

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr **3** 2/2001



Katowice 2001

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Leszek Drong

sekretarz redakcji

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Montevideo), Zygmunt Bauman (Leeds),
Ian Buchanann (Hobarth), Jean-Claude Dupas (Lille),
Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman (Kraków),
Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),
Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),
Leonard Neuger (Sztokholm), Emanuel Prower (Katowice),
Tadeusz Rachwał (Katowice), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Ruthrof (Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice),
Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Toruń),
Anna Zeidler-Janiszewska (Poznań)

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2001

ISSN 1508-6305

<http://www.errgo.fils.us.edu.pl>
<http://www.ares.fils.us.edu.pl/~errgo/>

Treści

wstęp

Wojciech Kalaga – *Er(r)go*,5

7 rozprawy - szkice - eseje

Georg G. Iggers – *Użycia i nadużycia historii. O odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie*9

Frank Ankersmit – *Pochwała subiektywności*17

Ewa Domańska – *Ku archeologii martwego ciała (kontemplacyjne podejście do przeszłości)* 37

Fernando Sánchez-Marcos – *Historyk jako tłumacz*61

Aleksander Wilkoń – *Gatunki pierwotne i wtórne w perspektywie historycznej i współczesnej*75

Maria Solarska – *Foucault, najpierw, służy czynieniu wojny*81

89 polemiki - komentarze - rozmowy - uwagi

Grzegorz Dziamski – „*Moim domem jest moje dzieło*”
(w dziesiątą rocznicę śmierci Tadeusza Kantora)91

Grzegorz Trela – *Świecić światłem odbitym.*
A. Zybertowiczowi w odpowiedzi97

103 przekłady

Roland Barthes – *Dyskurs historii* (przeł. Krzysztof Jarosz) 105

Michel de Certeau – *Pismo historii* (przeł. Krzysztof Jarosz) 117

143 recenzje - noty - omówienia

Tomasz Pawelec – *Czy narratywista może zostać moralistą?* 145

Ewa Borkowska – *Pasywność radykalna*151

Andrzej Skrendo – „*Nowa filozofia ufności*”, czyli *Agata Bielik-Robson jako „tropiciel współczesnych patologii”* 157

Jerzy Madejski – *Kwadrat, koło, trójkąt* 163

Aleksandra Podgórnaiak – *Rozdroża pluralizmu kulturowego* 169

Tomasz Sikora – *Formy bezkształtnej jaźni* 173

177 książki nadesłane

179 streszczenia

Contents

editorial

Wojciech Kalaga – *Er(r)go*,6

7 studies and essays

Georg G. Iggers – *The Uses and Abuses of History. On the Historian's Responsibility in the Past and Now*.....9
Frank Ankersmit – *In Praise of Subjectivity*.....17
Ewa Domańska – *Towards an Archeontology of the Dead body (A Contemplative Approach to the Past)*37
Fernando Sánchez-Marcos – *The Historian as Translator* 61
Aleksander Wilkoń – *Primary and Secondary Genres in Two Perspectives: an Historical One and a Contemporary One*.....75
Maria Solarska – *Foucault, First of All, Serves the Making of War*.....81

89 commentaries

Grzegorz Działowski – „*My Work Is My Home*”
(*On the 10th Anniversary of T. Kantor's Death*)91
Grzegorz Trela – *To Emit Reflected Light. A Reply to A. Zybortowicz*97

103 translations

Roland Barthes – *The Discourse of history* (trans. Krzysztof Jarosz)105
Michel de Certeau – *The Writing of History* (trans. Krzysztof Jarosz)117

143 reviews and discussions

Tomasz Pawelec – *Can a Narrativist Become a Moralist?* 145
Ewa Borkowska – *Radical Passivity* 151
Andrzej Skrendo – „*A New Philosophy of Trust*” or Agata Bielik-Robson
as a „*Hunter for Contemporary Pathologies*” 157
Jerzy Madejski – *A Square, a Circle, a Triangle*163
Aleksandra Podgórnjak – *The Forking Paths of Cultural Pluralism* 169
Tomasz Sikora – *The Formless Self* 173

177 books received

179 summaries in english

Er(r)go,

wie es eigentlich gewesen? Historia: dzieje, fakty, chronologia, obiektywizm, prawda, znaczenie, ideologia, profanum, narracja, konstrukt, metafora, reprezentacja, interpretacja, pamięć, refleksja, manipulacja, mit, iluzja, fikcja, nauczycielka życia. Albo też raczej, lub mimo wszystko, historia to „przywilej” umożliwiający pamięć o tym, kim się jest (Michel de Certeau), nasąca nas bowiem ciągłością tożsamego i innego, sytuuje zewnątrz w przestrzeni zwanej podmiotem. Tylko paradoksalnie historia jawi się jako dziedzina eschatologiczna: warunkiem dyskursu historycznego jest przecież śmierć; a jednak, jak pisze francuski myśliciel, „Umarły wyłania się na powrót wewnątrz działalności postulującej jego zniknięcie i możliwość analizowania go jako przedmiotu”. Ów u/od/cieleśniony zmarły – jego prochy – wymykają się swej martwej przedmiotowości i mówią do nas (sub)liminalnym śladem obecności (zob. Ewa Domańska). Tym bardziej więc, skoro mnożące się pytania wpadają w szczeliny między wartością i faktem, polityką i moralnością, obiektywizmem i samoświadomą subiektywnością, skoro próby epistemologii historycznej przypominają działalność filisterską (Frank Ankersmit), jeżeli dyskurs jako reprezentacja zawodzi wolę prawdy – warto przyjrzeć się ścieżce (drodze?) poszukiwań dającej priorytet ontologii. Choćby dlatego, iż wiedzie ona pomiędzy nakazami reżimu binarności.

Trzeci numer *Er(r)go* jest pierwszym poświęconym zagadnieniom jednego obszaru tematycznego. Ważną inspiracją „historyczną” była dla nas konferencja *Time, Space, and the Evidence of Experience. Interdisciplinary Approaches to the Past* zorganizowana w Poznaniu przez Instytut Historii. Dzięki ciepłemu entuzjazmowi i współpracy animatorki tej konferencji, Dr Ewy Domańskiej, ukazują się tu w postaci artykułów trzy wygłoszone w marcu 2000 referaty (Frank Ankersmit, Georg G. Iggers, Fernando Sánchez-Marcos).

Wojciech Kalaga

Er(r)go,

wie es ist eigentlich gewesen? History: facts, chronology, objectivism, truth, meaning, ideology, profanum, narration, construct, metaphor, representation, interpretation, memory, reflection, manipulation, myth, fiction, *magister vitae*. Or rather, and maybe in spite of the above, history is a “privilege” which makes it possible to remember who one is (Michel de Certeau), since it saturates us with the continuity of the same and the other, and situates the outside within the space of subjectivity. Only paradoxically history seems to be an eschatological domain: it is death, after all, that is the condition of historical discourse; and yet, according to the French thinker, “The dead souls resurge, within the work whose postulate was their disappearance and the possibility of analyzing them as an object of investigation.” The dis/em/bodied dead – their ashes – elude their dead objectuality and speak to us through (sub)liminal traces of presence (cf. Ewa Domańska). All the more, then – if the multiplying questions fall into chasms between value and fact, politics and morality, objectivity and selfconscious subjectivism, if attempts at historical epistemology remind us of the work of philistines (Frank Ankersmit), if discourse as representation fails the will to truth – should we perhaps take a detour through the path (road?) that gives priority to ontology. At least, if not for other reasons, because it may lead us safe amongst the dictates of the regime of binarity.

The third issue of *Er(r)go* is the first which is devoted to problems from one thematic area. An important “historical” incentive came from the conference organized in Poznań by the Department of History, called *Time, Space, and the Evidence of Experience. Interdisciplinary Approaches to the Past*. Thanks to the collaboration and warm enthusiasm of its animator, Dr Ewa Domańska, we are able to publish here three papers (by Frank Ankersmit, Georg G. Iggers, Fernando Sánchez-Marcos) delivered at that conference in March 2000.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Użycia i nadużycia historii. O odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie

Kwestia tego, w jaki sposób na przestrzeni wieków nadużywano historii jest dla nas, historyków, tak samo istotna jak zagadnienia odpowiedzialności historyka za owe nadużycia. Pojawiają się tu przede wszystkim dwa problemy. Pierwszy z nich dotyczy sposobów korzystania z historii we wszelkich kulturach i w różnorodnych zamiarach: politycznych, religijnych, etycznych i innych. Jörn Rüsen określa je mianem stałej antropologicznej. Dotyczą one konstruowania przeszłości, postrzeganej jako zbiorowa tożsamość, która nie jest adekwatna względem przeszłości faktycznej. W wieku XIX i XX owe „zmyślane” przeszłości pełniły ważką rolę w powstawaniu nacjonalizmów. Bardzo trafnie ujął to ponad sto lat temu Ernest Renan, definiując naród jako „grupę ludzi, których łączy błędny pogląd na przeszłość i nienawiść do sąsiadów”. Owe błędne wizje przeszłości nie były przekazem z czasów dawniejszych, lecz zostały świadomie wymyślone przez intelektualistów (wśród których wielu było historykami), poetów, artystów i polityków, którzy sami przekonani byli co do prawdziwości ich własnych poglądów na przeszłość. Prócz tego od starożytności istniały zarówno świadoma kontrola nad piśmiennictwem historycznym, jak i manipulacja historią, dyktowana przyczynami politycznymi, religijnymi i innymi. [...]¹

Przejdźmy do kilku refleksji natury ogólniejszej. Można założyć, iż uczciwe podejścia do historii są możliwe, oraz że zawodowy etos historyków nakazuje im stawiać opór wobec zniekształceń przeszłości. Jednakże związek pomiędzy użyciem i nadużyciem historii jest bardzo złożony. Pojęcie nadużycia sugeruje, iż przeszłość bywa traktowana instrumentalnie i jest zniekształcana dla celów politycznych lub innych. Sugeruje ono także, że istnieje jakaś rzeczywista przeszłość, której nie wolno zniekształcać. Historia odgrywa istotną rolę w formowaniu i utrzymywaniu zbiorowych tożsamości. Prawie wszystkie ludy: te z Zachodu i ze Wschodu, Europejczycy i Afrykanie, Indianie z obydwu Ameryk, mieszkańcy wysp Pacyfiku tworzą swoją tożsamość w oparciu o przeszłe doświadczenia historyczne. Przekazywane one były często jako twórczość epicka. Wielowiekowa tożsamość Żydów jest nie do pomyślenia bez relacji dotyczących doświadczenia Wyjścia; tożsamość Greków bez poematów Homera; Hindusów bez Wed. Jednak kwestia tego, czy epika ta odnosiła się do prawdy, czy też była poetyckim opisem, nie była podnoszona przez bardzo długi czas. A nawet nie była uważana za istotną. Tylko okazjonalnie starożytni historycy Zachodu (Tukidydes), starożytni chińscy historycy (Sima

Qian), czy też historycy islamscy (Ibn Khaldun) [...] stosowali pewne kryteria wiarygodności w swych narracjach.

Mówiąc o historykach dzisiaj, mamy na myśli przede wszystkim historyków zawodowych. [...] Mamy do czynienia z naukowcami, którzy zostali wykształceni na historyków. [...] Historia jest obecnie rygorystyczną dyscypliną, a nie gatunkiem literackim, jakim była jeszcze dla Gibbona czy Voltaire'a.

Pojęcie historii jako dyscypliny, jako *Wissenschaft*, jest pojęciem względnie nowym. W osiemnastym wieku Chladenius mówił o *Geschichtswissenschaft*. Pod koniec osiemnastego wieku członkowie Académie des Inscriptions et des Belles Letters, jak również niektórzy historycy z Uniwersytetu w Göttingen, zaczęli w podobny sposób myśleć o historii. Jednak historia jako profesja rozpoczęła się dopiero wraz z Rankem, na Uniwersytecie Berlińskim po roku 1825. Po raz pierwszy historia została wtedy wyraźnie oddzielona od literatury. Ranke twierdził, że historia powinna ukazywać *wie as eigentlich gewesen* bez żadnych ozdobników. Samo centrum profesjonalnej historii zajęła idea, czy też ideał naukowego obiektywizmu, który ścisły związek z prawdą czynił obowiązującym. Zacytujmy tu Petera Novicka: „Założenia, na których opiera się idea obiektywizmu obejmują ścisły związek z rzeczywistością przeszłości oraz z prawdą rozumianą jako odniesienie do tej rzeczywistości; wyraźne oddzielenie poznającego od poznawanego, faktu od wartości, a przede wszystkim historii od fikcji. Fakty historyczne postrzegane są uprzednio do interpretacji i niezależnie od niej. ... Rola obiektywnego historyka jest rolą neutralnego, bezinteresownego sędziego”². Nie oznacza to jedynie, że profesjonalny historyk powinien być obiektywny, lecz także, iż jedynie profesjonalny historyk, przeszkolony w metodach naukowych dociekań historycznych, może być obiektywny. Wszyscy inni są wykluczeni ze sfery poważnych historyków. Wizja ta jest dosyć zaściankowa. Historycy, szczególnie w ciągu ostatnich dwóch stuleci, mieli istotny udział w tworzeniu pamięci zbiorowej i formowaniu grupowych tożsamości. Historia naukowa stanowiła zaledwie jeden segment w tym procesie, który przybierał wiele różnych form.

Moją osobistą pozycję komplikuje fakt, iż z jednej strony wierzę, że uczciwe śledzenie biegu historii nie jest jedynie „szlachetnym marzeniem”, do którego sprowadzili je Charles Beard³ i Peter Novick. Z drugiej strony jednak jestem przekonany, że profesjonalna historia na ogół tego nie czyni i ma spory udział w zniekształcaniu przeszłości, często służąc programom ideologicznym. Profesjonalizacja studiów historycznych powinna być postrzegana jako część struktury instytucjonalnej i relacji władzy, w których wyłoniła się i w których nadal funkcjonuje. Peter Novick starał się zwrócić na to uwagę historyków w Ameryce, William Keylor⁴ i Pim den Boer⁵ we Francji, Fritz Ringer⁶ i ja⁷ w Niemczech, a ostatnio Effi Gazi⁸ w Europie południowo-wschodniej. W roku 1971, kilka dni po ukazaniu się niemieckiego wydania mojej książki, Thomas Nipperdey napisał do mnie na temat zawodu historyka w Niemczech. Stwierdził, iż historii nauki (*Wissenschaftsgesichte*) nie można napisać jako krytyki wspierających ją ideologii, a dzieła historyków należy oceniać z perspektywy ich wkładu w poszerzanie wiedzy⁹. Ni-

gdy nie negowałem, że dzieła historyków niemieckich wkład taki miały. Równocześnie jednak badałem zakres, w jakim ideologie koloryzowały ich prace i odkrycia naukowe. Powieściopisarze, poeci, demagogiczni politycy i inni przyczynili się do stworzenia tradycji narodowej, opierającej się na patriotycznych mitach. Tym, co interesuje mnie tutaj jest rola, jaką badania historyczne odegrały w umacnianiu tych mitów.

Interesuje mnie nie tyle kontrola i manipulacja historią w reżimach dyktatorskich [...], co manipulacja historią w społeczeństwach względnie otwartych. Zaliczam do nich nie tylko państwa demokratyczne dwudziestego wieku (wraz z Japonią po roku 1945, Indiami i, ostatnio również Koreą Południową i Tajwanem), lecz także dziewiętnastowieczne społeczeństwa europejskie: państwa niemieckie, monarchię Habsburgów czy też, w pewnej mierze, carską Rosję, w której, pomimo autokratycznych instytucji, istniały pewne obszary wolności wypowiedzi. Prawdopodobnie najbliższe bezpośredniej kontroli historiografii były Związek Radziecki i NRD, choć i tam kontrola nie była zupełna. W znajdujących się pod sowieckim wpływem takich państwach jak Polska, Węgry czy Czechosłowacja spora część badań historycznych wymykała się wyznacznikom ideologii komunistycznej. Podobnie działo się w Chinach po Rewolucji Kulturalnej. W przypadku nazistowskich Niemiec interesuje mnie nie tyleż historiografia Instytutu Historycznego III Rzeszy Waltera Franka, co owa większość historyków, którzy, nie będąc członkami partii nazistowskiej ani też zwolennikami jej doktryny w swych interpretacjach niemieckiej historii dobrowolnie udzielili naukowego wsparcia nazistowskiemu reżimowi, a przynajmniej sprawie Niemiec podczas wojny.

Klasyyczny model profesjonalizacji widać wyraźnie w protestanckich uczelniach niemieckich dziewiętnastego wieku. To tutaj narodził się imperatyw badawczy wraz z jego oddaniem się idei idealnego obiektywizmu i bezinteresownego spojrzenia. Jednak spojrzenie to okazało się być dalekie od bezinteresowności i obiektywizmu. Było ono – w prawie każdym przypadku – ideologicznie skrzywione. Spróbujmy zrozumieć co nieco z socjologii profesji naukowej. Niemieckie uniwersytety zostały ufundowane przez państwo. Historycy byli urzędnikami państwowymi. Poszanowanie dla badań naukowych ze strony państwa oraz wykształconej części społeczeństwa generalnie, choć nie zawsze, powstrzymywało państwo od bezpośredniej interwencji w pracę historyków. Uniwersytet posiadał znaczną autonomię. W rzeczywistości drugiej połowy dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku akademicka wolność historyków w Niemczech była znacznie większa niż w innych krajach. Na przykład w Stanach Zjednoczonych większość uniwersytetów znajdowało się w rękach prywatnych, więc ich fundusze kontrolowane były przez korporacje składające się z przemysłowców i przedstawicieli władz, które częstokroć „wtrącały się” w prace uczelni¹⁰. Co więcej, mechanizmy rekrutacji do niedawna wszędzie gwarantowały, iż społeczność akademicka stanowiła społecznie i politycznie homogeniczną grupę, która troszczyła się o utrzymanie swego składu oraz konsensusu w orientacji intelektualnej i politycznej. Uniwersytety, a wraz z nimi dyscyplina historii, ustanowione zostały nie tylko

w celu poszerzenia wiedzy czy też kształcenia kompetentnych urzędników państwowych, kadr zawodowych i nauczycieli, lecz także w celu stabilizowania porządku społecznego. W okresie bezpośrednio poprzedzającym rewolucję roku 1848, a do pewnego stopnia także nieco później, istniały istotne różnice zdań pomiędzy umiarkowanym liberalizmem wielu niemieckich historyków a autokratyczną polityką Prus. Istniał jednak pewien podskórny konsensus, który koloryzował pracę historyków. Należy pamiętać, że, w swej znakomitej większości, historycy przekonani byli o obiektywności i neutralności wyników swych badań, które w rzeczywistości były wysoce tendencyjne. Począwszy od Rankego, wierzyli oni, iż krytyczne zgłębienie źródeł odsłania działanie pewnych wielkich sił – pewną metanarrację, która ustanawia współczesny porządek społeczny i cywilizacyjny Zachodu. Droysen, nawet dziś jeszcze opiewany jako wielki teoretyk wyłaniającej się w dziewiętnastym wieku nauki historii, jednoznacznie odróżniał te aspekty przeszłości, które uważał za historyczne (*Geschichte*) od tych, które pogardliwie określał jako *Geschäfte* (drobne, prywatne interesy)¹¹. Te pierwsze, o ile pasowały do „wielkiej narracji”, do elit i do ludzi władzy, dotyczyły sfery polityki; drugie odnosiły się do wielorakich aspektów życia zwykłych ludzi, którzy do owej wielkiej i systematycznie wykluczającej kobiety narracji nie przynależeli. Uderzające jest to, że z chwilą, kiedy historia została zorientowana na badania, a więc stała się neutralna, równocześnie jednak uległa znacznemu upolitycznieniu. To nowe zainteresowanie historią i wsparcie udzielane jej przez państwo oraz inne instytucje związane były bezpośrednio ze wzrostem nacjonalizmu. Celem badań historycznych stało się współdziałanie w konstruowaniu tożsamości narodowej. Historycy czynili to nawet otwarcie, jak na przykład w przypadku tak zwanej Szkoły Pruskiej. Historycy zgłębiali archiwa nie tyleż po to, by dać się poprowadzić źródłom, lecz by odnaleźć wsparcie dla swych tez, które poprzedzały badania. Droysen stanowi znakomity przykład historyka, który poszukiwał naukowej legitymizacji swych absolutnie fantasmagoryjnych narracji, przypisujących świadomą misję narodową książętom z rodu Hohenzollernów od początku nowożytności.

Niemcy nie byli osamotnieni w owej instrumentalizacji naukowości. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku profesjonalizacja stała się regułą tak w świecie Zachodu, jak i w modernizujących się krajach nie-zachodnich, przede wszystkim takich jak Japonia. Choć konteksty polityczne tradycji intelektualnej były w różnych krajach różne, podstawowe założenia działania profesjonalnej nauki nie różniły się. Ranke popełnił wielki błąd wierząc w to, że rozwijające się w naszych czasach instytucje odzwierciedlają działające w historii (by użyć tego terminu) „siły moralne”. Być obiektywnym i posiadać poczucie historii oznaczać miało uznanie tych sił. Podobnie jak Burke wierzył, iż żądanie radykalnej zmiany zabijało poczucie historii¹². Być historykiem znaczyło więc być konserwatystą, ale bycie konserwatystą w żaden sposób nie stało na przeszkodzie zasadzie niezangażowania, do której nawoływał Ranke. Inni historycy bywali bardziej liberalni. Lecz nawet liberałowie w swych wezwaniach do umiarkowania liberalnych reform w znacznej mierze afirmowali ówczesne status quo. Być historykiem

w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych czy Japonii oznaczało być patriotą, zaś patriotyzm w swej istocie sprowadzał się do nacjonalizmu, a w wielu przypadkach do szowinizmu. Nie inaczej sprawa miała się w krajach walczących o niepodległość (Czechy, Polska), czy też w krajach niedawno wyzwolonych (Grecja). Jednakże tacy historycy jak Droysen, Michelet, Turner, Lambros i Palacky nie dostrzegali konfliktu pomiędzy ich stronnictwą interpretacją historii a profesjonalnym etosem. Podczas Pierwszej Wojny Światowej faktycznie wszyscy historycy z obydwu stron okopów zbiegali się przy narodowych flagach nie tylko jako obywatele swych krajów, lecz także jako zawodowi historycy¹³. Po roku 1918 dokumenty miały być odczytywane inaczej. Celem było ustalenie winy bądź uniewinnienie Niemców. Historycy połączyli się ponad narodowymi różnicami w przekonaniu o wyższości cywilizacji Zachodu. Mniej lub bardziej otwarcie zawierało więc ono założenie niższości ludów nie-zachodnich. Widać je wyraźnie w tak zwanej Szkole Dunninga przy Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku, która – odwołując się do Rankeowskiej obiektywności – postanowiła napisać taką historię Rekonstrukcji amerykańskiego Południa po Wojnie Domowej, dzięki której dokonana została naukowa legitymizacja segregacji rasowej oraz pozbawienia Murzynów praw wyborczych. Czarnoskóry socjolog i historyk, W. E. B. DuBois, wykazał w swej odpowiedzi na ową historię sposób, w jaki domniemanie profesjonalna historiografia przemienia się w propagandę¹⁴.

Nadużycia historii nie ograniczają się do reżimów autorytarnych, lecz pojawiają się także w tych społeczeństwach, które, przynajmniej na powierzchni, zezwalają na bardzo szeroki zakres wolności słowa. Sytuacja pod tą powierzchnią może być zupełnie inna. Nawet w społeczeństwach, w których tradycje demokratyczne są znacznie silniejsze niż w Niemczech, występowały mechanizmy rekrutacji i promocji narzucające ograniczenia. Wiele z tych ograniczeń nigdy nie zostało wypowiedzianych, lecz zostały zinternalizowane w umysłach historyków.

Oczywiście istnieją „kontrnarracje”. Choć niewielu Marksistów w dziewiętnastym wieku było akademikami, jednak w drugiej połowie dwudziestego wieku jest ich już całkiem sporo. W ostatnich latach pojawiają się także kontrnarracje feministyczne i etniczne. Historie te, nawet jeśli są zgodne z praktykami zawodowymi, oferują wysoce ideologiczne interpretacje historii.

Do tej pory mój referat proponował bardzo pośpepny obraz zawodu historyka, w którym granica pomiędzy nauką a konstrukcją mitów w znacznej mierze została rozmyta. Jak wiadomo, w ostatnich dekadach sceptycyzm możliwości prowadzenia obiektywnych badań historycznych jest coraz bardziej widoczny. Dla sporej grupy współczesnych myślicieli każde wyjaśnienie historyczne wspiera się na fundamentach ideologicznych, a w konsekwencji narracje historyczne obecnie można oceniać jedynie pod względem ich „zwartości, celności i siły iluminacji”, jak ujmuje to Hayden White. Nie można ich już „obalać” czy „unieważniać”, podobnie jak nie można tego czynić z komentarzami historii spekulatywnej¹⁵. White sugeruje także, że „można postrzegać świadomość historyczną jako specyficzne uprzedzenie Zachodu, dzięki czemu zakładana wyższość współczesnego społeczeństwa

czeństwa przemysłowego może zostać retroaktywnie uzasadniona”¹⁶. Daje to ogłęd zakresu, w jakim przez stulecia historia była używana we wszystkich społeczeństwach, zachodnich i innych, celem legitymizacji władzy.

Pomimo przeprowadzonej przeze mnie krytyki charakterystycznego dla niemalże całej historycznej profesji kultu obiektywizmu, nie chciałbym ostatecznie uznać, że obiektywne miary krytyki historycznej nie istnieją. [...] Fakt, iż zawodowi historycy przyczynili się do powstania narodowych, etnicznych czy konfesyjnych mitów, jak również ostatnio do ukształtowania się mitów związanych z płcią kulturową nie oznacza, że nie ma kryteriów racjonalnego wglądu, dzięki któremu można by mity te rozsupłać. Ustalanie prawd historycznych nie jest łatwe. Źródła historyczne podatne są na różnorakie interpretacje. Jednak interpretacje te nie są arbitralne i zależą od samych źródeł. Historiografia jest nieustannym dialogiem, który niekoniecznie doprowadzić musi do konsensusu. Dialog ten może pogłębić rozumienie przeszłości przez oświetlenie jej z różnorodnych punktów widzenia. Historycy mogą nie być w stanie spełnić marzenia Rankego o pisaniu historii *wie es eigentlich gewesen*, lecz są w stanie wykazać *wie es eigentlich nich gewesen*. By tego dokonać muszą używać metod ukształtowanych w procesie profesjonalizacji. Każdy historyk ma jakiś punkt widzenia. Najlepszym sposobem na uniknięcie głoszenia nieprawdy jest analiza własnego punktu widzenia i uświadomienie sobie własnej perspektywy. Na tym polega odpowiedzialność historyka, zarówno wczoraj, jak i dziś. Na przykład Komisja Prawdy w Afryce Południowej [...] wypełnia to zadanie. Wielokrotnie już widzieliśmy, w jaki sposób mity historyczne wywierały wpływ na działania polityczne: legenda o wbijaniu sztyletu w plecy wspierana przez szanowanych historyków w przednazistowskich Niemczech, wspomniany już rasistowski mit Rekonstrukcji w Stanach Zjednoczonych przed rokiem 1945, twierdzenie o rzekomo łagodnej polityce okupacyjnej Cesarstwa Japonii przed i podczas II Wojny Światowej. Odwołujące się do wczesnego Średniowiecza konstrukcje historii narodowej były propagowane najpierw przez historyków niemieckich przed rokiem 1945. Ich celem było wykazanie zasadności ekspansji na wschód. A potem, po roku 1945, podobne idee propagowane były przez historyków polskich jako uzasadnienie ekspansji na zachód. Mit o klęsce w bitwie pod Kosowem w roku 1389 nadal stanowi pożywkę dla serbskiego szowinizmu. Pozostaje jeszcze zagadnienie wybiórczości pamięci. Typowym dla praktyki obecnej w wielu krajach przykładem może być opublikowany z okazji tysiąclecia historii Polski w roku 1986 *Zarys historii Polski (Outline History of Poland)*¹⁷. Polska jawi się tu jako etnicznie homogeniczny naród, w którym jedynie odrobinę miejsca zajmują Żydzi, Litwini, Niemcy, Ukraińcy i Romowie, a kwestia Holocaustu jest niemal zupełnie przemilczana. Dzieje się tak w wielu historiach narodowych. Dopiero w ostatnich latach historycy amerykańscy, w swym wieloetnicznym i wielokulturowym państwie, nadali odpowiednią rangę wielogłosowym narracjom. Po roku 1945 konserwatywni historycy w Niemczech Zachodnich pisali historię oporu wobec Hitlera, koncentrując się na arystokratkach i oficerach. Nie tylko zupełnie ignorowali przy tym znaczenie lewicowego ruchu oporu, lecz

czynili z jego zwolenników popleczników nazistowskiego reżimu, którzy popie-rali wojnę aż do chwili, w której klęska stała się oczywista. Wschodni Niemcy komuniści praktykowali podobną amnezję, kładąc nadmierny nacisk na swoją rolę w ruchu oporu. Zapominali zupełnie o współpracy pomiędzy komunistami i nazistami w roku 1939 i 1941. Obydwa te podejścia do kwestii ruchu oporu były próbami legitymizacji programów politycznych, której dokonywano poprzez selektywne przedstawianie i zniekształcanie przeszłości.

W ostatnich latach kwestie nieco wcześniej stanowiące tematy tabu zaczęły być częściej podnoszone. Kwestia tradycji historycznej przyjętej w Niemczech podniesiona została najpierw w kontrowersyjnym studium Fritza Fischera nad odpowiedzialnością Niemiec za I Wojnę Światową (opublikowanym w roku 1961), po czym stała się przedmiotem uwagi młodszych historyków zachodni Niemiec. Najnowsze studia ukazały zakres, w jakim ludność niemiecka uwikłana była w Holocaust. [...] Także tabu przysłaniające kolaborację władz francuskich przy deportacji Żydów w okresie Vichy zostało przełamane. Film *Smutek i Żal* (nakręcony w roku 1971) nie mógł być publicznie wyświetlany aż do roku 1979. Jeszcze przed upadkiem Związku Radzieckiego Rosyjski ruch „Pamięć” rozpoczął historyczną rekonstrukcję stalinowskiej codzienności. Rozpoczęto proces rewizji szkolnych podręczników w Japonii i w Izraelu. We wszystkich tych zmianach niepoślednią rolę odegrali historycy. To właśnie owa dekonstrukcja jednostronnej wizji historycznej, wizji zniekształcającej przeszłość w imię programów politycznych, stanowi zasadniczy cel odpowiedzialnego historyka. Sama rewizja oczywiście nie stanowi gwarancji obiektywizmu. Także rewizje mieszczą się w ramach programów. Jednakże „rozmontowanie” historycznych fałszerstw może przyczynić się do osłabienia ich władzy nad umysłami ludzkimi. Nie chodzi tu o zupełne odrzucenie historii profesjonalnej, lecz o wezwanie jej do stawienia czoła ideałom uczciwości intelektualnej, którą sama przecież proklamowała. Niniejszy referat daje wyraz przekonaniu, które w oczach niektórych może jawić się jako uprzedzenie: istnieją pewne standardy ludzkie oraz standardy logicznego myślenia, w oparciu o które, historycy mogą poprowadzić racjonalny dyskurs.

Przełożyła Agnieszka Pantuchowicz

Przypisy

¹ Tekst niniejszy wygłoszony został jako referat wstępny na międzynarodowym kongresie historycznym w Oslo w sierpniu 2000 r. Autor częstokroć imiennie zwracał się w nim do uczestników kongresu. W przykładzie miejsca te zostały pominięte i zaznaczone jako „[...]”.

² Peter Novick, *That Noble Dream. The „Objectivity Question” and the American Historical Profession* (Cambridge, 1988), s. 3–4.

³ Charles Beard, „Written History as an Act of Faith”, *American Historical Review*, vol. 39 (1934), s. 219–231.

⁴ William Keylor, *Academy and Community. The Foundation of the French Historical Profession*, Cambridge, Massachusetts, 1975.

⁵ Pim den Boer, *History as a Profession. The Study of History in France, 1818–1914*, Princeton 1998.

⁶ Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*.

⁷ Georg G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, wydanie drugie, Middletown, 1983.

⁸ Effi Gazi, „Scientific” History: *The Greek Case in Comparative Perspective (1850–1920)*, New York, 2000.

⁹ Thomas Nipperdey do Georga Iggersa, 15 lutego 1971.

¹⁰ Zob. Richard Hofstadter i Walter V. Metzger, *The Development of Academic Freedom in the United States*, New York, 1955.

¹¹ Johann Gustav Droysen, „Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft”, *Historik*, t. 1, Stuttgart, 1977.

¹² Leopold von Ranke, *Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik*, w: Wolfgang Hardtwig, red., *Über das Studium der Geschichte*, Monachium 1990, s. 47–60.

¹³ Georg G. Iggers, „Historians Confronted With the War”, referat wygłoszony na konferencji *European Intellectuals and the „Great War”*, Trento, Włochy, 4–6 listopada 1998 (w druku).

¹⁴ W. E. B. DuBois, *Black Reconstruction. An Essay Towards a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America 1860–1880*, New York, 1935, s. 711–729.

¹⁵ Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973, s. 4.

¹⁶ Hayden White, *Metahistory...*, s. XII.

¹⁷ Jerzy Topolski, *Outline History of Poland*, Warszawa, 1986.

Pochwała subiektywności

Już w czasach starożytnych zdawano sobie sprawę, że polityczne i moralne przekonania historyka wpływają znacząco na kształt przedstawianej historii. W II w. n.e. Lukian wymagał od historyka, aby „opowiadał przeszłość dokładnie tak, jak się wydarzyła”, co miało oznaczać, że historyk winien spisywać dzieje jako bezstronny sędzia, unikając wszelkiej tendencyjności.¹ Dokładnie te same poglądy powtórzy blisko dwa tysiące lat później Ranke. Za zaleceniem, aby uniknąć stronniczości politycznej i moralnej, kryją się racje zbyt dobrze znane i oczywiste, aby je tutaj szczegółowo wyjaśniać.

Naszą uwagę zwraca natomiast inny, mniej oczywisty aspekt przedstawionego poglądu. Dla naszych rozważań kluczowe okażą się terminy „subiektywność” i „obiektywność”. Już w samych tych słowach zawarta jest wyraźna sugestia, że historyk zawsze powinien być „obiektywny”, ponieważ wszelka „subiektywność” z jego strony doda do „przedmiotu” badań, czyli do przeszłości, coś, co należy wyłącznie do „podmiotu”, czyli do samego historyka. Tym sposobem historyk zniekształca obraz przeszłości, wprowadzając doń elementy z natury jej obce. W takim kontekście stawiają nas pojęcia „obiektywności” i „subiektywności”.

Po bliższej obserwacji uderza nas jednak fakt, że zarzut subiektywności historyka kojarzono zawsze wyłącznie z wartościami politycznymi i moralnymi. Nasuwa się pytanie dlaczego, skoro można by dowodzić, że subiektywność historyka, czyli jego obecność we własnych pismach, może być równie dobrze spowodowana wieloma innymi czynnikami. Historyk może mieć swój ulubiony temat historyczny, swój specyficzny styl pisarski lub tok argumentacji, może należeć do konkretnej szkoły historiograficznej, lub po prostu jego dzieła mogą odzwierciedlać głupotę i brak zdolności intelektualnych.

Dlaczego zatem, powtórzmy, te i inne wyznaczniki subiektywności tak rzadko kojarzone są z problemem subiektywności historycznej? Brak dowodów na to, jakoby ślady obecności tych i innych czynników w tekstach historycznych były dalece mniej zauważalne niż oddziaływanie wartości politycznych i moralnych. Wystarczy, na przykład, otworzyć książkę napisaną dwadzieścia lat temu przez przedstawiciela szkoły Annales, aby od razu rozpoznać akademicką orientację autora, choć trudno byłoby odnaleźć w niej jakiegokolwiek ślady zaangażowania politycznego bądź moralnego. Jednak żaden zdrowy na umyśle recenzent nie skrytykuje tej książki jako „subiektywnej” tylko dlatego, że jest ona wyraźnie owocem szkoły Annales, nawet gdyby rzeczonemu recenzentowi bardzo nisko oceniał annalistów.

Jest więcej powodów do zdziwienia. Zauważmy, że jeśli ktoś utożsamia się z pewną szkołą uprawiania historii, jeśli posługuje się określonym stylem, jeśli

wyróżnia się głupotą – wszystko to w daleko mniejszym stopniu należy do badanej przez historyka przeszłości niż wyznawane przezeń wartości moralne i polityczne, które prawie zawsze są jak najściślej związane z kolejami dziejów. Wartości polityczne i moralne w dużej mierze współkształtowały nasze dzieje i stanowią one w istocie ważny element „przedmiotu” badań historyka. Tak więc w znaczeniu bliskim etymologii tego słowa, „subiektywnym” należałoby nazwać raczej annalistę, nie zaś historyka, w dziełach którego zaznaczają się wyraźnie wartości socjalistyczne bądź liberalne. Wartości polityczne i moralne posiadają pewien prawdziwie „obiektywny” wymiar, całkowicie niezwiązany z orientacją intelektualną, stylem uprawiania historii czy zwykłą ludzką głupotą.

Może zresztą właśnie dlatego historycy są na ogół tak bardzo przewrażliwieni na punkcie siły oddziaływania wartości politycznych i moralnych. Może intuicja podpowiada im, że oddziaływanie to stwarza dużo większe niebezpieczeństwo i że znacznie poważniej zagraża prawdzie historycznej z racji swojej quasi-*obiektywności* aniżeli inne, z pozoru bardziej „*subiektywne*”, czynniki. Inaczej rzecz ujmując, być może w wartościach politycznych i moralnych dostrzega się tak wielkie zagrożenie dla prawdy historycznej nie dlatego, że są one od niej nieskończenie *odległe* i należą do zupełnie innego świata, ale właśnie dlatego, że są zbyt *blisko* niej i że trudno te dwa światy rozdzielić. Wartości moralne i polityczne należą bardziej do świata przedmiotu niż podmiotu, a zatem historyk określany jako „subiektywny” pozostaje wierny domenie *przedmiotu* (zgodnie z wymogami obiektywizmu), nie zaś sferze własnej *podmiotowości* i osobistych doświadczeń. Innymi słowy, istota problemu może polegać na tym, że prawda historyczna przejawia się niekiedy w wartościach politycznych oraz moralnych i *vice versa*.

Powyższe założenie wytyczy kierunek mojego wywodu. Zacznę od przywołania niektórych tradycyjnych poglądów na opozycję subiektywności i obiektywności, starając się przy tym dowieść, że ujęcia te nie dostrzegają prawdziwego źródła problemu, które leży w logicznej bliskości prawdy i wartości. W konsekwencji będziemy, rzecz jasna, zmuszeni podjąć trud sprecyzowania istoty relacji między tymi dwoma pojęciami. Z racji ogromnej bliskości prawdy (historycznej) i wartości, powinniśmy poszukać jak najlepszego filozoficznego mikroskopu, przez który będzie można dokładnie zbadać współzależności między prawdą historyczną a sferą wartości.

Na koniec wyniki naszych wnikliwych obserwacji potwierdzą nasze wstępne założenia, okaże się bowiem, że „prawda” określa „wartość” i *vice versa*, nie musimy więc obawiać się wartości, tak jak nas dotychczas uczono. Wręcz przeciwnie, można śmiało wysunąć tezę, że wartość jest często przydatnym, a nawet nieodzownym przewodnikiem w naszej niełatwej wędrówce ku prawdzie historycznej.

1. Tradycyjne argumenty obiektywistyczne

Twierdzenie, że wbrew zaleceniom większości podręczników nie ma w gruncie rzeczy powodów, by obawiać się subiektywizmu, bywało już formułowane w przeszłości. Dobrym punktem wyjścia jest postawa Williama Walsh, według

którego nie ma nic naganego w fakcie, że różni historycy piszą o tym samym wydarzeniu historycznym – np. o Rewolucji Francuskiej – każdy na swój własny, odmienny sposób. Wiele podręczników gotowych było upatrywać w tym powód do rozpaczliwego relatywizmu, wydawało się bowiem, że intersubiektywny opis przeszłości, z którym mogliby się zgodzić wszyscy historycy lub przynajmniej większość, jest nieosiągalnym ideałem. Walsh zauważa jednak, że konkluzja taka jest przedwczesna. O relatywizmie można by mówić dopiero wówczas, gdyby wszystkie opisy pozostawały ze sobą w sprzeczności i gdybyśmy nie dysponowali żadnymi metodami weryfikowania ich poprawności. Jednak różne proponowane opisy przykładowej Rewolucji Francuskiej nie stawiają nas w aż tak beznadziejnym położeniu, najczęściej bowiem opisy te nie wykluczają się, tylko uzupełniają. Analiza intelektualnych przyczyn Rewolucji Francuskiej może przecież współistnieć pokojowo z analizą jej przyczyn ekonomicznych. Jedynie bardzo naiwna i uproszczona koncepcja „przyczyn” podważałaby ich wzajemną zgodność. Jeśli kierowca stwierdza, że jego samochód zderzył się z innym z powodu śliskiej nawierzchni, wyjaśnienie to nie kłóci się bynajmniej z takim, że samochód jechał za szybko. A ponieważ element opisowy zwykle przeważa w relacjach historycznych nad elementem przyczynowo-skutkowym, niezgodność między różnymi relacjami jest najczęściej mało prawdopodobna. Stwierdzenie, że krzesło ma cztery nogi, nie stoi w żadnej sprzeczności ze stwierdzeniem, że zostało ono wykonane przez firmę Hepplewhite. Podobnie polityczna historia Francji w XVIII wieku nie przeczy ekonomicznej historii Francji z tego samego okresu, tylko ją uzupełnia. Możemy zgodzić się z Walshem, że ta prosta, wręcz banalna, obserwacja rozwiązuje większość problemów, które niepotrzebnie spędzają sen z oczu rzeszom historyków-relatywistów.²

Niemniej jednak Walsh przyznaje, że w niektórych wypadkach faktycznie może zachodzić niezgodność. Pozwolę sobie na marginesie zauważyć, że niełatwo znaleźć na to przekonujące przykłady, ponieważ otwarte konflikty zdarzają się w historii dziejopisarstwa zdumiewająco rzadko. Za stosowny przykład można uznać konflikt między marksistowską tezą, że Rewolucja Francuska służyła interesom burżuazji, a poglądem Alfreda Cobbana, który dowodził dwadzieścia lat temu, że miała ona charakter reakcyjny i bardziej szkodziła niż pomagała interesom kapitalistycznej burżuazji. Istotnie mamy tu do czynienia z konfliktem i bez wątplenia wynika on z faktu, że Cobban wyznaje inne wartości polityczne niż marksiści.

