹⁹ Negative Universal History

یادداشت‌ها

۱. آلن وایزمن، *The World without Us* (نیویورک، ۲۰۰۷)، صص. ۳-۵.
۲. نک. سی. ا. بیلی، *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons* (مالدن، ماساچوست، ۲۰۰۴).
۳. پیشینه‌ی علم گرمایش جهانی که به دانشمندان اروپایی قرن نوزدهم مانند ژوزف فوریه، لویی آگاسی و آرنیوس بازمی‌گردد، در بسیاری از نشریات عمومی بازگو شده است. برای مثال، نک. به کتاب برت بولین، رئیس هیئت بینادولتی تغییر اقلیم سازمان ملل (۱۹۹۷–۱۹۸۸)، با عنوان *A History of the Science and Politics of Climate Change: The Role of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (کمبریج، ۲۰۰۷)، بخش ۱.
۴. به نقل از مارک بوئن، *Censoring Science: Inside the Political Attack on Dr. James Hansen and the Truth of Global Warming* (نیویورک، ۲۰۰۸)، ص. ۱.
۵. به نقل از همان، ص. ۲۲۸. همچنین نک. «Too Hot to Handle: Recent Efforts to Censor Jim Hansen», *Boston Globe*, ۵ فوریه ۲۰۰۶، ص. E1.
۶. برای مثال، نک. والتر کی. دادز، *Humanity's Footprint: Momentum, Impact, and Our Global Environment* (نیویورک، ۲۰۰۸)، صص. ۱۱–۶۲.
۷. جووانی آریگی، *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (لندن، ۲۰۰۶)، ص. ۳۵۶؛ همچنین نک. آریگی، *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century* (لندن، ۲۰۰۷)، صص. ۲۲۷–۳۸۹.
۸. یکی از نشانه‌های محبوبیت روزافزون این موضوع، تعداد کتاب‌هایی است که در چهار سال گذشته باهدف آموزش عموم مردم درباره ماهیت این بحران منتشر شده است. در ادامه فهرستی تصادفی از جدیدترین عناوینی که به این مقاله جهت داده‌اند، آمده است:

مارک ماسلین، *Global Warming: A Very Short Introduction* (آکسفورد، ۲۰۰۴)؛ تیم فلائری، *The Weather Makers: The History and Future Impact of Climate Change* (ملبورن، ۲۰۰۵)؛ دیوید آرچر، *Global Warming: Understanding the*

- Forecast (مالدن، ماساچوست، ۲۰۰۷): *Global Warming*. به کوشش کلی کناور (نیویورک، ۲۰۰۷)؛ مارک لاینس، *Six Degrees: Our Future on a Hotter Planet* (واشنگتن دی. سی.، ۲۰۰۸)؛ ویلیام اچ. کالوین، *Global Fever: How to Treat Climate Change* (شیکاگو، ۲۰۰۸)؛ جیمز هنسن، «Climate Catastrophe»، *New Scientist*، ۲۸ ژوئیه - ۳ اوت ۲۰۰۷، صص. ۳۰-۳۴؛ هنسن و همکاران، «Dangerous Human-Made Atmospheric Interference with Climate: A GISS ModelE Study», *Chemistry and Physics*, دوره ۷، ش. ۹ (۲۰۰۷): ۲۲۸۷-۲۳۱۲؛ و هنسن و همکاران، *Philosophical Transactions of the Royal Society*, ۱۵ ژوئیه ۲۰۰۷، صص. ۱۹۲۵-۱۹۵۴. همچنین نک. نیکلاس استرن، *The Economics of Climate Change: The "Stern Review"* (کمبریج، ۲۰۰۷).
۹. ناثومی اورسکس، «The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We're Not Wrong?», در کتاب *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*. به کوشش جوزف اف. سی. دیمنتو و پاملا دافمن (کمبریج، ماساچوست، ۲۰۰۷)، صص. ۷۳، ۷۴.
۱۰. تاریخچه‌ی طولانی این تمایز در این اثر ردیابی شده است: پائولو روسی، *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*. ترجمه لیدیا جی. کوکران (۱۹۷۹)؛ شیکاگو، (۱۹۸۴).
۱۱. بندتو کروچه، *The Philosophy of Giambattista Vico*، ترجمه آر. جی. کالینگود (۱۹۱۳)؛ نیوبرانزویک، نیوجرسی، ۲۰۰۲، ص. ۵. کارلو گینزبورگ مرا از مشکلاتی در ترجمه کالینگود آگاه کرده است.
۱۲. نک. به بحث در: پرز زاگورین، «Vico's Theory of Knowledge: A Critique», *Philosophical Quarterly* ۳۴ (ژانویه ۱۹۸۴): ۱۵-۳۰.
۱۳. کارل مارکس، «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte»، در *Marx and Frederick Engels, Selected Works*، ترجمه ناشر، ۳ جلد (مسکو، ۱۹۶۹)، جلد ۱، ص. ۳۹۸. نک. وی. گوردون چایلد، *Man Makes Himself* (لندن، ۱۹۴۱). در واقع، شورش آلتوسر در دهه‌ی ۱۹۶۰ علیه اومانیزم در آثار مارکس، تا حدی جهادی علیه بقایای ویکو در متون این دانشمند بود؛ نک. اتین بالیبار، مکاتبه‌ی شخصی با نویسنده، ۱ دسامبر ۲۰۰۷. از ایان برفورد سپاسگزارم که توجه مرا به پیچیدگی‌های ارتباط مارکس با ویکو جلب کرد.
۱۴. دیوید رابرتس، کالینگود را چنین توصیف می‌کند: «تاریخ‌گرای تنهای آکسفورد... که از جنبه‌های مهمی پیرو کروچه بود» (دیوید دی. رابرتس، *Benedetto Croce and the Uses of Historicism* [برکلی، ۱۹۸۷]، ص. ۳۲۵).

۱۵. درباره‌ی برداشت نادرست کروچه از ویکو، نک. به بحث کلی در: سیسیلیا میلر، Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge (بیزینگ‌استوک، ۱۹۹۳)، و جیمز سی. موريسون، «Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism», Journal of the History of Ideas ۳۹ (اکتبر - دسامبر ۱۹۷۸): ۵۷۹-۵۹۵.
۱۶. کالینگود، The Idea of History (۱۹۴۶؛ نیویورک، ۱۹۷۶)، صص. ۲۱۴، ۲۱۲، ۲۱۳.
- ۲۱۶.
۱۷. همان، ص. ۱۹۳.
۱۸. رابرتس، Benedetto Croce and the Uses of Historicism، صص. ۵۹، ۶۰.
- ۶۲.
۱۹. جوزف استالین، Dialectical and Historical Materialism، (۱۹۳۸) قابل دسترس در: www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm
۲۰. فرنان برودل، «Preface to the First Edition»، در The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II، ترجمه شان رینولدز، ۲ جلد (۱۹۴۹؛ لندن، ۱۹۷۲)، جلد ۱، ص. ۲۰. همچنین نک. پیتر برک، The French Historical Revolution: The "Annales" School, 1929-89 (استنفورد، کالیفرنیا، ۱۹۹۰)، صص. ۳۲-۶۴.
۲۱. نک. هانس - گئورگ گادامر، Truth and Method، ویراست دوم، ترجمه جوئل واینسهایمر و دونالد جی. مارشال (۱۹۷۵، ۱۹۷۹؛ لندن، ۱۹۸۸)، صص. ۲۱۴-۲۱۸. همچنین نک. بانی جی. اسمیت، «Gender and the Practices of Scientific History: The Seminar and Archival Research in the Nineteenth Century», American Historical Review ۱۰۰ (اکتبر ۱۹۹۵): ۱۱۵۰-۱۱۷۶.
۲۲. برودل، «Preface to the First Edition»، ص. ۲۰.
۲۳. آلفرد دبلیو. کر از بی جونیور، The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492 (لندن، ۲۰۰۳)، ص. xxv.
۲۴. نک. دنیل لرد اسمایل، On Deep History and the Brain (برکلی، ۲۰۰۸)، صص. ۷۴-۱۸۹.
۲۵. اورسکس، «The Scientific Consensus»، ص. ۹۳.
۲۶. کرازبی جونیور، «The Past and Present of Environmental History», American Historical Review ۱۰۰ (اکتبر ۱۹۹۵): ۱۱۸۵.
۲۷. نقل قول از ویل استفن، مدیر مرکز مطالعات منابع و محیط زیست در دانشگاه ملی استرالیا، در: «Humans Creating New 'Geological Age'», The Australian، ۳۱ مارس ۲۰۰۸.

قابل دسترسی در: www.theaustralian.news.com.au/story/0,,23458148-5006787,00.html

نک. نیل شوبین، «The Disappearance of Species»، *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* ۶۱ (بهار ۲۰۰۸): ۱۷-۱۹.

۲۸. استدلال بیل مک‌کین درباره‌ی «پایان طبیعت» به معنای پایان طبیعت به مثابه «قلمروی مجزا بود که همواره به ما حس کوچک بودن می‌داد» (بیل مک‌کین، *The End of Nature* [۱۹۸۹؛ نیویورک، ۲۰۰۶]، ص. xxii).