Jednak nawet przykład tego rodzaju nie odstrasza Walsh. Dowodzi on dalej, że nawet w tym przypadku konflikt jest tylko pozorny i straci rację bytu, kiedy zdamy sobie sprawę, że liberał mógłby zgodzić się z marksistą, gdyby tylko był gotów spojrzeć na Rewolucję Francuską w świetle wartości *marksistowskich*, natomiast marksista byłby w stanie uznać punkt widzenia Cobbana, przyjmąwszy *jego* hierarchię wartości moralnych i politycznych.

Obawiam się jednak, że większość historyków uzna ten pogląd za niemożliwie idealistyczny oraz stwierdzi, że tym sposobem historię pozbawia się możliwości wszelkiej sensownej debaty. Wystarczyłoby, że historyk przyjmie tymcza-

sowo i bezstronnie wartości swoich oponentów, a wszelkie spory znikną jak śnieg pod ciepłym dotykiem słońca. Gdyby jednak debaty i spory naprawdę można było tak łatwo z historii wyeliminować, to samo tyczyłoby się prawdy jako takiej. Bo jeśli nie ma się o co więcej spierać, poszukiwanie prawdy historycznej staje się złudzeniem i nie ma już miejsca na prawdę. Nie można przecież szukać białej rzeczy w świecie, gdzie wszystko jest białe.

W drugiej części wywodu Walsh'a uwidacznia się wspomniana przed chwilą skłonność do tak pełnego oddzielenia prawdy od wartości, że nigdy nie wejdą one w prawdziwy konflikt. Zgodziłbym się teraz z przekonaniem historyka, że byłoby to nad wyraz uproszczone i naiwne rozumienie roli wartości w pismach historycznych – chociaż muszę przyznać, że na tym etapie nie jestem jeszcze w stanie odpowiednio uzasadnić tego przekonania. Stanie się to możliwe dopiero po wykazaniu, jak ścisła więź łączy prawdę i wartość w literaturze historycznej.

To nieco wykrętne rozwiązanie problemu subiektywności historycznej poprzez skrajną polaryzację wartości i prawdy przypomina słynne rozróżnienie między przyczyną (lub pobudką) a powodem (lub racją). Zgodnie z tą strategią należy zawsze wyraźnie rozróżniać, z jakich *pobudek* ktoś reprezentuje dany pogląd (np. w rezultacie swoich przekonań moralnych), jakie natomiast są racjonalne powody albo *racje*, które osoba ta może przytoczyć (o ile, oczywiście, takowe posiada) na poparcie swojego poglądu. A ponieważ te dwie sprawy nie mają ze sobą nic wspólnego, to nawet jeśli pewne wartości polityczne lub moralne skłaniają ludzi do takich a nie innych przekonań, fakt ten nie przesądza o słuszności bądź niesłuszności tychże przekonań. Trzydzieści lat temu, dajmy na to, ktoś mógł uważać, że w maoistycznych Chinach panuje okropny zamęt, ponieważ tak dyktowały mu jego konserwatywne wartości, tym niemniej pogląd ten był całkowicie słuszny. A zatem nawet wtedy, gdy potrafimy wyjaśnić, skąd u ludzi biorą się określone przekonania, mogą one być stuprocentowo zgodne z prawdą i w pełni odpowiadać rzeczywistości. Jak zwięźle ujął to Arthur Danto, „wielce szkodliwe jest przeświadczenie, że podważyliśmy jakiś pogląd wyjaśniony, dlaczego ktoś się z nim utożsamia”.³

Z całą pewnością jest to bardzo skuteczna metoda rozpracowania problemu subiektywności, jednak w praktyce – tak jak większość ostatecznych rozwiązań tego typu – okazuje się ona aż nazbyt skuteczna. Jak bowiem przyzna każdy historyk, filozoficznie wyrafinowane i jakże przekonujące rozróżnienie między pobudką a racją po prostu nie sprawdza się w praktyce. W autentycznych debatach historycznych nie sposób podzielić argumentów za lub przeciwko pewnym opiniom na temat danego wycinka przeszłości na te, które należą do sfery wartości moralno-politycznych oraz te, które należą do dziedziny faktu i racjonalnego uzasadnienia. To, co dla jednego historyka ma cechy obiektywnej prawdy, innemu może jawić się jako sąd wartościujący. Jak widzimy, podobnie jak w przypadku argumentu Walsh'a, najsłabszą stroną strategii oddzielania racji od pobudek jest możliwość przeoczenia faktycznej zbieżności pomiędzy prawdą historyczną a wartościami politycznymi i moralnymi.

2. Reprezentacja historyczna

Aby dokładniej zbadać powiązania między prawdą historyczną z jednej strony, a wartościami politycznymi i moralnymi z drugiej, należy zacząć od kilku uwag ogólnych dotyczących natury reprezentacji historycznej. Celowo używam tutaj wyrażenia „reprezentacja historyczna” zamiast wyrażen alternatywnych, takich jak „interpretacja historyczna”, „opis”, „wyjaśnienie”, „opowieść historyczna” itp. Jak bowiem przekonamy się za chwilę, tajemniczą naturę historiografii można zgłębić jedynie wtedy, gdy postrzegamy tekst historyczny jako *reprezentację* przeszłości, tak jak dzieło sztuki reprezentuje pewien wycinek rzeczywistości, podobnie zresztą jak Parlament czy Kongres reprezentuje swój elektorat.

Obecnie najszerzej uznawaną teorią reprezentacji estetycznej jest tzw. „teoria reprezentacji przez zastąpienie”, która zakłada – zgodnie zresztą z etymologią słowa „reprezentacja” – że reprezentacja polega zasadniczo na zastąpieniu tego, co nieobecne.⁴ Właśnie z powodu „nieobecności” danego przedmiotu potrzebujemy substytutu, który go „u-obecni” (łac. *re-presentare*). Posłużmy się przykładem rozślawionym przez Ernsta Gombricha, jednego z najwybitniejszych zwolenników teorii zastąpienia: koń na biegunach jest dla dziecka reprezentacją prawdziwego konia, ponieważ w jego oczach zastępuje (jest substytutem) prawdziwego konia. Analogicznie rzecz biorąc, ponieważ przeszłość jest przeszła – a więc nieobecna w teraźniejszości – potrzebujemy jej reprezentacji. Dziedzina nauki zwana historią istnieje po to, abyśmy mogli korzystać z tych reprezentacji przeszłości, które najlepiej spełniają funkcję tekstowych substytutów prawdziwej, choć nieobecnej, przeszłości.

Takie ujęcie reprezentacji estetycznej i historycznej implikuje pewną jej cechę, która zasługuje na naszą szczególną uwagę w kontekście bieżących rozważań, a mianowicie reprezentacja dąży do tego, by w pewnym sensie dorównać oryginałowi, który zastępuje. Ścisłej mówiąc, reprezentacja usiłuje przede wszystkim tak wiarygodnie i skutecznie zastąpić oryginał, żeby można było zignorować różnice między przedmiotem reprezentacji a samą reprezentacją. Jednak różnice *są* i zawsze *będą*, bowiem – jak dowcipnie podsumowała istotę reprezentacji artystycznej Virginia Woolf – „sztuka nie jest kopią świata, jeden przekłety świat w zupełności wystarczy”. Paradoks reprezentacji polega więc na tym, że łączy ona w sobie niechęć do różnicy z jej umiłowaniem. Żeby go rozwiązać, trzeba dostrzec logiczny związek między pojęciami reprezentacji i tożsamości: podobnie jak reprezentacja, tożsamość usiłuje pogodzić jakoś „to-samo” z „różnym” (bo zmiennym w czasie) – i na tym właśnie polega jej funkcja.⁵

Z rozważań tych wypływają trzy wnioski. Po pierwsze, mimo iż do reprezentacji rzeczywistości można używać języka (jak to się zwykle dzieje w tekstach historycznych), przeciwstawienie oryginału i reprezentacji nie jest bynajmniej równoznaczne z przeciwstawieniem rzeczywistości i języka. Szczególnie gdy idzie o dzieła sztuki, reprezentację polityczną bądź reprezentację w sensie prawnym – w tym przypadku status ontologiczny przedmiotu i reprezentacji jest identyczny, ponieważ i jedno, i drugie należy do świata, bezsprzecznie wchodzi w skład in-

wentarza rzeczywistości. Jak wykazałem już w innym miejscu, język reprezentujący rzeczywistość historyczną także nabiera cech logicznych, które normalnie przypisujemy rzeczom (w rzeczywistości obiektywnej) i wykluczamy z języka używanego do orzekania prawdziwych zdań o rzeczach.⁶ Jeśli zatem tradycyjnie definiujemy epistemologię jako dział filozofii badający relacje między językiem poznawczym a rzeczywistością, nie możemy oczekiwać, że powie nam ona coś istotnego o związku między przedmiotem a reprezentacją. Epistemologia wiąże *słowa z rzeczami*, natomiast reprezentacja wiąże *rzeczy z rzeczami*. Wynika stąd, że teoretycy historii usiłujący wypracować taki model *epistemologii historycznej*, który miałby pokazać, jak narracja historyczna ma się do rzeczywistości historycznej, są niczym filistrzy oceniający wartość artystyczną dzieła w kategoriach fotograficznej dokładności. W obydwu wypadkach takie zalety, jak trafność czy doniosłość poświęca się na rzecz precyzji i dokładności. Historii nie można pojmować wyłącznie w oparciu o założenia kognitywistyczne, choć niewątpliwie zawsze będą one odgrywały pewną rolę w opisach przeszłości. Kognitywizm z całą pewnością oferuje nam wgląd w niektóre czynności umysłowe historyka, lecz istoty tych czynności nie da się sprowadzić wyłącznie do kognitywizmu.

Po drugie, i najważniejsze, umiemy wyjaśnić, dlaczego reprezentacja tak słabo zaspokaja poznawczą żądzę epistemologa. Jak wykazał Arthur Danto,⁷ kluczem do odpowiedzi jest spostrzeżenie, że reprezentowany przedmiot zostaje powołany do bytu – czy też, ściślej mówiąc, nabiera konturów – dzięki swojej reprezentacji. Pomocny może okazać się przykład z dziejopisarstwa. Załóżmy, że historyk opisuje historię ruchu robotniczego. Wyrażenie „historia ruchu robotniczego” sugeruje, że jednym z jednoznacznie definiowalnych elementów rzeczywistości historycznej (podobnie jak Karl Marks czy Fryderyk Engels) jest coś, co można określić mianem „ruch robotniczy” i czego historię – jakkolwiek skomplikowaną w czasie i przestrzeni – możemy prześledzić i opisać. Ponadto, zgodnie z tym poglądem, jeżeli wśród historyków nie ma zgodności co do dziejów ruchu robotniczego, mogą oni na szczęście rozstrzygnąć spór badając jego ścieżki w czasie i przestrzeni, co pozwoli ustalić, po czyjej stronie leży racja. Nasuwa się jednak pytanie, czym dokładnie *jest* ów ruch robotniczy, którego historię pragnie opisać historyk. W przypadku postaci historycznych, np. Marksa, odpowiedź jest dość prosta. Ale czym *dokładnie* jest ta część rzeczywistości historycznej, do której ma się odnosić wyrażenie „ruch robotniczy”?

W przypadku Marksa mamy do czynienia z *konkretnym człowiekiem*, który żył w latach 1818 – 1883, ale również z *historiami* napisanymi na jego temat przez takich historyków, jak Franz Mehring czy Isaiah Berlin. Tymczasem rozważając kwestię ruchu robotniczego, odkrywamy ku naszemu zdziwieniu, że wszelkie próby ustalenia, czym *jest* albo *był* ruch robotniczy i do czego miałoby *odnosić się* to wyrażenie, są w istocie tożsame z dysputami dotyczącymi jego *historii*. Spory o istotę ruchu robotniczego rozstrzygane będą w oparciu o opisy jego historii, które z kolei będą go konstytuować. Przedmiot reprezentacji zdaje się w tym przypadku pokrywać ze swoimi historiami (tj. reprezentacjami), jak pouczali nas już

tacy dziewiętnastowieczni przedstawiciele historycyzmu, jak Ranke i Humboldt.⁸ Tym właśnie zjawiska takie jak ruch robotniczy różnią się zasadniczo od mniej kontrowersyjnych bytów historycznych, takich jak Karl Marks czy Fryderyk Engels. Musimy więc uznać, że istnieją dwa rodzaje bytów historycznych: te, które można z łatwością zidentyfikować bez odwoływania się do ich historii – takie jak Karl Marx – oraz te, które można zidentyfikować jedynie na podstawie dostępnych nam historii czy reprezentacji historycznych. O tej drugiej kategorii „reprezentowalnych” bytów przeszłych możemy istotnie powiedzieć, że w oderwaniu od proponowanych reprezentacji są całkowicie pozbawione konturów. Nie ma rzeczy bez reprezentacji – zupełnie inaczej niż w przypadku języka poznawczego, gdzie rzeczy istnieją niezależnie od prawdziwych zdań, jakie możemy o nich orzec.

W tym miejscu można by wysunąć zarzut, że powyższa obserwacja odnosi się wyłącznie do reprezentacji historycznej i nie ma nic wspólnego z artystyczną, malarską reprezentacją rzeczywistości. Pomyślmy, na przykład, o malarstwie portretowym. Czyż przedmiot reprezentacji – model – nie jest nam pierwotnie dany, a dopiero później może powstać jego portret, czyli reprezentacja? Zarzut ten nie oddaje sprawiedliwości trudnej sztuce portretowej, ponieważ utożsamia przedmiot reprezentacji wyłącznie z tymi cechami fizycznymi modelu, które oddać może dobra, wyraźna fotografia. Przypomnijmy sobie jednak słynny portret Karola V namalowany przez Tycjana: nie fotograficzna dokładność każe nam podziwiać tę podobiznę Cesarza, lecz mistrzostwo, z jakim portret przedstawia jego osobowość oraz stan ducha po długiej i wyczerpującej walce politycznej. Ta cecha Cesarza nie jest bynajmniej bezdyskusyjnie oczywista, ale równie nieuchwytna i trudna do zdefiniowania, jak te cechy rzeczywistości historycznej, które próbuje ukazać w swojej relacji historyk ruchu robotniczego. Z tej perspektywy przedmiot reprezentacji w malarstwie portretowym jest nie mniej uzależniony od sposobu przedstawienia niż przeszłość odmalowywana przez historyka.

Innymi słowy, wygląd zewnętrzny modelu portretowego – tak jak oddaje go fotografia – stanowi zaledwie, by tak rzec, „cień”, abstrakt skonstruowany ze wszystkich „cech reprezentowanych” odpowiadających konkretnym reprezentacjom modelu stworzonym przez jego portrecistów (a nawet przez wszystkie te osoby z jego otoczenia, które znają go wystarczająco dobrze, aby wyrobić sobie na jego temat określone zdanie). Nazbyt łatwo ulegamy groźnemu złudzeniu o obiektywności tzw. „obiektywnej rzeczywistości”, jako że reprezentacje mają w istocie rzeczy charakter fundamentalny, podczas gdy przedmioty „obiektywnej rzeczywistości” to zaledwie zredukowane abstrakty konkretnych reprezentacji. Z tego względu – podobnie jak w narracji historycznej – reprezentacja wizualna i jej przedmiot są od siebie logicznie uzależnione i zawdzięczają sobie wzajem swoje istnienie.⁹

Wreszcie po trzecie, dokładność – rozumiana jako ścisła odpowiedniość słów i rzeczy – pozostanie na zawsze nieosiągalna w reprezentacji artystycznej, w historiografii czy – skoro już o tym mowa – w politycznej reprezentacji elektoratu w rządach państwa. Aby osiągnąć taką dokładność, musielibyśmy mieć do dyspo-

zycji jakieś ogólnie przyjęte kryteria lub metody, które pokazałyby nam, jakie relacje łączą lub powinny łączyć słowa z rzeczami. Jednak takie epistemologiczne kryteria czy metody zwykle nie mają zastosowania do reprezentacji. W najlepszym razie każdą reprezentację można traktować jako *propozycję* takiej ogólnej reguły – do tej kwestii powrócę jeszcze w następnej części. Nie należy jednak upatrywać w tym szczególnej wady reprezentacji w porównaniu z sytuacją, w której kryteria takie są dostępne, np. w przypadku pojedynczych zdań prawdziwych typu „kot leży na macie”, bowiem to właśnie brak kryteriów epistemologicznych czyni reprezentację tak przydatną, a wręcz nieodzowną. Tutaj wciąż jeszcze mamy *wolność wyboru* owych kryteriów, które później należy konsekwentnie stosować, ponieważ znacząca i skuteczna komunikacja wymaga ścisłych reguł. Innymi słowy, reprezentacja oferuje nam język, by tak rzec, w naturalnym, przed-uspołecznionym stanie; język reprezentacji pozostaje zasadniczo językiem „prywatnym”. To też wszyscy ci XVIII-wieczni filozofowie, z Rousseau na czele, którzy tak gorliwie interesowali się pochodzeniem języka, powinni byli skupić się raczej na reprezentującej, a nie uspołeczniającej funkcji języka, ponieważ z logicznego punktu widzenia ta druga następuje po tej pierwszej.

A zatem nieokreśloność relacji między słowem i przedmiotem nie jest wadą, lecz największą zaletą wszelkich reprezentacji językowych. Ci historycy, którym w ich własnej dziedzinie przeszkadza brak precyzji, okazują względem niej nieufność spowodowaną tym, co w istocie stanowi jej największą wartość i najciekawsze wyzwanie. Tutaj bowiem język dopiero się rodzi, wyłania się z tego, co językiem *jeszcze nie jest*.

3. Narracja a dyskurs poznawczy i normatywny

W poprzedniej części omówiliśmy niektóre logiczne właściwości reprezentacji w ogóle, po czym odnieśliśmy nasze wnioski do historycznej reprezentacji przeszłości. Innymi słowy, przeszliśmy od niekoniecznie językowego wariantu reprezentacji do wariantu wyłącznie językowego. Należy przy tym zauważyć, że strategia ta pozwoli nam przypisać językowi narracji właściwości, które niekoniecznie wiążą się z językiem jako takim. W takim ujęciu język (narracji) jest jednym z wielu wariantów reprezentacji rzeczywistości. Nie odwołujemy się więc do zaobserwowanych wcześniej właściwości języka, żeby dowiedzieć się czegoś o narracji bądź reprezentacji językowej; wręcz przeciwnie, wgląd w istotę reprezentacji jest dla nas punktem wyjścia do wyjaśnienia (narracyjnego zastosowania) języka. Język jest tu, by się tak wyrazić, zmienną zależną, nie zaś początkiem i źródłem wszelkiej wiedzy filozoficznej, jak postuluje niemal cała XX-wieczna filozofia.

Powyższe przemyślenia dobrze podsumowuje następujący paradoks. Z jednej strony nie istnieją żadne niezależne kryteria, według których można by było uzasadnić, wyjaśnić lub zweryfikować związek łączący reprezentowany byt i jego reprezentację. Mamy więc do czynienia z nieokreślonością relacji język–rzeczywistość, w przeciwieństwie do tych przypadków użycia języka, którymi zwykle

zajmowali się epistemologowie. Z drugiej jednak strony, relacja między językiem a światem jest w przypadku reprezentacji daleko bardziej intymna i bezpośrednia, jako że historyk jak najstaranniej obmyślił i opracował daną narrację, żeby możliwie przekonująco zrelacjonować reprezentowany wycinek przeszłości. Tak więc język mogą łączyć ze światem relacje dwojakiego typu, przy czym słabość jednej z nich jest siłą drugiej. Silną stroną reprezentacji jest jej ściśle powiązanie wyłącznie z jednym przedmiotem, natomiast jej słabą stroną – brak formalnych metod epistemologicznych, które pozwoliłyby uzasadnić ten jedyny w swoim rodzaju związek oraz dowiodły, że on właśnie jest najwłaściwszy. Z kolei związek między pojedynczym zdaniem prawdziwym a rzeczywistością jest o tyle „słaby”, że istnieje wiele innych zdań prawdziwych, które mogą powiązać język z danym elementem bądź aspektem rzeczywistości, a „mocny” o tyle, że formalne kryteria epistemologiczne pozwolą skutecznie zadecydować o prawdziwości bądź fałszywości tych zdań. Albo więc docieramy do sedna rzeczywistości przez reprezentację, narażając się nieuchronnie na niejasność i brak precyzji, albo też poświęcamy trafność i przenikiwość na rzecz precyzji i dokładności prawdziwego twierdzenia. Nasze wypowiedzi zawsze będą oscylować między tymi dwoma skrajnościami i nigdy nie uda nam się połączyć trafności z precyzją, przenikliwością z dokładnością – taki już nasz los jako użytkowników języka.

Nakreślona wyżej różnica między reprezentacją a zdaniem prawdziwym można również opisać jako różnicę między propozycją a regułą. Rozważmy: możemy zaproponować pewien sposób postępowania w określonych okolicznościach i choćby nawet nasza propozycja była świetnie dostosowana do specyfiki tychże okoliczności, zawsze można będzie wysunąć alternatywne propozycje. W tym sensie propozycje – podobnie jak reprezentacje – charakteryzuje szczególna kombinacja swoistości bądź wyjątkowości z tolerancją dla innych rozwiązań. Ta wspólna cecha pozwala nam traktować historyczne reprezentacje danego wycinka przeszłości jako pewne *propozycje* konstruktywów językowych najlepiej – zdaniem danego autora – dopasowane do omawianego wycinka dziejów. Inni historycy mogą się z tą propozycją nie zgodzić i zaproponować w zamian inne sposoby powiązania języka z danym fragmentem rzeczywistości historycznej. Jednak żadnej z proponowanych reprezentacji przeszłości nie da się uzasadnić przez odwołanie do jednej ogólnej reguły, która mówiłaby, jak należy łączyć język z rzeczywistością. Ale życie lubi się powtarzać i sytuacje zmuszające nas do myślenia i działania są często na tyle podobne, że możemy sobie pozwolić na uogólnienia. I tak propozycję, którą wysunęliśmy przy innej okazji, można uznać za odpowiednią dla innych, podobnych, okazji. Tym sposobem pewna *propozycja*, początkowo przeznaczona dla jednej szczególnej sytuacji, może stać się ogólną *regułą* dla określonego rodzaju sytuacji. Reprezentacja zostaje wówczas sprowadzona do poziomu użycia języka, którym zajmuje się epistemologia – o tyle, o ile nauka ta stawia sobie za cel formułowanie ogólnych reguł określających związki między słowami i rzeczami.

W tym miejscu nasuwają się dwie istotne uwagi. Po pierwsze, w świetle teorii reprezentacji odkrywamy, że próby sformułowania ogólnych zasad opisujących

relacje między słowami i rzeczami mogą mieć dwojaki charakter: mogą się one skupiać albo na istocie samej relacji, albo na ogólnych prawdach dotyczących rzeczy, które są tą relacją związane. Jeśli bowiem x pozostaje w relacji R do y , to analiza R nie musi wcale pokrywać się z dociekaniem, co sprawia, że x i y pozostają ze sobą w relacji R . Ten pierwszy kierunek rozważań jest względem R , by tak rzec, *wewnętrzny*, drugi zaś – *zewewnętrzny*. Można też powiedzieć, że estetyka – pojęta jako ogólna teoria *reprezentacji* – koncentruje się głównie na wewnętrznych aspektach tego związku, natomiast epistemologia – jako ogólna teoria dotycząca *relacji rzeczy i słów* – interesuje się prawie wyłącznie jego aspektami zewnętrznymi. Odwieczna krótkowzroczność epistemologii polega na przekonaniu, że jedynie ten drugi rodzaj poszukiwań może pogłębić nasze rozumienie związku między językiem a światem.

Druga, jeszcze ważniejsza uwaga dotyczy *logicznej hierarchii* pomiędzy tymi dwoma ujęciami relacji słów i rzeczy. Rozpatrując tę kwestię należy zauważyć, że najpierw konieczne są *propozycje* co do sposobu powiązania słów i rzeczy, po to by mogły się z nich potem wykrystalizować *reguły* opisujące owe związki. Można więc dojść do wniosku, że z logicznego punktu widzenia reprezentacja poprzedza prawdziwe twierdzenie, czyli – inaczej mówiąc – estetyka poprzedza epistemologię i jedynie na tle estetyki możemy rozróżnić, co w epistemologii jest wartościowe, a co nie. Możemy zatem zgodzić się z postmodernistycznym atakiem na epistemologię, zainicjowanym dwadzieścia lat temu przez Richarda Rorty'ego w książce *Philosophy and the Mirror of Nature*, jednak z tym istotnym zastrzeżeniem, że naszym przewodnikiem w tym ataku powinna być estetyka, czyli teoria reprezentacji, która nam pokaże, po pierwsze, co wyprzedza epistemologię, a po drugie, co z epistemologii można zachować (lub o co należy ją uzupełnić), kiedy już nauczymy się ją postrzegać jako pochodną reprezentacji.

Ta ostatnia obserwacja jest tym ważniejsza, że dotyczy również dyskursu etycznego. Etyka usiłuje wypracować ogólne *reguły* postępowania w pewnych określonych okolicznościach. Zazwyczaj dyskurs etyczny ma postać twierdzeń w rodzaju „w sytuacji typu S , powinno się podjąć działanie typu DZ ”. Na tym polega różnica między dyskursem etycznym i politycznym: decyzje polityczne dotyczą zwykle spraw, dla których nie istnieją jak dotąd żadne ogólne reguły. W tym sensie, jak to się często podkreśla, między historią i polityką istnieje bardzo bliski i bezpośredni związek, a pojęcie propozycji może pomóc nam w wyjaśnieniu tego związku. Historyk proponuje nam najlepsze, jego zdaniem, ujęcie danego fragmentu przeszłości, natomiast polityk czyni dokładnie to samo w odniesieniu do pewnego aspektu współczesnej rzeczywistości politycznej, sugerując jednocześnie stosowne działanie. Propozycje takie mogą później zaowocować ogólnymi regułami określającymi stosunek języka do słów albo sposób postępowania w pewnych okolicznościach, jednak żadne ogólne reguły nie są z góry założone.

Możemy wreszcie docenić wielką przenikliwość Machiavellego, który bardzo dobitnie przeciwstawiał politykę etyce i ostrzegał nas przed powszechnym dziś błędem nakazującym wywodzić politykę od etyki. Jeśli bowiem istnieje między

nimi jakiś związek, to jest on dokładnie odwrotny.¹⁰ Podobnie jak reprezentacja może w końcu przekształcić się w skodyfikowane reguły epistemologiczne wyznaczające relacje między rzeczami i słowami, tak decyzje polityczne nie powinny opierać się na wskazaniach etycznych, ale raczej doświadczenie polityczne może w końcu przybrać postać skodyfikowanych reguł etycznych. Z całą pewnością istnieje ciekawy historyczny związek między pochodzeniem i roszczeniami epistemologii z jednej oraz etyki z drugiej strony, jako że obydwie te dziedziny powstały wkrótce po tym, jak Kartezjusz odizolował podmiot od całej złożoności świata realnego i przeniósł go do cichego sanktuarium *forum internum*, zadając przy tym śmiertelny cios arystotelowskiemu światopoglądowi podzielanemu jeszcze przez Machiavellego i współczesnych mu humanistów. Odtąd ów kartezjański podmiot uważany był za źródło zarówno wszelkiej prawdziwej wiedzy o świecie, jak i ścisłej nauki o moralności, co uwidacznia się wyraźnie w strukturze dwóch pierwszych *Krytyk* Kanta. Po oddzieleniu makiawelskiej jednostki od złożonych realiów życia społeczno-politycznego i umieszczeniu jej w poznawczym i normatywnym *forum internum*, historia i polityka zostały nieuchronnie zdegradowane do statusu skażonych i niepewnych pochodnych epistemologii i moralistyki, mimo iż z logicznego punktu widzenia należało raczej uznać ich pierwszeństwo względem tych ostatnich.

Tym sposobem przez większą część intelektualnej historii Zachodu losy dyskursu poznawczego i moralnego pozostawały ze sobą w ścisłym związku, podczas gdy historia i polityka przez kilka ostatnich stuleci musiały drogo płacić za triumfy swoich rywali.

4. Prawda i wartość w dziejopisarstwie

W świetle powyższych rozważań możemy pokusić się o wstępne wyjaśnienie związku między faktem a wartością w narracyjnej reprezentacji przeszłości (w kolejnej części dokonamy niezbędnej korekty naszych tez). Jak stwierdziliśmy powyżej, reprezentację należy rozumieć jako propozycję najlepszego (tekstowego) substytutu danego fragmentu przeszłości. Zgodnie z teorią reprezentacji Gombricha, do rozstrzygnięcia pozostaje jeszcze zasadnicza kwestia, co może najlepiej spełniać funkcję takiego substytutu. Rozwiązanie zależeć będzie w dużej mierze (o ile nie w pełni) od okoliczności, w których przyjdzie nam tę kwestię rozważać. Daną propozycję można odpowiednio ocenić jedynie z uwzględnieniem szczególnych okoliczności, których dotyczy. Propozycja, żeby rozłożyć parasol, ma oczywisty sens w czasie deszczu, i w równie oczywisty sposób mija się z celem, kiedy świeci słońce. Wiąże się z tym jedno istotne spostrzeżenie: w przeciwieństwie do twierdzeń, propozycje nie mogą być „prawdziwe” albo „fałszywe”; propozycja, żeby rozłożyć parasol w pełnym słońcu jest – zależnie od doboru przymiotnika – „głupia”, „absurdalna” czy „niestosowna”, ale nie można jej raczej nazwać „fałszywą”. Tym niemniej fakt, że propozycje nie mogą być „prawdziwe” albo „fałszywe”, w najmniejszym stopniu nie wyklucza możliwości racjonalnej dyskusji nad ich zaletami. Skoro zatem narracyjne reprezentacje przeszłości są, z logiczne-

go punktu widzenia, propozycjami, nie wykraczają przez to wcale poza domenę racjonalnej debaty. Wręcz przeciwnie.

W dyskusji nad racjonalnością reprezentacji narracyjnych historyk powinien zwrócić szczególną uwagę na dwa rodzaje okoliczności. Przede wszystkim, proponowany przez historyka opis przeszłości należy skonfrontować z innymi, konkurencyjnymi opisami historycznymi, które powstały w tym samym celu lub które zarysowują się z grubsza w oparciu o już istniejącą wiedzę o przeszłości. W tym wypadku „okoliczności”, w jakich historyk wysuwa swoje propozycje, sprawdzają się do obecnego stanu badań w literaturze fachowej na dany temat. Rzecz jasna, oceniając reprezentacje historyczne z perspektywy tego rodzaju okoliczności, nie musimy brać pod uwagę względów normatywnych, etycznych czy politycznych. Na przykład debata nad wpływem państwowości Holandii na bujny rozwój gospodarczy i polityczny Republiki Holenderskiej w XVII w. nie musi wcale odwoływać się do norm moralnych czy politycznych historyka.

Kiedy indziej jednak omawiane okoliczności mogą ponadto obejmować socjo-polityczne realia świata, w którym żyje sam historyk. Nie sposób, na przykład, oddzielić debaty nad totalitaryzmem w okresie zimnej wojny i proponowanych przez historyków ujęć tego smutnego zjawiska od ówczesnego konfliktu na linii Wschód–Zachód. Nie tylko dlatego, że trudno byłoby wytyczyć wyraźną granicę pomiędzy czysto historycznym a politycznym wymiarem tej debaty, ale również dlatego, że propozycje te miały być już w samym zamierzeniu zarówno opisem historycznym, jak i sugestią co do orientacji politycznej. Jeszcze wymowniejszy jest przykład Holocaustu, którego historii nie spełniałyby, rzecz jasna, podstawowych wymogów taktu i poprawności, gdyby miały ściśle przestrzegać zasad pełnej neutralności i bezstronności moralnej wobec niewyobrażalnego okrucieństwa wymierzonego przeciwko Żydom.¹¹

Zgodzimy się, że wyraźne rozgraniczenie tych dwóch rodzajów okoliczności, w jakich historyk formułuje swoje wizje przeszłości, jest w codziennej praktyce dziejopisarskiej niezwykle trudne. Większość – jeśli nie całość – piśmiennictwa historycznego plasuje się na przecięciu jednego i drugiego zbioru okoliczności. Co więcej, niemal każda poszczególna praca historyczna poruszać się będzie między tymi dwoma zbiorami na różnych etapach argumentacji. Wspomniana przed chwilą historia XVII-wiecznej Republiki Holenderskiej może tu i ówdzie sugerować – *implicité* bądź *explicité* – filozofię polityczną wyznaczającą relacje między państwem a ogółem obywateli, natomiast historia Holocaustu zawsze wymagać będzie solidnych podstaw w postaci badań archiwalnych. A zatem nawet w sytuacjach skrajnych, opisanych w poprzednim akapicie, mamy tak naprawdę do czynienia z mieszaniną faktów i wartości, a wszelkie próby ich całkowitego rozdzielania są nierealistyczne, ponieważ żaden historyk nie jest w stanie odizolować się w pełni od jednego bądź drugiego rodzaju okoliczności. Przekonanie, że takie rozgraniczenie jest możliwe, opiera się na naszym posthume’owskim i postkantowskim założeniu, że fakt i wartość to dwie logicznie różne domeny, nie zaś na realnych doświadczeniach dziejopisarstwa (żeby nie rzec – ludzkiego życia).

Ciągłość między faktem i wartością znajduje swoje teoretyczne uzasadnienie w następującym rozumowaniu. Nawet gdy relacja historyczna zawiera wyłącznie prawdziwe twierdzenia o przeszłości, mogą one być dobrane i uporządkowane w sposób jednoznacznie sugerujący pewną (polityczną) linię działania. Może się, na przykład, zdarzyć, że z czysto faktograficznego punktu widzenia nie mamy nic do zarzucenia XIX-wiecznej historiografii nacjonalistycznej, jednak we współczesnych debatach politycznych mogła ona służyć jako historyczne usprawiedliwienie ekspansjonizmu. Tym sposobem reprezentacja historyczna oferuje nam poszukiwany od dawna *trait d'union* między bytem a powinnością. Wychodzimy od zbioru prawdziwych twierdzeń, aby następnie przejść gładko i niezauważalnie do odpowiedzi na pytanie, jak postępować w przyszłości. Być może traktowanie bytu i powinności rozłącznie ma sens jedynie w kontekście dociekań, jak należy postępować w sytuacjach *danego typu*, ale gdy mamy do czynienia z prawdziwym kontekstem historycznym, natychmiast zaznacza się ciągłość między faktem a wartością, natomiast rozróżnienie bytu i powinności staje się sztucznym, iluzorycznym konstruktem myślowym.

Rozważania te mogą pomóc w odpowiedzi na pytanie, dlaczego w praktyce dziejopisarskiej prawda i wartość tak nieskończenie zbliżają się ku sobie – jak zauważyliśmy już na początku tego eseju. Możemy też uznać, że wszystkie tradycyjne, dobrze znane obawy upatrujące w historyku bezbroną ofiarę norm moralnych i politycznych są w gruncie rzeczy uzasadnione. Skoro bowiem istnieje ciągłość między faktem i wartością, skoro tak bardzo zbliżają się one do siebie, a nawet wzajemnie przenikają, tak iż nie sposób w końcu odróżnić, czy mamy do czynienia z faktem, czy z wartością, gdzie powinien szukać ratunku historyk, aby skutecznie przeciwstawić się politycznym i moralnym przesądom swoich czasów?

Jak przekonamy się w dalszej części tego eseju, nie ma powodów do rozpacz nad racjonalnością dziejopisarstwa i debaty historycznej. Z pomocą przyjdzie nam estetyka, która dostarczy środków pozwalających uratować historiografię przed podwójnym niebezpieczeństwem relatywizmu i irracjonalności.

5. Pochwała subiektywności

I tak doszliśmy do ostatniej części niniejszego wywodu. Zgodzimy się wszyscy, że w narracji historycznej można odnaleźć wszystkie trzy wspomniane wcześniej odmiany dyskursu: po pierwsze, stanowi ona *reprezentację* przeszłości, po drugie reprezentacja ta składa się z *prawdziwych twierdzeń* o określonym ładunku poznawczym, i wreszcie po trzecie, *reguły etyczne i wartości* współkształtują opis przeszłości proponowany przez historyka, choć może się to przejawiać w różny, raz bardziej, raz mniej widoczny sposób.¹²

Do tej pory większość opracowań traktujących o „subiektywności” historycznej koncentrowała się na wzajemnym oddziaływaniu – lub też rywalizacji – treści poznawczych i moralnych w pismach historycznych. Nic dziwnego, że treści te najczęściej sobie zawadzają, skoro ten sam reżym filozoficzny, który odwrócił makiawelską relację między dyskursem historycznym i politycznym z jednej stro-

ny, oraz dyskursem poznawczym i moralnym z drugiej, wprowadził również rozróżnienie między bytem i powinnością. W konsekwencji rozpadła się ścisła współzależność myśli i działania, elementu poznawczego i normatywnego. Ich pierwotna jedność ustąpiła miejsca dwóm modelom formalno-poznawczym: jednemu dla myśli, innemu dla nauki o postępowaniu etycznym. Nawet Kant uważał rozróżnienie między bytem i powinnością za niepodważalną prawdę, jakkolwiek umiłowanie filozoficznej symetrii natchnęło go – jak żadnego innego filozofa przed albo po nim – do wykrycia jak największej liczby analogii między obydwoma modelami. Wspólny obszar historii i polityki został podzielony między nauki społeczne z jednej, etykę z drugiej strony.¹³ Tak więc dla postkantowskiego filozofa potencjalny konflikt między dyskursem poznawczym i normatywnym stał się oczywistym źródłem obaw związanych z historiografią. Jak wiemy, neokantyści z końca ubiegłego i początku obecnego wieku widzieli w tym potencjalnym konflikcie najważniejszy i najbardziej palący problem całej myśli historiozoficznej. W ten sposób odwrócenie makiawelskiej relacji między dyskursem historycznym i politycznym z jednej strony, oraz między dyskursem poznawczym i normatywnym z drugiej, przyczyniło się znacząco do niskiego prestiżu dyskursu historycznego i politycznego w intelektualnej aurze modernizmu. Tak jak terytorium nieszczęsnej Belgii służyło Francji i Niemcom do nieustannych starć wojennych, tak historię zaczęto odtąd postrzegać jako ulubione pole walki w ciągłej wojnie między faktem i wartością. Naturalnie nikt przy zdrowych zmysłach nie chciałby tu mieszkać. Pecha miał biedny historyk, że niczego nie podejrzewając wybudował sobie dom na tym nękanym wojnami obszarze.

Powyższe spostrzeżenie zmusza nas do przywrócenia właściwego porządku rzeczy. Powinniśmy uświadomić sobie, że dyskurs narracyjny oraz tworzone w jego ramach konkretne propozycje reprezentacji mają logiczne pierwszeństwo nad dyskursem poznawczym i normatywnym. W tym świetle „prywatna wojna” między dyskursem poznawczym i normatywnym – która tak bardzo zajmowała neokantystów – nabiera drugorzędного znaczenia. Na pierwszy plan wysuwa się spostrzeżenie, że kryteria estetyczne umożliwiające ocenę reprezentacji historycznych wyprzedzają, z logicznego punktu widzenia, kryteria stosowane do oceny dyskursu poznawczego i normatywnego. Reprezentacji narracyjnej nie należy oceniać przy użyciu kryteriów dyskursu poznawczego i normatywnego – przeciwnie, estetyczne kryteria oceny reprezentacji pozwolą nam ustalić wkład dyskursu poznawczego i normatywnego do reprezentacji historycznych. Gdzie indziej podjąłem próbę definicji owych kryteriów estetycznych. Po pierwsze, nie istnieje żaden aprioryczny schemat, który pozwalałby określić, na ile udane są poszczególne reprezentacje narracyjne: powodzenie danej reprezentacji jest zawsze kwestią wyboru spośród różnych konkurencyjnych narracji. Porównuje się narracyjne reprezentacje przeszłości *między sobą*, nie zaś poszczególne reprezentacje narracyjne *z przeszłością jako taką* (tzn. z sytuacją opisaną pojedynczym prawdziwym twierdzeniem). Zgodnie z tą obserwacją, im więcej reprezentacji mamy do dyspozycji, tym skuteczniej możemy je między sobą porównywać oraz szacować ich względ-

ne zalety. Gdybyśmy dysponowali tylko *jedną* reprezentacją danego fragmentu przeszłości, nie mielibyśmy żadnych podstaw, aby ocenić jej zakres. Ponadto rozpatrując porównywalne narracje historyczne, musimy zadać sobie pytanie, która z nich ma największy zakres, która obejmuje najszerzy fragment rzeczywistości. Po drugie, ta reprezentacja przeszłości, która jest najbardziej ryzykowna i najmniej prawdopodobna w oparciu o istniejącą wiedzę historyczną, której jednak *nie można* na tej samej podstawie odrzucić, jest reprezentacją o największym zakresie. Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że powyższe zasady oceny reprezentacji historycznych nie zawierają elementów *normatywnych*, nie odwołują się do żadnych norm czy wzorców etycznych.

Czytelnik spostrzegł zapewne uderzające podobieństwo omawianych kryteriów estetycznych do Popperowskiej metody weryfikacji teorii naukowych. Popper podważył lansowany przez logikę pozytywistyczną pogląd, że najlepsza teoria to ta, która jest niemal na pewno zgodna z prawdą, ta o najwyższym stopniu prawdopodobieństwa. Zgodnie z tym założeniem, zdania typu „jutro będzie padać deszcz, albo nie” musiałyby urastać do rangi ideału prawdy naukowej.¹⁴ Tymczasem „teoria” ta – właśnie dlatego, że jest wysoce prawdopodobna i żadne fakty dnia jutrzejszego nie mogą jej zaprzeczyć – pozbawiona jest wszelkiej „treści empirycznej” i nie przekazuje żadnych użytecznych informacji o świecie. A zatem tylko wówczas, gdy gotowi jesteśmy podjąć ryzyko związane z naszą teorią, *oddalić się* od prawdopodobieństwa – tylko wówczas możemy osiągnąć maksymalną zawartość „treści empirycznej” i zdobyć znaczące informacje o istocie doświadczalnej rzeczywistości. „Hipotezy są jak sieci: tylko ten, kto je zarzuca, ma szansę coś złapać,” powiada Popper w motcie do swojej słynnej pracy, cytując Novalisa. Jak widać, dużą część Popperowskiego wywodu o maksymalizacji empirycznej treści teorii naukowych z powodzeniem można odnieść do zasad ewaluacji historycznych reprezentacji przeszłości.¹⁵

Z tej perspektywy kryteria oceny reprezentacji historycznych mogą na pierwszy rzut oka wydawać się bliższe kryteriom prawdy poznawczej aniżeli kryteriom doskonałości estetycznej (bądź też etycznej poprawności). Ponieważ jednak na tym poziomie rozważań nawet w nauce wychodzimy poza dziedzinę prawdy poznawczej w pierwotnym, właściwym znaczeniu tego słowa – jako że o teoriach naukowych nie można w zasadzie powiedzieć, że są „prawdziwe”, tylko „wiarygodne”, „lepsze od konkurencyjnych teorii”, albo w najlepszym razie „zbliżone do Prawdy” – można domniemywać, że zaproponowana przez Poppera metoda weryfikacji teorii naukowych należy raczej do sfery estetyki niż pewności poznawczej. W ostateczności jest to zapewne kwestia strategii filozoficznej, a nie prawdy absolutnej. Można, na przykład, odejść jak najdalej od (danej) prawdy poznawczej (zawartej w pojedynczym zdaniu prawdziwym) w stronę naukowej wiarygodności – taką właśnie strategię stosuje się niemal powszechnie zarówno w filozofii nauki, jak i w historiozofii. Ale można także, zgodnie z naszym postulatem, pójść w przeciwnym kierunku, żeby sprawdzić, co można osiągnąć rozpatrując wiarygodność teorii naukowych oraz cechy udanych reprezentacji histo-

rycznych przez pryzmat estetyki. Wystarczy jedynie obdarzyć estetykę nieco większym niż zwykle zaufaniem, aby dostrzec zalety tej drugiej strategii, bo dzięki niej zasadne może się okazać przypuszczenie, że koniec końców nauka i historia spotykają się na gruncie estetyki.

Tak czy inaczej, w niniejszej pracy powstrzymam się od dalszych rozważań na temat wspomnianych przed chwilą estetycznych kryteriów oceny reprezentacji. Dla mojego wywodu ważniejsza jest konstatacja, że kryteria te (jakkolwiek zdefiniowane i wyrażone) wyprzedzają z logicznego punktu widzenia kryteria, które można by zastosować do oceny dyskursu poznawczego i normatywnego, oraz że są od nich niezależne. I tak dochodzę do głównej, dość zaskakującej tezy niniejszej rozprawy, która głosi, że dyskurs narracyjny bądź historyczny jest najlepszym punktem odniesienia, gdy chodzi o wybór najważniejszych norm politycznych i moralnych. Inaczej mówiąc, wybór określonego działania politycznego lub etycznego może zasadzać się na wcześniejszym ustaleniu, które reprezentacje historyczne uważamy za najlepsze i jakie normy polityczne i moralne są w nich eksponowane. Zgodnie z tą metodą powinniśmy wybierać te wartości polityczne i moralne, które stały się źródłem najbardziej udanych i wyrazistych reprezentacji przeszłości. Chyba mało który historyk będzie miał wątpliwości co do tego, że opis Rewolucji Francuskiej pióra de Tocqueville'a przewyższa ten przekazany nam przez Micheleta. Możemy uznać to za mocny argument na korzyść wartości liberalnego indywidualizmu widocznych w pracy Tocqueville'a oraz przeciwko wartościom lewicowego liberalizmu eksponowanym w *Histoire de la Revolution française* Micheleta. Jeżeli ponadto porównanie innych relacji historycznych przyniesie podobne rezultaty, mamy pełne prawo uważać to za przekonujący, a nawet decydujący argument na korzyść liberalnego indywidualizmu i przeciwko lewicowemu liberalizmowi.

A zatem właśnie w historiografii, nie zaś w racjonalistycznych, apriorycznych wywodach wszelakiego typu, odnajdziemy najbardziej niezawodne narzędzie doboru właściwych wartości politycznych i moralnych. Literatura historyczna to swego rodzaju ogród doświadczalny, w którym możemy wypróbować różne wartości polityczne i moralne, podczas gdy kryteria estetyczne pozwalają nam ocenić względne wady i zalety poszczególnych reprezentacji. Powinniśmy być wdzięczni historiografii za taki ogród, ponieważ dzięki niemu możemy uniknąć nieszczęść, na jakie bylibyśmy narażeni, gdybyśmy musieli sprawdzać wady i zalety różnych norm etycznych i politycznych w praktyce społeczno-politycznej. Zanim wzniciemy rewolucję w imię jakiegoś ideału politycznego, powinniśmy najpierw ocenić – na tyle dokładnie i bezstronnie, na ile jest to możliwe – wady i zalety dzieł historycznych zainspirowanych tym ideałem. Żeby pokazać, w jaki sposób historia może potwierdzić albo podważyć normy etyczne lub polityczne, posłużmy się wymownym przykładem „rewizjonistycznej”, tj. antyamerykańskiej interpretacji Zimnej Wojny. Rewizjonista Gabriel Kolko zrezygnował w końcu ze swojej postawy, ponieważ chcąc nie chcąc musiał przyznać, że tradycyjny pogląd na Zimną Wojnę okazał się w ostatecznym rozrachunku daleko bardziej przekonujący

i pojemny. Tak oto w rozwoju myśli jednego historyka estetyczne kryteria oceny reprezentacji wymusiły na nim zarzucenie pewnego zbioru norm politycznych na rzecz innego. Estetyka wzięła górę nad etyką.

Właśnie dlatego, konkludując, powinniśmy głosić pochwałę subiektywności, zamiast wymagać od historyka, aby przystępując do pracy odsuwał na bok swoje przekonania moralne i polityczne. Przywiązanie do wartości moralnych i politycznych często owocuje tekstami historycznymi, które dają nam najlepszą orientację w teraźniejszości oraz na przyszłość. Wystarczy przywołać prace takich autorów, jak Jakob Talmon, Isaiah Berlin czy Karl Friedrich, przesiąknięte ideami liberalnej demokracji oraz bezkompromisową krytyką totalitaryzmu, aby zrozumieć, że subiektywność nie musi w każdej bez wyjątku sytuacji oznaczać najgorszej wady dziejopisarstwa. Wręcz przeciwnie – równie dobrze można utrzymywać, że każde naprawdę ważne dzieło historyczne wymaga oparcia w pewnych normach moralnych i politycznych. Jak dobitnie ujął to niegdyś brytyjski historyk Michael Howard, „książki rodzą się z uprzedzeń”.¹⁶

Co ważniejsze, tekst historyczny, z którego wymazano wszelkie ślady norm moralnych i politycznych, nie może służyć nam pomocą w kluczowym dziele rozróżnienia pozytywnych i negatywnych wartości moralno-politycznych. Sama znajomość przeszłości jest bez wątpienia bardzo istotna, ale być może nie mniej ważna jest świadomość właściwych wartości etycznych i politycznych. Tekst historyczny, który usiłuje (jakkolwiek nadaremnie) omijać wszelkie normy moralne i polityczne, w poważnym stopniu umniejsza zarówno naszą wiedzę historyczną, jak i naszą orientację w teraźniejszości i na przyszłość. Zamiast uważać subiektywność w historiografii za grzech śmiertelny, powinniśmy raczej uznać jej konieczny wkład w stan naszej wiedzy o przeszłości oraz w obecną i przyszłą praktykę polityczną.

Tę część swojego eseju pragnę zakończyć komentarzem terminologicznym na temat zdefiniowanej w poprzednich częściach polityki oraz omawianych przed chwilą wartości politycznych. W poprzedniej części polityka wykazywała ściśle powiązania z historią: stwierdziliśmy, że w świetle logiki obie mają charakter propozycji. Natomiast w tej części omawiałem normy moralne i polityczne bez ich dokładniejszego rozróżnienia, sugerując tym, że dyskurs polityczny należy raczej kojarzyć z dyskursem poznawczym i moralnym, ten zaś przeciwstawiłem wcześniej historii i polityce. Ta dwuznaczność wynika stąd, że polityka wiąże się zarówno z dyskursem historycznym, jak i z etyką. Z jednej bowiem strony, polityk musi odnaleźć się w skomplikowanej rzeczywistości politycznej, tak samo jak historyk poszukuje najlepszego ujęcia złożonego obrazu przeszłości, a synteza, do której dąży historyk, jest jednocześnie koniecznym warunkiem wszelkiej sensownej działalności politycznej. Bez minimum zrozumienia kontekstu historycznego, w którym porusza się polityk, jego działalność musi mieć katastrofalne skutki.¹⁷ Z drugiej jednak strony, w swoim postępowaniu polityk respektuje (albo stosuje) pewne wartości moralne wynikające z obranej ideologii politycznej. Na przykład przekonanie, że powinien działać na rzecz politycznej równości bądź

w interesie pewnej grupy społecznej, może kierować jego działaniem i uzasadniać większość jego decyzji politycznych.

Te polityczne i moralne wartości wywiedzione z ideologii mogą, jak wiadomo, odgrywać istotną rolę w opisywaniu dziejów, wystarczy wskazać na społeczno-gospodarczą historię inspirowaną ideologią marksistowską lub socjalistyczną. O ile jednak polityk użyje takich wartości *normatywnie*, historyk wykorzysta je *poznawczo*, odkrywając w nich dodatkowe narzędzie rozumienia przeszłości. Historia społeczno-gospodarcza (albo, dajmy na to, historia własnego narodu) może nam pokazać, w jaki sposób historyk potrafi wykorzystać takie wartości poznawczo. Dlatego omawiając wyżej rolę dyskursu poznawczego, łączyliśmy go głównie z ideologicznie motywowanymi sposobami przyporządkowywania realiów historycznych do narracji historycznej. Taką zwykle postać przybiera w kontekście historiografii epistemologiczna kwestia, jak należy wiązać rzeczy ze słowami.

Rzecz jasna, nie zmienia to zasadniczo nakreślonego wyżej obrazu logicznej hierarchii między dyskursem narracji lub reprezentacji, dyskursem normatywnym oraz szczególną odmianą dyskursu politycznego, omawianego w tym momencie. Można oczekiwać, że dyskurs reprezentacji narracyjnej oraz estetyczne kryteria jego oceny okażą się nie mniej odpowiednie do weryfikacji wartości politycznych tego rodzaju, niż w przypadku dyskursu etycznego *sensu stricto*.

6. Konkluzja

Pora na wnioski. Na początku niniejszego eseju ustaliliśmy, na czym naprawdę polega problem historycznej subiektywności. Nie na tym – jak się powszechnie uważa – że obecność norm etycznych i politycznych w tekstach historycznych wprowadza element całkowicie obcy przedmiotowi badań historii i w efekcie może znacząco zniekształcić prawdziwy obraz przeszłości. Wręcz przeciwnie, problem w tym, że rzeczywistość historyczna oraz wartości etyczne i polityczne wyznawane przez historyka zbliżają się do siebie niepomniernie, tak iż trudno je rozróżnić. Można stąd wyciągnąć dwa wnioski. Po pierwsze, podobnie jak linia konstrukcyjna w geometrii może pomóc w rozwiązaniu zadania, jeśli potraktuje się ją w założeniu jako część samego zadania, tak normy etyczne i polityczne, z natury rzeczy powiązane z przedmiotem badań historii, zamiast przeszkadzać mogą nam w istocie pomóc w lepszym zrozumieniu przeszłości. Nie wahałbym się nawet stwierdzić, że wszelki prawdziwy postęp w dziejach historiografii wyrastał zawsze, w ten czy inny sposób, z norm etycznych lub politycznych świadomie bądź nieświadomie popieranym przez wielkich i renomowanych historyków przeszłości.

W epoce samochodu, telewizji i radia wszyscy doskonale wiemy, że to, co w pewnych warunkach wydaje się dobrodziejstwem, w innych może okazać się dopustem bożym. To samo można powiedzieć o wartościach etycznych i politycznych w literaturze historycznej. Bywa, że przyczyniają się one niepomniernie do rozwoju wiedzy historycznej, kiedy indziej jednak okazują się skuteczną, niepokonaną przeszkodą na drodze ku historycznemu oświeceniu. Dzieje się tak dlate-

go, że wartości etyczne i polityczne (a w jeszcze większym stopniu poznawcze) są nierozdzielnie związane z historiografią i jako takie mogły zaowocować albo tym, co najlepsze albo tym, co najgorsze w dziejach tej dziedziny. Aby zachować wszystko, co najlepsze i odrzucić wszystko, co najgorsze, należy – jak staraliśmy się dowieść – skonstruować coś w rodzaju filozoficznego mikroskopu, który pozwoliłby nam zbadać szczegółowo, jakie procesy zachodzą w miejscu, gdzie spotykają się i przecinają najsubtelniejsze warstwy dyskursu historycznego i etyczno-politycznego. Uznaliśmy, że takiego filozoficznego mikroskopu dostarczy nam teoria opisująca istotę reprezentacji historycznej.

Przyjrząwszy się historiografii przez mikroskop reprezentacji historycznej, odkryliśmy logiczne pierwszeństwo estetycznych kryteriów oceny reprezentacji nad kryteriami poprawności etycznej i politycznej. Wypływa stąd jeden pocieszający wniosek: możemy ufać, że historia nauczy się z biegiem czasu odpowiednio traktować wartości etyczne i polityczne, a nawet wykorzystywać je do własnych celów.

Odkryliśmy również, że możemy bez obaw powierzyć historii niezmiernie ważne i odpowiedzialne zadanie odróżnienia właściwych wartości moralnych i politycznych od niewłaściwych. Jest to zadanie, które historia może wykonać należycie jedynie pod warunkiem, że nie przestraszy nas ewidentna obecność tych wartości w literaturze historycznej. Nie musimy się tej obecności obawiać, gdyż estetyka jest silniejszym partnerem w relacji między kryteriami sukcesu estetycznego a kryteriami poprawności etycznej, politycznej czy poznawczej. Istnieje tylko jeden kluczowy wyjątek od tej reguły: estetyka może spełniać tę funkcję jedynie wówczas, gdy zagwarantowana jest całkowita i bezwarunkowa swoboda wypowiedzi i debaty historycznej. Ten wymóg moralny jest zatem warunkiem *sine qua non* wszystkiego, co postuluję w niniejszej pracy. Jednak pomimo nadrzędnej roli, jaką przypisuję tej jednej wartości moralnej, nie stoi ona w sprzeczności z moim wcześniejszym argumentem o wyższości reżymu estetycznego nad reżymem poznawczym i normatywnym, bo choć wartość ta zapewnia konieczną *wielość* reprezentacji narracyjnych, nie precyzuje wcale, jak należy je *oceniać*.

Przełożył Tomasz Sikora

Przypisy

¹ Cytuję za F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Monachium, 1951, s. 34.

² Patrz W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Londyn, 1967, s. 93–117.

³ A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968, s. 98.

⁴ Najpoważniejszym rywalem tej teorii jest teoria reprezentacji przez podobieństwo. Omówienie względnych zalet obydwu teorii czytelnik znajdzie w moim eseju pt. „Danto on representation, identity and indiscernibles” w tomie *History and Theory* (w przygotowaniu).

⁵ Patrz F. R. Ankersmit, „Danto on representation, identity and indiscernibles”.

⁶ F. R. Ankersmit, *History and Tropology*, Berkeley, 1994, s. 88–94.

⁷ A. C. Danto, *The Transfiguration of the Common Place*, Cambridge (MA), 1983, s. 81.

⁸ Według światopoglądu XIX-wiecznego historycyzmu (nie mylić z historycyzmem Poppera), istota narodu, tradycji kulturowej bądź intelektualnej itp. zawiera się w ich historii. Rzecz jest tożsama ze swoją historią.

⁹ Nie jest to, oczywiście, idealizm. Reprezentacja nie stwarza w rzeczywistości tego, co reprezentuje, lecz jedynie definiuje daną rzecz, albo – jak zobaczymy za chwilę – proponuje, jak należy ją definiować. Takie propozycje są niezbędne do zrozumienia świata, bez nich bowiem rzeczywistość pozostawałaby dla nas niedostępna niczym dobrze chroniona kasa pancerna dla potencjalnego włamywacza.

¹⁰ Na temat związku między polityką i etyką patrz F. R. Ankersmit, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford, 1997, „Introduction. Against Ethics”.

¹¹ Kwestia ta jest szeroko omówiona w S. Friedlander, ed., *Probing the Limits of Representation*, Cambridge (MA), 1992.

¹² Zobacz też S. G. Crowell (scrowell@brynmawr.edu), „Mixed messages: the heterogeneity of historical discourse” (w przygotowaniu): „twierdę, że narracja historyczna (w przeciwieństwie do narracji literackiej) z konieczności zakłada połączenie (przynajmniej) dwóch «heterogenicznych» gier językowych lub dyskursów, z których każdy ma swój własny cel, a mianowicie dyskursu poznawczego i normatywnego; stwarza to trudny problem filozoficzny, ponieważ najpierw trzeba ustalić, co jest «stawką w grze» danego dyskursu, aby potem móc znaleźć odpowiednie kryteria jego oceny.”

¹³ Analizę tę komplikuje jednak tradycja filozofii praw naturalnych, która aż do końca XVIII w. łączyła w sobie to, co później zostało rozbite na sferę poznawczą i normatywną.

¹⁴ K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londyn, 1972, s. 41.

¹⁵ F. R. Ankersmit, *Narrative Logic*, Haga, 1983, s. 239 i następane.

¹⁶ M. Howard, „Lords of Destruction”, *Times Literary Supplement*, 12 listopada 1981, s. 1323.

¹⁷ Taką zamianę etyki na historię jako naszego głównego przewodnika w działalności politycznej zalecał już Machiavelli, według którego zło polityczne wypływa nie tylko „ze słabości, w jaką wpędziła świat współczesna religia”, ale może przede wszystkim „z braku prawdziwej znajomości relacji historycznych, z niemożności wydobywania z nich poprzez lekturę owego sensu, owego smaku, który w sobie zawierają”. Patrz N. Machiavelli, *Discourses on Livy*. Przeł. Harvey C. Mansfield i Nathan Tarcov, Chicago, 1996, s. 6. [Wyd. pol. pt. *Uwagi Machiawela wysnute z Liwiusza historii rzymskiej*, 1874–77.]

Ku archeontologii martwego ciała (Kontemplacyjne podejście do przeszłości)¹

Wielu badaczy interesuje się obecnie możliwością zbudowania alternatywy dla historii i zaproponowania odmiennego sposobu myślenia o przeszłości i odmiennego słownictwa mówienia o niej. Pomysł ten dla historyka może wydawać się nie mniej heretycki, niż dla archeologów idea jednego z wiodących i najciekawszych współczesnych archeologów – Christophera Tilleya, który stwierdził, że kopanie jest patologią archeologii, a prowadzenie prac wykopaliskowych jest nieodpowiedzialne.²

We współczesnej refleksji nad przeszłością istnieje wiele nakładających się na siebie sposobów podejścia do niej, wśród których wymienić można: dokumentacyjne podejście do przeszłości opierające się na autorytecie dokumentu (historia); komemoratywne interesujące się różnego rodzaju upamiętniającymi przeszłość pomnikami; podejście opierające się na autorytecie świadectwa (historia oralna). Obok nich wyróżniłabym kontemplacyjne podejście do przeszłości, które m.in. – jak proponuję – zajmuje się refleksją nad różnymi aspektami istnienia i funkcjonowania martwego ciała.

Końce/kresy i nowe/inne początki

W humanistyce przełomu wieków współistnieją i przenikają się ideologie, których aspekty w swych skrajnych wersjach formułują *ideology* „końców” i „nowych początków”. Ideology, zdefiniowane przez Fredrica Jamesona jako „najmniejsze, możliwe do uchwycenia jednostki zasadniczo antagonistycznych zbiorowych dyskursów klas społecznych”³, odzwierciedlają obawy, pragnienia i nadzieje uwidaczniające się w wyobrazeniowych relacjach między grupami ludzkimi (płciowymi, etnicznymi, rasowymi, kulturowymi, społecznymi itd.), które określają siebie (i swój stosunek do „innych”) w kategoriach przynależności do różnych „końców” i/lub „początków”. Deklaracje o końcach często spełniają przy tym funkcję performatywu, który umożliwia zwiastowanie „nowych” początków. Dlatego też, często podłoże dla budowania ideologemu końców dają ci sami dekonspirujący i dekonstruujący „stary” (nowożytny) system myślenia o świecie badacze, którzy służą również głosicielom początków (m.in.: Fryderyk Nietzsche, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard).

W refleksji historycznej „endyzm” przejawia się w sceptycyzmie, z którym coraz częściej patrzy się na historię, zaznaczając, że jest ona specyficznym podejściem do przeszłości noszącym piętno antropocentryzmu, europocentryzmu,

etnocentryzmu i fallocentryzmu. Coraz częściej, zamiast cyceronńskiej formuły ujmującej historię jako mistrzynię życia, przywoływana jest heglowska metafora „dziejów jako rzeźni”, której towarzyszy cytowana przez wielu współczesnych badaczy uwaga niemieckiego filozofa, iż historia nauczyła nas jedynie tego, że w istocie nic nas nie nauczyła. Ewidentne jest jednak, że mamy tutaj do czynienia nie tyle z końcem historii rozumianej jako zinstytucjonalizowane podejście do przeszłości, które oferuje oficjalną jej wizję, ile z jej kresem, osiągnięciem pewnej granicy, spełnieniem roli, którą dyscyplina ta odgrywała zwłaszcza w ciągu ostatnich dwustu lat służąc polityce państwa narodowego.⁴ W tej erze historii dyscyplinarnej/zdyscyplinowanej, historycy często stawali się urzędnikami państwowymi, a historia – jak trafnie zauważył Foucault – dyskursem władzy. Dlatego też, dla wielu, badać przeszłość znaczy obecnie badać historyków (kto, w jakim celu i za czyje pieniądze zajmował się historią) i historiografię (co i w jaki sposób pisano o przeszłości, by zalegalizować istniejący w danym czasie system władzy). Problem upolitycznienia i instrumentalizacji wiedzy historycznej stał się dla jej przyszłości kluczowy.

Podając nad nim dyskusję, zwolennicy ideologemu „nowych” początków rozważają, czy nie lepiej by było, by w świecie trzeciego milenium, istniała nie tyle historia i historycy, ile myślenie (*Denken* Heideggera) o przeszłości i zainteresowani nim badacze, którzy zajmują się namysłem nad śmiercią, zmarłymi i ich szczątkami. Idea ta wpasowuje się w ogólny projekt tworzenia potencjalności dla nieprzewidywalnej alternatywy wobec panującej wizji kosmosu, natury, świata, człowieka i rzeczy, której zarysy próbuje się sformułować w ramach współczesnej humanistyki. Inspiracji dla zbudowania takiej alternatywy dostarcza m.in. filozofia pre-sokratejska, badaczki identyfikowane z myślą feministyczną, antropologiczna filozofia nauki, ekofilozofia, filozofia dialogu, fenomenologia, psychoanaliza, poststructuralizm i dekonstrukcja, neo-ewolucjonizm, studia post-kolonialne, sztuka współczesna i jej krytyka, coraz częściej także filozofia Martina Heideggera.

Pytania o bycie i byty, powrót do pre-sokratejskich rozważań o *arché* (woda, powietrze, ogień, ziemia), reinterpretacja kategorii czasu i przestrzeni, odejście od reżimu wzrokowości, a zwrócenie się ku roli innych zmysłów (dotyk, smak, węch), ciało, *gender*, potworność oraz monstra, cyborgi i klony, androgynizm, powrót mocnego (nie-humanistycznego i nie-kartezjańskiego) podmiotu, autopoiesis, kulturowe taboo (kanibalizm, kazirodztwo, pierwotna agresja), utopia, archetypy, mit, rytuał, performatywność, śmierć, pamięć, nostalgia, trauma, żałoba i melancholia⁴, wzniosłość, nieprzedstawialne – to m.in. problemy określające zainteresowania przedstawicieli ideologemu nowych początków. Patrzą oni na przeszłość z perspektywy przyszłości, stąd interesuje ich nie tyle prawda o przeszłości, ile myślenie o niej, które oscylując wokół wymienionych wyżej kwestii, przygotowuje miejsce dla przeszłości-która-nadchodzi.

Stworzenie potencjalności – cel dzisiejszego pisarstwa

Twórcza moc przejawia się w tym, że jest w stanie być zarówno potencją jak i impotencją – pisze Giorgio Agamben w *La comunità che viene*. W obecnej sytuacji impasu wynikającego z prób przekroczenia nowożytnego sposobu myślenia wobec braku konkretnych pomysłów na jego alternatywę, warto przyjąć rozumienie, które potencjalność niemożności, stawia wyżej od potencjalności czynu. Mimo więc widocznego pragnienia odejścia od modernistycznego widzenia świata, od historii, od historycznej epistemologii, lepiej być świadomym niemożliwości dokonania takiego kroku w chwili obecnej. Paradoksalnie bowiem, wielu z nas, chce uciec z więzienia języka, posługując się językiem; „walczy” z epistemologią, epistemologicznymi instrumentami; wprowadza alternatywne pojęcia, żonglując starymi itd. Wpasowujemy się zatem w ideologem nowych początków o tyle, o ile jako badacze, przygotowujemy miejsce dla innej wizji świata, nie mogąc jednak wydostać się ze starej. Ta impotencja staje się jednak możliwością, bowiem nasze działania nie przekładają się na prostą relację *de potentia ad actum*, ale są cierpliwym tworzeniem łożyska dla przyszłości. Przemawia przez nie możliwość nie-bycia, które woła o pomoc. Owa groźba nie-bycia, wyznacza cel tworzonego w duchu początków pisarstwa, kierowanego utopijnym pragnieniem *chôry*, która tworzy miejsce, umożliwia; jest nadzieją zapowiedzi początku, jednak innego początku. Przy czym owo pragnienie początku wypełnione jest nadzieją przyszłości, która bardziej – jak byśmy chcieli – nas zadziwi, niż spełni oczekiwania lub cel, który jej się przypisuje.

Chodzi zatem o to, by – jak w jednym ze swoich esejów pisze Richard Rorty – miast martwić się tym, czy dane przeświadczenia są dobrze uzasadnione, zacząć przejmować się tym, czy mamy na tyle wyobraźni, by zaproponować interesujące pomysły, które stanowiłyby alternatywę dla panujących przekonań. Prowokacyjne teorie i idee tworzą przestrzeń, konteksty i stanowią – wykorzystajmy dalej argument, który podsuwa nam pragmatyzm – instrumenty powodujące zmiany; narzędzia, których wydajność mierzy się nie ich adekwatnością opisu, wyjaśniania czy przedstawiania przedmiotu, ale efektywnością powodowania zmian.⁶

I

Współczesne dyskusje toczone w łonie m.in. archeologii i historii wykazały, że problemy wiedzy historycznej nie mogą zostać rozwiązane tylko na poziomie epistemologii. Istotny jest tutaj wkład Foucault – i odwołujących się do jego teorii studiów postkolonialnych i badań nad dziejami płci kulturowej (*gender*), który analizując relacje pomiędzy władzą i wiedzą wykazał, że są one ze sobą nierozdzielnie związane i że ideologia poprzedza epistemologię. Na upadek mitu nauki obiektywnej, a także idei nauki jako dominującego sposobu osiągania wiedzy, nakładają się rozważania, odzwierciedlające obawy i nadzieje dotyczące głębokich zmian zachodzących we współczesnym świecie (zmiany relacji między płciami, inżynieria genetyczna, klonowanie, globalizacja, rewolucja informatyczna, itd.). Wymagają one zasadniczego przeformułowania sposobu, w jaki człowiek myśli

o sobie i ponownego zadania pytań: kim jest człowiek? co to znaczy być człowiekiem? czym jest ludzkie i nie-ludzkie? Efekty tych rozważań, uwidoczniły się najpierw w tzw. „zwrocie etycznym”⁷, a dzisiaj wskazują na „zwrot ontologiczny”, skłaniając do postawienia tezy, iż *pytania o byt należy obecnie przedłożyć nad pytania o wiedzę*. Znaczy to, iż w zorientowanej na przyszłość humanistyce, na kwestie dotyczące przeszłości, nie można dać satysfakcjonującej odpowiedzi bez odwołania się do rozważań myślicieli zajmujących się egzystencją, przemijaniem i śmiercią i bez ponownego zadania pytania o bycie bytów. Słowem, nie ma nadziei na ożywienie myślenia o przeszłości bez odwołania się do ontologii. Nie znaczy to oczywiście, że należy zaniechać refleksji epistemologicznej, a jedynie, że obecna sytuacja wymaga zmiany hierarchii i udzielenia priorytetu pytaniom ontologicznym.

Zwrot ku archeologii/zwrot ontologiczny

Przyszłość, także przyszłość sposobów myślenia o przeszłości, w dużym stopniu zależy i należy do archeologów. Zależać będzie ona m.in. od tego, jak poradzą sobie oni z przeformułowaniem swojego stosunku do bytów, do materialnych pozostałości (rzeczy, ludzkich, zwierzęcych i roślinnych szczątków), które badają.⁸ Toczące się obecnie na ten temat dyskusje, wydają się ujawniać poważną zmianę, porównywalną do tej, która nastąpiła w XVII wieku, kiedy to empirycyzm wskazał, iż przedmioty są bardziej godne zaufania od człowieka; przedmioty świadczą, stanowią dowody.

W archeologii anglo-amerykańskiej pojawiło się ostatnio kilka prac, które budują projekt określany jako „archeologia heideggerowska”⁹. Julian Thomas – jeden z jej przedstawicieli, twierdzi, iż inspiracje płynące z filozofii (wczesnego) Martina Heideggera, pozwalają nie tylko przełamać kartezjańskie myślenie o świecie w kategoriach binarnych opozycji (kultura/natura, umysł/ciało) oraz przemysłać kategorie czasu, przestrzeni i temporalnego wymiaru ludzkiej egzystencji, lecz także zmienić myślenie o archeologicznych artefaktach. Nie są już one widziane jako zastygłe produkty przeszłych społeczności, jako uprzedmiotowione, wyalienowane obiekty, na których badacz dokonuje „analitycznego mordu”, ale jako posiadający własne życie, aktywni – choć pozbawieni intencjonalności – aktorzy, uczestnicy „bycia-w-świecie”, integralne elementy stosunków międzyludzkich, które pozwalają nam wejść w skomplikowane relacje ze światem.

Propozycja Thomasa przedstawiona w książce *Time, Culture and Identity* (1996) mieści się w granicach archeologii tekstualnej, interpretatywnej czy post-procesualnej (ujmującej archeologię jako praktykę czytania tekstów, a narrację jako substytut przeszłości), i posiada wynikające z tego ograniczenia. Jednakże aplikujący do swoich badań filozofię (zwłaszcza) późnego Heideggera Håkan Karlsson idzie już dalej parafrazując pytanie niemieckiego filozofa: „Dlaczego jest w ogóle kultura materialna, a nie raczej nic?”, co – podobnie jak kiedyś Heideggera – zmusza go do postawienia następnego pytania: „przeszła kultura materialna, z którą my archeolodzy mamy do czynienia, jest przed naszymi oczami, ale co z jej byciem?”¹⁰

Karlsson wskazuje, że stosunek archeologów do kultury materialnej nie zmieni się tak długo, jak długo nie zdadzą sobie oni sprawy z fundamentalnej ontologicznej różnicy między byciem a bytami oraz z zależności pomiędzy myśleniem a byciem (bycie jako dzieje). Niezadowolony z antropocentrycznej, osadzonej w po-sokratejskiej metafizyce archeologii post-procesualnej, która zresztą jeszcze do niedawna traktowana była przez wielu jako postmodernistyczny wybryk, zaproponował projekt „archeologii kontemplacyjnej” (*contemplative archaeology*). Podejście to może – jak twierdzi – wzbogacić archeologię, bowiem uświadamia archeologom osadzenie ludzkiej egzystencji i myślenia w byciu (jako dziejach); zadaje pytania o myślenie, a te z kolei wychodzą naprzeciw prawdy bycia i tworzą potencjalność dla jego nadejścia i wskazuje, iż kontemplacja bycia jako fundamentu wszystkiego, co istnieje, a także wszelkich interpretacji ontologicznego statusu bytów, pozwala wyjść poza antropocentryzm i binarne opozycje. „Archeologia kontemplacyjna” pozwala także jego zdaniem na reinterpretacje rozumienia bytów (byty w formie rzeczy czy artefaktów traktowane są nie jako bierne, „przedmioty badawcze”, ale jako byty, które mają swoje niemożliwe do bezpośredniego uchwycenia bycie).¹¹ Przy czym archeologia ta nie omija kwestii politycznego uwikłania dyscypliny, ale kieruje uwagę na jej fundamenty; zwraca się ku myśleniu o myśleniu; traktuje kontemplację jako metodę, która wychodzi naprzeciw prawdy bycia i otwiera się na wysyłane przez niego posłania.¹²

Propozycja Karlssona prowokuje reinterpretację rozumienia terminu archeologia. Greckie *archê* nie tylko znaczy początek, pierwszą zasadę, lecz także od początku, od nowa; z kolei *logos*, które zazwyczaj rozumiemy jako słowo, rozmowę, dyskurs, wiedzę, zgodnie ze swym oryginalnym znaczeniem, do którego wraca Heidegger, znaczy skupiać, kolekcjonować, zbierać.¹³ Ponadto warty zastanowienia jest fakt, iż kiedy porównamy w pewien sposób pokrewne dyscypliny: paleontologię i archeologię, z których pierwsza definiowana jest jako badanie wczesnych form życia, a druga jako badanie początków, to zauważymy, że termin archeologia zagubił cząstkę „*onta*” oznaczającą istniejące byty (gr. *ontos* dopełniacz od *on* – forma czasownika *einaia* – być). Wyżej naszkicowane zmiany, umożliwiają zatem przeformułowanie archeologii w archeontologię, którą można zdefiniować jako zbieranie istniejących rzeczy i kontemplację ich bycia, co ma na celu próbę *od-zyskania* początku. Takie przeformułowanie, wskazywałoby na zmianę punktu ciężkości rozważań z *knowing* na *being*, z epistemologii na ontologię. Perspektywa ontologiczna pozwalałaby także mówić nie tyle o badaniu (analizowaniu), ile o otwierającym się na bycie myśleniu o przeszłości.

Zdefiniowana w ten sposób archeontologia nastawiona by była nie tyle na przeszłość, ile na przyszłość; byłaby dyscypliną „profetyczną”. Stosując określenie „dyscyplina profetyczna”, nie chodzi mi o to, iż archeontolog ma prorokować przyszłość na podstawie jakiejś danej przez siły wyższe wiedzy lub własnych ponadludzkich zdolności, lecz że swoimi słowami może niejako wyprzedzać przyszłość (*forthtell the future*).¹⁴ Będąc swojego rodzaju krytykiem współczesnej kultury (odnoszę się tutaj do toczących się dyskusji na temat zabezpieczenia i ochrony

dziedzictwa kulturowego, jego wykorzystywania w celach turystycznych, polityki organizowania ekspozycji muzealnych itd., co jest jednym z dominujących tematów we współczesnej archeologii¹⁵), archeontolog, kontemplując przeszłość i gromadząc byty – analizowałby także teraźniejszość oraz politykę manipulacji przeszłością i jej relikdami, wskazując na możliwe skutki obecnie podejmowanych działań, będąc przy tym głosem obaw i nadziei społeczności, które reprezentuje i społeczeństwa, w którym żyje.

To krótkie streszczenie ostatnich zdobyczy myśli archeologicznej, wydaje się świadczyć, że podjęta przez archeologów próba reinterpretacji kultury materialnej w duchu myśli heideggerowskiej, współtworzy ideologem nowego początku i wraz z badaniami prowadzonymi w nurcie archeologii śmierci (*archaeology of death*), archeologii płci (*gender archaeology*), archeologii krajobrazu (*landscape archaeology*) i *theatre archaeology* („archeologii teatralnej”), wprowadza archeologię w świat nowego millenium.¹⁶ Oczywiście można projekt archeologii heideggerowskiej czy kontemplacyjnej uznać za jeszcze jedną (rozpaczliwą) próbę poszukiwań pozaludzkiej mocy (bycie) i dostrzegać w niej krążące po humanistycie metafizyczne widma, ale można też uznać, że zwłaszcza badaczom zajmującym się przeszłością, oferuje ona alternatywę dla wszechobecnych dyskusji na temat narracji i przedstawiania, które nużą już nawet samych jej inicjatorów. W tym sensie, projekt ten – obojętnie czy się z nim identyfikujemy czy nie, zdaje się otwierać przestrzeń rozważań, których przedstawiciele innych dyscyplin humanistycznych, pragnąc uniknąć oskarżenia o metafizykę, wolą nie ruszać.

II

W kontekście powyższych rozważań, postawienie pytań o ontologiczny status pozostałości po przeszłości i ich bycie, stanowi kwestię kluczową dla rekonceptualizacji badań nad przeszłością.

Jako badacz przeszłości próbujący wyjść poza dyskusje o problematycznej relacji między językiem (tekstem, narracją) a rzeczywistością (przeszłością), możliwości ożywienia refleksji nad przeszłością, upatruję dzisiaj w przesunięciu źródeł teoretycznych inspiracji z krytyki literackiej i antropologii na sztukę (krytykę sztuki), archeologię i psychoanalizę oraz w nawiązaniu do podjętego już m.in. przez archeologów wyzwania reinterpretacji trzech podstawowych kategorii myślenia historycznego: czasu, przestrzeni i źródła.¹⁷ W dalszej części tekstu, skupię się na kwestii szeroko pojętych źródeł historycznych. Interesować mnie przy tym będzie z jednej strony zmiana języka, którym posługujemy się mówiąc o reliktach przeszłości, a z drugiej postawienie pytań o ich status ontologiczny.

Pojęcie źródła historycznego – relikty pozytywizmu

Na problem źródeł historycznych można spojrzeć z różnej perspektywy: najbardziej oczywista wiąże się z debatą, która w teorii historii rozpoczęła się trzydzieści lat temu w atmosferze lingwistycznego i dyskursywnego zwrotu w humanistycie. W tym kontekście, status źródła historycznego rozważany był z punktu widzenia relacji istniejącej pomiędzy językiem i światem. Badacze określani mia-

nem narratywistów (m.in. Arthur C. Danto, Hayden White, Frank Ankersmit) analizowali, jak teorie dyskursu, tekstu i narracji wpłynęły i zmieniły rozumienie poznawczego statusu źródeł historycznych. Osiągnęli oni znaczne sukcesy w zmianie świadomości historyków. Po wielu latach wprowadzania do myślenia historycznego idei konstruktywizmu, tekstualizmu i dyskursywizmu; po latach wspólnych, choć często niezależnie prowadzonych badań nad retoryczną strukturą tekstów historycznych (tekstów szeroko rozumianych: pisanych, materialnych, wizualnych, gestów itd.), metodologicznie uświadomiony historyk nie opowiada się już za tradycyjnym rozumieniem źródła, które ujmowało go jako transparentne medium umożliwiające bezpośredni kontakt z przeszłością i wiodło nas do prawdy o faktach. Jeżeli jednak tak jest, to zastanawia, iż historycy stale używają metafory źródła jako adekwatnego określenia pozostałości z przeszłości, ponieważ samo to pojęcie jest (być może ostatnim) reliktem pozytywistycznego rozumienia historii.

Słowo źródło znaczy początek rzeki; to, skąd coś pochodzi, wywodzi się; to, co stanowi początek czegoś i rozumiane jako takie – w kontekście ostatnich dyskusji na temat badań historycznych, jest „martwą metaforą”. Po pierwsze, odsyła nas bowiem do jednego z fundamentalnych mitów tradycyjnego myślenia o historii – mitu genezy (Marc Bloch pisał o fetyszu genezy) i związanej z nim idei genealogicznej oraz idei rozwoju czy ewolucji, przy czym wszystkie one uznawane są za bazę badań historycznych.¹⁸ Po drugie, metafora źródła sugeruje możliwość dotarcia do „faktów bazowych”, w których na odkrycie czeka prawda historyczna; po trzecie zaś, pojęcie źródła historycznego przywołuje skojarzenia z czystością, przezroczystością pozostałości po przeszłości uznawanych za źródła, które są jak oddzielająca nas od przeszłości szyba, poprzez którą jesteśmy w stanie zobaczyć ją taką, jaką była – nie zniekształconą. Wątpliwości wzbudza także sam przymiotnik [źródło] „historyczne”. Wobec widocznych coraz wyraźniej prób wyjścia poza ograniczające widzenie przeszłości myślenie historyczne, okazuje się on takim samym reliktem jak i sam termin „źródło”.