۲۹. کتاب *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* اثر برونو لاتور، ترجمه کترین پورتر (۱۹۹۹؛ کمبریج، ماساچوست، ۲۰۰۴)، که پیش از شدت گرفتن بحث‌ها درباره گرمایش جهانی نوشته شده است، کل سنت سازماندهی ایده سیاست بر اساس فرض وجود قلمرویی مجزا به نام طبیعت را به چالش می‌کشد و به مشکلاتی اشاره می‌کند که این فرض برای مسائل معاصر دموکراسی ایجاد می‌کند.

۳۰. گادامر، *Truth and Method*، ص. ۲۰۶: مورخ «می‌داند که همه چیز می‌توانست متفاوت باشد، و هر فرد کنشگری می‌توانست متفاوت عمل کند».

۳۱. ل. جی. کروتزن و یوجین اف. استورمر، «آنتروپوسین» («*خبرنامه‌ی برنامه‌ی بین‌المللی ژئوسفر-بیوسفر (IGBP)*»)، شماره ۴۱ (۲۰۰۰): ۱۷؛ از این پس با عنوان «A» اختصار داده می‌شود.

۳۲. کروتزن، «زمین‌شناسی نوع بشر»، *Nature*، ۳ ژانویه ۲۰۰۲، ص. ۲۳.

۳۳. مایک دیویس، «زیستن بر طاقچه‌ی یخی: فروپاشی نوع بشر»، ۲۶ ژوئن ۲۰۰۸، tomdispatch.com/post/174949؛ از این پس با عنوان «LIS» اختصار داده می‌شود.

از لورن برلنت بابت معرفی این مقاله سپاسگزارم.

۳۴. ر.ک. ویلیام اف. رودمین، «دوره‌ی گلخانه‌ای ناشی از فعالیت‌های انسانی هزاران سال پیش آغاز شد»، *Climatic Change*، جلد ۶۱، شماره‌ی ۳ (۲۰۰۳): ۲۶۱-۲۹۳؛ کروتزن و استفن، «از چه زمانی وارد دوره‌ی آنتروپوسین شده‌ایم؟»، *Climatic Change*، جلد ۶۱، شماره‌ی ۳ (۲۰۰۳): ۲۵۷-۲۵۱؛ یان زالاسیویچ و همکاران، «آیا اکنون در عصر آنتروپوسین زندگی می‌کنیم؟»، *GSA Today*، جلد ۱۸ (فوریه ۲۰۰۸): ۴-۸. از نپتون سریمال بابت معرفی این منابع سپاسگزارم.

۳۵. زالاسیویچ و همکاران، «آیا اکنون در عصر آنتروپوسین زندگی می‌کنیم؟»، ص. ۷. دیویس «انجمن زمین‌شناسی لندن» را «قدیمی‌ترین انجمن زمین‌دانان جهان، بنیان‌گذاری شده در سال ۱۸۰۷» توصیف کرده است («LIS»).

۳۶. برای نمونه نگاه کنید به: لیبی رابین و استفن، «تاریخ برای عصر آنتروپوسین»، *History Compass*، جلد ۵، شماره‌ی ۵ (۲۰۰۷): ۱۶۹۴-۱۷۱۹، و جفری دی. ساجز، «عصر آنتروپوسین»، *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet* (نیویورک، ۲۰۰۸)،

صفحات ۵۷-۸۲. از دبحانی گانگولی بابت جلب توجه من به مقاله رابین و استفن سپاسگزارم، و همچنین از رابین برای به اشتراک گذاشتن آن با من.

۳۷. ادوارد او. ویلسون، *آینده‌ی زندگی* (نیویورک، ۲۰۰۲)، ص. ۱۰۲؛ از این پس با عنوان «FL» اختصار داده می‌شود.

۳۸. ر.ک: لاتور، *سیاست طبیعت*.

۳۹. فلانری، *سازندگان آب‌وهوا*، ص. xiv.

۴۰. برای بررسی چگونگی نقش سوخت‌های فسیلی در ایجاد هم امکانات و هم محدودیت‌هایی برای دموکراسی در قرن بیستم، نگاه کنید به: تیموتی میچل، «دموکراسی کربنی»، مقاله‌ای در دست انتشار در *Economy and Society*. از میشل بابت اجازه دادن به استفاده از این مقاله‌ی منتشر نشده سپاسگزارم.

۴۱. ویلسون، در جستجوی طبیعت (واشینگتن، دی.سی، ۱۹۹۶)، صفحات ix-x؛ از این پس با عنوان «SN» اختصار داده می‌شود.