Tak więc, po krytykach tradycyjnego rozumienia źródła historycznego wychodzących od konstruktywistycznej i narratywistycznej filozofii historii, idea źródła, która odwołuje się do „niewinności”, przezroczystości, genezy i fundamentów nie może stanowić odpowiedniej metafory, która figuratywnie określa pozostałości przeszłości. Warto ponadto zaznaczyć, że kiedy teoretycy i metodolodzy historii rozważają problem źródeł historycznych, skupiają się przede wszystkim na ich statusie epistemologicznym: definiują pojęcie źródła, przeprowadzają ich kategoryzację itd. Epistemologiczny imperializm dyskursu naukowego blokował i „chronił” rozumienie źródła przed możliwymi ontologicznymi, estetycznymi i etycznymi rozważaniami. Znacznie ograniczyło to możliwości jego interpretacji.

Próbując znaleźć termin, który bardziej pasuje do dzisiejszego „horyzontu oczekiwań” określającego możliwą przyszłość badań nad przeszłością, można zaproponować termin ślad (przeszłości) jako komplementarny i alternatywny dla

pojęcia źródła (historycznego). Ważne jest jak sądzę, iż ślad zwraca uwagę na ambiwalentny status przeszłości jako takiej (jej „śladowa” obecność) i naznaczony jest filozoficznym kontekstem, w którym często pojawia się w pracach m.in. Emmanuela Lévinasa i Jacquesa Derridy. Z tego punktu widzenia, propozycja taka manifestowałaby próbę wyjścia poza rzeczywistość rozumianą jako (tekstualny) konstrukt i zwrócenia się ku ontologicznemu statusowi śladu i namysłu nad jego bytem i byciem.

W dalszej części tekstu skupię się na różnych formach istnienia martwego ciała próbując analizować je w kategoriach śladu przeszłości.

III

Dyskurs śmierci i „polityka martwych ciał” stała się jednym z kluczowych tematów humanistyki ostatnich dekad.¹⁹ W ciągu ostatnich kilku lat, jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów dyskusji, stał się problem zasadności odkopywania szczątków, ich badania prowadzonego w celach naukowych i politycznego wykorzystywania. Konflikty ujawniają się zwłaszcza w związku z oczekiwaniami żywych, a prawami zmarłych, dla których – jak się często zakłada – ciało nie ma już znaczenia. Rzadko jednak brana jest pod uwagę kwestia martwego ciała jako takiego i relacji między ciałem zmarłego a nim samym analizowana nie z punktu widzenia dyskursu tych, którzy żyją, ale samych martwych. Znane jest rzecz jasna rozróżnienie na trupa-rzecz i trupa-osobę, ale nawet mówienie o osobowości zwłok w kontekście ich nietykalności (prawo) i pamięci (czczenie zmarłego), związane jest z poczuciem zagrożenia żywych i pragnieniem zabezpieczenia porządku społecznego.²⁰

Ponieważ zadeklarowałam prymat pytań ontologicznych nad pytaniami epistemologicznymi, interesuje mnie *ontologia martwego ciała* i *ontologia prochów*.²¹ Zdaję sobie oczywiście sprawę, iż pytania ontologiczne wiodą do epistemologicznych, ale – podkreślę jeszcze raz – poprzez zmianę hierarchii pytań, chodzi mi o stworzenie potencjalności i otwarcie refleksji nad przeszłością na jej rdzeń. Za Robertem Harrisonem zakładam, iż Heideggerowskie bycie-ku-śmierci oznacza w istocie bycie-ku-zmarłym czy dokładniej: bycie-ku-martwemu ciału.²² Pamiętam ponadto, że lament nad martwym ciałem rodzi dyskurs śmierci, który jest dyskursem historycznym. Mówiąc o zwłokach, dotykamy zatem samej istoty tego dyskursu, który w nich właśnie ma swoje źródło. Bez śmierci nie byłoby historii. – Historia żywi się śmiercią – Historia zaczyna się w grobie. Jeżeli na początku pisałam o kresie historii i o jej krytyce, to przemyślenie jej ontologicznego źródła – martwego ciała – może, jak sądzę, okazać się pomocne w przeformułowaniu tego specyficznego podejścia do przeszłości, które może wskazać drogi ku a- czy nie-historycznym podejściom.

Inspirując się derridiańskimi rozważaniami o śladzie, zakładam, iż zanim zaczniemy analizować szczątki jako ślady w sensie dowodów i manifestacji istnienia konkretnego bytu, najpierw należy dokonać namysłu nad martwym ciałem

w kategoriach śladu, który odsyła do „przeszłości absolutnej”. Ów ślad, jak pisze Jacques Derrida

zmusza nas do pomyślenia przeszłości, której nie można już zrozumieć pod postacią terażniejszości zmodyfikowanej, jako czegoś obecnego-przeszłego. Otóż ponieważ przeszłość zawsze oznaczała terażniejszość-przeszłą, przeszłość absolutna, która zachowuje się w śladzie, nie zasługuje już ściśle na miano „przeszłości”. To inna nazwa, którą należy przekreślić, tym bardziej, że osobliwy ruch śladu zapowiada więcej, niż przywołuje: różnicę (*différance*) odwleka (*diffère*).²³

W kontekście owej „przeszłości absolutnej”, która opiera się prezentystycznym tendencjom jej rozumienia, ślad (martwe ciało, szczątki, prochy), istnieje zatem na podobieństwo heideggerowskiego bycia będąc ostatecznym odniesieniem, ostatecznym źródłem sensu.

Zdając sobie sprawę, jakie trudności nastęrcza filozoficzny namysł nad szczątkami w sensie śladu-bycia odsyłającego do przeszłości absolutnej prowadzony w stylu Heideggera–Derridy, poprzestanę na próbie stworzenia potencjalności dla tego typu rozważań. W dalszej części tekstu, odwołam się do przykładu zaginionych w czasie „brudnej wojny” w Argentynie, co pomoże wyodrębnić różne podejścia do martwego ciała rozumianego w sensie śladu-bytu.

Sprawa argentyńskich *desaparecidos*

... *el silencio de la incertidumbre
cubrió un cuerpo desvanecido ...*

Marjorie Agosin

Po śmierci Juana Peróna w 1974 roku, prezydentem Argentyny została jego druga żona – Isabel. 24 marca 1976 roku miał miejsce zamach, w wyniku którego władzę przejęła junta wojskowa, do której należeli m.in. generał Jorge Rafael Videla, admirał Emilio Massera, generał Roberto Viola, admirał Armando Lambruschini, Ramón Agosti. Rozpoczęła się tzw. „brudna wojna”. Represje skierowane były najpierw przeciwko wrogom reżimu: „partyzantom”, działaczom związków zawodowych, intelektualistom, studentom, dziennikarzom itd. Wkrótce jednak dotykać one zaczęły coraz częściej przypadkowych obywateli bez względu na płeć, wiek, pochodzenie czy wykonywany zawód. Powszechne stało się porywanie ludzi i umieszczanie ich w tajnych więzieniach – statystyki podają ok. 340 takich miejsc, gdzie byli oni poddawani torturom i mordowani. W Argentynie pojawiła się kategoria ludzi, których określano mianem *desaparecidos* (ci, którzy zniknęli bez śladu). Znana z zaangażowania w walkę o prawa człowieka, chilijskiego pochodzenia poetka – Marjorie Agosin, zdefiniowała *desaparecidos* jako: „ofiary porwań dokonywanych w ich własnych domach, miejscach pracy lub w miejscach publicznych przez niezidentyfikowanych, uzbrojonych mężczyzn

w cywilnych ubraniach”.²⁴ Ich dokładna liczba nie jest znana. Szacuje się, że w latach 1976–1983 w Argentynie zaginęło bez śladu ok. 30 tysięcy osób, zaś dla całej Ameryki Łacińskiej od roku 1964 liczba ta wynosi około 90 tysięcy. Owo znikanie (czy wymuszone zaginięcie) przeciwników reżimu (a potem przypadkowych osób), stało się w tej części świata częstym i skutecznym mechanizmem represji. Kiedy w grudniu 1983 roku Raúl Alfonsín przejął fotel prezydenta, natychmiast powołano *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (CONADEP), na której czele stanął znany pisarz Ernesto Sabato. Jej zadaniem było jednak nie wydawanie sądów, ale zbieranie informacji o losach zaginionych. W listopadzie 1984 opublikowano oficjalny raport Komisji pt.: *Nunca más* (Nigdy więcej), zawierający statystyki, świadectwa tych, którzy przeżyli tortury, zeznania świadków i wspomnienia krewnych osób zaginionych. W książce znalazła się także lista blisko 9 tysięcy nazwisk zaginionych. Dokument określał badaną sprawę jako zbrodnię przeciwko ludzkości.²⁵

Proces dziewięciu członków junty, która rządziła Argentyną od 1976 do 1982 roku, rozpoczął się w Buenos Aires w kwietniu 1985 roku. Problem jednak stanowił fakt, że nie mogli oni zostać skazani za morderstwa ponieważ nie było ciał, które służyć by mogły jako świadectwa zbrodni. Ciała pomordowanych chowano bowiem w zbiorowych grobach znaczonej jako NN (*non nombre* – bez imienia, z łac. *non nominatus*) lub pod istniejącymi już grobami, palono lub wyrzucono z helikopterów do Rio de la Plata albo do morza. By utrudnić identyfikację, często zwłokom odcinano dłonie lub miażdżono szczęki i deformowano twarze. Strategia pozbywania się ciał była istotną częścią „polityki znikania”, bowiem brak zwłok pozostawiał rodzinę i krewnych w niepewności co do losu zaginionych.

W wyniku procesu pięciu z członków junty uznano za winnych: Generał Videla oraz admirał Massera zostali skazani na dożywotnie więzienie; Agosti na 4,5 roku pozbawienia wolności, Viola na 17 lat, a Lambruschini na 8. Łagodne wyroki rozczarowały wszystkich. W grudniu 1986 weszła w życie ustawa znana jako *punto final*, która kończyła serię procesów przeciwko wojskowym. Stanowiła ona, iż po upływie 60 dni od wejścia w życie ustawy, sąd nie będzie rozpatrywał więcej oskarżeń przeciwko zbrodniom popełnionym w czasie „brudnej wojny”. Stanowiła ona także, że w ciągu 60 dni sąd musi zadecydować, czy istnieją wystarczające dowody dla wydania wyroku skazującego; jeżeli przed sądem nie stawią się świadkowie zbrodni i nie zostaną przedstawione zwłoki jako jej dowód, to sąd nie będzie rozpatrywał sprawy jako sprawy o zabójstwo. Ustawa mówiła ponadto, że po upływie tego czasu, procesy nie mogą być wznowiane, nawet jeżeli znajdą się nowe dowody. W ciągu kilku tygodni, Kongres przegłosował inne prawo znane jako *ley de obediencia debida* (wykonywanie rozkazów), które ograniczało odpowiedzialność do czołówki wojskowych (prawo to nie dotyczyło jednak przypadków gwałtów i uprowadzeń dzieci oraz ich nielegalnych adopcji). W 1990 roku Prezydent Carlos Saúl Menem ułaskawił zarówno byłych prezydentów junty: Jorge Videla i Roberto Viola, jak i Emilio Massera.²⁶

Niezwykle ważny wkład w nagłośnienie problemu *desaparecidos* wniosły matki zaginionych, które stworzyły grupę znaną jako *las Madres de Plaza de Mayo*. Od kwietnia 1977 roku zbierały się one w każdy czwartek na jednym z głównych placów Buenos Aires i w ciszy krążyły wokół znajdującego się w centrum placu obelisku. Na czele ruchu stała Hebe Bonafini – żona robotnika, poszukująca dwóch zaginionych synów. Kobiety miały zawieszane na szyi tablice ze zdjęciem, nazwiskiem i datą zaginięcia krewnego. Potem symbolem Matek stała się biała chustka, którą każda z nich nosiła na głowie. Ten zainicjowany przez pochodzące w przeważającej większości z niższych warstw społecznych kobiety protest, był jedynym protestem publicznym przeprowadzonym w imię bezprawnego więzienia, torturowania i mordowania tysięcy niewinnych mężczyzn, kobiet i dzieci.

Matki: między sprawiedliwością a żałobą

Po przejściu władzy przez Alfonsína, ujawnił się konflikt między oczekiwaniami Matek i rządem: podczas, gdy władza zainteresowana była zamknięciem sprawy zaginionych, przyznaniem, iż są oni martwi, ekshumacją zwłok i odpowiednim ich pogrzebem, Matki wciąż miały nadzieję, że ich krewni żyją i domagały się ich uwolnienia. Odmowa akceptacji ich śmierci, wiązała się też ze słusznym podejrzeniem, że oznaczałaby ona niejako akceptację samej zbrodniczej przeszłości. Jedna z Matek – Mercedes Mereno – powiedziała:

Wzięli moją córkę, kiedy była z dziećmi. Pytam moje wnuki, „Czy widzieliście jak matkę wzięli żywą?” „Tak” – odpowiedziały. Powiedziałam im: „Jeżeli widzieliście, że była żywa, proszę o nią żywą, a jeżeli nie żyje, to chcę wiedzieć kto ją zabił i chcę, by morderca znalazł się w więzieniu. Jeżeli proszę o jej zwłoki, to tak jakby to nie zabójca, ale jakbym to ja sama ją zabiła”.²⁷

Jeszcze za rządów junty, w sierpniu 1979 wprowadzono prawo, które stanowiło, iż każdy zarejestrowany jako zaginiony w okresie od 6 listopada 1974 do 12 września 1979 może zostać przez państwo uznany za zmarłego. Chodziło zatem o to, by zmienić status tych, którzy zniknęli bez śladu z *desaparecidos* na „przypuszczalnie zmarłych” i w ten sposób pozbyć się roszczeń Matek, zmieniając także i ich status z „matek zaginionych” na „matki zmarłych”. Prawo to pozwalało też państwu wystawiać świadectwa śmierci wbrew woli rodziny; sędzia miał też prawo uznać osobę za zmarłą bez zbadania okoliczności zaginięcia.

Dążąc do położenia kresu demonstracjom Matek, Prezydent Alfonsín zamienił prawo o „domniemanej śmierci” na prawo przyznające rodzinom zaginionych odszkodowanie. Przystąpiono także do ekshumacji zwłok i wkrótce Matki zaczęły otrzymywać zawiadomienia o możliwościach odbioru szczątków zaginionych członków rodziny. Jednej z nich – Beatriz Rubenstein, w listopadzie 1984 roku doręczono przesyłkę, która zawierała kości zidentyfikowane jako szczątki jej zaginionej córki wraz z następującym listem:

Mar del Plata, listopad 1984

Szanowna Pani,

W odpowiedzi na Pani bezustanne poszukiwania córki Patrycji, postanowiliśmy przesłać Pani część jej szczątków, które powinny usatysfakcjonować Pani pragnienie spotkania się z ukochaną córką. [...]

Decyzja ta została podjęta po długich dochodzeniach związanych z jej działalnością w szeregach uzbrojonej partyzantki. Jeżeli nic Pani nie wiadomo o tej działalności, wymieniamy przestępstwa, które popełniła wraz z mężem Carlosem Francesco:

- zdrada państwa
- pomoc i ukrywanie wrogiej działalności nieprzyjaciela
- czynna współpraca z mordercami Montoneros²⁸.

Z tych powodów, została ona skazana na śmierć. Niech Bóg zmiłuje się nad jej duszą.

Legion Condor – Szwadron 33 – Mar del Plata²⁹

Analiza przesłanych szczątków wykazała, że należą one do mężczyzny w wieku 20–40 lat. W takiej sytuacji Rubenstein ponownie oświadczyła, iż uzbrojona grupa mężczyzn wzięła jej córkę żywą i nie ma zamiaru przyjąć w zamian kilku kości.

Jednak dla wielu Matek sprawa odprawienia żałoby i odpowiedniego pogrzebu szczątków zaginionych dzieci była fundamentalna. Odmiennie od Rubenstein, Berta Schubaroff w ten sposób zareagowała na odnalezienie swojego syna Marcelo:

Zaczęłam go całować; całować wszystkie jego kości, dotykać go i pieścić. Jednak te uczucia mieszały się z bólem, ponieważ teraz, jak już go odnalazłam, wiedziałam, że nie żyje. [...] Przeżyłam czuwanie i pogrzeb, tak jakby zmarł zaledwie wczoraj.³⁰

Mimo zaznaczającej się różnicy stanowisk wobec ekshumacji, w 1984 roku Matki wystąpiły z hasłem *aparición con vida* (zwrócenia *desaparecidos* żywych). Wychodziły one bowiem z założenia, iż uznanie krewnych za zmarłych, wiązało się ze zmianą formy oskarżenia postawionego mordercom. Dla Matek, które występowały przeciwko ekshumacji zwłok, od identyfikacji ofiar ważniejsza była identyfikacja i proces winnych ich śmierci.

Wiemy, że tysiące *desaparecidos* zostało potajemnie wymordowanych i pogrzebanych – mówi Graciela de Jager. Ekshumacja nie ujawni nam zatem nic, czego byśmy przedtem nie wiedziały. [...] Nie zgadzamy się na ekshumację ciał. Odkopując zwłoki, chcą usunąć problem zniknięć; nie bę-

dzie już bowiem zaginionych, a tylko martwe ciała. Od Matek z Mar de Plata dowiedziałyśmy się, że zwracają ludzi, którzy zaginęli na ulicach, znikali z domów, twierdząc, że zginęli oni w „enfrentamientos” [w zamieszkach]. Jeżeli w desperacji odzyskania szczątków swoich bliskich, zaakceptujemy takie wyjaśnienie, stracimy wszelkie prawa. Nie chcemy nazwisk ofiar. Wiemy, kim byli. Chcemy nazwisk morderców. Chcemy, by powiedzieli nam, co się zdarzyło. [...] W tym właśnie tkwi istota *aparición con vida*.³¹

Z kolei Beatriz de Rubinstein powiedziała:

Nie interesują nas kości. Co niby mamy z nimi zrobić? Otrzymanie ciał, zanim dowiemy się, kto jest odpowiedzialny za śmierć, jest formą *punto final*. Jest to tym bardziej niesprawiedliwe, jeżeli będziemy pamiętać, jak wiele matek, nigdy nie dostanie szczątków. Należą do nich wszystkie te, których ciała dzieci, zostały wrzucone do morza, wysadzone w powietrze czy spalone i nigdy nie zostaną odnalezione. Ekshumacja nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością.³²

W kwietniu 1985 roku Matki sformułowały nowe hasła, z którymi maszerowały na Plaza de Mayo w kolejne czwartki, manifestując trzy razy nie: nie przeciwko ekshumacji, nie przeciwko pośmiertnym hołdom i nie przeciwko odszkodowaniom. Kategorycznie sprzeciwiały się uznaniu *desaparecidos* za zmarłych. Sprzeciwiały się zwłaszcza – początkowo chaotycznie i pośpiesznie przeprowadzanym – ekshumacjom zwłok, co – ich zdaniem – umożliwiając pogrzeby szczątków, leczyło rany i zamykało problem zaginionych. Konsekwentnie, kiedy prezydent Alfonsín obwieścił potrzebę uleczenia ran narodu, Matki opowiedziały się za utrzymaniem otwartych ran, które krwawią i tym samym nie pozwalają zapomnieć o zbrodniach. Wkrótce okazało się, iż miały rację. Poświadczyły to łagodne wyroki skazujące członków junty.

Wobec różnicy zdań wśród Matek dotyczącej procesów i kwestii ekshumacji, w 1986 doszło wśród nich do rozłamu. Dwanaście z działaczek sformowało grupę, którą określiły jako *Línea Fundadora*, co miało wskazać, iż niektóre z nich należały do założycielek organizacji (m.in. María Adela Antokoletz i Renée Epelbaum). Jakkolwiek nie zgadzały się one z *punto final* i *obediencia debida*, to wyrażały ogólne poparcie dla rządu Alfonsína. Popierały one także ekshumacje zwłok *desaparecidos*, które miały udowodnić, iż zmarli po uprzednich torturach, zostali zamordowani.³³

Martwe ciało jako świadectwo zbrodni i przedmiot żałoby

Opisany wyżej przypadek Argentyny stanowi jeden z wielu przykładów istnienia „instytucji zaginionych” oraz wzbudzającego wiele kontrowersji problemu

ekshumacji ich ciał.³⁴ Istotną kwestię stanowi ambiwalentny status *desaparecidos* i ich nieobecnych zwłok. Już sama kategoria człowieka, który zniknął bez śladu (a tym bardziej zaginionego ciała), ma – jak zauważyła Zoë Crossland – widmowy charakter.³⁵ Dlatego też, ważną w ich analizie kategorią jest jak sądzę Freudowska kategoria „niesamowitego”.³⁶ Liminalność i „potworność” zaginionego, o którym nie wiemy czy jest żywy czy martwy, nie pozwala uleczyć rytuałami rany braku. Ambiwalentny status zaginionych nadaje im dużą moc i władzę. Szukające sprawiedliwości Matki wykorzystywały go wiedząc, iż zbrodnie junty nie zostaną wybaczone i zapomniane tak długo, jak długo krewni, których szukają utrzymują status *desaparecidos* znajdującego się w przestrzeni „pomiędzy”. Dlatego też, jak zaznaczyłam wyżej, niektóre z nich opowiadały się za ekshumacją i identyfikacją zwłok, których badania poświadczały, że zaginiony nie uciekł za granicę i nie zmarł śmiercią naturalną, jak utrzymywała junta, inne z kolei nie chciały pogodzić się ze śmiercią bliskich i widziały w ekskawacjach część konspiracyjnego planu mającego na celu zafałszowanie prawdy o zbrodniczych działaniach władzy. Matki uważały, iż przekształcenie *desaparecidos* w zidentyfikowane szczątki, pozwalało na odprawienie rytuałów, zaleczenie ran, uzdrowienie i odbudowę społeczności, co – ich zdaniem – oznaczało po prostu zamknięcie bolesnego rozdziału historii Argentyny czyli „grubą kreskę”.

Nieobecność ciała i pusty grób nie pozwalał zamknąć sprawy *desaparecidos*. Aby ich historia się skończyła, jak napisał Frank Graziano, „groby muszą ostatecznie zostać wypełnione”.³⁷ Utrzymywanie liminalnego stanu zaginionych dawało więc argumenty tym, którzy bardziej zainteresowani byli „zbrodnią, winą i karą” (procesami i ukaraniem winnych), niż „żałobą, przebaczeniem i zapomnieniem” (ukojeniem wspomnień i wspólnym budowaniem nowej rzeczywistości). Klucz do sprawy stanowi zatem funkcja, którą spełnia martwe ciało jako świadectwo zbrodni (retoryka sprawiedliwości) i jako punkt odniesienia pracy żałoby (retoryka pamięci).

Casus nieobecnych ciał *desaparecidos* wskazuje, że zarówno dyskurs historyczny (dostarczający oficjalnej wizji przeszłości), jak i dyskurs pamięci (dostarczający indywidualnej, osobistej wersji przeszłości testującej tę pierwszą), interesuje się zagadnieniem „pożytków i szkodliwości szczątków dla życia”, bowiem punktem odniesienia refleksji są dla nich w istocie nie martwi, lecz żywi, nie śmierć, lecz życie, nie przeszłość, lecz przyszłość i nie jej nieobecność, ale jej uobecnienie. W rozliczeniach z przeszłością, martwe ciało przedstawia wartość o tyle, o ile jest „ciałem dowodowym”, konkretnie „dowodem zbrodni” – *corpus delicti* – stanowiącym świadectwo doświadczeń, które przechodził człowiek przed śmiercią (tortury) i samego sposobu śmierci (zabójstwo) i o ile może zostać politycznie wykorzystane lub też o ile jest przedmiotem żałoby, dzięki której społeczność konsoliduje się i odradza. „Trup jest narzędziem skutecznym” – napisał Louis-Vincent Thomas – „jeśli tylko wiadomo, jak się nim posługiwać: wywiera duże wrażenie i znakomicie spełnia wszystkie oczekiwania”.³⁸ Martwe ciało jest świadkiem („świadkiem zza grobu”) i świadectwem zarazem. Jest także alternatywną

formą zeznania. W ten sposób służy ono żywym stając się przestrzenią ścierania się różnych interesów władzy, wiedzy i sacrum. Ciało zostaje upolitycznione, staje się instytucją, a sama śmierć okazuje się być bardziej faktem politycznym, niż indywidualnym doświadczeniem.

Skoro szczątki określane są jako świadectwa, to naturalną rzeczą jest, że odkopujący je archeolog, badający je antropolog i piszący o nich historyk, spełnia rolę detektywa i tak zresztą często określane bywa przez media. Takie rozumienie jego pracy, dehumanizuje proces ekshumacji, bowiem prowadzenie naukowego dochodzenia przez profesjonalnego badacza i traktowanie martwych ciał jako dowodów, wprowadza zasadniczy dystans między badaczem (podmiotem) i przedmiotem analizy (ciałem), włączając rozważania na ten temat w scjentyistyczne schematy dyskursu o prawdzie naukowej, obiektywności, logice argumentacji itd., prowadzonej w imię walki o sprawiedliwość. Odkąd zatem szczątki zaczyna się traktować jako „przedmiot badawczy” lub jako „przedmiot żałoby” – przy czym już samo określenie „przedmiot” sugeruje „bezsilność” martwego ciała wobec przemocy różnego rodzaju dyskursów, zostają one niejako odseparowane od konkretnej osobowości; stają się rzeczą. Nawet bowiem identyfikacja zwłok, zmiana ich statusu z anonimowych szczątków pozbawionego tożsamości człowieka NN, na szczątki konkretnego XY oraz żałoba nad nim, nie chroni od instrumentalnego ich wykorzystywania. Jak bowiem napisał Mike Parker Pearson: „obchodzenie się ze zmarłym, czy to współczesnym, czy też starożytnym, musi nieuchronnie służyć żywym”.³⁹

Martwe ciało rozpatrywane jako materiał dowodowy i obiekt żałoby, mieści się zatem w ramach szeroko pojętych rozważań o wiedzy, a nie o bycie. W refleksji historycznej nie ma miejsca na pytania „dlaczego są raczej szczątki niż nic?” czy też o bycie martwego ciała (szczątków, prochów, popiołów). Rzadko zdarza się, by badacz (historyk, archeolog, antropolog) zajmujący się tak obciążonymi egzystencjalnie tematami jak śmierć, wina, kara itd. podejmował nad nimi głębszą refleksję filozoficzną.⁴⁰ Dyskurs historyczny ogranicza się zatem do sfery zainteresowań śladem-bytem, chodzi jednak o to, by znaleźć pomost odsyłający nas do śladu-bycia.

Non-absent past czyli przeszłość, która nie chce odejść

Jak wskazałam wyżej, ambiwalentny status zaginionego (żywego lub martwego) nie poddaje się dychotomicznym kwalifikacjom obecny – nieobecny. Z tego punktu widzenia, zaginione ciało stanowi niejako paradygmat samej przeszłości, która zarazem jest i nie-jest. Skoro brakuje odpowiednich kategorii analizy ich ambiwalentnego statusu, spróbuję ich poszukać łamiąc binarną opozycję: obecna-nieobecna, do której odnosimy się często rozważając przeszłość. W tym celu posłużę się kwadratem semiotycznym Algirdiasa Juliena Greimasa.

Oparty na kwadracie Arystotelesowskim model Greimasa obrazuje zasadę tworzenia się pól semantycznych. Jest on użytecznym instrumentem, który pozwala obserwować mechanizm kreowania znaczeń, kiedy binarne pojęcia poddamy ope-

zentacji), a zwracamy się ku przeszłości, która w jakiś sposób jest ciągle obecna, nie chce odejść czy raczej nie można się jej pozbyć.⁴¹ Owa *non-absent past*, jest ambiwalentną i liminalną przestrzenią „niesamowitego”; jest przeszłością, która krąży jak widmo i jako taka nie poddaje się kontroli i opiera się ostatecznym interpretacjom. Okupują ją „niesamowite”, „widmowe artefakty”, które wytrącają nas ze swojskości, z poczucia bezpieczeństwa. Tam właśnie chciałabym widzieć miejsce zaginionych ciał *desaparecidos*. Jest to także miejsce otwierania się bycia. Owe „widmowe artefakty”, nieobecne martwe ciała, stają się tam pomostem między człowiekiem a byciem; pomostem między śmiercią (koniec indywidualnego dyskursu, ostateczny dla jednostki fakt ontologiczny) a Śmiercią (continuum).⁴² Dla potrzeb tego tekstu myślę zatem o śladzie-byciu – o zaginionym ciele – w kontekście swoistej *mocy nieobecności*, przy czym celowo stosuję słowo *moc*, bowiem odsyła ono do swoistej magii i tajemniczości przeszłości, która nie jest nieobecna.

W przestrzeni *non-absent past* znajduje swoje odniesienie także wzbudzający grozę „pusty grób”. Przy czym nie tylko zajmuje on określone miejsce, lecz także sam w sobie jest miejscem i tworzy miejsce; jest – by odwołać się do Arystotelesa – nieruchomym naczyniem, „tym, co obejmuje”⁴³, chciałoby się powiedzieć: matrycą. Jest to zminiaturyzowana wersja miejsca, które Platon w *Timajosie* nazwał żywicielką, schronem; tym, w czym się tworzy odbicie, *chôra*.⁴⁴ Oryginalne znaczenie słowa *chôra*, której łacińskim odpowiednikiem jest *locus*, to przestrzeń, w której znajduje się rzecz (w sensie przestrzeni częściowo zajętej), miejsce, czyjeś miejsce, odpowiednie miejsce itd. Można także powiedzieć, iż *chôra* znaczy miejsce kairotyczne; miejsce aktywne, dynamiczne, posiadające potencjalność. Czyż można powiedzieć, iż jest to miejsce, gdzie chroni się śmierć i gdzie znajduje ona ochronę? Miejsce, gdzie nie sięgają rozpaczliwe ludzkie pragnienia zachowania ułudnej ciągłości życia (historia, pamięć, pomniki – nieśmiertelność), a ujawnia się ciągłość śmierci? Wracając do inspiracji heideggerowskich można też powiedzieć, że choretyczne miejsce, to takie, które bycie wybiera i zniewala, by móc się otworzyć. Jest to miejsce, które razem z zaginionym ciałem, stanowi ostateczne odniesienie namysłu nad przeszłością, a także punkt wyjścia nadziei na przyszłość.

Zakończenie

Proponując kontemplacyjne podejście do przeszłości zajmujące się m.in. refleksją nad różnymi aspektami istnienia i funkcjonowania martwego ciała, artykuł ten wpasowuje się w opisany na wstępie ideologem nowego/innego początku. To, że przełom postmodernistyczny ujawnił ograniczenia historii, rozumianej jako dominujące podejście do przeszłości, wskazując na jej różne centryzmy (zwłaszcza europocentryzm – krytyka prowadzona w ramach studiów postkolonialnych i fallocentryzm – badania z zakresu studiów nad dziejami płci) oraz polityczne uwikłania, nie znaczy, że należy odejść od historii, lecz że można próbować szukać dla niej alternatywy, lub co najmniej wzbogacającego ją suplementu. Podjęcie

takich poszukiwań, zawiodło mnie na styk archeologii i historii, gdzie rozważania problemu statusu kultury materialnej i źródeł historycznych, łączą przedstawicieli tych dyscyplin. W ramach najnowszych propozycji archeologów (archeologia heideggerowska czy kontemplacyjna), powrót do pytań ontologicznych odnoszących się do pozostałości z przeszłości, wydaje się być ważnym symptomem zmian zachodzących w myśleniu o przeszłości. Sygnalizuje on bowiem odchodzenie od tekstualizmu, a zainteresowanie pytaniami o materialność przeszłości stawianymi w kontekście filozoficznych (heideggerowskich) rozważań o bycie. W konsekwencji wskazuje on na zmianę hierarchii ważności stawianych pytań i prymat pytań o byt nad pytaniami o wiedzę. Dla historyka, przyjęcie takiej perspektywy, związane jest z koniecznością przemyślenia problemu źródła historycznego, czy też – jak sugeruję – wprowadzenia alternatywnego w kontekście tego typu rozważań określenia ślad-byt i ślad-bycie oraz zmiany repertuaru stawianych mu pytań. Za punkt odniesienia przyjąłam rozważania na temat martwego ciała i różnych aspektów jego istnienia. Odwołując się do przykładu argentyńskich *desaparecidos*, pisałam o martwym ciele jako świadectwie zbrodni i przedmiocie żałoby (ślad-byt) oraz o nieobecnych szczątkach, które odsyłają do niepoddającej się uobecnieniu „przeszłości absolutnej” (ślad-bycie). Ich istnienie umiejscowiłam w przestrzeni *non-absent past*, której ambiwalentny i liminalny status chroni je od wszechogarniających dyskursów żywych. W kontekście sprowokowanych archeologią heideggerowską prowadzonych tutaj rozważań, starałam się wskazać, że myślenie w kategoriach *non-absent past* oraz zwrócenie się ku problemowi „ontologii prochów”, może otworzyć ciekawe pola dla rozważań o przeszłości, które zwracają się ku a- czy nie-historycznym podejściom i dla których punktem odniesienia jest przyszłość-która-nadchodzi.

Przypisy

¹ Artykuł ten wykorzystuje motywy referatów: „Traces of the Past” (przygotowanego z Włodzimierzem Rączkowskim), wygłoszonego na konferencji: „Time, Space and the Evidence of Experience. Interdisciplinary Approaches to the Past” (10 marzec 2000, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań); „Six Theses on the Archaeology-to-Come”, przedstawionego na konferencji „Narrative Pasts/Past Narratives” (16–18 luty 2001, Stanford University) oraz „The Dead Body as Evidence of Experience” wygłoszonego podczas szkoły letniej pt. „History and Memory: Twentieth Century in Retrospect” na Central European University, Budapeszt (12 lipiec 2001). Wyrażam wdzięczność Profesorom oraz koleżankom i kolegom, którzy swoimi konsultacjami, krytyką oraz cennymi uwagami przyczynili się do kształtu tego tekstu. Byli to: René Girard, Hans Ulrich Gumbrecht, Ian Hodder, Arkadiusz Marciniak, Wojciech Kalaga, Andrzej P. Kowalski, Piotr Piotrowski, Włodzimierz Rączkowski, Richard Rorty, Michael Shanks, Edward Skibiński, Ewa Skwara, Ellen Spitz, Agata Stankowska, Hayden White, a zwłaszcza Robert Harrison. Szczególne podziękowania winna jestem Profesorom i przyjaciółom z Argentyny, którzy podzielili się ze mną traumą przeszłości, która nie chce odejść i nostalgią za tą, która bezpowrotnie minęła. Cristina Godoy, Alejandro Gomez, Gustavo Politis oraz wielu innym, których nazwisk nie sposób wymienić – dziękuję.

² Idea ta koresponduje z dominującymi, zdaniem Michaela Shanksa, zainteresowaniami współczesnej archeologii. Uważa on, że archeologia zajmuje się obecnie bardziej problemem kolekcjonowania artefaktów (muzea) i badaniem przestrzeni (archeologia krajobrazu, turystyka, zagadnienie „*performing the site*” czyli wykorzystywania stanowisk archeologicznych dla odprawiania rytuałów, wystawiania dzieł sztuki czy wprost zamieniania stanowisk i obiektów archeologicznych w dzieła sztuki), niż kopaniem.

³ Zob.: Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981, s. 76 (por. też zapożyczone z tej książki rozumienie ideologii, roz. 1 „On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act”).

⁴ Zob.: Ewa Domańska, „O różnych końcach historii”. *Czas Kultury*, nr 6–1, 1999/2000.

⁵ Podsumowujący dyskusje na temat pamięci Kerwin Lee Klein wskazuje, iż popularność tematu pamięci wynika z faktu, iż dla wielu badaczy stanowi ona alternatywę dla historii (dyskurs pamięci jako dyskurs anty-historyczny). Wyróżnia on także dwa podejścia do pamięci jako „potórnego zaczarowania świata”: terapeutyczne, które aplikuje Sigmunda Freuda i nawiązuje do ideologii New Age oraz awangardowe związane z poststrukturalistycznymi tropami apokalipsy i fragmentu (Benjamin). Zob.: Kerwin Lee Klein, „On the Emergence of *Memory* in Historical Discourse”. *Representations*, no 69, Winter 2000.

⁶ Zob.: Richard Rorty, „Truth without Correspondence to Reality” (1994) i „A Spectre is Haunting the Intellectuals: Derrida and Marx” (1995), w: tegoż, *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, 1999, ss. 34 i 221.

⁷ Na początku lat 90., kiedy angloamerykańską teorię historii opanowały dyskusje na temat problemu przedstawiania, można mówić o „estetycznym zwrocie” (wyraził się on m.in. w koncepcjach Franka Ankersmita), który stykając się m.in. z szeroko zakrojonymi studiami nad Holocaustem (problem przedstawiania Holocaustu), spowodował, że na łamach czasopism zajmujących się teorią i historią historiografii coraz częściej pojawiać się zaczęły rozważania etyczne. Nie jest to jednak zjawisko charakterystyczne tylko dla historii. Podobne, lecz na szerszą skalę, obserwować można w archeologii i antropologii. Kiedy zatem niedawno Dominick LaCapra wysunął postulat „etycznego zwrotu”, zwerbalizował jedynie istniejący już stan rzeczy. Zob.: Dominick LaCapra, „Conclusion: Psychoanalysis, Memory, and the Ethical Turn”, w: tegoż, *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998, s. 199. Por. także: *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, ed. by Howard Marchitello. New York and London: Routledge, 2001; numer tematyczny czasopisma *Rethinking History*, vol. 2, nr 3, Autumn 1998, pt. „The Good of History: Ethics, Post-Structuralism and the Representation of the Past”.

⁸ Symptomy podobnych zainteresowań można znaleźć w teoriach filozofów nauki, a zwłaszcza Bruno Latoura, który pisze o zachodzących w naukach społecznych zmianach przez pryzmat zmiany myślenia o relacjach między światem społecznym i światem materialnym. Zob.: numer tematyczny *The British Journal of Sociology*, pt. „Sociology Facing the Next Millennium”, vol. 51, no 1, January/March 2000 (tam artykuł Latoura: „When Things Strike Back: a Possible Contribution of ‘Social Studies’ to the Social Sciences”). Por. także: Bruno Latour, *Pandora’s Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

⁹ Jakkolwiek pierwszym studium aplikującym na szerszą skalę filozofię Heideggera do interpretacji materiału archeologicznego była książka Christophera Gosdena *Social Being and Time* (Oxford: Oxford University Press, 1994), to dopiero praca Thomasa wywołała większą dyskusję. Zob.: Julian Thomas, *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. London and New

York: Routledge, 1996 oraz dyskusja: „Towards a Heideggerian Archaeology?” *Archaeological Dialogues*, vol. 3, nr 1, 1996 oraz vol. 4, nr 1, 1997. Należy jednak zwrócić uwagę na deklarację Thomasa, że jego książka nie jest próbą zbudowania nowego paradygmatu w archeologii, ale testem sprawdzającym efekty aplikacji wybranych wątków filozofii Heideggera do refleksji archeologicznej. Zob.: Julian Thomas, „Anthropocentrism Without a Centre? A Reply to Håkan Karlsson”. *Archaeological Dialogues*, vol. 4, no 1, 1997, s. 121. W Polsce archeologię w duchu filozofii Heideggera – choć wychodząc z innych przesłanek niż Thomas czy Karlsson – uprawia Andrzej P. Kowalski. Zob.: Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: IF UAM, 1999; tegoż, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Poznań: Humaniora, 2001; Andrzej P. Kowalski, Marian Kwapiński, *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 2000.

¹⁰ Zob.: Håkan Karlsson, „Why Is There Material Culture Rather than Nothing? Heideggerian Thoughts and Archaeology”, w: *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21st Century*, edited by Cornelius Holtorf and Håkan Karlsson. Göteborg: Bricoleur Press, 2000, s. 69. W świetle prowadzonych na wstępie tego tekstu rozważań o ideologemach końców i początków, nie sposób w tym miejscu nie przywołać słów Heideggera, dla którego „pytać, jak się rzeczy mają z byciem, to wręcz *od-zyskiwać* [(powtarzać) – R.M.] [*wieder-holen*] początek naszego dziejowo-duchowego jestestwa, by przeobrazić go w inny początek”. Martin Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przekł. Robert Marszałek. Warszawa: KR, 2000, s. 35 i 40.

¹¹ Oczywiście idea, że produkty przeszłych społeczności posiadają własne życie jest w refleksji archeologicznej obecna już od dawna, jednakże mówienie o byciu rzeczy (w świetle filozofii Heideggera) jest zjawiskiem nowym. W archeologii postprocesualnej, rzeczy rozpatrywane są w kontekście możliwości odczytania ich znaczeń (artefakt jako tekst, który podlega interpretacji tekstualnej). Karlsson natomiast pisze o archeologii kontemplacyjnej, która pozwala bytom być. „Byty – pisze – nie istnieją dla naszego pożytku, przyjemności czy użytku. Najwspanialsza rzecz w artefaktach przeszłości mieści się nie w tym, *czym* są, ale że *są*. To właśnie te byty, a raczej ich bycie, ustanawia ramy naszej orientacji w świecie”. Håkan Karlsson, „Anthropocentrism Revisited. A Contemplative Archaeological Critique”. *Archaeological Dialogues*, vol. 4, no 1, 1997, s. 118. W tym właśnie tekście, który jest polemiką z książką Thomasa, Karlsson po raz pierwszy naszkicował projekt archeologii kontemplacyjnej.

¹² Por.: Martin Heidegger, *Co wie się myśleniem?*, przekł. Janusz Mizera, Warszawa–Wrocław: PWN, 2000, s. 30, 66–67 oraz tegoż, „List o ‘humanizmie’”, przekł. Józef Tischner, w: tegoż, *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja, 1996, s. 160, 168, 132, 130. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż niechęć Karlssona do antropocentryczności archeologii, trudno będzie przezwyciężyć przy pomocy filozofii Heideggera, ponieważ nosi ona znamiona antropocentryzmu, jakkolwiek wychodzącego z innych założeń niż antropocentryzm tradycyjny. To, co jest interesujące i pozwala na pogłębienie rozumienia tej idei, to specyficznie Heideggerowski antropocentryzm ontologiczny, który jako punkt wyjścia przyjmuje ludzkie zaangażowanie w bycie oraz wzajemną zależność bycia i człowieka. Nie mamy już zatem do czynienia z błędnym, zoologicznym rozumieniem człowieka jako *animal rationale*, lecz z istotą ludzką, która jest partnerem bycia. To właśnie niechęć Heideggera do antropologicznego pytania o człowieka oraz przede wszystkim podniesiona przez niego relacja między byciem i człowiekiem i jej ontologiczny wymiar, może stać się punktem wyjścia dla rozważań o fizycznym związku człowieka ze światem, do którego wrócę w dalszej części tekstu.

¹³ Zob.: Heidegger, *Wprowadzenie*, s. 116–117.

¹⁴ Zapożyczam ten neologizm (*forthtell*) z książki: Deborah J. Haynes, *The Vocation of the Artist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

¹⁵ Spośród masy publikacji, które pojawiły się na ten temat zwłaszcza w ciągu ostatnich dziesięciu lat, warto wymienić: *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, ed. by Lynn Meskell. London and New York: Routledge, 1998; Russell W. Belk, *Collecting in a Consumer Society*. London and New York: Routledge, 1995; Barbara Krishenblatt-Gimblett, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1998; David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Susan M. Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1992; Kevin Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*. London and New York: Routledge, 1992.

¹⁶ Warto zainteresować się ostatnimi osiągnięciami teorii archeologicznej, bowiem archeolodzy nie tylko wychodzą z coraz to ciekawszymi propozycjami problemowymi i badawczymi, lecz także z sukcesem adaptują je do swoich badań. Zob.: „Disability and Archeology”, numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, no 2, 1999; „Archeology of Perception and the Senses”, numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, no 1, 1998; *Archaeology and Folklore*, ed. by Amy Gazin-Schwartz and Cornelius Holtorf. London and New York, 1999; *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, ed. by Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp. Oxford: Blackwell, 1999; Mike Pearson, Michael Shanks, *Theatre/Archeology*. London: Routledge, 2001; Christopher Tilley, *Metaphor and Material Culture*. Blackwell, 1999. Przywołując w tym kontekście archeologię śmierci czy krajobrazu, nie chcę oczywiście powiedzieć, iż są to tematy w archeologii nowe, które świadczą o przełomie, bowiem to w istocie nie tematy, ale sposób prowadzonych nad nimi rozważań, odmienna perspektywa badawcza i opcja teoretyczna, zestaw stawianych materiałowi pytań, a także inny język przedstawiania, sygnalizuje zmiany. A zatem istnieje istotna różnica pomiędzy scjentyistyczną *The Archaeology of Death*, ed. by Robert Chapman, Jan Kinnes, Klavs Randsborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, a odzwierciedlającą dylematy współczesności i wykorzystującą nowe zdobycze myśli humanistycznej pracą Mike’a Parkera Pearsona *The Archeology of Death and Burial*. College Station: Texas A&M University Press, 1999. Znajdujemy w niej rozważania na temat odczytywania ciała, feminizmu i tożsamości płciowej, polityki martwego ciała, relacji między pamięcią i śmiercią oraz etyki i przepisów prawnych związanych z ekshumacją, które w pracy z 1981 nie były obecne.

¹⁷ Nie znaczy to oczywiście, że badania takie nie były czy nie są przez historyków i archeologów podejmowane. Na przykład w zakresie systematyzacji źródeł, ich poznawczego statusu i interpretacji, do klasycznych prac należą studia Gerarda Labudy i Jerzego Topolskiego oraz Gabrielli Maetzke, Stanisława Tabaczyńskiego i Przemysława Urbańczyka.

¹⁸ Pisz o tym Robert Nisbet w artykule, „History, Sociology and Revolutions” in: *The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist*, edited by Jérôme Demoulin and Dominique Moisi. Mouton-Paris-Hague, 1973, s. 114. O uniwersalnej metaforze rozwoju i genezy pisze także Wojciech Wrzosek w: *Historia, Kultura, Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995, s. 40–43.

¹⁹ Literatura thanatologiczna jest niezwykle bogata. W Polsce, wśród ciekawych i szczególnie inspirujących prac – obok znanych i prowadzonych od lat badań w zakresie literatury i kultury zwłaszcza Romantyzmu Marii Janion, wymienić należy książkę Stanisława Rosieka, *Zwłoki Mic-*

kiewiczza. *Próba nekrografii poety*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1997. Wśród nowszych pozycji anglojęzycznych na uwagę zasługuje: Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999. Por. także podejmujący te same zagadnienia artykuł Marcina Zaremby, „Nieboszczyk w służbie partii”. *Mówią Wieki*, t. 43, nr 11, 1999.

²⁰ Louis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przekł. Krzysztof Kocjan. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1991, s. 100–125.

²¹ Będąc świadoma zasadniczych różnic między martwym ciałem, zwłokami, szczątkami i prochami, stosuję te terminy wymiennie na ogólne określenie różnych form ciała człowieka (form jego reinkorporacji), które przybiera ono po śmierci. Unikam określeń trup, nieboszczyk, kości ze względu na ich „semantyczną abiektywność”.

²² Robert Pogue Harrison, „Heidegger: An Anthropological Supplement”. Maszynopis referatu wygłoszonego na: *Colloquium: Bay Area Heidegger*, 20 kwietnia 2001 roku, Stanford University, USA. Zob. także: tegoż, „The Names of the Dead”. *Critical Inquiry*, vol. 24, Autumn 1997 oraz „Hic Jacet”. *Critical Inquiry*, vol. 27, Spring 2001.

²³ Jacques Derrida, *O gramatologii*, przekł. Bogdan Banasiak. Warszawa: KR, 1999, s. 100. Zob. także: tamże, s. 75, 95–98. W *Feu la cendre* Derrida pisze, że najlepszym paradygmatem tego, co określa on mianem śladu, są popioły. Popiół jako *maison de l'être*, utrzymuje w otwartości przestrzeń, w której prawda o bycie może nadejść. Zob.: Jacques Derrida, *Cinders/Feu la cendre* (bilingual edition), trans., edited and with an introduction by Ned Lukacher. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1991.

²⁴ Marjorie Agosin, *The Mothers of Plaza de Mayo (Linea Fundadora). The Story of Renée Epelbaum 1976–1985*, trans. by Janice Molloy. Trenton: The Red Sea Press, Inc., 1990, s. 13.

²⁵ Raport zawierał m.in. statystykę zawodową zaginionych. Na 8.960 udokumentowanych przypadków, 30,2 % stanowili robotnicy, 21 % – studenci, 17,9 % urzędnicy, 5,7 % – nauczyciele itd. 1/4 zaginionych stanowiły kobiety, wśród których 10 % w chwili aresztowania było w ciąży. Zob.: *Nunca más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1984.

²⁶ Dzięki wytrwałym staraniom organizacji Babć znanej jako *Abuelas de Plaza de Mayo* (grupa kobiet organizująca poszukiwania, identyfikację i przywrócenie rodzinom wnuków – liczbę dzieci szacuje się na ok. 400, które urodzili się w więzieniach i po zafalszowaniu pochodzenia przeznaczano do nielegalnych adopcji), Videla i Massera oraz inni wysoce rangą oficerowie, zostali w 1998 roku powtórnie aresztowani i oskarżeni o uprowadzenia urodzonych w tajnych ośrodkach odosobnienia. Zob.: Rita Arditti, *Searching for Live. The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the Disappeared Children of Argentina*. Berkeley: University of California Press, 1999.

²⁷ Wypowiedź Mercedes Mereno publikowana w *Madres, Monthly Newspaper*, March 1985 cytowana za: Marguerite Guzman Bouvard, *Revolutionizing Motherhood. The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington: SR Books, 1994, s. 138–139.

²⁸ Perronistyczne skrzydło *guerillas*.

²⁹ Marguerite Guzman Bouvard, *Revolutionizing Motherhood*, s. 140.

³⁰ Cyt. za Zoë Crossland, „Buried Lives. Forensic Archaeology and the Disappeared in Argentina”. *Archaeological Dialogues*, vol. 7, no 2, 2000, s. 154.

³¹ Wypowiedź Gracieli de Jager opublikowana w: Jo Fisher, *Mothers of the Disappeared*. Boston: South End Press, 1989, s. 128–129.

³² Tamże, s. 129.

³³ Ekshumacje prowadzone były pod kierunkiem znanego amerykańskiego naukowca Clyde'a Snowa i wykształconą przez niego grupę argentyńskich specjalistów. Snow znany jest m.in. z tego, iż uczestniczył w badaniach, które doprowadziły do identyfikacji szczątków doktora Mengele. Na temat prowadzonych przez niego ekshumacji, zob.: Christopher Joyce and Eric Stover, *Witnesses from the Grave. The Stories Bones Tell*. Boston: Little Brown, 1991.

³⁴ By nie wspomnieć choćby o rodzimym przykładzie Katynia, wśród innych przykładów wymienić należy zaginięcia w czasie dyktatorskich rządów w Chile, Gwatemali, Urugwaju i innych krajach Ameryki Łacińskiej; a ostatnio wojnę na terenie byłej Jugosławii i ekshumacje zwłok jej ofiar czy ekshumacje prowadzone po masakrze Hutu w Rwandzie. Relacje tropiącego świadków masowych mordów na Albańczykach z Kosowa dziennikarza belgradzkiego tygodnika *Vreme* – Milosza Vasića przypominają relacje dotyczące argentyńskich *desaparecidos*. Píše on o tysiącach „zaginionych w Kosowie”, o przewożeniu ciał z Kosowa do Serbii i ich grzebaniu w zamaskowanych masowych grobach, o traktowaniu zwłok jak nieczystości, a także o pozbawianiu dokumentów deportowanych do Macedonii, Albanii i Czarnogóry kosowskich Albańczyków tak, by „stworzyć jak największą ilość ‘osób niezidentyfikowanych’, aby utrudnić przyszłe próby ustalenia liczby zaginionych”. Badania podobnych zjawisk skłaniają do pesymistycznej konkluzji, iż mimo że żyjemy w czasie deklaracji *Nunca mas* („Never Again”, nigdy więcej), fakty ludobójstwa stale się powtarzają. Milosz Vasić, „Dowody zbrodni”. *Gazeta Wyborcza*, 29 czerwca 2001, s. 6. Por. też świetną książkę Erica Stovera (tekst) i Gillesa Peressa (zdjęcia): *The Grave. Srebrenica and Vukovar*. Zurich–Berlin–New York: Scalo, 1998.

³⁵ Zob.: Zoë Crossland, „Buried Lives”, s. 152 i 155.

³⁶ W znanym eseju „Niesamowite” (1919), Sigmund Freud pisze, że uczucie lęku, przerażenia i trwogi, wywołane jest przez przebywanie w nawiedzonych domach, w wyniku kontaktu z martwym ciałem, figurami woskowymi, automatycznymi lalkami, można określić jako „niesamowite” (*unheimlich*). „Niesamowite” przeraża ponieważ jest nieznanne i niedomówione, ale w istocie odczuwamy je wobec czegoś, co kiedyś było dla nas swojskie (*heimlich*), ale w wyniku procesu wyparcia stało się obce. Jest to więc coś obcego, dziwnego, demonicznego, czego doświadczenie paraliżuje. Definiując to pojęcie, Freud przywołuje sformułowanie Schellinga, dla którego „niesamowite” to wszystko, co powinno pozostać w ukryciu, a ujawniło się. Jako jedno ze źródeł tego uczucia, niemiecki psychoanalityk wymienia ponadto niepewność wywołaną ambiwalencją rzeczy, co do której nie mamy pewności czy jest martwa, czy żywa, czy jest maszyną czy człowiekiem itd. Zob.: Sigmund Freud, „Niesamowite”, w tegoż, *Pisma psychologiczne*, przekł. Robert Reszke (Dzieła, t. III). Warszawa: KR, 1997.

³⁷ Frank Graziano, *Divine Violence. Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine „Dirty War”*. Boulder–San Francisco–Oxford: Westview Press, 1992, s. 188. Warto zwrócić uwagę na tę niezwykle interesującą i kontrowersyjną książkę, która rozważania historyczne stawia w kontekście psychoanalitycznych analiz relacji: religia–przemoc–psychoseksualność. „Moje badania mają swe źródło w romantycznym przeświadczeniu – pisze autor, że możemy poddać erozji witalność przemocy Państwa, ujawniając psychoseksualne struktury, które je konserwują i demitologizują polityczno-religijną maskaradę, która wyposaża [Państwo] w eschatologiczną konieczność (s. X).

³⁸ Louis-Vincent Thomas, *Trup*, s. 109.

³⁹ Mike Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*, s. 192.

⁴⁰ Z tego właśnie powodu, Jacques Derrida krytykuje historyków śmierci (Philippe Ariès. Michel Vovelle). Zob.: jego, *Apories. Mourir-s'attendre aux „limites de la vérité”*. Paris: Galilée, 1996, s. 87 i 94.

⁴¹ Mimo atrakcyjności zaproponowanych tutaj pojęć drugorzędnych, chciałabym jednak podkreślić, że nie traktuję ich jako nowych pojęć podstawowych, bazowych, fundujących nowy sposób myślenia. Raczej widzę je jako „materiał wybuchowy”, który umiejscowiony w zastanej strukturze znaczenia, może spowodować jej rozsadzenie.

⁴² Odnoszę się tutaj do bataillowskiej idei ciągłości śmierci wobec nieciągłości życia. Zob.: Georges Bataille, *Erotyzm*, przekł. Maryna Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999.

⁴³ Zob.: Arystoteles, „Fizyka”, przekł. Kazimierz Leśniak, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, t. II. Warszawa: PWN, 1990, ss. 82–93 (Ks. IV: „Miejsca, próżnia, czas”).

⁴⁴ Mimo interesujących analiz Julii Kristevy i Derridy, odwołuję się tutaj tylko do Platońskiego rozumienia chóry. Platon, „Timajos”, przekł. Paweł Siwek, w: tegoż, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*. Warszawa: PWN, 1986, s. 62 (49b), 64 (50b–e), 67–68 (52a–b; 52d–e). Zob.: Jacques Derrida, *Χώρα/Chora*, przekł. Maria Gołębowska. Warszawa: KR, 1999.

Historyk jako tłumacz

W moim eseju chciałbym poddać refleksji możliwości, przed jakimi staje historyk oraz napotykaną przezeń wymogi i ograniczenia, jeśli de facto realizuje lub choćby zamierza realizować swoje wielkie powołanie tłumacza – pośrednika między kulturami.

Podejście moje inspirowane jest z jednej strony dialogiczną hermeneutyką w ujęciach proponowanych przez Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura, zgodnie z którą język składa się raczej z pytań i odpowiedzi aniżeli z konstatacji i stwierdzeń, a istnieje w pełni tylko o tyle, o ile wspiera próby porozumienia i uzgadniania stanowisk. Kluczowym pojęciem jest tu niemieckie *Verständigungsversuche*.¹ Aby zrealizować powyższy zamiar, używać będę pojęcia hermeneutyki w możliwie szerokim rozumieniu, wychodząc od stwierdzeń Gadamera. Ponieważ, jak wyraźnie to stwierdza niemiecki filozof, zamierza on rozpatrywać fenomen hermeneutyczny w oparciu o model dialogu pomiędzy dwiema osobami, z właściwymi ograniczeniami *cares ans*, można analogicznie postulować taki dialog pomiędzy dwiema kulturami lub też wspólnotami uczestniczącymi w procesie komunikacji², lub, dokładniej mówiąc, pomiędzy osobami, które wychodzą sobie na spotkanie z konieczności (ale też świadomie) jako przedstawiciele pewnej społeczności ludzkiej obierając mowę za środek porozumiewania się. Dzieje się tak, gdyż ani historyk, ani żaden inny człowiek nie może postępować abstrahując od uwarunkowań własnej społeczności i epoki³.

Z drugiej strony, staram się zestroić swoje refleksje z doświadczeniem, które stopniowo zaczyna dominować w naszej epoce: żyjemy w świecie technologicznej i gospodarczej globalizacji. Jednocześnie jest to świat, w którym historyk dokłada wszelkich starań, by podtrzymać dialog międzykulturowy. Żyjemy w czasach, kiedy, jak to miało miejsce w Mitrovicy, wyrasta wiele nowych murów berlińskich, kiedy mnożą się linie podziałów, obecnie przebiegające jednak w większości na styku odmiennych cywilizacji. W Stanach Zjednoczonych – ale można to analogicznie odnieść do wielu innych krajów wyróżniających się swoim wielonarodowym charakterem – „nie jest teraz problemem to, czy Amerykanie muszą starać się wypracować wielonarodową interpretację swojej przeszłości. Prawdziwym problemem jest, jak tego dokonać”⁴.

Ten stan rzeczy nakłada, jak sądzę, szczególną odpowiedzialność na intelektualistów i stawia przed historykami fundamentalne wyzwanie: winniśmy zaoferować współobywatelom naszą umiejętność przerzucania mostów rozumienia. Dzięki naszej zawodowej działalności nawykliśmy do budowania takich mostów, łączących grupy ludzkie zlokalizowane na różnych poziomach czasowości. Nawykliśmy do podróżowania w czasie, które zwykle odbywa się w obrębie tej samej

kultury. Tak więc możemy skorzystać z tych nawyków podróżnika i wspomóc zadanie budowy mostów intelektualnego rozumienia i porozumienia, tym razem jednak pomiędzy społecznościami żyjącymi współcześnie, zlokalizowanymi i zakorzenionymi w kulturach, w sensach antropologicznych, które są bardzo odmienne, a czasem wręcz sobie przeciwstawne. Historycy są znakomicie przygotowani do takiej podróży, do przekraczania granic odrębnej tożsamości i ten bagaż doświadczeń umożliwi ich współobywatelom przystosowanie się do życia w cywilizacji wielokulturowej.

Jako swoisty cech rzemieślniczy, historycy *volens nolens* często przyczyniali się do postrzegania grup społecznych w kategoriach My i Oni poprzez umacnianie poczucia trwałej tożsamości. Dlatego też spoczywa na nas moralny obowiązek uświadomienia naszym współobywatelom, że istnieją możliwości translacji, tj. przeniesienia sensu z jednej kultury do drugiej, które pozwolą uczynić sposób percepcji otaczającego świata oraz sposób pojmowania kategorii My i Oni zrozumiałymi i bardziej ludzkimi. Historyk może pośredniczyć w dialogu pomiędzy odmiennymi kulturami, do których posiada bezpośredni dostęp. Zarówno My jak i Oni istniejemy nie jako odizolowane od siebie światy, lecz jako pewna całościowa rzeczywistość w pełni zrozumiała wyłącznie poprzez komplementarne, a nie konfrontacyjne, podejście. Wypływa stąd wniosek, że nauka historiografii (przynajmniej wstępnie) mogłaby podjąć zagadnienie następujące: czy kiedykolwiek usiłowano już dokonać przekładu kulturowego żywotnych doświadczeń na styku dwóch społeczności, a jeżeli tak, to kto i kiedy podejmował taki wysiłek, z jakim zaangażowaniem, za pomocą jakich strategii i z jakim powodzeniem? *Traduttore, traditore*, mówi włoskie przysłowie. My historycy możemy i musimy zapytywać samych siebie, czy w przeszłości bywaliliśmy bardziej zdrajcami czy bardziej tłumaczami, czy może zdrajcami w takim samym stopniu co tłumaczami, czy wreszcie może bardziej tłumaczami niż zdrajcami. A jeżeli zdrajcami, to co zdradziliśmy, dlaczego i komu się sprzeniewierziliśmy? Zawsze jednak w przypadku zdrady historyka, mówiąc skrótowo, zaprzepaszczone zostaje szansa osiągnięcia wzajemnego zrozumienia i budowy kulturowego doświadczenia w tym jedynym świecie, jaki przyszło nam dzielić, jedynym, jaki ogarnia zarówno Nas jak i Ich. Tej szansy nie powinniśmy marnować.

Wydaje mi się, że te pytania nabierają szczególnej aktualności, gdy – jak to było w przypadku mojego przyjazdu do Poznania⁵ – wybieramy się do innego kraju, kraju o znacznej, aczkolwiek niekoniecznie wyjątkowej, kulturowej odrębności. Kiedy Hiszpan (a dokładniej Katalończyk) rozważa *a priori* swoje oczekiwania co do możliwości zrozumienia polskiej kultury (lub subkultury, zgodnie z zaproponowaną przez Petera Burke’a definicją kultury w obrębie kultury bardziej rozległej), rośnie świadomość jej Odmienności. Jest to kultura, gdzie używa się języka bardzo odmiennego od mojego, różniącego się od języków romańskich i germańskich, które do pewnego stopnia są mi znane. Jest to kultura – nadal mówię o kulturze polskiej – która rozwijała się w obrębie, jak i pozostawała pod wpływem, otoczenia geograficznego bardzo różniącego się od środowiska basenu

Morza Śródziemnego. Jednocześnie mogą nastawić się na pewne pokrewieństwo, pewien wspólny, identyczny trzon poza gramatycznymi strukturami. Polacy i Hiszpanie posiadają te same europejskie, Chrześcijańskie korzenie. Dzieje obydwu krajów są do siebie podobne, jako że obydwa leżały na granicy dzielącej dawne Chrześcijaństwo i Islam. Obydwa doznały też częściowej marginalizacji w światowej gospodarce, w kształcie jaki wyłonił się począwszy od XVI stulecia.⁶ Łączy nas ten sam *Weltanschauung*, ta sama wizja świata, co czyni zrozumiałymi pewne ikoniczne przejawy; używamy tego samego alfabetu, co ułatwia rozumienie pisanych dóbr kultury w stopniu większym niż pokrewieństwo fonetyczne.

Uwarunkowania, które właśnie wymieniłem obligują mnie do tego, by myśleć o różnych obszarach czy też poziomach translacji kulturowej, które rozróżniam w kategoriach odmiennych kulturowych dystansów, jakie są do pokonania. Aby móc w pełni zrozumieć dzisiejszą polską rzeczywistość, Katalończyk nie tylko musiałby znać zupełnie odmienną gramatykę i język, ale i zdobyć się na dodatkowy trud przejścia na odmienny poziom przekładu, podjąć pracę o wiele bardziej mozolną i złożoną (aniżeli, jak w moim przypadku, opanowanie języka od podstaw), bo wymagającą przeniesienia podstawowych pojęć z jednego duchowego i egzystencjalnego uniwersum do innego, z jednej kultury do drugiej.

Obecnie przejdę do uogólnienia tych wstępnych uwag i do omówienia, w dalszej kolejności, wymogów i ograniczeń zadania mediacji kulturowej historyka.

Najpierw omówię możliwości. „Przeszłość to obcy kraj”⁷, ten genialny i syntetyzujący zwrot mógłby posłużyć za motyw przewodni mojego eseju. Jak to już wyjaśniłem, historykowi nieobce jest przeżycie pewnego typu Odmienności, mianowicie to, jakie podsuwa nam przeszłość poprzez doświadczenie innego *Zeitgeist*. Ostatnio zwolennicy teorii *Alltagsgeschichte*, jak np. Hans Medick, podkreślają wagę świadomości owego *Fremdartigkeit* (odmienności, obcości) przedmiotu badań.⁸ Pracę historyka zdaje się (i powinno) charakteryzować owo całościowe przenoszenie się w realia odległej epoki: pewna otwartość na plastyczność kondycji ludzkiej oraz skłonność do zdrowego i umiarkowanego relatywizmu.

Ta skłonność (do doświadczenia odmienności i do otwarcia się na Innego) narastała w naszych czasach z dwóch przynajmniej powodów, do których omówienia obecnie przejdę. Z jednej strony, z przyczyn technologicznych, ekonomicznych i politycznych, ludzkie doświadczenie Odmienności doznało znacznego zintensyfikowania. Dzisiaj, zarówno poprzez fizyczny kontakt jak i w zapośredniczeniu przez reprezentację, większa część ludzkości (a z pewnością my wszyscy zgromadzeni tutaj) spotyka się często z innymi sposobami bycia, ze stylami życia i myślenia cechującymi się różnorodnością i dalece różnymi od naszego. (Pozostawiam na później kwestię, czym jest nasz styl bycia, jakie są nasze nastawienia i postawy).

Ponadto istnieje jeszcze inny, choć równie ważny, argument. Oto znajdujemy się u kresu stulecia, stulecia wspaniałego, a jednocześnie budzącego zgrozę, stulecia, w którym doszło do obalenia totalitarnych i wzajemnie się zwalczających ideologii, jakie usiłowały narzucić kierunek Dziejom. I tak jak przyszłość stała się dużo bardziej enigmatyczna, przeszłość, teraźniejszość i bezpośrednia przyszłość

stają się coraz bardziej otwarte. Droga, którą podąża ludzkość nie jest już wytyczana przez jedno potężne światło, które, z oddalenia, wskazywałoby obowiązujący (choć może błędny) kierunek marszu. Dlatego też, aby zdobyć rozeznanie, musimy – przynajmniej w krótszej perspektywie – zwracać baczniejszą uwagę na różnorakie światła i sygnały, znajdujące się bliżej nas, bez względu na ich kolor i częstotliwość, ani na to, przez jaką wspólnotę są wysyłane. Konieczne jest, by różne „My” i różne „Oni” dostosowały się do kodów i sygnałów, tak by nie został utracony czy zmarnowany żaden przekaz. Przechodząc od metafory optyczno-nawigacyjnej do lingwistycznej można powiedzieć, że znajdujemy tu obrazowo ujętą główną tezę mojego eseju i konieczność, którą staram się w nim wyartykułować.

Gdy już ustaliliśmy możliwość i potrzebę translacji lub też mediacji pomiędzy kulturami, możemy przejść do rozważenia zasadniczych wymogów stojących przed historykiem.

Zacznę od tego, co można by nazwać narzędziami intelektualnymi. Kultura, zdefiniowana jako układ znaczeń i społecznych praktyk, zakorzeniona jest w wizualnych tradycjach w takim samym stopniu co w tradycjach literackich i tekstowych. Głębokie przyswojenie tych tradycji i historycznych wytworów nie jest rzeczą ani łatwą ani możliwą do zaimprovizowania. Mimochodem chciałbym tu zwrócić uwagę na pojawiające się dzisiaj ryzyko utraty spuścizny grecko-łacińskiej. A oto świeży przykład: żaden ze studentów na zajęciach „Wprowadzenia do wczesno-nowożytnej historiografii” nie wiedział, co znaczy łaciński zwrot *mutatis mutandis*, jak mogłem przekonać się o tym na jednym z pierwszych moich wykładów w bieżącym semestrze.

Wracając zaś do mojego wywodu: przyswajanie tekstów zdaje się być mimo wszystko uprzywilejowanym polem działalności w naszej codziennej pracy historyków jako komentatorów i krytyków źródeł pisanych. Tradycje wizualne, blisko spokrewnione z pisanymi, to dla większości z nas rzeczywistość bardziej obca, za wyjątkiem może specjalistów z zakresu historii sztuk pięknych. Mimo to, częściowo z powodu nacisku naszej ikonocentrycznej teraźniejszości, w dzisiejszych czasach przekazy wizualne zaczynają być przedmiotem wytężonej uwagi ze strony wszystkich historyków kultury. Powodzenie, jakim od niedawna cieszą się w Hiszpanii niektóre prace Francisa Haskella jak np. *Historia i jej obrazy. Sztuka i interpretacja przeszłości* (1993) znakomicie obrazuje tę tendencję.⁹

W istocie, jeśli zaczniemy poważnie traktować obrazy jako źródła (a nie tylko jako ilustracje) naszego rozumienia przeszłości i teraźniejszości danej społeczności, będziemy w stanie zorientować się, do jakiego stopnia obrazy odnoszą się do tekstów i jak te dwa źródła wzajemnie się objaśniają.

Stąd też jedna część postulowanego przeze mnie zadania translacji polega na prześledzeniu ostatecznych źródeł analogii w różnych badanych kulturach, pomiędzy owymi kluczowymi, dopełniającymi się składowymi: tekstami i obrazami, a to w celu budowy mostu porozumienia pomiędzy odmiennymi systemami kulturowymi.

Bez względu na to, jak wielka byłaby nasza umiejętność odczytywania obrazów i gestów charakteryzujących życie społeczne pewnej kultury, pełne zadanie kulturowej translacji, do którego wypełnienia winien przyczynić się historyk, wymaga również umiejętności przekładania tekstów, przy pomocy których owe kultury tworzą i wyjaśniają same siebie. I używam tu słowa „przekładać” w najbardziej potocznym, zawężonym i lingwistycznym sensie.

By odpowiednio przygotować się do dokonania przekładu, które jest zresztą (inspirującym i trudnym zarazem) doświadczeniem znanym każdemu, musimy podjąć zawsze wymagające, mozolne i nigdy do końca nie zrealizowane zadanie wymagające poznania systemów symboli, gramatyki oraz słownictwa obydwu języków, zarówno języka oryginału jak i docelowego języka przekładu. Dobra znajomość języków, ich stanu obecnego jak również dziejów ich rozwoju jest kolejnym wielkim *desideratum*.

Rzeczywista ekspansja (poprzez zachodnią cywilizację) filozoficznej i technicznej spuścizny kultury grecko-rzymskiej, której jesteśmy spadkobiercami, stawia nas pod pewnym względem w pozycji uprzywilejowanej. Ale fakt ten bynajmniej nie zwalnia historyków z obowiązku podjęcia wysiłku opanowania języków stanowiących podstawę poznania innych kultur. Jest to konieczność, przynajmniej dla niektórych z nas. Ten wysiłek, przynajmniej o ile w grę wchodzi mój kraj rodzinny i moje pokolenie, został najwidoczniej podjęty w stopniu niewystarczającym. Stało się tak z wielu powodów i nie będę się tutaj nad nimi rozwodził. Wyjątkiem jest być może język arabski. Podejrzewam, że zaniedbanie, o którym tu mowa, jest zarówno bolączką świata zachodniego jak i innych kultur.

Ta wzmianka o względnie rozpowszechnionej znajomości arabskiego wśród mojego pokolenia studentów wydziałów humanistycznych (*Filosofia y Letras*) pozwala mi przejść od wymogów intelektualnych, które właśnie omówiłem, do warunków egzystencjalnych, odnoszących bowiem się do postaw i doświadczeń, którym historyk, jak sądzę, winien sprostać, aby móc w pełni podjąć zadanie pośredniczenia między kulturami.

Owe warunki obejmują zarówno umiejętności jak i postawy historyka.

L'esprit de finesse wymagany od historyka-tłumacza wykracza poza umysłowość geometryczną (*esprit de géométrie*), chociaż ta nie jest mu obca. Ów *esprit de finesse* zakłada wysoce rozwiniętą zdolność do empatii i słuchania (H. I. Marrou w pracy *De la connaissance historique* poświęcił kilka znakomitych stron temu zagadnieniu), jak i do wyobrażania sobie wspólnej ludzkiej substancji w innych „konfiguracjach”. Do powyższych wymogów musimy oczywiście dodać jako warunek konieczny określoną praktykę życiową, a mianowicie warunek osobistego i bezpośredniego doświadczenia kultur, pomiędzy którymi ma zostać zbudowany most porozumienia lub translacji.

Bez wątpienia nic nie jest w stanie zastąpić życiowych doświadczeń. Jednakże, nie powinno się pogardzać zastępczymi doświadczeniami i przeżyciami, które oferuje nam dobra literatura. Tutaj leży powód rzeczywistej wagi powieści historycznej. Już Bodin stwierdzał w swojej *Methodus ad facilem historiarum cogni-*

tionem, iż warunkiem zrozumienia realiów opisywanych przez historyka jest posiadanie własnych, podobnych doświadczeń życiowych. Myślał on przede wszystkim o historykach należących do tego samego szerszego kręgu kulturowego i miał na uwadze doświadczenia odnoszące się do jednego typu profesji.¹⁰ Parafrazując Bodina moglibyśmy również powiedzieć, że aby móc wypełniać rolę tłumacza pomiędzy dwiema społecznościami historycy muszą posiadać podobne doświadczenie ludzkich sytuacji w obydwu kulturach.

Wracając do przykładu znajomości języka arabskiego w Hiszpanii. Można by powiedzieć, że przynajmniej w pewnym stopniu wielu studentów mojego pokolenia poznało ten język i w mojej opinii spełniło jeden z intelektualnych warunków mediacji, nie dający się jednak utożsamiać z wymogami egzystencjalnymi, które umożliwiają wystąpienie w roli tłumacza. Albowiem, chociaż znaliśmy język arabski, mieliśmy skłonność do odczytywania tej kultury zgodnie z dominującym przekonaniem, że i tak nigdy nie poznamy jej w stopniu zadowalającym. Szczerze mówiąc uważam, że w ogóle większości z nas brak egzystencjalnej postawy, która byłaby rozwinięta w stopniu wymaganym dla tego trudnego i koniecznego zadania. Na czym polega ta postawa i co się na nią składa?

Po pierwsze, *la tensión veritativa*, skłonność do nieustającego uporczywego przybliżania się do celu, jakim jest zdobycie przede wszystkim prawdy a nie władzy, chociaż może to kłócić się z naszym instynktem *idola tribu*. Chciałbym również zacytować tutaj Antonio Machado, jedną z szerzej znanych ofiar straszliwej hiszpańskiej Wojny Domowej, która poprzedziła II Wojnę Światową. Głębokie znaczenie słów, które zamierzam zacytować znakomicie koresponduje z dialogiczną hermeneutyką Gadamera: „Wasza prawda? Nie, prawda po prostu. Szukaj jej wraz ze mną, a gdy ją znajdziesz, strzeż i przechowuj.” (*Tu verdad, no; la verdad, y vente conmigo a buscarla; la tuya, guárdatela*). Oczywiście ten wysiłek poszukiwania prawdy i otwarcia się na Innego jest możliwy tylko poprzez pewnego rodzaju *epoché*, czyli odwrócenie uwagi tak dalece, jak to tylko jest możliwe od własnej egzystencjalnej niszy i zamienienie się miejscami z partnerem dialogu. Tu ważny jest krytyczny dystans do własnej kultury.¹¹ Jest to okazja do przypomnienia słynnego stwierdzenia José de Acosta (1590), zgodnie z którym nie istnieje wspólnota polityczna tak doskonała, by nie było już czego w niej reformować, ani tak zła, by nie moglibyśmy się czegoś od niej nauczyć.¹² Aby poszukiwać prawdy w duchu wspólnoty, musimy zdobyć się na wysiłek zawieszenia naszych sądów, albowiem, jak napisał Paul Ricoeur, obiektywizm, na jaki stać historyka, jest zawsze jedynie świadomie ukształtowanym i wysublimowanym subiektywizmem.¹³ Świadomie ukształtowany subiektywizm, że posłużę się w tym miejscu własnym sformułowaniem, przejawia się w dwojaki sposób: na skutek formującego wysiłku samego historyka jak i pod wpływem wymiany poglądów i odebranej krytyki. U podłoża wszystkich tych wymogów leży radykalna akceptacja Innego, jego godności i prawa do swobodnej autokreacji, do nadania własnego kształtu owemu tworzyw, jakim jest natura ludzka.

Przypuszczam, że owa samokrytyka wybujałego etnocentryzmu powinna zostać zastosowana do szerokiego kręgu innych dyscyplin akademickich i to nie w obrębie samej tylko cywilizacji zachodniej. W każdym razie mam tu szczególnie na uwadze przypadek Francji na początku XX stulecia. Już Paul Valéry z naciskiem sformułował ten wymóg (o czym Mastrogregori niedawno nam przypomniał), nadal zresztą zachowujący swoją aktualność, iż historia zamiast wzmacniać w narodach i nacjach poczucie dumy i wyniosłość powinna promować kulturowy dialog.¹⁴ Zapytajmy samych siebie, czy to samo da się powiedzieć dzisiaj o pewnych „historiach” grup ludzkich, których tożsamość mają określać takie wyznaczniki jak rasa, klasa, religia, czy płeć.

Należy zauważyć, iż ta niemalże konieczność lub wymóg posiadania pewnego doświadczenia odmienności nie wykracza poza nasze możliwości. Niektórzy wielcy historycy, zarówno przeszli jak i obecni, doświadczyli w ciągu swojego życia okresów wyobcowania, lub zdystansowania do własnej kultury. Chciałbym wskazać na to, że z jednej strony takie doświadczenie zaowocowało pogłębionym samopoznaniem, bardziej wyostrzoną świadomością uwarunkowań narzucanych przez własną kulturę, a z drugiej strony, umożliwiło im występowanie w roli mediatorów.

Pomyślmy na przykład o Herodocie u zarania historycznych dociekań naukowych,¹⁵ o jego zapatrywaniach na kultury bliskie światowi greckiemu, o Polibiuszu¹⁶ i mariażowi, jaki przeprowadził pomiędzy kulturą helleńską i rzymską, o Bernardino de Sahagún¹⁷ w połowie szesnastego stulecia i o świecie *Nahuatl* lub, bliżej naszych czasów, o Braudelu¹⁸ i innych naukowcach skupionych wokół szkoły *Annales*, i piętnie, jakie odcisnął na nim pobyt w Brazylii, wreszcie o zupełnie wyjątkowych mediatorach pomiędzy latynoamerykańską kulturą *mestizo* i kulturą Europy Zachodniej.¹⁹

Czy poświęcanie czasu na refleksję nad ograniczeniami, na jakie napotykamy przy podejmowaniu zadania kulturowej translacji lub mediacji ma jakkolwiek sens? Sądzę, że tak. Głównym argumentem przemawiającym za moim afirmatywnym stanowiskiem jest świadomość tego, że nasza wiedza nie jest Wiedzą Absolutną. Świadomość naszego egzystencjalnego ubóstwa pomoże nam otworzyć się na inne ludzkie zdobycze (oferowane nam przez inne kultury), na realia, których nam brak, ale do których możemy się dostroić, choćby tylko po części. Uzmysłwienie sobie tego ukształtuje i wyczuli naszą umiejętność słuchania i rozumienia.

Dokonywanie przekładu, tzn. przenoszenie odczytania i znaczenia jakichś ludzkich doświadczeń z jednego kontekstu do innego to czynność wieloznaczna. Moglibyśmy pomyśleć z jednej strony, że translacja nas rozczarowuje i że rozczarowania tego nie da się uniknąć. Były profesor mojej uczelni, Nazario González, napisał kiedyś, że kultura zbudowana wyłącznie na translacji to zaledwie tylko pewna subkultura („*el traduccionismo es una subcultura*”).²⁰ Nie użył on terminu subkultura zgodnie z wcześniej przytoczoną definicją, jaką znajdujemy u Petera Burka, lecz w sensie kultury zdegradowanej, lub też jakiegoś *Ersatzu*, namiastki prawdziwej kultury. Pewne jest, że rezultat, jaki możemy zaproponować lub osią-

gnąć przy pomocy translacji, zawsze pozostawia niedosyt. Zawsze bowiem jesteśmy świadomi faktu, że określona, czasami nawet znaczna, część kontekstu, niuansów i doświadczeń wyartykułowanych w tekście i wyrażonych w praktyce społecznej ulatnia się, gdy zostaje przeniesiona do innego systemu kulturowego, ujętego językowo lub w postaci światopoglądu.

Możemy jednakże doszukiwać się pozytywnych aspektów takiej sytuacji, które zrekompensują nam wspomniane intelektualne rozczarowanie. Oto jeden z nich: doznanie wyobcowania, opuszczenia naszych rodzinnych pieleszy, wyjścia w inne, obce kulturowo krajobrazy, które obliguje nas do wyostrenia naszego myślenia i odczuwania; które wymusza na nas wyzbycie się „wiedzy”, jaką przyjmujemy za daną (wiedzy częstokroć bliższej fikcji niż rzeczywistości). W ten sposób wyobcowanie może nam pozwolić – choć może to zabrzmieć paradoksalnie – na pozytywny wgląd w kondycję ludzką i jej polimorfizm.