۴۲. ر.ک: اسمایل، در باب تاریخ ژرف و مغز.

۴۳. مایکل گریر و چارلز برایت، «تاریخ جهان در عصر جهانی شدن»، *American Historical Review*، شماره‌ی ۱۰۰ (اکتبر ۱۹۹۵): ۱۰۵۸-۱۰۵۹؛ از این پس با عنوان «WH» اختصار داده می‌شود.

۴۴. ر.ک: اسمایل، در باب تاریخ ژرف و مغز، ص. ۱۲۴.

۴۵. همان، صفحات ۱۲۴-۱۲۵.

۴۶. ژاک دریدا، «کوژیتو و تاریخ جنون»، *نوشتن و تفاوت*، ترجمه آلن باس (شیکاگو، ۱۹۷۸)، ص. ۳۴.

۴۷. ر.ک: ساچز، *Common Wealth*، صفحات ۵۷-۸۲.

۴۸. ویلسون، پیشگفتار بر کتاب ساچز، *Common Wealth*، ص. xii. دانشجویان مارکس ممکن است در اینجا به یاد کاربرد دسته‌بندی «وجود گونه‌ای» توسط مارکس جوان بیفتند.

۴۹. ر.ک: کنت پومرانز، *شکاف بزرگ: اروپا، چین و ساخت اقتصاد جهانی مدرن* (پرینستون، نیوجرسی، ۲۰۰۰).

۵۰. ر.ک: میچل، «دموکراسی کربنی». همچنین نگاه کنید به: ادوین بلک، *احتراق داخلی: چگونه شرکت‌ها و دولت‌ها جهان را به نفت معتاد کردند و راه‌های جایگزین را منحرف ساختند* (نیویورک، ۲۰۰۶).

۵۱. کتاب قرن بلند بیستم اثر آریگی راهنمای خوبی برای فهم این نوسانات در سرنوشت سرمایه‌داری است.

۵۲. لورنس گای استراس، «جهان در پایان آخرین عصر یخبندان»، در کتاب *انسان‌ها در پایان عصر یخبندان: باستان‌شناسی گذار پلیستوسن به هولوسن*، ویراستاران: لورنس گای استراس و همکاران (نیویورک، ۱۹۹۶)، ص. ۵.

۵۳. فلانری، سازندگان آب‌وهوا، صفحات ۶۳ و ۶۴.

۵۴. آشیش کوتاری، «واقعیت بی‌عدالتی اقلیمی»، *The Hindu*، ۱۸ نوامبر ۲۰۰۷، www.hinduonnet.com/thehindu/mag/2007/11/18/stories/2007111850020100.htm

۵۵. من ایده‌ی «گناه بازنگرانه» و «گناه آینده‌نگر» را از بحثی که توسط پیتر سینگر در خلال جشنواره‌ی علوم انسانی شیکاگو، نوامبر ۲۰۰۷، در مؤسسه‌ی فرانکه برای علوم انسانی برگزار شد، وام گرفته‌ام.

۵۶. رک: کالین تادج، *نئاندرتال‌ها، راهزنان و کشاورزان: چگونه کشاورزی واقعاً آغاز شد* (نیو هیون، کنتیکت، ۱۹۹۹)، صفحات ۳۵-۳۶.

۵۷. گادامر، حقیقت و روش، صفحات ۲۳۲ و ۲۳۴. همچنین نگاه کنید به: مایکل إرمارث، *ویلهم دیلتای: نقد عقل تاریخی* (شیکاگو، ۱۹۷۸)، صفحات ۳۱۰-۳۲۲.

۵۸. رک: ای. پی. تامپسون، *تکوین طبقه‌ی کارگر در انگلستان* (هارمندزورث، ۱۹۶۳).

۵۹. میشل فوکو، *نظم / اشياء: باستان‌شناسی دانش انسان*، ترجمه و انتشار (۱۹۶۶)؛ نیویورک، (۱۹۷۳)، ص. ۳۶۸.

۶۰. رک: وایزمن، *جهان بدون ما*، صفحات ۲۵-۲۸.

۶۱. از آنتونیو وایسکز-آروبو برای به اشتراک گذاشتن مقاله منتشرنشده‌اش با عنوان «تاریخ جهان‌شمول انکار شده: درباره‌ی نظریه انتقادی و پس‌اسرمایه‌داری» سپاسگزارم، که در آن تلاش کرده است مفهوم تاریخ جهان‌شمول منفی را بر اساس خوانش خود از تئودور آدورنو و والتر بنیامین توسعه دهد.