W tym trudnym zadaniu tropienia znaczeń ludzkich doświadczeń musimy porzucić jakże często wyświechtane idiomy i sięgnąć w głąb, tzn. zacząć myśleć bardziej świadomie o treści naszych wypowiedzi.²¹ Musimy – za pomocą naszego języka – zbliżyć się do realiów w nim składowanych (w języku i praktyce społecznej, których przekładu zamierzamy dokonać). Nie możemy zatem uciec od pewnego napięcia pomiędzy naszą postawą i postawą zajmowaną przez innych – tą, którą zamierzamy komuś rozumiejąco udostępnić – postawą wcześniej wybraną przez inną osobę, grupę, kulturę (kulturę pojmowaną jako wspólnotę komunikacji). To twórcze napięcie wynika z faktu, iż postawa naszego partnera dialogu, indywidualnego lub zbiorowego, zawsze odzwierciedla pewien horyzont oczekiwań (*Erwartungsraum*) i przestrzeń doświadczeń (*Erfahrungsraum*), które nie są i nie będą dla nas całkowicie dostępne. Tak więc nasze możliwości komunikacji, ograniczenia naszych translatorskich i dialogicznych poczynań, tkwią być może w tym przenikaniu lub stapianiu się horyzontów (*Horizonverschmelzung*), w sensie zaproponowanym przez Gadamera.²²

Gadamera pojęcie stapiania się horyzontów nabiera znaczenia w kontekście dociekań nad rzeczywistością ale ograniczoną możliwością porozumienia pomiędzy jednostkami oddzielonymi poprzez dystans czasowy i ich szczególnymi sposobami bycia w świecie (w swoim istnieniu nieredukowalnymi do innych). Chociaż, jak pisze Gadamer, „bliźni przyjmuje nas zawsze z nadzieją i lękiem i przy takiej wyjściowej recepcji wychodzimy świadectwu przeszłości naprzeciw”²³, nasz horyzont nie jest raz na zawsze ustalony i możemy przenosić się – z pewnością jedynie kosztem pewnego wysiłku i tylko w ograniczonym zakresie – w inne egzystencjalne sytuacje. „Takie wstawianie się nie polega ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innego własnej miary, lecz oznacza zawsze wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewycięża nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego. Pojęcie „horyzont” narzuca się tu, gdyż daje wyraz większemu polu widzenia, jakie musi stać do dyspozycji rozumiejącego. Uzyskanie horyzontu oznacza zawsze, że uczymy się sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją

lepiej widzieć na tle pewnej większej całości i we właściwych proporcjach”²⁴. Hermeneutyczne zadanie, polegające na konieczności podtrzymywania napięcia – owocu odmienności – pomiędzy horyzontem tekstu i horyzontem historyka-interpretatora musi przynieść rezultat, o którym Gadamer pisze następująco: „Przewodnia myśl niniejszych rozważań brzmi teraz, że zachodzące w trakcie rozumienia stapianie się horyzontów dokonuje się dzięki językowi”²⁵. Owo stapianie się horyzontów w konsekwencji leży u podłoża dialogu, w którym nasze uprzedzenia zostają wystawione na próbę.

Jeśli dokonalibyśmy rozszerzenia pojęcia tekstu na wszelkie świadectwa kulturowe, pisane lub inne, i uznali, że historyk-interpretator może należeć do innej kultury, kultury nam współczesnej, wówczas moglibyśmy zastosować podejście hermeneutyczne, w szerokim ujęciu, do problemu dialogu międzykulturowego. Byłoby bardzo kuszącym a zarazem i pracochłonnym wyzwaniem przekonać się, czy ograniczenia w rozumieniu ludzi usytuowanych w obrębie tej samej kultury lecz w różnych epokach są większe niż te, które oddzielają ludzi (wspólnoty) fizycznie sobie współczesne lecz należące do bardzo odmiennych kultur. Czy człowiek kultury zachodniej, dla przykładu, łatwiej zrozumie Europejczyka epoki oświecenia niż żyjącego obecnie Hindusa czy Irańczyka? Czy jest to możliwe pomimo faktu, że znajdujemy się u progu (a może raczej dawno już go przekroczyliśmy?) ery postmodernizmu, która odcina się od oświeceniowego *Weltanschauung*?²⁶ W każdym wypadku nasza odpowiedzialność jako istot ludzkich i obywateli świata wzbrania nam dopuszczania do siebie lęku przed trudnościami i zachęca do wytrwania w tym szczególnym hermeneutycznym wysiłku. Wszakże taka śmiałość bynajmniej nie kłóci się z realistyczną akceptacją trudności napotykanych przy podejmowaniu naszego zadania mediacji pomiędzy kulturami, czasem bardzo sobie bliskimi.

W samej tylko Europie, stosunkowo świeże i niepokojące doświadczenia wewnętrznej konfrontacji odcisnęły się negatywnym piętnem na naszej mentalności, stając się osadem, który na trwałe odłoży się jako część naszego nieuświadomionego lingwistycznego substratu. Nasze zadanie hermeneutyczno-pojednawcze wymaga nowego, wspólnego odczytania naszych dziejów w takim zakresie, jak to tylko jest możliwe. Aby dialog na temat przeszłości mógł oddziaływać jak uzdrawiające *katharsis*, będzie wymagał zdobycia się na szczerość, otwartość i wyrzeczenie się własnych przesądów, czyli na postawę, którą ułatwiają normalne międzyludzkie stosunki, jak wielu z nas przekonało się na własnym doświadczeniu. Wysłuchamy naszych osobistych „prawd” i wzajemnych wyrzutów (oby udało się zażegnać konfrontację!), by następnie poddać reorientacji nasze wspólne poszukiwanie prawdy, prawdy na temat wspałości i kruchości naszej ludzkiej kondycji i na temat świata, lub raczej Ziemi, prawdy od której tak wiele zależy, ponieważ jako cel wysiłków historyka pozostaje ona na usługach pojednania jako horyzont oczekiwania.

W obliczu rozczarowań, jakie przyniósł wspałość ale i obfitujący w okropności wiek XX można by czuć skłonność do mówienia o „spaczonym drewnie” koń-

czącego się stulecia.²⁷ Jednakże nie brakuje również powodów do nadziei na przewycięzenie historycznych sporów. Postaram się przedstawić tu kilka z nich. W europejskim świecie jednym z nich jest pojednanie francusko-niemieckie, do którego przyczyniło się porozumienie między historykami i ludźmi odpowiedzialnymi za system edukacji w obydwu krajach.²⁸ W Afryce Południowej przejście do demokratycznego systemu i przewycięzenie dyskryminacji ludności kolorowej jest realizowane z mniejszymi trudnościami niż można by się spodziewać, a to również dzięki porozumieniu mającemu na celu oczyszczenie zbroczonej świeżą krwią pamięci w dążeniu do prawdy i pojednania.

W tym momencie wydaje się, że najostrzejsze i najbardziej zapiekłe konflikty cywilizacyjne lokują się w obrębie świata muzułmańskiego, rozpościerającego się od Bośni do Filipin. Jest to świat niesłuchanie złożony i zróżnicowany, znajdujący się obecnie w stanie społecznego, kulturowego i gospodarczego fermentu. Tradycje religijne, odmiennosc alfabetów, historyczna i kulturowa symbolika nadają światowi Islamu specyfikę i znaczący dystans do świata Zachodniej Europy lub, dla przykładu, Chin. Są to uwarunkowania, których lepiej nie deprecjonować za pomocą łatwej i banalnej retoryki uniwersalnej solidarności i pokoju. Dla dobra otwartości, która ma cechować rozumiejące podejście historyka-tłumacza (mediatora i hermeneuty), lepiej zacząć od uznania *a priori* tych ograniczeń naszej zdolności przyswajania sobie obcych kultur.

Trudno te ograniczenia zaakceptować, ale czy należy wybrać milczenie? Myślę, że pewnym wyjściem będzie, jeśli niektórzy z nas świadomie podejmą się, z wszelkim ryzykiem i ograniczeniami oraz w łączności z innymi kolegami-naukowcami, np. antropologami, roli tłumacza i mediatora pomiędzy kulturami. Rola ta zasadniczo staje się analogiczna do roli tłumacza, który również pośredniczy między dwiema osobami, chcącymi nawiązać dialog lecz nie znającymi dobrze swoich języków.²⁹ Istotnie w odpowiedzi na to wielkie wyzwanie naszych czasów, nasza Międzynarodowa Komisja Historii i Teorii Historiografii, jak i inne naukowe stowarzyszenia,³⁰ podejmują takie działania, które jednakże muszą ulec intensyfikacji.

Zakończę swoje rozważania wskazując na wyzwania i dążenia, które jawią się dzisiaj historykom podejmującym się roli tłumaczy jako na kolejny etap na długiej drodze poszukiwania sposobów porozumienia i właściwego odczytania rzeczywistości. W XVI stuleciu człowiek Zachodu uznał (pod wpływem protestanckiej Reformacji), iż ma prawo przywłaszczyć sobie Słowo. W następnym stuleciu zaczął rozkodowywać „księgę Natury” (Natury, o której niektórzy myśleli, że została napisana „językiem matematyki”) za pomocą fizyki. W wieku XVIII nauczył się poznawać siebie (swoją ludzką naturę) i testować społeczną „mechanikę” i społeczną krytykę. W wieku XIX stanął przed „wielką ciemną księgą” (Gadamer) historii, a w szczególności historii własnej (historii własnego narodu i historii cywilizacji europejskiej) i ujrzał ją jako niosącą przedsmak ewolucji, którą inne, „zacofane” kultury i społeczności winny przebyć. Mniej więcej pod koniec wieku XX, po tym, jak wiele utopii legło w gruzach, obywatele Zachodu odczytują skwapliwie i z uczuciem konsternacji jeszcze mroczniejsze księgi innych kultur, za-

równy bliskich jak i odległych w czasie.³¹ Jest to trudne, lecz zarazem wspaniałe i fascynujące wyzwanie. Od tego, czy mu sprostamy, zależy przyszłość całej ludzkości, zarówno cywilizacji Zachodu jak i innych, ponieważ teraz spełnia się marzenie, iż oto stajemy się mieszkańcami świata zunifikowanego nie tylko dzięki technice i nauce lecz również dzięki woli wzajemnego zrozumienia i świadomości naszej radykalnej i powszechnie szanowanej godności.

Przełożył Jacek Mydla

Przypisy

¹ „Die Hermeneutik sagt, Sprache gehört in das Gespräch; d. h., die überhaupt nur das, was sie ist, wenn sie Verständigungsversuche trägt, zu Austausch, Rede und Gegenrede führt. Sie ist nicht Satz und Urteil, sondern ist nur, wenn sie Antwort und Frage ist. Dadurch hat sich die Grundorientierung in der wir überhaupt Sprache heute in der Philosophie denken, gewandelt”. H.-G. Gadamer, „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. Ein Studium-generale-Vortrag,” *Gesammelte Werke*, tom VIII, *Ästhetik und Poetik*, I, *Kunst als Aussage*, Tübingen 1981, s. 343–344. Jednym z najdobitniejszych i najbardziej rozpowszechnionych sformułowań oraz poglądów Paula Ricoeura na dzieje jako zarówno pragnienie wzajemnego poznania jak i naukowej i rozumowej analizy można znaleźć w jego tekście z roku 1950 pt. „Objectivité et subjectivité en l’histoire”, zawartym w tomie *Histoire et Vérité*, Paris 1955 (3. wyd.).

² A oto dosłowne stwierdzenie Gadamera: „Kiedy usiłujemy rozważyć fenomen hermeneutyczny wedle modelu rozmowy między dwiema osobami, to zasadnicze podobieństwo między tymi na pozór tak bardzo różnymi sytuacjami, rozumieniem tekstu i porozumieniem w rozmowie, polega przede wszystkim na tym, że każde rozumienie i każde porozumienie dotyczy sprawy, z jaką ma do czynienia dana osoba.” H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. Bogdan Baran, Kraków 1993, s. 350.

³ Chodzi mi tutaj o grupę nieformalną a nie o jej instytucjonalną reprezentację, a w każdym razie o grupę w sensie moralnym raczej aniżeli prawnym. Tym niemniej, czasami nie sposób oddzielić wymiaru indywidualnego od polityczno-instytucjonalnego w działalności historyka. Mam tu na myśli np. Międzynarodowy Kongres Nauk o Historii, a w szczególności jego Narodowe (lub Krajowe) Komitety.

⁴ Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, New York 1944 (cytowane za wydaniem hiszpańskim, *La verdad sobre la historia*, Barcelona 1988, rozdz. 8 („El futuro de la historia”, na początku sekcji pt. „El futuro del multiculturalismo”), s. 273.

⁵ Niniejszy esej został wygłoszony na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet Adama Mickiewicza pt. „Czas, przestrzeń i dane doświadczenia (interdyscyplinarne ujęcia zagadnienia przeszłości)”, Poznań, Marzec 2000.

⁶ Po napisaniu wstępnej wersji tego artykułu dowiedziałem się od zaprzyjaźnionego historyka Polaka (niestety, nie potrafię sobie przypomnieć nazwiska), że w XIX wieku Joachim Lelewel napisał książkę na temat zbieżności pomiędzy dziejami Hiszpanii i Polski.

⁷ Stwierdzenie to, które rozpoczyna znaną powieść L. P. Harteleya *The Go-Between*, posłużyło Davidowi Lowenthalowi za tytuł jego słynnej książki (wyd. w Cambridge w 1985), lecz ja nie podzielałam relatywizmu Lowenthala w odniesieniu do ludzkiej natury.

⁸ Dobry przegląd i krytyczne wprowadzenie do owego podejścia Hansa Medicka można znaleźć w pracy Georga G. Iggersa, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover, NH, 1977, s. 104–107. Na temat metodologicznej roli u H. Medicka kluczowego hermeneutycznego pojęcia *Annäherung* zob. ważny artykuł pt. „«Missionare im Ruderboot?» Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte,” w: A. Lütke (wyd.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, 1989 (wyd. angielskie: *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton N.Y. 1995).

⁹ W Hiszpanii tłumaczenie tej pracy F. Haskella (jako *La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado*, Madrid 1994) ukazało się zaledwie w rok od pierwotnego wydania.

¹⁰ W niektórych ustępach rozdziału IV traktatu *Methodus*, poświęconemu „Du Choix des historiens”, powtarza, w sensie pozytywnym i negatywnym, ideę, że historyk nie może osiągnąć głębokiego rozumienia lub osądzać czynów innych ludzi, przez wzgląd na sprawy, którymi się zajmuje, jeżeli uprzednio nie zdobył podobnych doświadczeń, i kierując się tym probierzem zachwala Polibiusza i Plutarcha (wyd. de P. Mesnard, *Le Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire*, Paris–Algier 1941, na podstawie wydania z roku 1572, s. 38–39, 44–45 i 49).

¹¹ O owej *epoché*, Paul Ricoeur pisze, co następuje: „Pas d’histoire donc sans une *εποχή* de la subjectivité quotidienne, sans l’institution de ce moi recherche duquel l’histoire tire su son beau nom. Car l’*ἱστορία* c’est précisément cette ‘disponibilité’, cette ‘soumission à l’inattendu’, cette ‘ouverture à autrui, où la mauvaise subjectivité est surmonté’”, *Histoire et vérité*, 1955, s. 34.

¹² W rozprawie *Historia natural y moral de las Indias* (księga VI, rozdział 1, zatytułowany „Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento”), Acosta pisze dosłownie, że aby zwalczyć taką opinię „no veo medio con que pueda mejor deshacerse, que con dar a entender el orden y modo de proceder que éstos [los indios] tenían cuando vivían en su ley; en la cual aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también muchas otras dignas de admiración”. (wyd. przez Edmundo O’Gormann, Mexico 1979 (wydanie 2, poprawione), s. 280–281. Dalej (księga VII, rozdział I, „Que importa mucho tener noticias de los hechos de los indios, mayormente de los mexicanos”), Acosta stwierdza: „No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar, ni la hay tan política y humana que no tenga algo que enmendar”; *ibidem*, s. 319 (cytowane za John Elliott, *El viejo mundo y el nuevo*, Madrid 1972, s. 69).

¹³ Ricoeur, *op. cit.*, patrz przypis 1.

¹⁴ Massimo Mastrogregori, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, Mexico 1998, (s. 15) uwidacznia wyzwanie, jakie niesły ze sobą następujące tu okrutne słowa Paula Valery dla Marca Blocha jako historyka zaangażowanego społecznici: „L’histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l’intellect ait élaboré. Ses propriétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leur réflexes, entretient leurs vieilles plaies, les tourmente dans leur repos, les conduit au délire des grandeurs ou celui de la persécution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines” (w *Régards sur le monde actuel* w: Hytier, H. (wyd.): *Oeuvres*, t. II, Paris 1960, s. 935).

¹⁵ Donald R. Kelley napisał niedawno, że „wartość dzieła Herodota docenia się bardziej dziś niż kiedykolwiek, jako *primum in genere*”, i że ustanowiło [ono] ciągłość tradycji historii społecznej i historii kultury”, *The Faces of History. Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven–London 1998, s. 28.

¹⁶ Polibiusz (ok. 200–ok. 118 p.n.e.), historyk grecki (przyp. tłum.).

¹⁷ Bernardino de Sahagún (1499–1590), Hiszpański misjonarz, franciszkanin (przyp. tłum.).

¹⁸ Fernand Paul Braudel (1902–1985), historyk francuski (przyp. tłum.).

¹⁹ Meksykański historyk C. A. Aguirre Rojas, jeden z najlepszych ekspertów od Braudela i wpływu jaki wywarł na Amerykę Łacińską, tak podsumował doniosłość brazylijskiego doświadczenia dla historiograficznej myśli: „Al sumergirse de lleno en la vida brasileña y latinoamericana y tratar de extraer de ella sus ‘lecciones’ con mirada de historiador, Braudel se ha visto obligado a rehacer desde cero sus concepciones, parámetros y paradigmas históricos, desmontando definitivamente sus antiguas visiones historiográficas y comenzando a repensar en términos distintos toda la entera historia de las civilizaciones, que constituye precisamente el tema de sus enseñanzas y cursos paulistas” (*Braudel y las ciencias humanas*, Barcelona 1996, s. 24).

²⁰ Zwrot ten pojawia się w przyczynku N. Gonzáleza, będącym w zamiarze wprowadzeniem do recenzowania prac naukowych. Artykuł został włączony do książki, którą współredagował, *La Historia Contemporánea en la Universidad*, Barcelona 1970 (2 wyd. 1972).

²¹ Jak nietrudno zauważyć, ta idea została zasugerowana mi przez podtytuł pracy Georga Steinera, *Real Presences. Is There Anything in What We Say?* (1989).

²² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, ss. 289–290 i 350–351. Filozof kanadyjski Jean Grondin, autor wspaniałej biografii Gadamera, opublikował niedawno również *Introduction à Hans-Georg Gadamer* [Wprowadzenie do filozoficznej hermeneutyki Gadamera], Paryż 1999.

²³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 289.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., s. 350.

²⁶ Dystans ten jest tak rażący, iż doprowadził Georga G. Iggersa do postawienia problemu „końca oświecenia” w konkluzji pracy *Historiography in the Twentieth Century. From the Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hannover (NH) and London 1997, s. 145–147. Odpowiedź, jakiej udziela Iggers warta jest przytoczenia: „Myśl postmodernistyczna wniosła znaczący wkład do współczesnej debaty historyków poprzez ostrzeżenia wobec myśli utopijnej i koncepcji postępu. Powinno to prowadzić nas, jednakże, nie tyle do porzucenia i odparcia spuścizny oświeceniowej co do krytycznego jej przebadania” (s. 147).

²⁷ Zwrot ten został mi zasugerowany przez tytuł książki Izajasza Berlina, *The Crooked Timber of Humanity: Chapter in the History of Ideas*, London 1990.

²⁸ Na temat roli, jaką odegrała historia w tym zbliżeniu zob. np. Jean-Claude Allain, „Manuel d’histoire et réconciliation franco-allemande”, w: C. Carpenter (koord.), *Identité nationale et enseignement de l’histoire*, 1999.

²⁹ Na hermeneutyczne znaczenie trudnego zadania tłumacza tak wskazuje Gadamer: „Do Imetschen ist eben noch ein Rest von lebendigen Gespräch, wenn auch vermittelt, gespalten, gebrochen”, op. cit., t. I, s. 348.

³⁰ Jedną z najwspanialszych i najnowszych akademickich i naukowych instytucji poświęconych temu zadaniu jest World History Association.

³¹ Parafrazuję tu, z własnym rozwinięciem i zmianą akcentów, idee i sformułowania pochodzące z książki Hansa Blumenberga *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt am Mein 1981), z którą zapoznałem się dzięki artykulowi Roberta Darntona pt. „History of Reading” w książce P. Burke’s (wyd.), *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge 1991), s. 140–167 (a konkretnie przyp. 31 na s. 161).

Gatunki pierwotne i wtórne w perspektywie historycznej i współczesnej

1.

Artykuł niniejszy stanowi polemikę z niektórymi koncepcjami M. Bachtina, które przyjęły się w lingwistyce tekstu i genologii na zasadzie prawd nie podlegających dyskusji, odkrywczych i otwierających nowe drogi w stosunkowo młodych dyscyplinach badawczych, jakimi są teoria i lingwistyka tekstu. Do takich prawd należy pogląd, iż „Mówimy wyłącznie przy użyciu określonych gatunków mowy, tzn. wszelkie nasze wypowiedzi posługują się konkretnymi, względnie trwałymi i typowymi *formami konstruowania całości* [...] Nadajemy naszym myślom różnorodne formy gatunkowe nie podejrzewając nawet ich funkcjonowania [...] Nawet w najswobodniejszej, niewymuszonej rozmowie wcielamy naszą myśl w określony kształt gatunkowy, niekiedy szablonowy i schematyczny, czasem zaś bardziej giętki, plastyczny i twórczy [...] Gatunki mowy są nam dane w taki sam nieomal sposób jak język ojczysty, którego używamy bez trudności również przed teoretycznym opanowaniem gramatyki”¹.

Cytowany pogląd należy do tych generalizacji współczesnej humanistyki, które odżegnywały się od ujmowania zjawisk związanych z człowiekiem, jego kulturą i językiem w kategoriach cech indywidualnych, niesystemowych i niepowtarzalnych. Obojętne, jakie były inspiracje owych uogólnień, marksistowskie czy semiologiczne, strukturalistyczne czy generatywno-transformacyjne, zmierzały one z zasady ku schematyzacji i uproszczeniom czyniąc z indywidualium reprezentanta jakiejś zbiorowej całości, klasy czy typu kultury, modelu czy „prawa”. Ku takim generalizacjom steruje dość często myśl Bachtina, podobnie jak W. N. Proppa czy semiologów tartuskich.

To prawda, iż Bachtin żył i tworzył w ekstremalnie trudnych warunkach sowieckiego systemu policyjno-łagrowego i że samo już milczące niecytowanie marksizmu-leninizmu było aktem odwagi i intelektualnej uczciwości, jednakże generalizujący sposób myślenia, poszukiwanie ładu w tym, co chaotyczne; prawa w tym, co przypadkowe, obciążał nie tylko system, istniał on bowiem i poza totalitarnymi systemami, tworzył pewną szkołę myślenia, modną w naszym trudnym XX wieku. Czym się ona charakteryzuje? Wróćmy do cytatu. Otóż nie – prawdziwe jest przekonanie, iż *mówimy wyłącznie* przy użyciu określonych gatunków mowy; są bowiem wypowiedzi, które mają wielki współczynnik swobody, improwizacji i intuicji, nie podlegając konwencjom. Nie jest prawdziwe zdanie, iż wszelkie wypowiedzi posługują się „formami całości”, że naturalny dialog nadaje naszej myśli określony

kształt gatunkowy. Bachtin przenosi tu niejako automatycznie mechanizmy działające na niższych piętrach językowych (np. fleksyjno-syntaktycznym) na struktury ponadzdaniowe. Zostało tym sposobem rozmyte pojęcie gatunku, Bachtin bowiem utożsamia z nim wszelkie struktury wypowiedzi, w tym repliki dialogowe, które w większości wypadków nie są gatunkami.

Z całą pewnością obserwował Bachtin rzeczywistość językową zdominowaną przez gargantuiczną wręcz stereotypowość sowieckiego żyda, wyciskającą piętno na języku. Idzie nie tylko o stereotypowość nowomowy, języka oficjalnego, ale także i języka potocznego, poddanego przecież oddziaływaniu nie tylko formuł (np. sytuacyjnych), ale i daleko idącej kontroli, polegającej na niemówieniu o rzeczach podlegających cenzurze. „Najswoobodniejsze” rozmowy mogły się toczyć w tym świecie tylko w warunkach pełnego zaufania i braku strachu, o co w czasach Bachtinowskich było bardzo trudno. Brakowało tu (normalnego w wolnym świecie) dyskursu intelektualnego, otwartego na niespodziankę, nie mającego tematów-tabu, myśli „niebezpiecznych” i zakazanych, stosującego indywidualne i oryginalne sądy, obserwacje, refleksje, dalekie od standardowej werbalizacji. Bachtin jakby nie dostrzegł też żywiołu swobodnej potoczności, kreatywności, wielości potencjalnych przedmiotów rozmowy i jej stylów. Bachtin postrzega w mowie wszechwładzę gatunków, form kolektywnych. Nie badał on potocznego języka i potocznych tekstów, które jakże często są pod względem gatunkowym rozmyte, synkretyczne i autentycznie swobodne. Pisze T. Dobrzyńska, iż „Bachtin walczy z pojęciem «strumienia mowy», głosi, że wszelkie zachowania komunikacyjne «odlewają się» według gotowych wzorców będących wytworem danego społeczeństwa i dostosowanych do pełnienia różnorodnych funkcji”². Otóż właśnie, niedocenienie istnienia owego „strumienia mowy” (na którym budowała też literatura XX w. swoje nowe formy narracyjne lub liryczne) należy traktować jako bardzo daleko idące uproszczenie, rodzaj generalizacji redukcyjnej. Problematyka gatunków mowy potocznej została od razu błędnie rozpoznana. Bachtin nie próbuje zarysować jakiegś choćby wstępnej typologii gatunków mowy, a od tego należałoby zacząć. Skoro jednak gatunki są nam dane niby gramatyka zdania („gatunki mowy są nam dane w taki sam nieomal sposób jak język ojczysty”), to może zbędna była jakaś próba ich systematyzacji? Co więcej: nie zostało zdefiniowane samo pojęcie gatunku, skutkiem czego można traktować „krótkie, jednozdaniowe repliki rozmowy”³ jako rodzaje gatunków, z czym można się zgodzić tylko wtedy, gdy owe repliki mają status całości, jak w przypadku maksymy czy przysłowia.

Cechą naturalnych dialogów jest ich zależność od konkretnej sytuacji, rozmówców i wydarzeń towarzyszących rozmowie, a więc m.in. ich procesualność, nieobliczalność, konkretność. Bardzo więc trzeba ostrożnie wyznaczać ich gatunkowe ramy.

2.

Kolejnym wysoce dyskusyjnym zagadnieniem jest sprawa gatunków pierwotnych i wtórnych. T. Dobrzyńska pisze, iż „Dokładne wczytanie się w wypowiedzi

tunki literackie czy też 2) proces odwracalny, biegnący na linii pierwotne gatunki literackie → wtórne gatunki potoczne czy szerzej: mowy ustnej (potocznej lub publicznej, oficjalnej). Bachtin sprowadza wszystko do prymarności dialogowego potocznego języka i jego form genologicznych. I tak jest bardzo często, ale przeważnie w kulturach słabo rozwiniętych, opóźnionych, tradycyjnych. W istocie, ruch gatunków jest obustronny i w funkcji gatunków pierwotnych (w znaczeniu: prymarnych) mogą wystąpić gatunki, które zadomowiły się w literaturze, piśmiennictwie religijnym, prawnym, administracyjnym, szkolno-dydaktycznym itp. Na przykład psalmy i modlitwy Biblii legły u źródeł różnych modlitw zapisanych i niezapisanych. Różne gatunki telewizyjne prezentują typ wypowiedzi przygotowanych, tj. mających oparcie w tekstach pierwotnie pisanych, jak np. scenariusze wywiadów, recenzje teatralne czy filmowe, komentarze, reklamy itp. Porównanie gatunków typowo pisanych i typowo mówionych w obrębie języka naukowego wskazuje na zdecydowaną dominację form pisanych i ich wpływ na mówione formy naukowe, typu dyskusja naukowa, wykład. Na 36 gatunków, jakie w swej pracy o języku naukowym wymienia S. Gajda⁶, zdecydowana większość to gatunki pisane typu artykuł, studium, dysertacja itp. Znaczny wpływ na język mówiony miały też różne odmiany języka administracyjnego i prawniczego, zwłaszcza w krajach mających długą tradycję prawniczą i urzędniczą. W polskim kręgu kulturowym wysoce rozwinięte były formy retoryczne, uczone w szkołach (zwłaszcza jezuickich) i wzorowane na tradycjach gatunków pisanych. Repertuar gatunków był tu bardzo bogaty. Można powiedzieć ogólnie, iż każda rozwinięta kultura pisma kształtowała cały szereg gatunków i stylów, które odegrały wielką rolę w rozwijaniu się i poszerzeniu tzw. kodów rozwiniętych (termin Bernsteina⁷) zmieniających charakter i struktury tekstowe języka mówionego. Wypowiedzi takie, jak intelektualny dialog czy kulturalna, „salonowa” konwersacja miały w swej genezie zakotwiczenie w literackich i filozoficznych tradycjach oraz w sztuce retorycznej, której uczyły szkoły i uczelnie.

3.

Ewolucja gatunków jest procesem bardzo złożonym. Nie można jej sprowadzić do przemian w zakresie relacji: mowa potoczna (dialogiczna): język literatury. Miał jednak rację Bachtin mówiąc o znaczeniu naturalnej mowy. Można tu przyjąć, iż jest ona prymarną odmianą języka zarówno w aspekcie genetycznym, jak też i synchronicznym, ale to wcale nie znaczy, aby można było odnosić do niej wprost wszystkie wtórne gatunki literackie. Już w obrębie samych form mówionych występują relacje: pierwotne–wtórne. Przyjmując, iż mowa potoczna, podłoże wszelkich odmian, generuje pewien określony zespół gatunków pierwotnych związanych z funkcją komunikatywną i pragmatyczną języka, trzeba pamiętać, iż dopiero inne rodzaje mowy wyłaniają w miarę klarowny i nacechowany zespół gatunków. Przyjmując istnienie w kulturach prymitywnych trzech odmian (jakby rzekł J. Bartmiński derywatów⁸) sekundarnych w stosunku do mowy potocznej jako mowy codziennych, elementarnych rozmów i funkcji performatywnych:

1) mowa magiczna (której podstawową funkcją jest zamawianie sił zapewniających powodzenie danym przedsięwzięciom, ochronę zbiorowości i jednostki przed wrogim światłem, osvajanie go poprzez formuły mowy nie wprost, metaforycznej, symbolicznej czy mowy semantycznie pustych zaklęć);

2) mowa ludyczno-obrzędowa (której podstawową funkcją tożsamą z funkcją tańca czy odgrywanych scen i wydarzeń była funkcja ludyczna i ludyczno-pragmatyczna);

3) rozwinięta mowa folklorystyczna (artystyczna, poetycka i prozaiczna) stanowiąca już odmianę, z jej nacechowaniem estetycznym i ekspresywnym, z określonymi blokami semantycznymi, z całym systemem nawiązań i odniesień do tradycji rodzimej i wzorców innojęzycznych, mowa niekiedy kultywowana z wielką pieczołowitością i sakralizowana, i wykazującą już znaczne zróżnicowanie i bogactwo form.

Jeśli nawet sprowadzimy odmiany oralne do opozycji: mowa potoczna (prymarna, pierwotna): mowa folkloru (sekundarna), to i tak szukać będziemy gatunków (podobnie jak stylów) przede wszystkim w mowie folkloru. To głównie do niej będzie nawiązywał język literatury pisanej i jego teksty. Rysuje się nam tutaj ciąg rozwojowy: gatunek potoczny → gatunek folklorystyczny → gatunek literacki.

Historia poszczególnych gatunków literackich jest często nader zawiła. Tak np. barokowy utwór prezentujący „tren” może: 1) nawiązywać wprost do Biblii (np. skarg Jeremiasza), 2) do trenu greckiego Simonidesa i Pindara, 3) do *Trenów* Kochanowskiego, 4) do tradycji archaicznego trenu rytualnego, związanego wprost z obrzędkiem funeralnym, 5) do lamentów ludowych, 6) równocześnie do wszystkich tych źródeł. Co więcej, tren barokowy może mieć nawiązania do niektórych pieśni *Iliady*, do rzymskiej elegii, do form takich, jak epitafium, epicedium, inferiae, nenia, dofyrum. Ileż tu możliwości!

Relacja „gatunek pierwotny–gatunek wtórny” jest, jak trafnie pisze T. Dobrzyńska „niezwykle istotna dla określenia statusu form literackich”⁹. Dodajmy: nie tylko literackich, ponieważ istnieje ona we wszystkich innych odmianach wypowiedzi pisanych i ustnych, poczynając od form gatunkowych języka naukowego, a kończąc na użytkowych gatunkach języka administracyjnego. Od chwili powstania nasilił się proces przenikania się gatunków i kształtowania się nowych, proces, który – jak się wydaje – ma tendencję wzrostową i który przyniósł też zmiany w gatunkowych formach potocznych, a zwłaszcza w kulturalnych odmianach języka mówionego.

Przypisy

¹Bachtin Michaił, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka. Warszawa 1986, s. 373.

²Dobrzyńska T., *Gatunki pierwotne i wtórne (Czytając Bachtina)*. W: *Typy tekstów*, pod red. T. Dobrzyńskiej. Warszawa 1992, s. 76.

³ Dobrzyńska, *Gatunki pierwotne i wtórne*, s. 75.

⁴ Dobrzyńska, *Gatunki pierwotne i wtórne*, s. 76.

⁵ Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, s. 401.

⁶ Zob. Gajda S., *Podstawy badań stylistycznych nad językiem naukowym*. Warszawa–Wrocław 1982.

⁷ Zob. Bernstein B., *Class, Codes and Control. Theoretical Studies Towards a Sociology of Language. Primary Socialization*. „Language and Education” (London) No 4. Por. też tegoż autora: *A Sociolinguistic Approach to Social Learning*, w: J. Gould, *Social Science Survey*. Harmondsworth 1965.

⁸ Zob. Bartmiński J., *O derywacji stylistycznej. Gwara ludowa w funkcji języka artystycznego*. Lublin 1977.

⁹ Dobrzyńska, *Gatunki pierwotne i wtórne*, s. 72.

Foucault, najpierw, służy czynieniu wojny¹

W jednym z wywiadów Michel Foucault nazywa się kartografem² i określenie to wydaje się niezwykle trafne. Postrzeżenie jego prac jako swego rodzaju tezek z mapami zdaje się bowiem ciekawą możliwością zastanowienia się nad jego wizją historii. Uzasadnione wydaje się też domniemanie, iż właśnie «uprzestrzennienie» dyskursu historycznego stanowi jedną z jej cech charakterystycznych. Wiąże się z tym kilka wątków, którym chciałabym się przyjrzeć w niniejszym tekście. Specyficzny język Foucaulta przesycony jest metaforami przestrzennymi i figurami architektonicznymi. Opisuje on i kreuje rzeczywistość wielowymiarową i dynamiczną, fikcyjną i prawdziwą zarazem. Ta rzeczywistość jest rzeczywistością walk i wojen, starć, konfliktów, stawianego oporu.

Zainteresowanie przestrzenią w stylu pisania historii przez Foucaulta należy niewątpliwie powiązać z jego konstatacją, iż epoka w której żyjemy w odróżnieniu od XIX wieku z jego obsesją historii, jest epoką przestrzeni³. Świat jest doświadczany, twierdzi Foucault, raczej jako sieć niż jako „wielkie życie, które rozwija się poprzez czas”⁴. Stwierdzenie to jednak, jak podkreśla autor, nie oznacza negacji czasu, lecz pewien sposób traktowania zarówno czasu jak i historii. Ów „pewien sposób postępowania z tym, co nazywa się czasem i tym, co nazywa się historią” ma być próbą ustalenia pomiędzy elementami rozłożonymi w czasie zespołu relacji, które ukazują je jako pewną konfigurację. Historia ma być w ten sposób opisami pewnych układów przestrzennych zaistniałych w określonym czasie i reguł rządzących ich transformacjami, nie zaś odnotowywaniem jednowymiarowego rozwoju (przyczyna – skutek) na strzale czasu.

Powyższe spostrzeżenia, podobnie jak i analizy historyczne Foucaulta, wpisane są w przemiany dokonujące się we współczesnej mu historiografii związane z takimi nazwiskami jak Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie czy Pierre Chaunu. Chodzi tu zwłaszcza o zerwanie z biologizycznym – ewolucjonistycznym – pojmowaniem historii (wyobrażanej na wzór życia jednostki) i zastąpienie prostej, linearnej koncepcji czasu pojęciem zmultiplikowanego trwania (*durée*), co z kolei wiąże się z reinterpretacją pojęć zmiany (transformacji) oraz wydarzenia⁵. Oznacza to także zarzucenie zainteresowania świadomością indywidualną na rzecz kolektywnej lub wręcz rzeczywistością wymykającą się świadomej percepcji ludzi żyjących w określonym czasie, będącej za to warunkami, regułami tegoż świata postrzegania. Tu umiejscowić można foucaultowski opis stosunków władzy, porządku dyskursu. Bowiem to właśnie reguły determinujące, ale i umożliwiające określony opis, rozumienie świata, porządek dyskursu narzucany chaosowi rzeczy stanowią sedno analiz Foucaulta.

Precyzyjniej rzecz ujmując, interesujące są dla niego te punkty, w których zachodzi spięcie między systemem reguł a grą nieregularności, a więc miejsca konfliktu, tarcia, niezgody. Ich opis wymaga szczególnego języka, w którym terminy geograficzne, metafory przestrzenne, figury architektoniczne są podstawowymi tropami. One bowiem pozwalają na analizę faktów dyskursywnych i związanych z nimi efektów władzy.⁶ Geografia, która rozwijała się wszak w cieniu armii, posługuje się terminami, które są równocześnie pojęciami prawno-politycznymi (takimi jak obszar, przemieszczenie, region). Zapytany o niemal obsesyjne używanie metafor przestrzennych Foucault odpowiedział, iż sądzi, że to właśnie dzięki nim można odkryć interesujące go stosunki między władzą a wiedzą. Analizując wiedzę w terminach regionu, obszaru, lokalizacji, przemieszczenia, przeniesienia można bowiem uchwycić procedury, poprzez które wiedza funkcjonuje jako władza i przedłuża jej efekty. Zjawiska takie jak administracja wiedzy (*une administration du savoir*), polityka wiedzy (*une politique du savoir*), stosunki władzy przenikające wiedzę, kiedy mają zostać opisane, odsyłają do form dominacji, do których odnoszą się pojęcia takie jak pole, pozycja, region, terytorium. Posłużenie się tymi terminami polityczno-strategicznymi pozwala uchwycić punkty, w których dyskursy przekształcają się w stosunki władzy począwszy od ich pojawienia się i poprzez nie, podczas gdy użycie w opisie transformacji dyskursu słownika temporalnego prowadzi nieuchronnie do przyjęcia modelu świadomości indywidualnej i czasowości jej właściwej.⁷

Postawienie w centrum analiz historycznych prowadzonych przez Foucaulta problemu splotu władzy i wiedzy oraz możliwości wobec owej władzy oporu stanowi niewątpliwie o ich specyfice. Władza będąca „nazwą używaną złożonej sytuacji strategicznej w danym społeczeństwie”⁸ ma charakter ściśle relacyjny. Stosunki władzy istnieją

wyłącznie jako funkcja wielości punktów oporu, które, w relacjach władzy, pełnią rolę przeciwnika, celu, podpory, łupu do zdobycia. Te punkty oporu obecne są wszędzie w sieci władzy. [...] Byłyby to radykalne rozłamy? Binarne i zwarte podziały? Czasami. Najczęściej mamy jednak do czynienia z ruchomymi i przejściowymi punktami oporu, które przemieszczają rozwarstwienia społeczne, rozbijają i przegrupowują wspólnoty, naczynają swoim znamięm indywidua przez ich odcięcie i nowe wymodelowanie, kreśląc w nich, w ich ciałach i duszach, nie dające się wymazać regiony. Podobnie jak sieć stosunków władzy wytwarza na koniec gęstą tkankę przenikającą aparaty i instytucje, lecz nie lokalizuje się w nich dokładnie, tak samo rojowisko punktów oporu przenika do warstw społecznych i jednostek.⁹

Mapa stosunków władzy, pisana językiem strategiczno-taktycznym jest więc również mapą możliwego oporu. Jest ona budowana symetrycznie, na zasadzie lustra odbijającego odwrotną, ale jednocześnie komplementarną i konstytutywną

stronę rzeczy. Na ową symetryczność języka Foucaulta zwraca uwagę Michel Serres¹⁰. Określa on sposób pisania Foucaulta strukturami natury geometrycznej, które „pokrywają rozpatrywaną całość siecią bardzo drobnych dwoistości”. Autor *Historii szaleństwa* wyznacza dwa obszary (np. szaleństwa i rozumu) będące względem siebie zarazem odwrotne (przeciwstawne) i komplementarne. Błąd i racja, marzenie senne i przytomność, cierpienie i tyrania są stronami tego samego medalu. Negatywność jest elementem koniecznym i konstytutywnym pozytywności, bo dzięki niej ta druga ustanawia się, możliwe jest jej zaistnienie dzięki gestom opieki, odrzucenia czy odzyskania. Jednak nie istnienie owych dwóch regionów jest tu najważniejsze. To, co wydaje się być istotą rzeczy to ustanawianie między nimi granicy oraz zmiany jej położenia. Uwagę Foucaulta przykuwają więc te dziedziny życia społecznego, którym przyznaje się przywilej orzekania normalności i patologii, prawdy i fałszu (takie jak medycyna, system karny, psychiatria, seksualność). One też są tymi miejscami, które trzeba z tego powodu opisać.

Mówiąc „jestem kartografem” Foucault mówi też „jestem handlarzem bronią”¹¹. Geografia służy przecież najpierw czynieniu wojny¹² i choć być może Foucault nie prowadzi regularnej wojny, to motyw walk, bojów i oporu zdaje się być stałym i dość charakterystycznym elementem jego działalności. We wspomnianym na początku wywiadzie mówi on też m.in.:

W gruncie rzeczy, nie lubię pisać; jest to działalność bardzo trudna do zniesienia. Pisanie interesuje mnie o tyle, o ile wciela się ono w rzeczywistość walki, jako narzędzie, taktyka, naświetlenie. Chciałbym aby moje książki były rodzajami skalpeli, cocktaili Mołotowa lub korytarzy kopalni, i aby po użyciu spalały się jak sztuczne ognie¹³.

Książki Foucault nie tylko więc traktują o walce, strategii, taktyce, ale są równocześnie ich elementami by nie rzec maszynami wojennymi.

Odnotujmy też jego rok późniejszą wypowiedź. W wywiadzie udzielonym geografom z *Hérodote* w 1976 Foucault doda, że analizy które prowadzi, robi właśnie dlatego, ponieważ był on związany z pewnymi walkami mającymi miejsce w medycynie, psychiatrii, systemie karnym.¹⁴ Wskazywane przez Foucaulta walki wiążą się z jednej strony z podejmowaną przez niego problematyką władzy (oraz jej związków z wiedzą), z drugiej zaś strony, z wielokrotnie podkreślanym, wpisaniem jego analiz historycznych we współczesność – mają one wszak być historią teraźniejszości, jej genealogią.

W 1979 roku Foucault miał powiedzieć rozpoczynając wykład:

Będę tu opisywał pewne aspekty współczesnego świata i sposoby jego rządzenia; ten wykład nie powie wam, co powinniście robić, ani przeciw komu musicie walczyć, ale dostarczy wam mapy; powie zatem: jeśli chcecie nacierać w takim a takim kierunku, w porządku, tu są gniazda oporu, a tam możliwe przejście¹⁵.

Opis historycznych form, strategii, technik władzy wpisany jest w projekt pisania historii teraźniejszości, jest elementem analizy otaczającej współczesności. Stanowi próbę uchwycenia reguł rządzących modalnością i dystrybucją stosunków władzy w określonych ramach czasowych. Przeszłość tworzy w ten sposób Drugą Stronę lustra, w którym przegląda się teraźniejszość. Mapa przestrzeni po drugiej stronie lustra jest w ten sposób narzędziem użytecznym w poruszaniu się w rzeczywistości „przedlustrzanej”.

Foucault nie tylko korzysta ze strategiczno-prawnego słownictwa dostarczanego przez geografę, ale tworzy też własne pojęcie heterotopii (*hétérotopie*)¹⁶. Określa ono specyficzne miejsca, które stanowią rodzaj zaprzeczenia, zakwestionowania, zarazem mitycznego i rzeczywistego przestrzeni, w której żyjemy¹⁷. Są one więc polami starcia między realnym i nierealnym. One też skrycie podkopują język, ponieważ przeszkadzają nazywać tu i teraz, łamią nazwy wspólne, rujnują „składnię” utrzymującą razem słowa i rzeczy.¹⁸

Przestrzeń, w której żyjemy, twierdzi Foucault, nie jest pustką, lecz zespołem relacji, które określają rozmieszczenia (*les emplacements*) wzajemnie do siebie nieredukowalne i absolutnie nieprzystawalne. Z możliwości opisu różnorodnych rozmieszczeń (np. zespołu relacji, które określają rozmieszczenia pasażu, ulic, pociągów; wiązki relacji pozwalających opisać rozmieszczenia tymczasowych „zatrzymań” (*halte provisoire*) takich jak kawiarnie, kina, plaże; określenia poprzez sieć ich relacji przestrzeni odpoczynku (zamkniętych lub pół-zamkniętych), które konstytuują dom, pokój, łóżko, itp.) Foucaulta interesują te, które dotyczą tych spośród nich, które mają specyficzną właściwość bycia w związku ze wszystkimi innymi w taki sposób, który zawiesza, neutralizuje lub odwraca zespół stosunków, które są przez nie wyznaczone, odbijane lub odzwierciedlane. Innymi słowy, chodzi o takie przestrzenie, które są w związku ze wszystkimi innymi, i które mimo to zaprzeczają wszystkim innym. Foucault dzieli je na dwa typy: utopie i heterotopie. Podstawowa różnica między nimi polega na byciu lub nie miejscem realnym.

Utopie są rozmieszczeniami, które utrzymują z realną przestrzenią społeczeństwa ogólny stosunek analogii prostej/bezpośredniej lub odwrotnej/przeciwnej. Są to społeczeństwa doskonałe lub na opak, lecz przede wszystkim utopie to przestrzenie fundamentalnie i istotowo nierzeczywiste.

Przeciwnie rzecz się ma z heterotopiami – miejscami realnymi, które są wpisane w samą instytucję społeczeństwa. Miejscami, które są rodzajem utopii skutecznie zrealizowanej, w których wszystkie inne rozmieszczenia znajdujące się w obrębie kultury są zarazem przedstawiane, zaprzeczane i przeciwstawiane/odwracane. Jest to też taki rodzaj miejsc, który mimo, że jest poza wszystkimi innymi miejscami, równocześnie daje się doskonale zlokalizować¹⁹.

Podając zasady opisu heterotopii Foucault jednocześnie je charakteryzuje następująco. Choć prawdopodobnie każda kultura je ustanawia, nie ma jednej formy heterotopii, która byłaby absolutnie uniwersalna. Sposób funkcjonowania heterotopii jest określony wewnątrz danego społeczeństwa – ta sama heterotopia może

funkcjonować odmiennie zależnie od synchronii kultury, w której się znajdzie (np. cmentarz). Inną cechą heterotopii jest zestawianie w jednym miejscu rzeczywistym wielu przestrzeni wzajemnie nie do pogodzenia (np. teatr, kino, ogród). Najczęściej heterotopie otwierają się na heterochronie (*des hétérochronies*) – pęknięcia czasu (*des découpages du temps*) – funkcjonują one bowiem w pełni wtedy gdy ludzie znajdują się w rodzaju absolutnego zerwania z ich czasem tradycyjnym (np. cmentarz)²⁰. Heterotopiom czasu „gromadzonego bez końca” (muzea, biblioteki) można przeciwstawić heterotopie permanentne (*chroniques*), które związane są z czasem mniej trwale, bardziej przejściowo, na wzór święta (np. targi, miejscowości wakacyjne). Heterotopie zakładają też zawsze system otwarcia i zamknięcia, który je zarazem izoluje i czyni przenikalnymi. Chodzi o to, że znalezienie się w tej przestrzeni jest spowodowane przymusem (koszary, więzienie) lub wymagane jest poddanie się ceremoniom i oczyszczeniom.

Ostatni trop związany z heterotopiami wskazywany przez Foucaulta polega na wypełnianiu przez nie pewnej funkcji (wobec pozostałej przestrzeni). Mogą więc one tworzyć przestrzeń iluzji ogłaszającą całą przestrzeń rzeczywistą życia ludzkiego jako bardziej iluzoryczną niż ona (domy publiczne) lub też przeciwnie – kreować inne miejsce realne tak doskonale i drobiazgowo zorganizowane i uporządkowane jak nasze jest nieuporządkowane, źle zarządzane i chaotyczne (kolonie).

Jak wspomniałam wyżej to, co różni heterotopie i utopie to ich realne lub nie zaistnienie. Innymi słowy heterotopie to utopie, które się urzeczywistniły. Jednak między utopiami i heterotopiami Foucault wskazuje rodzaj doświadczenia mieszanego, pośredniego – lustro.²¹ Lustro jest przede wszystkim, jak twierdzi Foucault, utopią, ponieważ jest miejscem bez miejsca (*un lieu sans lieu*). W lustrze widzę się tam, gdzie mnie nie ma, w nierealnej przestrzeni otwierającej się Po Drugiej Stronie Zwierciadła. Lecz lustro jest także heterotopią, bo istnieje ono rzeczywiście oraz ponieważ w miejscu, które zajmują stwarza efekt powrotu. To w lustrze odkrywam własną nieobecność w miejscu, w którym jestem, ponieważ widzę się gdzie indziej. To w spojrzeniu na siebie z głębi przestrzeni Odwrotnej Strony Zwierciadła powracam do siebie i rekonstruuje siebie tam, gdzie jestem. Lustro funkcjonuje więc jako heterotopia – miejsce, w którym jestem w momencie przyglądania się sobie w nim jest miejscem całkowicie realnym. Zarazem jednak jest przestrzenią całkowicie nierealną, ponieważ aby być percypowaną musi przejść przez punkt wirtualny będący Tam.²² Rzeczywistość przed lustrem – Tu – istnieje więc o tyle, o ile istnieje możliwość spoglądania na nią od strony rzeczywistości po drugiej stronie tafli zwierciadła – Tam.

Lustro zdaje się być dosyć istotnym elementem dyskursu Foucault właśnie ze względu na jego rolę mediacyjną. Nie przypadkiem też gra spojrzeń i luster otwiera *Les Mots et les Choses*. Lustro jest więc elementem pośrednim, pasażem między realnym a nierealnym, tożsamością i różnicą. Lustro okazuje się też być granicą, punktem przecięcia symetrii geometrycznego języka Foucault. W kontekście roli luster w dyskursie Foucault nie sposób nie pomyśleć też o lacanowskim sta-

dium lustra jako fundamentalnym momencie w kształtowaniu się tożsamości jednostki. Pamiętać jednak trzeba, że Foucault wzywa do jej ciągłej reinterpretacji, do odmowy przyjęcia tożsamości narzucanej przez otaczające stosunki wszechobylskiej władzy, do pytania nie o to jacy jesteśmy, lecz o to „jacy moglibyśmy być”. Innymi słowy – do permanentnej rewolty.

„Kto walczy przeciw komu? Walczymy wszyscy przeciw wszystkim. I zawsze jest w nas jakaś rzecz, która walczy przeciw innej rzeczy w nas.”²³ Foucault wahał się czy do analizy stosunków władzy model wojny jest odpowiedni.²⁴ Wolał opisywać je jako strategie, taktyki walk, starcia, konflikty, punkty oporu. Analizy te miały tworzyć „historię różnych sposobów upodmiotawiania bytu ludzkiego w naszej kulturze”²⁵. Nie chodzi tu jednak o galerie portretów, lecz ustalenie reguł i przymusów sprawiających, że ludzie postrzegają się jako określone podmioty. Użycie do ich opisu języka geografii z jego całym strategiczno-taktycznym doświadczeniem inwentarza wskazuje, iż chodzi tu o sporządzenie mapy, która pozwala nam owym narzuconym podmiotowościom się sprzeciwić, która pozwala zorientować się gdzie możliwa jest rewolucja. Ma dostarczać wiedzy, która „powinna funkcjonować jako coś co chroni egzystencję jednostkową i co pozwala zrozumieć świat zewnętrzny. [...] Wiedza jako sposób przeżycia dzięki możliwości zrozumienia”²⁶.

Przypisy

¹ Zdanie to jest trawestacją tytułu pracy Yvesa Lacoste’a, *La géographie, ça sert d’abord, à faire la guerre*, Paris: Maspero 1976.

² „Sur la sellette (entretien avec J.-L. Ezine)”, w: *Dits et écrits 1959–1988, t. II 1970–1975*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 725; również Gilles Deleuze swój tekst poświęcony Foucault zatytułował «Un nouveau cartographe».

³ Michel Foucault, „Des espaces autres”, w: *Dits et écrits 1959–1988, t. IV 1980–1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 752–762; tekst napisany w Tunisie w roku 1967, jednak autoryzowany do publikacji dopiero wiosną 1984.

⁴ Foucault, „Des espaces autres”, s. 752.

⁵ por.: Michel Foucault, „Revenir à l’histoire”, *Dits et écrits 1959–1988, t. II 1970–1975*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 268–281.

⁶ por.: „Questions à Michel Foucault sur la géographie”, w: *Dits et écrits 1959–1988, t. III 1976–1979*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 34.

⁷ por.: „Questions à Michel Foucault sur la géographie”, s. 33.

⁸ Michel Foucault, *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik 1995, s. 84.

⁹ Foucault, *Wola wiedzy*, s. 86–87; por. też: „Non au sexe roi (entretien avec B.-H. Lévy)”, w: *Dits et écrits 1959–1988, t. III 1976–1979*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, p. 267: «Mówię po prostu: w momencie, w którym jest stosunek władzy jest i możliwość oporu. Nigdy nie jesteśmy pochwyteni przez władzę w pułapkę [całkowicie]: zawsze możemy modyfikować jej działanie, w określonych warunkach i według ścisłej strategii».

¹⁰ Michel Serres, „Géométrie de l'incommunicable: la Folie”, w: Michel Serres, *Hermès I. La communication*, Paris: Seuil 1984, s. 167–190; Michel Serres, „La Retour de la Nef”, w: Michel Serres, *Hermès I. La communication*, Paris: Seuil 1984, ss. 191–205; analizy Serresa dotyczą *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* oraz *Les Mots et les Choses* sądzą jednak, iż można w podobny sposób odczytać także inne prace.

¹¹ Foucault używa słowa *un armurier*, które oznacza zarówno handlarza bronią jak i jej wytwórcę (rusznikarz, płatnerz).

¹² por. Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, PCM, Maspero, 1976, oraz François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II *Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris: éd. Découverte 1992, s. 369–371.

¹³ „Sur la sellette (entretien avec J.-L. Ezine)”, s. 725.

¹⁴ „Questions à Michel Foucault sur la géographie”, s. 29.

¹⁵ Paul Veyne, „Ostatni Foucault i jego moralność”, przeł. T. Komendant, *Literatura na Świecie* nr 6, 1988, s. 326.

¹⁶ por.: Ewa Rewers, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1996, s. 47–48.

¹⁷ Foucault, „Des espaces autres”, s. 756.

¹⁸ por.: Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard 1966, s. 9–10.

¹⁹ Foucault, „Des espaces autres”, s. 755–756.

²⁰ Foucault, „Des espaces autres”, s. 759.

²¹ Foucault, „Des espaces autres”, s. 756.

²² Foucault, „Des espaces autres”, s. 756.

²³ „Le jeu de Michel Foucault (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman)”, w: *Dits et écrits 1959–1988*, t. III 1976–1979, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 311.

²⁴ por. Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998.

²⁵ Michel Foucault, „Le sujet et le pouvoir”, w: *Dits et écrits 1959–1988*, t. IV 1980–1988, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 223.

²⁶ „Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins”, w: *Dits et écrits 1959–1988*, t. IV 1980–1988, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris: Gallimard 1994, s. 529.

ER(R)GO

polemiki | komentarze | rozmowy | uwagi

„Moim domem jest moje dzieło.”

w dziesiątą rocznicę śmierci Tadeusza Kantora

Tadeusz Kantor był przez długie lata kluczową postacią polskiego życia artystycznego. Żeby się o tym przekonać wystarczy zajrzeć do książek omawiających dzieje polskiej sztuki po 1945 roku, Alicji Kępińskiej, Bożeny Kowalskiej, Aleksandra Wojciechowskiego czy Janusza Boguckiego. Kantor jest tam artystą najczęściej przywoływanym. „Tadeusz Kantor jest twórcą, który otwiera drogę polskiej powojennej awangardzie.” – pisze Alicja Kępińska¹. Ostatni spadkobierca tradycji krakowskiej moderny i bohemy, którego pasja włączania się w najbardziej ryzykowne i radykalne sytuacje na światowym froncie nowej sztuki budziła zachwyt jednych i irytację drugich – pisze Janusz Bogucki². Nawet Bożena Kowalska, która zarzucała Kantorowi pogon za światowymi nowinkami i „przeszczepianie na naszą glebę procesów dokonujących się w odległych od Polski regionach”³, dodawała zaraz, że wnosił on „ożywczy prąd drażniącej nowości w egzystencję polskiej awangardy”, a jego twórczość była „cenną kłamrą spinającą nasze życie artystyczne ze świeżymi wydarzeniami sztuki światowej”⁴.

Rzeczywiście, Tadeusz Kantor, nawet jeśli nie „otwierał drogi polskiej powojennej awangardzie”, to był w niej obecny od samego początku, od konspiracyjnych przedstawień w okupowanym Krakowie (*Balladyna*, 1943; *Powrót Odyssa*, 1944) przez I Wystawę Sztuki Nowoczesnej (Kraków, 1948), którą współorganizował i później, kiedy wprowadzał (zaszczepiał na polskim gruncie!) paryskie mody, pokazując w bramie krakowskich Krzysztoforów swoje taszystowskie płótna (1957); kiedy przewodził Grupie Krakowskiej; kiedy organizował happeningi w Warszawie (pierwszy happening w polskiej sztuce: *Cricotage*, 1965), Krakowie i nadmorskich Łazach (najbardziej znany polski happening: *Panoramiczny happening morski*, 1967); kiedy rozwijał ideę ambalaży (emballage), doprowadzając ją do conceptualnych projektów – opakuj *Nos Kleopatry*, *Jajko Kolumba*, *Okno Opatrzności*, *Piętę Achillesa* (1971); kiedy organizował *Multipart* (1970–71) w galerii Foksal i kiedy ogłaszał manifest *Teatru Śmierci* przy okazji premiery *Umarłej klasy* (1975). Kantor był intensywnie obecny w polskim życiu artystycznym przez ponad czterdzieści lat. Nie tylko jako artysta, ale także jako animator, skandalista, prowokator, wnikliwy krytyk sytuacji artystycznej i bohater licznych anegdot, nieomal symbol awangardowej postawy i awangardowego ducha polskiej sztuki – tak odbierano go za granicą i tak odbierała go szeroka publiczność w kraju. Polski odpowiednik Josepha Beuysa: popularny artysta tworzący niepopularną sztukę, artysta bardzo lokalny, a jednocześnie bardzo uniwersalny.

W tym roku mija dziesięć lat od śmierci Kantora. Krakowski artysta jest nadal obecny, ale już tylko swoim dziełem, które oddzieliło się od twórcy i żyje swoim własnym, autonomicznym życiem. O twórczości Kantora zaczynają wypowiadać się młodzi krytycy i historycy sztuki, którzy autora *Umarłej klasy* nie znali osobiście, a już na pewno nie byli z nim tak zaprzyjaźnieni, jak ci, którzy wcześniej o Kantorze pisali – Mieczysław Porębski, Anna Ptaszkowska, Wiesław Borowski. Dla młodych istnieje dzieło Kantora, jego bogate i wielowątkowe oeuvre, które powoli nam się odsłania, a gdzieś na dalszym planie, zmitologizowana postać artysty. Jak ta generacyjna zmiana wpływa na recepcję twórczości Kantora? Oto pytanie, które chciałbym tutaj postawić. Co z dorobku Kantora i z jakich powodów przyciąga uwagę młodych?

W ostatnim czasie ukazało się kilka książek poświęconych Kantorowi. Jedną opublikował długoletni przyjaciel artysty, profesor Porębski – *Deska. Tadeusz Kantor – świadectwa, rozmowy, komentarze* (1998). Dwie pozostałe przygotowali młodzi krytycy i historycy sztuki. Małgorzata Jurkiewicz, Joanna Mytkowska, Andrzej Przywara udostępnili związaną z Kantorem dokumentację galerii Foksal – *Tadeusz Kantor. Z archiwum galerii Foksal* (Warszawa, 1998), natomiast Tomasz Gryglewicz, z młodymi współpracownikami z Instytutu Historii Sztuki UJ, wydał materiały z poświęconej Kantorowi sesji – *W cieniu krzesła. Malarstwo i sztuka przedmiotu Tadeusza Kantora* (Kraków, 1997). Obie książki jakoś się dopełniają. Pierwsza przynosi bogato udokumentowany obraz Kantora z okresu, kiedy był on bezkompromisowym rzecznikiem awangardy. Kantor był związany z galerią Foksal przez dziesięć lat, od 1965 do 1975 roku, a więc od sławnej *Linii podziału*, która miała oddzielać wszystko, co awangardowe (nieliczne, nieoficjalne, lekceważone, bezinteresowne, bezbronne) od tego, co nieawangardowe, aż do *teatru śmierci*, który zapoczątkował wycofywanie się Kantora z awangardowej retoryki. Później jego związki z warszawską galerią uległy osłabieniu – przez następnych 15 lat Kantor pozostawał „w luźnym związku z galerią”, jak ujął to Wiesław Borowski. Ten okres twórczości Kantora jest najlepiej chyba znany. Został zresztą dobrze opisany w książce Wiesława Borowskiego *Tadeusz Kantor* (Warszawa, 1982). Ale to nie ten okres przyciąga uwagę młodych badaczy twórczości Kantora. Co więc ich interesuje?

Anna Markowska śledzi drogę Kantora od malarstwa przez awangardowy ikonoklazm z powrotem do malowania. Po odrzuceniu, a nawet wykpieniu i wyszydzeniu malarstwa w latach 60. – w 1965 roku Kantor wystawił obrazy *Signez s'il vous plait* (*Proszę się podpisać*), które zapraszały widzów, by wpisywali się w przestrzeń obrazu; w 1970 oddał 40 obrazów w roczne użytkowanie nabywcom, aby mogli na nich dokonywać różnych interwencji – artysta powrócił do malowania, z którym zresztą nigdy tak naprawdę nie zerwał. Czy dlatego, że malowanie było dla niego nałogiem? Nie, celem Kantora było zakwestionowanie wszystkich społecznych konwencji jakimi obrosło malarstwo – estetyki obrazu, sposobu malowania, wreszcie sposobu wystawiania i aranżowania wystaw malarских. Kantor chciał zmienić społeczną pozycję obrazu malarskiego. Chciał, żeby-

śmy spojrzeli na obraz nie jak na środek uprawiania sztuki, ale jak na coś więcej. W tym również był podobny do Beuysa. Dlaczego zatem pod koniec życia powrócił do malarstwa? Czy był to wynik presji krakowskiej tradycji artystycznej, jak sugeruje Markowska? Czy był to powrót Kantora do własnych korzeni?⁵

Krystyna Czerni podkreśla napięcie jakie przenikało całą twórczość Kantora, napięcie „pomiędzy utopią konstruktywizmu, wizją racjonalną i uporządkowaną, a tęsknotą za symbolizmem – sztuką emocji i wyobraźni.”⁶ Kantor często o tym mówił, o tradycji symbolizmu (Maeterlinck, Wyspiański, Malczewski, Wojtkiewicz), na której się wychował i o tradycji Bauhausu, Strzemińskiego, Kobra, którą podziwiał jako „jakieś niedościgłe wyżyny” i która go zawsze, od studenckich lat, intelektualnie pociągała. „Moja sztuka jest ustawiczną rezygnacją z racjonalistycznych założeń i metod...” – mówił w rozmowie z Wiesławem Borowskim⁷. Rezygnacją z abstrakcji na rzecz realności najniższej rangi; rezygnacją z abstrakcyjnej formy na rzecz tego, co jeszcze nieuformowane. Czerni cytuje wypowiedź Jerzego Tchórzewskiego, malarza i długoletniego przyjaciela Kantora, który powiada, że obrazy Kantora, w porównaniu z niesłychaną energią intelektualną i psychiczną jaka emanowała z jego postawy, były zimne, a w porównaniu z tym, co Kantor o malarstwie miał do powiedzenia, jego obrazy były małowimne⁸. Nie jest to ocena sprawiedliwa; obrazy taszystowskie, obrazy z przywołanego tu już cyklu *Signez s'il vous plait*, wreszcie późne płótna Kantora nie są zimne.

Andrzeja Szczerskiego interesuje obecność ludzkiej postaci w obrazach Kantora, postaci, która znika z jego płócien pod koniec lat 40., a właściwie przepoczwacza się w jakieś organiczno-mechaniczne automatyczne i absurdałne stwory, jest całkowicie nieobecna w obrazach z okresu informel, po czym wraca w połowie lat 60. pod postacią ambalaży i ludzi-atrap. Figurze ludzkiej wyznaczył Kantor rolę uzupełnienia umieszczanych w obrazie ubrań, toreb, parasoli. Jest ona tutaj uprzedmiotowiona, jakby zrośnięta z przedmiotem. „Figuracja – pisze Szczerski – zdominowała także ostatnie obrazy Kantora namalowane po 1987 roku. Postać stała się pretekstem do gry z realnością przedstawień i realnością płótna...”⁹ Chodzi tutaj o takie obrazy, jak *Trzymam obraz, na którym jestem namalowany jak trzymam obraz* (1988) czy *Mam dość siedzenia w obrazie, wychodzę* (1988), w których pojawiają się teatralne-jakby-rekwizyty – nogi i dłonie wychodząca poza ramy płótna.

O ostatnich pracach Kantora piszą również Rafał Solewski i Janusz Antos. Pierwszy o autoportretach Kantora, przedstawiających samotnego artystę i postacie ze świata jego wyobraźni, obrazów Velazqueza, Goi, spektakli Cricot 2; drugi o rysunkach pokazanych na wystawie *Katedry barcelońskie – prawie przedmioty* (Cricoteka, Kraków, 1988), w których powraca bliski Kantorowi problem przedmiotów gotowych (wizerunki katedr jako kadry kulturowe).

Czy z prac młodych krytyków i historyków sztuki wyłania się jakiś nowy, inny Kantor? Czy w ogóle poszukują oni „własnego” Kantora, czy też twórczość krakowskiego artysty traktują wyłącznie jako przedmiot badań? Taki zarzut zda-

wał się stawiać młodszym kolegom Andrzej Turowski¹⁰. Jedno wydaje się pewne, młodych nie pociąga Kantor awangardowy, Kantor-buntownik, zwalczający istniejące w sztuce reguły i Kantor-prawodawca, wyznaczający nowe metody postępowania artystycznego, bliższy jest im Kantor-eklektyczny, grający konwencjami, samotny i zagubiony w swoim Pokoiku Wyobraźni. Wchłonięty przez teatr własnej pamięci. Niepewny tego, co chce powiedzieć, jak w ostatnim autoportrecie, który przedstawia obnażonego starego człowieka z zaciśniętymi ustami intensywnie wpatrującego się w widza. Obraz zatytułowany jest: *Mam wam coś do powiedzenia* (1988). Ta sprzeczność między obrazem i słowem, zaciśniętymi ustami przedstawionej postaci i tytułem, przypomina analizowane przez Derridę zdanie z listu Paula Cezanne'a do Emila Bernard: „Winiem Panu prawdę o malarstwie i powiem ją Panu...”¹¹ Cezanne, jak wiemy, nigdy swej obietnicy nie spełnił. Nigdy też nie dowiemy się, co Kantor tak naprawdę miał nam do powiedzenia lub też, inaczej to ujmując, sami musimy do tego dojść.

Nie jest to całkowicie nowy obraz Kantora. O eklektyzmie Kantora pisał przed laty Gillo Dorfles¹², o grach konwencjami i dialogowym charakterze twórczości krakowskiego artysty – Andrzej Kostołowski¹³. Nowe jest spoglądanie na twórczość Kantora z perspektywy wyznaczonej przez jego dokonania teatralne i częste wśród uczestników kantorowskiej sesji przywoływanie wyznania artysty z okresu pracy nad ostatnim spektaklem *Dziś są moje urodziny*: „Całkowitą prawdą w sztuce / jest jedynie przedstawianie / swego własnego życia, / odkrywanie go, / **bez wstydu**, / odkrywanie swojego własnego LOSU, / PRZEZNACZENIA.”¹⁴

Kantorowi bliskie było pojmowanie twórczości jako podróży, poszukiwania domu. Idea ta pojawia się już w *Powrocie Odysa*, powraca w notatkach z końca lat 60¹⁵. Pod koniec życia artysta zrozumiał, że poszukiwanym przezeń domem jest jego dzieło. „Moim domem było i jest moje dzieło” – mówił. Dzisiaj jest cały w swoim dziele, w swoim domu.

Przypisy

¹ Kępińska Alicja, *Nowa sztuka. Sztuka polska w latach 1945–1978*, Auriga, Warszawa 1981, s. 13.

² Bogucki Janusz, *Sztuka Polski Ludowej*, WAiF, Warszawa 1983, s. 129.

³ Kowalska Bożena, *Polska awangarda malarska 1945–1970*, PWN, Warszawa 1975, s. 56.

⁴ Kowalska, *Polska awangarda malarska 1945–1970*, s. 159.

⁵ Por. Gryglewicz Tomasz (red.), *W cieniu krzesła. Malarstwo i sztuka przedmiotu Tadeusza Kantora*, Universitas, Kraków 1997, s. 57.

⁶ Gryglewicz (red.), *W cieniu krzesła*, s. 45.

⁷ Borowski Wiesław, *Tadeusz Kantor*, WAiF, Warszawa 1982, s. 20.

⁸ Gryglewicz (red.), *W cieniu krzesła*, s. 46.

⁹ Gryglewicz (red.), *W cieniu krzesła*, s. 89.

¹⁰ Gryglewicz (red.), *W cieniu krzesła*, s. 156.

¹¹ Derrida Jacques, *The Truth in Painting*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 2.

¹² Jedliński Jaromir, *Tajemnicza materia*, W: *Tadeusz Kantor. Rysunki z lat 1947–1990*, Galeria 86, Łódź 1997.

¹³ Kostołowski Andrzej, *Tadeusz Kantor. Artysta jako krytyk*, „Jeden”, Galeria Foksal, Warszawa 1972.

¹⁴ Gryglewicz (red.), *W cieniu krzesła*, s. 123.

¹⁵ Jurkiewicz Małgorzata, Mytkowska Joanna, Przywara Andrzej (red.), *Tadeusz Kantor. Z archiwum galerii Foksal*, Galeria Foksal, Warszawa 1998, s. 334.

Świecić światłem odbitym.

A. Zybertowiczowi w odpowiedzi

„Ludzie i inne zwierzęta zauważają co dzieje się wokół nich. Wiedzą dzięki temu czego mają oczekiwać a nawet jak mogą czemuś zapobiec ułatwia im to przetrwanie. Nie jest ona jednak niezawodna. Jak dowiedzieć się kiedy się mylimy? Stajemy wobec problemu błędu. Są to kłopoty z wiedzą o świecie zewnętrznym” W. V. O. Quine

„Dlaczego ludzie nie lubią mówić prawdy? Sądzę, że znam na to odpowiedź: dlatego, że prawda nie jest tak dziwna jak fikcja, zaś w dziwności jest pewien urok i niespodzianka.(...)Myślę, że częstą przyczyną tego rodzaju zjawisk jest brak wiary we własne siły: zastanawiamy się, czy to, co mamy zamiar powiedzieć, naprawdę jest warte usłyszenia. Wprowadzamy więc parę upiększeń, nie całkiem świadomie. Kolejne osoby przekazujące tę informację dodatkowo ją upiększają, a w tym procesie informacja staje się coraz bardziej interesująca.” W. V. O. Quine

„Zmysły dziecka atakuje na początku ‘kolorowy, brzęczący chaos’. Później zaczyna się proces porządkowania. ‘No, no’, zauważa dziecko bez słów ‘znowu to coś!’” W. James

„Nie dziwi, że konstruktywizm ma się dobrze: po prostu szkoda czasu na wyluskiwanie presupozycji, docieranie do wątpliwej jakości tez poprzez gąszcz metaforycznego, nieprecyzyjnego języka rzadko więc spotykają się z rzeczową krytyką, raczej ze wzruszeniem ramion. Również podejmuję polemikę niechętnie z poczuciem marnowania czasu – czynię to dlatego, że jestem przekonana o społecznej szkodliwości konstruktywistycznych igraszek słownych.” E. Kałuszyńska

ER(R)GO nr 2 (1/2001) zawiera m.in. mój artykuł *W stronę anty-antyrealizmu* oraz polemiczną doń wypowiedź A. Zybertowicza *Śmieszność tekstualna*. Jakkolwiek uwagi A. Zybertowicza nie budzą mojego entuzjazmu, to jestem mu bardzo zobowiązany za ich sformułowanie, albowiem pojawia się okazja by pewne przy najmniej wątpliwości rozwiać. Tekst niniejszy jest moją odpowiedzią, na wybrane uwagi mojego polemisty.

Cechą nieusuwalną sporów filozoficznych jest brak w nich definitywnych rozstrzygnięć. Stan taki zasadniczo wpływa zarówno na sposób prowadzenia polemik filozoficznych jak i ich celowość. Zazwyczaj oponenti pozostają na z góry upatrzonych pozycjach zarzucając sobie wzajemnie ignorancję, brak wyobraźni czy niedociągnięcia erudycyjne, a już z całą pewnością brak właściwego zrozu-

mienia treści, intencji itd. Tak, mniej więcej, przedstawia się reakcja na mój tekst pióra Andrzeja Zybertowicza. Zapewne nie inne wrażenia wywoła moja odpowiedź w odbiorze A. Zybertowicza i czytelników w podobnej optyce spoglądających na współczesne wytwory kulturowe.

W mojej wypowiedzi będę starał się minimalizować obecność komponentów hermeneutycznych, erudycyjnych i innych temu podobnych – choćby dla zaakcentowania różnicy w podejściu do problematyki filozoficznej, tak jak ja ją pojmuję, a jak czyni to mój adwersarz.¹

1. Nieporozumienia i niejasności

1. A. Zybertowicz diagnozuje u mnie ignorancję socjologiczną. Nie wdając się w tego rodzaju przepychanki słowne, chciałbym zwrócić uwagę czytelników na okoliczność, że w omawianej dyskusji mamy do czynienia ze sporem metafizycznym: ja jestem zdania, że pisząc artykuł z zakresu filozofii nauki nie ma potrzeby podejmowania kwestii socjologicznych (a w każdym bądź razie nie ma żadnego obowiązku, by to czynić); tym samym zarzut A. Zybertowicza w najlepszym razie ma charakter konwencjonalny (w rodzaju, że używam spodni niemodnego kroju), albowiem mój polemista wpisuje się w modny nurt – niczym nie uzasadnionego – mieszania kwestii socjologicznych do kwestii filozoficznych, logicznych itd.

A. Zybertowicz przywołuje moje słowa „Współcześnie o realizmie dyskutuje się w kontekście realizm-instrumentalizm oraz realizm-antyrealizm” (s. 40 – jak twierdzi autor polemiki, według jakiś dziwnych odnośników – ani do maszynopisu ani do tekstu drukowanego). Po czym autor pisze:

„W mojej ocenie współcześnie o realizmie najbardziej owocnie dyskutuje się w ramach szeroko pojętego konstruktywizmu współtworzonego przez takie nurty badawcze jak znany w Polsce program socjologii wiedzy oraz słabo u nas znane, nurty badań określane jako *Social Studies of Knowledge*, *Studies of Scientific Knowledge*, *Science and Technology Studies* obfitujące wieloma poważnymi analizami. Autor z moją tezą o owocności ma prawo się nie zgadzać, podejrzewam jednak, że nie zna wskazanych nurtów badawczych”.

2. Chciałbym zwrócić uwagę, iż w początkowych słowach mojego tekstu pisałem, że interesują mnie dociekania filozoficzne i metodologiczne nie zaś socjologiczne, choćby dotyczyły podobnej (czy wręcz identycznej) problematyki. Stwierdzenie socjologiczne, niechby i w stu procentach zasadne metodologicznie, że ceny zboża na Litwie w sposób ostateczny przesądziły o kształcie literackim *Pana Tadeusza*, nie umniejszają w niczym walorów literackich tego utworu. Innymi słowy jestem zdania, że jedną z podstawowych umiejętności filozoficznych jest czynienie dystynkcji (również pojęciowych) pomiędzy odmiennymi stanami rzeczy. Nawet jeśli byłoby tak, że kryteria odróżniania socjologii od filozofii byłyby

trudno uchwytne – warto ich poszukiwać. Dlaczego? Dla *odróżnienia*, żeby nie mieszać węgla i śledzi mimo, że i jedno i drugie posiada pewne wartości energetyczne oraz pewne walory smakowe. Sądzę jednak, iż zachodzi pewna różnica, kiedy *pomylimy* zastosowania konsumpcyjne z opałowymi.

3. W dalszej kolejności A. Zybertowicz raczy mój artykuł zarzutem niskiej rozdzielczości pojęć:

„Anty-antyrealizm nie musi automatycznie oznaczać jak u Autora, realizmu. Są na przykład anty-antykomuniści, przeciwni antykomunistom ze względu na ich metody zwalczania komunistów, sami wcale nie są skłonni komunistować. Zaprzeczenie zaprzeczenia nie zawsze musi wytwarzać efekty zgodne z klasycznym rachunkiem logicznym. Dlatego jako komentarz do tekstu Treli nasuwa się skierowana do Quine’a uwaga na temat Poppera «on małuje grubym pędzlem»”

Odnosnie tej kwestii chciałem zwrócić uwagę, że – według mojej wiedzy – nie istnieje w literaturze przedmiotu termin, którym się posługuję (anty-antyrealizm), a wobec tego za całe wyjaśnienie moich poczynań mogłaby wystarczyć konwencja terminologiczna, którą w stosowym momencie swojego wystąpienia formułuję. Tym samym nie mamy do czynienia z żadnym automatyzmem o jakim pisze mój polemista (co jest tym bardziej dziwne, że czyni to jako zadeklarowany konstruktywista społeczny). Nadto chciałbym poinformować A. Zybertowicza (i wielu innych, którzy, nie znając logiki, lubią się na nią powoływać), iż prawo podwójnego przeczenia obowiązuje nie tylko w KRZ ale także w wielu innych rachunkach logicznych, obowiązuje także **w każdej** metateorii rachunków logicznych i **nie ma żadnych logicznych racji** w ograniczaniu jego zastosowania w analizie wypowiedzi twierdzących przeprowadzanych w języku naturalnym.

4. Pewne elementy polemiki A. Zybertowicza grzeszą jałowością, którą mi zarzuca. Cytując przywołany przeze mnie fragment tekstu R. Wójcickiego: „**Obrona realizmu (a z relatywizmem rzecz się ma w pełni podobnie) polegać może jedynie na wykazaniu, że** (podkr. G. T.) doktryna ta pozwala na stworzenie spójnej koncepcji wiedzy i prawidłowości występujących w jej rozwoju. Może zatem być głoszona bez wikłania się w sprzecznościach”. Pomijając wytluszczony fragment, A. Zybertowicz dodaje od siebie: „Gdzie jest inspektor który rozstrzygnie, który z nas się myli”²². Otóż Inspektorem tym jest rzeczywistość (niechby i społeczna, jak sobie życzy A. Zybertowicz), która wprawdzie pozwala formułować dowolne niemal poglądy na swój temat – co wcale nie znaczy, że wszystkie są równie zasadne ani też, że fakt istnienia odmiennych opinii jest nieprzewycięzalną trudnością. Kwestia ta powraca po raz kolejny, gdy autor przywołuje moje słowa „Osobiście jestem zdania, że postulat realizmu (w jakiegokolwiek wersji) jest warunkiem niezbędnym dla (dalszego) rozwoju nauki”, dodając „a co będzie jeśli powiem, iż uważam inaczej niż Autor, to jak rozstrzygniemy kto ma rację?” Otóż skłonny jestem twierdzić, że odmienność poglądów nie jest zasadniczą przeszkodą unie-

możliwiająca rozstrzygnięcie sporów – ba czasami udaje się tego nawet dokonać. Jak? Porównuje się zdolności eksplanacyjne, prognostyczne, heurystyczne antagonistycznych teorii – i zazwyczaj okazuje się, że są teorie i lepsze lub gorsze.

5. Charakterystycznym mechanizmem społecznego funkcjonowania nauki jest osobliwa asymetria: o ile bowiem przedstawiciele tzw. nauk społecznych miewają często zakusy do demaskowania, demitologizowania, desakralizowania połączonej z zasadniczą (choćby z racji wykonywanej profesji) ignorancją w dziedzinie demaskowanej dziedziny rzeczywistości, jaką jest działalność badawcza przyrodników, o tyle tendencja odwrotna jest niezauważalna w szerokim obiegu kultury. Humanisci i przedstawiciele nauk społecznych zazwyczaj świecą światłem odbitym filozofując przeciw komuś, czy czemuś, podczas gdy rozwój nauk przyrodniczych nastawiony jest na eksplorację rzeczywistości zewnętrznej – jak sugerują to przywołane przeze mnie motta.

6. O ile bowiem przyrodnicy przy całej swej mitotwórczej potędze, połączonej z brakiem samoświadomości w tej materii, potrafią się porozumiewać, o tyle demaskatorzy przy całej swej wysokiej samoświadomości metatekstowej nie są w stanie sformułować elementarnych choćby zrębów mitologii humanistycznej.

7. Specyficzną własnością nauk stanowiących przyrodoznawstwo jest okoliczność, iż studia przyrodnicze zapewniają kompetencję w praktykowaniu języka nauk empirycznych bez posługiwania się zabiegami hermeneutycznymi przy wyjaśnianiu swych myśli. Ktokolwiek żywi jakieś wątpliwości wobec danej tezy naukowej, może wykonywać dowolną ilość powtarzalnych ze swej istoty zabiegów sprawdzających, a byłoby to niemożliwe, gdyby warunkiem sprawdzenia okazało się hermeneutyczne rozumienie zależne od prywatnych intuicji. Inaczej sprawa przedstawia się z naukami społecznymi czy tak zwaną humanistyką, gdzie komponent hermeneutyczny jest nieeliminowalnym czynnikiem tego rodzaju wypowiedzi. Można tym samym sformułować ogólną prawidłowość:

Im w wypowiedzi mniej komponentów metaforycznych czy szerzej rzecz ujmując hermeneutycznych (wymagających specjalistycznych zabiegów interpretacyjnych) tym wypowiedź jest bardziej naukowa (tj. intersubiektywna).

8. Nawet w wypadku metafor występujących w naukach empirycznych mamy do czynienia z dążeniem do ich literalizacji, co jest przejawem skłonności uczonych do zapewnienia intersubiektywnego charakteru twierdzeniom naukowym. Tymczasem humanisci i przedstawiciele nauk społecznych nie tylko nie są jednomyślni ale często nawet nie dążą do jednomyślności.

2. Spór o naukę czy może spór o konstruktywizm społeczny?

1. A. Zybertowicz, jak na konstruktywistę społecznego przystało, polemizując ze mną kładzie akcent przede wszystkim na kwestie tekstowe, nie kwestionując specjalnie zasadniczego nerwu mojej argumentacji antyrealistycznej. Nie będę jej

w związku z powyższym przywoływał skoncentruję się tylko na kilku sprawach, które w tej materii nasuwa lektura tekstu A. Zybertowicza.

2. Konstruktywiści zapominają, że zbiorowość jako społeczny fabrykant rzeczywistości („rzeczywistości” w języku konstruktywistów sprawę ujmując) bywa czasami w błędzie – czyli czym? Jak nazwać wyczyny społecznych nonkonformistów? Co właściwie oni robią kiedy głoszą poglądy niezgodne (a czasami wręcz sprzeczne) z panującą opinią społeczną?

3. Podstawowa prawda – i nerw mojej argumentacji – jest taka, że konstruktywizm świeci światłem odbitym – potrzebuje mieć przeciwnika, by móc uprawiać swój ogródek, nie ma szans uprawiać go bez przeciwnika, podczas gdy realiści obywają się bez antyrealistów, konstruktywistów itp., ponieważ mają jeszcze rzeczywistość empiryczną, o której tak sugestywnie mówią motta wymienione na początku mojego tekstu.

4. Tak, jak zdaniem autora realizm ma kłopoty z niewspółmiernością, tak dokładnie analogiczne kłopoty ze współmiernością ma antyrealizm (jak możliwa jest np. XX-wieczna fizyka uprawiana zarówno przez hindusów, amerykańców, brazylijczyków przy wszystkich ich różnicach kulturowych, na czym polega tajemnica ich komunikacji skoro dzieli ich wszystko w sensie społecznym?)

5. W pewnym momencie A. Zybertowicz pisze:

„Uczeni **zawsze** (podkr. G. T.) odnoszą się do rzeczywistości już wcześniej podmiotowo (nie indywidualnie, lecz kulturowo!) wytworzonej. Najczęściej jest ona już społecznie skonwencjonalizowana, zestandaryzowana, zinstytucjonalizowana, że nasycenie podmiotowością tego co uznane za fakty, lecz powstałe przy udziale kulturowo uregulowanych ludzkich działań, zostało już „odczłowieczone”, zamazane między innymi przez proces obumierania metafor”.

Wielce zagadkowym staje się przy takim pojmowaniu „rzeczywistości” proces odkrywania nowych prawidłowości. W jaki sposób kultura konstruowała społeczny obszar rzeczywistości wtedy, kiedy „jeszcze go nie było”, w jaki sposób „konstruowane” są społecznie geny, kwarki, heliocentryczny układ planetarny, flogiston itd. Na czym polega indywidualny kontakt badacza z „konstruowaną społecznie” choć jeszcze nie istniejącą rzeczywistością?

6. Z aprobatą A. Zybertowicz przywołuje pogląd J. Mitterera, „że przedmioty postrzegane jako obiektywne to opisy zastane, wykonane już wcześniej”. Frapujący niezwykle jest moment pierwszego „zastania” powiedzmy kwarka czy fraktala. Jak dokonuje się ta iście magiczna procedura? Wszak chyba nawet konstruktywista nie będzie twierdził, że kwarki istniały w przestrzeni społecznej od zawsze trzeba było tylko je w niej odkryć!

7. Jest także kwestia z zakresu logiki: „Czy przejście od ‘tych samych zdażeń’ do ‘tożsamości’ obserwowalnych rzeczy jest czymś więcej niż tautologią?” – zapytuje A. Zybertowicz, mimo iż stronę wcześniej kwestionował stosowność,

celowość, używania KRZ w rozważaniach z zakresu języka naturalnego. Tożsamość pojawia się w wyniku konfrontacji rozmaitych praktyk eksperymentalnych uzasadnianych indukcyjnie; stwierdzenie tożsamości nie jest tożsame z tautologicznością. Można powiedzieć, że o ile zasada tożsamości jest tautologią o tyle nie każde *stwierdzenie* tożsamości jest tautologiczne, oraz że nie każda tautologia jest tożsamością.

8. Ignorancją socjologiczną, czy lepiej powiedzieć społeczną, wykazał się A. Zybertowicz przywołując z aprobatą twierdzenia R. Shattucka o „projektowaniu dzieci jak wzór tapety”. Trudno o bardziej nie do rzeczy argument w ustach konstruktysty społecznego. Nedorzeczność ta ma zresztą kilka wymiarów:

– jak można w ogóle projektować dzieci, skoro nauka jest tylko tekstem? Gdyby tak było (i gdyby abstrahować od ignorancji obu Autorów w zakresie inżynierii genetycznej), działalność naukowa uczonych nie byłaby ani na jotę bardziej szkodliwa społecznie niż np. aktywność kiepskich pisarzy, którzy zaśmiecają przestrzeń myśli;

– jeśli wszakże nauka w jakiś sposób przekładałaby się na skuteczne technologie wówczas mielibyśmy do czynienia ze skuteczną refutacją konstruktysty społecznego, który jawiłby się jako doktryna fałszywa – ba, niedorzeczna;

W takiej sytuacji zasadnym wydaje się zadać pytanie: na czym miałyby właściwie polegać deskruktywna siła nauki, jeśli nie miałyby ona realnego odniesienia do rzeczywistości pozaspołecznej konstrukcji? Dlaczego miałyby być społecznie niebezpieczna, wyróżniona, doniosła, niepokojąca, skoro, jak wszystkie inne wytwory kultury, byłyby zaledwie tekstem?

3. Konkluzja

Jeśli chodzi o proponowane przez A. Zybertowicza stawianie na miernoty – niech tak zostanie, jak sobie tego życzy mój polemista. Moim argumentem pozostaje fakt, iż się z nim nie zgadzam.

Przypisy

¹ Zadowolę się zwróceniem uwagi, iż A. Zybertowicz nierzetelnie odsyła do cytowanej przez się literatury. Dla przykładu zaleca czytelnikowi lekturę nieistniejącego numeru czasopisma a artykuł, który miał się w nim znajdować (W. Sadego) ukazał się... sześć lat wcześniej.

² W innym fragmencie swojej wypowiedzi Zybertowicz przywołuje artykuł K. Ajdukiewicza *Obraz świata i aparatura pojęciowa* formułujący stanowisko radykalnego konwencjonalizmu – zapominając (?) jako o błyskotliwej refutacji tej argumentacji przedstawionej przez tego samego Ajdukiewicza pod wpływem krytycznych uwag Alfreda Tarskiego. Tymczasem ta właśnie argumentacja może być bardzo cennym narzędziem (owym inspektorem, o którego dopomina się Zybertowicz) pozwalającym odrzucić stanowisko antyrealistyczne jako oszczędniejsze ontologicznie choć bynajmniej nie lepsze, bowiem okupujące ekonomię ontologiczną bezpłodnością prognostyczną.

ER(R)GO

| przekłady

Dyskurs historii¹

Formalnego opisu zbiorów słów wykraczających poza zdanie (dla wygody nazwiemy je *dyskursami*) nie dokonano bynajmniej dopiero dzisiaj. Od Gorgiasza po wiek XIX stanowił on przedmiot badań starożytnej retoryki. Niedawny rozwój nauki językoznawczej przydaje mu jednak aktualności i dostarcza nowych narzędzi badawczych. Należy sądzić, że niebawem możliwym okaże się stworzenie językoznawstwa dyskursu. Z powodu następstw, jakie wywoła to w dziedzinie analizy literackiej (a rola tej ostatniej w nauczaniu jest znana), stworzenie tej dyscypliny jest wręcz jednym z najistotniejszych zadań semiologii.

Owa druga lingwistyka winna poszukiwać uniwersaliów dyskursu (jeżeli istnieją) pod postacią jednostek i ogólnych reguł kombinacji a jednocześnie rzecz jasna zdecydować, czy analiza strukturalna pozwala zachować tradycyjną typologię dyskursów, czy zasadnym jest przeciwstawianie zawsze dyskursu poetyckiego dyskursowi powieściowemu a opowieść fikcyjną relacji historycznej. Pragnę zaproponować tutaj kilka refleksji dotyczących tego ostatniego zagadnienia: czy istotnie jakaś specyficzna cecha, jakaś nie budząca najmniejszej wątpliwości zasada różni narrację o zdarzeniach minionych, od czasów greckich powszechnie w naszej kulturze podporządkowaną sankcji „nauki” historycznej, opatrzoną bezdyskusyjną rękojmnią „rzeczywistości” i usprawiedliwioną zasadami „racjonalnego” przedstawiania, od narracji o zdarzeniach wyobrażonych, takiej, jaką odnaleźć można w epepei, powieści czy dramacie? Próbując zasugerować odpowiedź na to pytanie, poddamy tu swobodnej i bynajmniej nie dogłębnej obserwacji dyskursu kilku wielkich klasycznych historyków, takich jak Herodot, Machiavelli, Bossuet czy Michelet.

1. Akt wypowiedzenia

Po pierwsze zatem, jakie okoliczności skłaniają historyka klasycznego – czy też sprawiają, iż czuje się on upoważniony – do wskazywania w swoim dyskursie na akt wyartykułowania go? Innymi słowy, jakie są na poziomie dyskursu *szyftery* (w jakobsonowskim znaczeniu słowa²) zapewniające przejście od wypowiedzi do aktu wypowiedzenia (lub odwrotnie)?

Jak się wydaje, dyskurs historyczny zawiera dwa rodzaje typowych dla siebie *szyfterów*. Typ pierwszy obejmuje te z nich, które nazwać by można szyfterami *nasłuchu*. Kategorię tę, dostrzeżoną przez siebie na poziomie języka, nazwał Jakobson *testimonial* i wyraził za pomocą formuły $C^e C^{a1}/C^{a2}$: poza przywołanym zdarzeniem (C^e), dyskurs wskazuje zarazem na akt przekazania wiadomości przez informatora (C^{a1}), jak i na odnoszące się do niego słowa podmiotu wypowiedzi (C^{a2}). *Szyfter* ten odsyła do wszelkiej wzmianki o źródłach, świadectwach, do każdego przywołania

nasłuchu dokonanego przez historyka zbierającego to, co w jego dyskursie pochodzi *skądinąd*, i o tym informującego. Ujawnienie nasłuchu jest wyborem, gdyż można go nie ujawniać. Gdy historyk powołuje się na swego informatora, upodabnia się do etnologa, stąd *szyfter* nasłuchu występuje obficie u historyków-etnologów takich jak Herodot. Formy *szyfterów* nasłuchu są zróżnicowane, od zdań wtrąconych typu: *jak słyszałem; wedle tego, co wiemy*, po czas terażniejszy historyka zaświadczającego o interwencji wypowiadającego czy też po wszelką wzmiankę odnoszącą się do osobistego doświadczenia historyka: tak jest w przypadku Micheleta, który „wysłuchuje się w” Historię Francji począwszy od subiektywnego objawienia (rewolucji lipcowej 1830) i relacjonuje to w swym dyskursie. Rzecz jasna, *szyfter* nasłuchu nie jest typowy wyłącznie dla dyskursu historycznego: często uwidacznia się w rozmowie i w pewnych zabiegach stosowanych w ekspozycji powieści (anegdota przytaczana za wzmiankowanymi fikcyjnymi informatorami).

Drugi typ *szyfterów* obejmuje wszystkie uwidocznione znaki, przy pomocy których autor wypowiedzi (w tym przypadku historyk) organizuje swój dyskurs, nawiązuje do niego i modyfikuje go w trakcie wytwarzania, jednym słowem rozmieszcza w nim widoczne punkty odniesienia. To istotny *szyfter*, a „organizatory” dyskursu mogą zawierać rozmaite wyrażenia, wszystkie je da się wszakże sprowadzić do funkcji przywołania ruchu dyskursu w odniesieniu do materii tego ostatniego, czy też wyrażając się bardziej precyzyjnie, w czasie rozwijania jego materii, na sposób czasowych i przestrzennych wyrażeń wskazujących: *tu oto / tam oto*. Powoduje to względem toku wypowiedzenia unieruchomienie (*jak powiedzieliśmy wyżej*), powrót (*lecz powracając do naszego wywodu, stwierdzam, że...*), zatrzymanie (*nie będziemy już do tego powracać*), zapowiedź (*a oto inne czyny, jakich dokonał w czasie swych rządów*). *Szyfter* organizacji stawia istotny problem, o którym możemy w tym miejscu jedynie wspomnieć: chodzi o implikacje współistnienia, czy też mówiąc dokładniej o następstwa ocierania się o siebie dwóch czasów: czasu aktu wypowiedzenia i czasu materii wypowiedzi. Owo ocieranie się wywołuje ważne zjawiska dyskursywne, z których wymienimy tu trzy. Pierwsze odsyła do wszelkich zjawisk przyspieszenia historycznej relacji: ta sama liczba „stron” (jeżeli przyjmiemy taką przybliżoną miarę czasu wypowiedzenia) posłużyć może do zrelacjonowania różnych odcinków czasowych (czasu materii wypowiedzi): w *Historiach florenckich* Machiavellego ta sama miara (rozdział) w jednym przypadku streszcza kilka wieków, w innym zaś około dwudziestu lat; im bliżej czasu historyka, tym silniejszą odczuwa się presję aktu wypowiedzenia i tym większemu spowolnieniu ulega bieg opowiadanych zdarzeń; nie zachodzi izochronia, co jest implicytnym atakiem na linearność dyskursu i ujawnia potencjalną „paragramatyczność” wypowiedzi historycznej³. Drugie zjawisko również na swój sposób przypomina, że dyskurs, chociaż materialnie linearny, w konfrontacji z czasem historycznym, jak się wydaje, ma za zadanie wgłębianie się w czas: chodzi o to, co można by określić mianem historii spisywanej zygzykiem, czy też wedle schematu przypominającego zęby piły. Tak postępuje Herodot w *Dziejach*, gdy przy wprowadzaniu do swego dzieła każdej kolejnej postaci,

cofa się, aby opisać jej antenatów, po czym powraca do punktu wyjścia i podejmuje relację od miejsca, w którym ją przerwał, by przy kolejnej postaci powtórzyć ten sam zabieg. Trzecie zjawisko to ważny zabieg dyskursywny zaświadcający o destrukcyjnej roli *szyfterów* organizacji dyskursu w odniesieniu do chronologii opowiadanej historii: mowa tu o rozpoczynaniu dyskursów historycznych, o miejscach, gdzie nakładają się na siebie początek materii wypowiedzi i exordium aktu wypowiedzenia.⁴ Dyskurs historyczny zna dwie podstawowe formy rozpoczynania się: przede wszystkim to, co nazwać wypada uwerturą performatywną, albowiem słowo jest tu w istocie uroczystym aktem erekcyjnym; to model poetycki odpowiadający stosowanemu przez poetów incypitowi *śpiewam*. Do tego typu inauguracji dyskursu odwołuje się Joinville rozpoczynając swą relację od religijnej apostrofy („W imię Boga wszechmogącego, ja Jehan, pan na Joinville, spisać każe żywot Świętego Króla naszego, Ludwika”). Początek wszelkiej wypowiedzi kryje w sobie coś tak trudnego do zrealizowania, coś – rzecz by można – sakralnego, że oczyszczającym introitem⁵ nie pogardzi nawet socjalista Louis Blanc. Formą drugą, dużo częściej spotykaną, jest przedmowa, akt dla wypowiedzenia typowy, prospektywny wówczas, gdy zapowiada dyskurs mający nastąpić, lub retrospektywny, gdy ocenia dyskurs już zaistniały (to przypadek wielkiej *Przedmowy*, którą Michelet ukoronował swą *Histoire de France* po tym, jak dzieło to zostało w całości napisane i opublikowane). Przypomnienie tych kilku typów zmierza do zasugerowania, iż wejście aktu wypowiedzenia w historyczną wypowiedź poprzez *szyftery* organizacji dyskursu ma na celu w mniejszym stopniu obdarzenie historyka możliwością wyrażenia swojej „subiektywności”, jak to się zazwyczaj powiada, w większym zaś „skomplikowanie” kronikarskiego czasu historycznej relacji, zderzając go z czasem innym – samego dyskursu, który można tu skrótowo określić jako papierowy. W sumie obecność w narracji historycznej wyraźnych znaków wypowiedzenia zmierzałaby do „dechronologizacji” „biegu” historii i do odtworzenia, choćby tylko jako nostalgicznej reminiscencji, złożonego, parametrycznego i bynajmniej nie linearnego czasu, którego pogłębiona przestrzeń przypominałaby mityczny czas pradawnych kosmogonii, również w istocie swej związany z wypowiedzią poety czy wróżbity; *szyftery* organizacji dyskursu zaświadczają bowiem w gruncie rzeczy – chociażby poprzez pewne pozornie racjonalne wybiegi – o predyktywnej funkcji historyka: tylko w tej mierze, w jakiej *wie* o tym, co jeszcze nie zostało opowiedziane, historyk – podobnie jak ten, kto opowiada mit – odczuwa potrzebę dublowania relacjonowanych przez siebie po kronikarsku zdażeń przywołaniami do czasu swego własnego aktu wypowiedzenia.

Znaki (lub *szyftery*), o których mowa wyżej, odnoszą się wyłącznie do samego procesu wypowiedzenia. Istnieją wszakże i inne, przywołujące już nie akt wypowiedzenia jako taki, lecz, wedle terminologii Jakobsona, jego protagonistów (T^a): adresata lub wypowiadającego. Jest rzeczą godną uwagi i dosyć tajemniczą, że dyskurs literacki bardzo rzadko zawiera znaki „czytelnika”; można wręcz powiedzieć, iż wyróżnia go właśnie fakt, że jest – pozornie – dyskursem bez „ty”, chociaż w rzeczywistości cała jego struktura implikuje istnienie „podmiotu” odczyta-

nia. W dyskursie historycznym regułą jest, że znaki odbiorcy są nieobecne: znaleźć je można jedynie wówczas, gdy Historia ukazana została jako lekcja. Tak jest w przypadku *Uwag nad historią powszechną* Bossueta, dyskursu, który preceptor adresuje imiennie do swego ucznia; na dodatek w pewnym sensie schemat ten staje się możliwy wyłącznie w tej mierze, w jakiej dyskurs Bossueta ma homologicznie odtwarzać dyskurs, jaki sam Bóg udostępnia ludziom właśnie w formie danej im Historii. Dlatego, że Historia ludzka jest Bożym Pismem, Bossuet – przekaziciel owego pisma – może ustanowić relację mediacji pomiędzy sobą a młodym księciem.

Znaki wypowiadającego (lub nadawcy) są rzecz jasna dużo liczniejsze; należy zaliczyć do nich wszelkie fragmenty dyskursu, w których historyk, pusty podmiot aktu wypowiedzenia, stopniowo wypełnia się różnymi predykatami mającymi na celu ustanowienie go *osobą* obdarzoną psychologiczną pełnią, lub też *kontenanssem* (by użyć słowa cennego swą wieloznacznością)⁶. Zwróćmy tu uwagę na szczególną formę owego „wypełniania”, którym w sposób bardziej bezpośredni zajmuje się krytyka literacka. Chodzi o taki przypadek, gdy wypowiadający pragnie „unieobecnąć się” w swoim dyskursie i gdy w konsekwencji systematycznie brakuje w nim jakiegokolwiek znaku odsyłającego do nadawcy przekazu historycznego: opowieść zdaje się opowiadać sama. Tak jest najczęściej, albowiem odpowiada to jak najbardziej dyskursowi historycznemu zwanemu „obiektywnym” (w którym historyk nie zaznacza swojej obecności). Istotnie, gdy tak się dzieje, wypowiadający usuwa się z dyskursu jako osoba obdarzona namiętnościami zastępując ją jednocześnie osobą inną, „obiektywną”: podmiot istnieje w całej pełni, lecz jako podmiot obiektywny – Fustel de Coulanges nazywał to w znaczący (aczkolwiek naiwny) sposób „dziewiczością Historii”. Na poziomie dyskursu obiektywność – czyli nieobecność znaków wypowiadającego – jawi się wówczas jako szczególna forma wyobrażonego, jako wytwór tego, co można by nazwać złudzeniem referencjalnym, ponieważ historyk stwarza wrażenie, że pozwala, aby desygnat przemawiał sam. Iluzja owa nie jest właściwa dyskursowi historycznemu: iluż powieściopisarzy – w epoce realizmu – wyobrażało sobie, że są „obiektywni”, gdyż usuwali z dyskursu znaki „ja”! Językoznawstwo wespół z psychoanalizą pozwalają nam dziś dużo bardziej przenikliwie spojrzeć na wypowiedzenie prywatne: wiemy, że znaczący jest także brak znaków.

Aby nie zatrzymywać się dłużej nad aktem wypowiedzenia, należy wspomnieć o szczególnym przypadku – przewidzianym przez Jakobsona na poziomie języka w zaproponowanej przez niego klasyfikacji *szyfterów* – w którym wypowiadający dyskurs jest jednocześnie uczestnikiem procesu wypowiedzi, a zatem wówczas, gdy protagonista wypowiedzi jest tożsamy z protagonistą aktu wypowiedzenia (T^c/T^a), gdy historyk będący aktorem zdarzenia staje się jego narratorem, jak Ksenofont, uczestnik odwrotu Dziesięciu Tysięcy, który później relacjonuje to zdarzenie jako historyk. Najśłynniejszym przykładem takiego połączenia *ja* wypowiadanego i *ja* wypowiadającego jest niewątpliwie zaimek *on* stosowany przez Cezara: to słynne *on* przynależy do wypowiedzi; natomiast gdy Cezar eks-

plicitynie przyjmuje funkcję wypowiadającego, przechodzi do *my* (*ut supra demonstravimus*). *On* Cezara jawi się na pierwszy rzut oka jako zanurzone w masie innych uczestników akcji wypowiedzi i z tego powodu upatrywano w nim najwyższy wyznacznik obiektywności; wydaje się wszelako, że posiada formę wyróżniającą go od innych; jak? – zauważmy, że jego predykaty są bezustannie selekcjonowane: *on* Cezara występuje wyłącznie w połączeniu z pewnymi syntagmami, które można by nazwać syntagmami przywódcy (wydawać rozkazy, obradować, dokonywać przeglądu, spowodować coś, gratulować, wyjaśniać, myśleć). Są one w gruncie rzeczy zbliżone do pewnych wyrażań performatywnych, w których słowa stają się równoznaczne z czynami. Istnieją inne przykłady tego typu użycia trzeciej osoby liczby pojedynczej na oznaczenie niegdysiejszego uczestnika zdarzeń i obecnego historyka (zwłaszcza u Clausewitza): ukazują one, że wybór zaimka nieosobowego jest jedynie retorycznym alibi, jak również, że prawdziwa sytuacja wypowiadającego objawia się w wyborze syntagm, jakimi otacza on swe przeszłe dokonania.

2. Wypowiedź

Wypowiedź historyczna musi zawierać wewnętrzny podział mający na celu wytworzenie jednostek treści, które będzie można następnie sklasyfikować. Owe jednostki treści przedstawiają to, o czym mówi opowieść; jako elementy znaczone (*signifiés*) nie są ani czystym desygnatem, ani kompletnym dyskursem; ich ogół składa się z desygnatu wycinkowego, nazwanego, już zrozumiałego, lecz jeszcze nie podporządkowanego składni. Nie podejmiemy się tu szczegółowej analizy tych kategorii jednostek, gdyż byłoby to przedwczesne; ograniczymy się tu jedynie do kilku wstępnych uwag.

Wypowiedź historyczna, podobnie jak wszelka wypowiedź frastyczna, zawiera „egzystenty” i „okurenty”, byty, całości i ich predykaty. Już wstępna analiza pozwala przewidzieć, że jedno i drugie (traktowane osobno) mogą tworzyć listy stosunkowo zamknięte, a w konsekwencji możliwe do ogarnięcia, jednym słowem *kolekcje*, których jednostki okresowo się powtarzają po wyczerpaniu się, zmiennych rzecz jasna, kombinacji. Tak jest u Herodota, gdzie egzystenty sprowadzają się do dynastii, władców, dowódców, żołnierzy, ludów i miejsc, zaś okurenty do czynności takich jak pustoszenie, podporządkowywanie sobie, sprzymierzanie się, odbywanie wypraw, panowanie, stosowanie forteli, zasięganie rady wyroczni, itd. Wziąwszy pod uwagę, że kolekcje te są (stosunkowo) zamknięte, powinny podlegać pewnym regułom substytucji i transformacji, można też założyć, że da się je ustrukturyzować, co – oczywiście w zależności od historyka – byłoby zadaniem mniej lub bardziej łatwym, np. całości typowe dla Herodota podporządkowane są z grubsza rzecz ujmując leksyce militarnej. Ciekawe, czy po historykach współczesnych należało by się spodziewać bardziej złożonych asocjacji leksykalnych i czy w ich przypadku dyskurs historyczny nie jest zawsze w ostatecznym rozrachunku ufundowany na kolekcjach dominujących (lepiej mówić o *kolekcjach* niż o *leksykonach*, gdyż rozważamy problem wyłącznie na płasz-

czyźnie treści). Machiavelli zdawał się intuicyjnie przeczuwać istnienie tej struktury: na początku swych *Historii florenckich* prezentuje własną „kolekcję”, czyli listę prawnych, politycznych i etycznych przedmiotów, które następnie w swej narracji zmobilizuje i podda różnym kombinacjom.

W przypadku kolekcji ustalonych w sposób mniej sztywny (u historyków, którzy nie są tak archaiczni jak Herodot), dominująca strukturyzacja może być uwarunkowana nie leksykalnie, lecz osobistą tematyką autora; te powtarzające się tematyczne przedmioty (rekurenty) licznie występują u historyków romantycznych jak Michelet, lecz równie dobrze można je znaleźć u autorów cieszących się reputacją intelektualistów: taką typową dla Tacyty jednostką jest *fama*, zaś Machiavelli swą historyczną relację wyprowadza z opozycji tematycznej pomiędzy *mantenere* (czasownik przywołujący podstawową energię człowieka władzy) a *ruinare* (termin, który – przeciwnie – implikuje logikę upadku rzeczy).⁷ Jest samo przez się zrozumiałe, że poprzez te jednostki tematyczne, najczęściej zamknięte w jednym słowie, odnajduje się jednostki dyskursu (a nie samej treści); dociera się tym samym do problemu nazywania przedmiotów historycznych: słowo może zastąpić całą sytuację lub ciąg zdarzeń; uprzywilejowuje strukturyzację w tej mierze, w jakiej – rzutowane na treść – samo stanowi małą strukturę. Na tej zasadzie Machiavelli posługuje się terminem *spisek*, aby zaoszczędzić sobie wyjaśnień złożonej sytuacji oznaczającej jedyną metodę walki, jaką można zastosować w walce z rządem, który odniósł zwycięstwo nad wszystkimi jawnymi przeciwnikami. Nominalizacja, pozwalając na silną artykulację dyskursu, wzmacnia jego strukturę; historie silnie ustrukturyzowane to opowieści substancywalne: Bossuet, dla którego historia ludzka jest strukturyzowana przez Boga, często stosuje ciągi rzeczownikowych skrótów.⁸

Uwagi te odnoszą się zarówno do okurentów, jak do egzystentów. Same procesy historyczne (niezależnie od stopnia ich terminologicznego rozwoju) stawiają – między innymi – pewien interesujący problem, a mianowicie kwestię swego statusu. W zasadzie status procesu może być asertywny, negatywny, bądź interogatywny, ale przecież status historycznego dyskursu jest jednolicie asertywny, konstatywny; fakt historyczny jest językowo związany z przywilejem bycia: relacjonuje się to, co było, nie zaś to, co nie zaistniało lub to, co wątpliwe. Jednym słowem, dyskurs historyczny nie zna negacji (lub stosuje ją bardzo rzadko i marginalnie), co w sposób zastanawiający, acz znaczący da się odnieść do dyspozycji, jaką odnaleźć można u podmiotu wypowiedzi bardzo się od historyka różniącego, jakim jest osobnik dotknięty psychozą, niezdolny do przekształcenia wypowiedzi przez nadanie jej formy przeczącej⁹. Rzec by można, że w pewnym sensie dyskurs „obiektywny” (tak jest w przypadku historii pozytywistycznej) upodabnia się do dyskursu schizofrenicznego; zarówno w jednym, jak i w drugim istnieje radykalna cenzura aktu wypowiedzenia (tylko świadomość tego pozwala na przekształcenie go w negację) i masowy odpływ dyskursu ku wypowiedzi a nawet (w przypadku historyka) ku desygnatowi: nie ma nikogo, kto bierze na siebie akt wypowiedzenia.

Aby przystąpić do omawiania innego, zasadniczego aspektu wypowiedzi historycznej, należy powiedzieć słowo o klasach jednostek treści i ich kolejności. Jak na to wskazuje ich wstępny przegląd, to klasy takie same jak te, których można się było spodziewać w opowieści fikcyjnej¹⁰. Pierwsza klasa zawiera wszystkie segmenty dyskursu odsyłające do implicytnego signifié zgodnie z zasadami tworzenia metafory; w ten sposób Michelet opisuje różnorodność ubiorów, naprzemiennosc tarczy herbowych i pomieszanie stylów architektonicznych na początku XV wieku jako zbiór elementów znaczących (signifiants) odsyłających do jednego signifié – moralnej niejednorodności późnego Średniowiecza; jest to zatem klasa oznak (indices), czy dokładniej mówiąc znaków (klasa ta jest bardzo licznie reprezentowana w powieści klasycznej). Drugą klasę jednostek tworzą fragmenty dyskursu posiadające cechy rozumowania, sylogizmu, czy dokładniej mówiąc entymematy, gdyż prawie zawsze chodzi o niedoskonałe, przybliżone sylogizmy¹¹. Entymematy nie są specyficzne wyłącznie dla dyskursu historycznego; są często spotykane w powieści, gdzie rozwidlenia anegdoty są na ogół usprawiedliwione w oczach czytelnika pseudo-rozumowaniem typu sylogistycznego. Entymemat jest interesujący dlatego, że rozdysponowuje w historycznym dyskursie nie-symboliczne intelligibilia: czy przetrwał w najnowszych dziejach historycznych, których dyskurs usiłuje zerwać z klasycznym modelem arystotelejskim? Wreszcie trzecia i bynajmniej nie najmniejsza klasa jednostek odpowiada temu, co Propp nazywa „funkcjami” opowiadania. Są to punkty zwrotne, w których anegdota może zmienić dotychczasowy bieg. Funkcje te łączą się syntagmatycznie w zamknięte ciągi logicznie nasycone, czyli sekwencje. U Herodota kilkakrotnie występuje sekwencja *Wyroczenia* złożona z trzech etapów, z których każdy zawiera alternatywę (zasięgnąć rady lub nie, odpowiedzieć lub nie, zastosować się do rady lub nie). Jedne od drugich mogą być oddzielone innymi jednostkami obcymi dla sekwencji: jednostki te są bądź etapami innej sekwencji i wówczas mamy do czynienia z zachodzeniem na siebie dwóch schematów, bądź rozwinięciami niższego rzędu (informacje, oznaki), a wówczas jest to schemat katalizy wypełniającej szczyliny między węzłami (noeuds) dyskursu.

Uogólniając – być może nadmiernie – tych kilka uwag o strukturze wypowiedzi, zasugerować wypada, że dyskurs historyczny oscyluje pomiędzy dwoma biegunami w zależności od stopnia wzajemnej gęstości ich oznak i funkcji. Gdy u jakiegoś historyka dominują jednostki oznakowe (odsyłając w każdej chwili do jakiegoś implicytnego elementu znaczonego), Historia skłania się ku formie metaforycznej łącząc liryzm z symbolizmem, jak to jest w przypadku Micheleta. Natomiast kiedy przeważają jednostki funkcjonalne, Historia przyjmuje formę metonimiczną upodabniając się do epepei: czystym przykładem tej tendencji historii narracyjnej jest historia w wydaniu Augustina Thierry. Prawdę powiedziawszy, istnieje jeszcze trzeci typ Historii: ta, która strukturą dyskursu usiłuje odtworzyć strukturę wyborów dokonanych przez protagonistów relacjonowanego procesu. Dominuje w niej element uogólniającego rozumowania, to historia refleksyjna,

którą można również określić jako historię strategiczną – jej największym przedstawicielem jest Machiavelli.

3. Znaczenie

Aby Historia nie znaczyła, dyskurs musi ograniczać się do czystej nieustrukturyzowanej serii zapisów: tak jest w przypadku chronologii i annałów (w formie czystej). W pełnym dyskursie historycznym (by tak rzec „polukrowanym”) relacjonowane fakty nieodwołalnie funkcjonują bądź jako oznaki, bądź jako węzły, których już samo następstwo posiada wartość oznak, zatem nawet jeżeli fakty byłyby przedstawione w sposób nieuporządkowany, oznaczałyby przynajmniej anarchiczność i odsyłały do pewnej negatywnej idei historii ludzkiej.

Elementy znaczone dyskursu historycznego mogą występować na przynajmniej dwóch poziomach. Istnieje po pierwsze poziom immanentny względem materii wypowiedzi. Poziom ten zawiera wszelkie sensory, jakie historyk świadomie nadaje relacjonowanym faktom (psrokatość piętnastowiecznych ubiorów u Micheleta, ważność niektórych konfliktów u Tukidydesa, itd.). Takimi mogą być „lekcje” moralne lub polityczne, jakie narrator wysnuwa z niektórych relacjonowanych wydarzeń (jak u Machiawellogo i Bossueta). Jeżeli „lekcja” ma charakter ciągły, następuje przejście na poziom drugi – poziom signifié transcendującego dyskurs historyczny jako całość, wyłożony w tematyce przekazywanej przez historyka, co uprawnia do zidentyfikowania go jako formy elementu znaczonego. W ten sposób niedoskonałość struktury narracyjnej u Herodota (zrodzona z wprowadzonych do dzieła *serii* „niedomkniętych” faktów) odsyła ostatecznie do pewnej filozofii Historii mówiącej o świecie ludzi podporządkowanym prawom boskim. Podobnie, jeszcze u Micheleta, bardzo silna strukturyzacja poszczególnych elementów znaczonych, zespolonych w pary przeciwieństw (antytezy na poziomie elementów znaczących), jest w ostatecznym rozrachunku wyrazem manicheistycznej filozofii życia i śmierci. W historycznym dyskursie naszej cywilizacji, proces nadawania znaczenia zmierza zawsze do „wypełniania” sensu Historii: historykiem jest ten, kto gromadzi w mniejszym stopniu fakty, a bardziej znaczenia i relacjonuje je, toaczy organizuje, aby ustalić jakiś pozytywny sens i zagospodarować pustkę czystej serii.

Jak zatem widać, poprzez samą swą strukturę i bez odwoływania się do substancji treści, dyskurs historyczny jest przede wszystkim wytwarzaniem ideologii lub, ściślej rzecz ujmując, *wyobrażonego*, jeżeli uznamy, że wyobrażone jest językiem, poprzez który wypowiadający dyskurs (jednostka czysto językowa) „wypełnia” podmiot aktu wypowiedzenia (jednostkę psychologiczną lub ideologiczną). Pozwala to zrozumieć, że pojęcie „faktu” historycznego często budziło nieufność. Już Nietzsche mawiał: „Nie istnieją fakty same w sobie. Żeby mógł zaistnieć fakt, zawsze trzeba najpierw wprowadzić jakiś sens”. Gdy w grę wchodzi język (a kiedy tak nie jest?), fakt można zdefiniować jedynie w sposób tautologiczny: to, co zapisane, wywodzi się z tego, co zapisania godne, lecz począwszy od Herodota, w którego dziele słowo utraciło swe mityczne znaczenie, godnym zapisania jest

już tylko to, co jest godnym zapamiętania. W ten sposób dochodzimy do owego paradoksu decydującego o zasadności dyskursu historycznego (w odróżnieniu od innych typów dyskursów): fakt istnieje wyłącznie na płaszczyźnie językowej (jako element dyskursu, a przecież jest tak, jakby owa dyskursywna egzystencja faktu była jedynie zwykłą „kopia” innego istnienia usytuowanego w jakimś poza-strukturalnym polu, czyli „rzeczywistości”. Dyskurs ów jest bez wątpienia jedynym, w którym desygnat wskazywany jest jako względem dyskursu zewnętrzny, choć przecież nigdzie poza owym dyskursem nie jest on osiągalny. Należy zatem bardziej precyzyjnie zbadać, jakie jest miejsce „rzeczywistości” w strukturze dyskursywnej.

Dyskurs historyczny zakłada, jeśli tak można powiedzieć, dwuetapową, wielce przemyślną operację. W pierwszej fazie (analiza ta ma oczywiście charakter czysto metaforyczny), desygnat jest oddzielony od dyskursu, staje się względem niego zewnętrzny, funduje go, jest traktowany tak, jakby decydował o treści dyskursu: to czas *res gestae*, a sam dyskurs jawi się po prostu jako *historia rerum gestarum*. Jednakże w fazie drugiej odrzucony zostaje element znaczący, który zlewa się z desygnatem; desygnat wchodzi w bezpośrednią relację z elementem znaczącym, zaś dyskurs, obdarzony wyłącznie zadaniem *wyrażania* rzeczywistości, zachowuje się jakby nie potrzebował owego fundamentalnego składnika struktur wyobrażeniowych, jakim jest znaczone (signifié). Podobnie jak wszelki dyskurs pretendujący do „realizmu”, dyskurs historii zdaje się zawierać tylko dwuskładnikowy schemat semantyczny: desygnat i znaczące (signifiant). Jak wiadomo (pozorne) zlanie się desygnatu i znaczonego cechuje dyskursy *sui-referencjalne* takie, jak dyskurs performatywny. Można zatem powiedzieć, że dyskurs historyczny jest fałszywym dyskursem performatywnym, w którym pozorny element konstatywny (aspekt opisowy) jest w istocie elementem znaczącym aktu werbalnego traktowanego jako akt woli.¹²

Innymi słowy, w historii „obiektywnej”, „rzeczywistość” nie jest nigdy niczym poza niesformułowanym elementem znaczącym ukrytym za pozorną wszechmocą desygnatu. Sytuacja owa charakteryzuje to, co można by nazwać *efektem rzeczywistości*. Usunięcie elementu znaczonego z „obiektywnego” dyskursu, które pozornie wywołuje konfrontację „rzeczywistości” z jej opisem (expression), niezawodnie doprowadza do wytworzenia nowego sensu, albowiem zarówno w tym, jak i we wszelkich innych przypadkach, w każdym systemie brak jakiegoś elementu jest sam w sobie znaczący. Tym nowym sensem – wykraczającym poza wszelki dyskurs historyczny i w ostatecznym rozrachunku określającym jego zasadność – jest sama rzeczywistość ukradkiem przekształcona w niepewny swej roli element znaczący: dyskurs historyczny nie podąża za rzeczywistością, a jedynie nadaje jej sens powtarzając bezustannie *to się zdarzyło*, chociaż asercja ta nie może być nigdy czymkolwiek innym poza, będącym nośnikiem signifié, rewersem narracji historycznej jako całości.

Prestiż sformułowań typu *to się zdarzyło* obdarzony jest prawdziwie historyczną wagą i okazałością. Cała nasza cywilizacja ma słabość do efektu rzeczywistości

udokumentowaną rozwojem specyficznych gatunków, jak powieść realistyczna, dziennik intymny, literatura dokumentalna, wzmianka prasowa, muzeum historyczne, ekspozycje dawnych przedmiotów, a przede wszystkim masowy rozwój fotografii, której jedyną cechą wyróżniającą (w odniesieniu do rysunku) jest poświadczenie, że przedstawione zdarzenie *rzeczywiście* miało miejsce¹³. Zeświecczona relikwia nie zawiera już składnika sakralnego, z wyjątkiem owego sacrum, jakie związane jest z zagadką tego, co było i co już nie istnieje, a co przecież dane jest do odczytania jako obecny znak umarłej rzeczy. I przeciwnie, profanacja relikwii jest w gruncie rzeczy zniszczeniem samej rzeczywistości zainspirowanym intuicją, że rzeczywistość jest jedynie sensem, który można unieważnić, gdy wymaga tego historia domagając się całkowitego obalenia samych podstaw cywilizacji.¹⁴

Jeśli odrzuci się traktowanie rzeczywistości jako element znaczony (czy też jeśli przyjmie się, że desygnaty oderwały się od prostej asercji, do której winny przynależeć), zrozumiałym staje się, iż w owym dogodnym okresie, gdy historia podjęła wysiłek, aby ukonstytuować się jako gatunek czyli w wieku XIX, w „czystej” relacji faktów upatrywać zaczęła najlepszy dowód na owych faktów istnienie, a co za tym idzie nadała narracji charakter uprzywilejowanego elementu znaczącego (signifiant) rzeczywistości. Teoretykiem tej narracyjnej historii stał się Augustin Thierry upatrujący „prawdy” uprawianej przez siebie historii w faktograficznej dokładności swojej narracji, w architekturze jej elementów i w obfitości rozwinięć (określanych w tym przypadku jako „konkretne szczegóły”¹⁵). W ten sposób dokonuje się zamknięcia owego paradoksalnego koła: struktura narracyjna wytworzona w tyglu fikcji (za pośrednictwem mitów i pierwotnych epepei), staje się zarazem znakiem i dowodem rzeczywistości, toteż zrozumiałym jest, że następstwem zatarcia się (jeżeli nie wręcz zaniknięcia) narracji w obecnej historii pragnącej mówić bardziej o strukturach niż o chronologiach, jest coś więcej niż zwykła zmiana szkoły naukowej: to prawdziwa ideologiczna transformacja; historyczna narracja zamiera, ponieważ znakiem Historii jest odtąd w mniejszym stopniu rzeczywistość, bardziej natomiast zrozumiałość.

1967, Information sur les sciences sociales
z francuskiego przełożył Krzysztof Jarosz

Przypisy

¹ Roland Barthes, *Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions Seuil, 1984.

² R. Jakobson, *Essais de linguistique générale* [Tome I: *Les Fondations du langage*, Paris: Les Editions de Minuit, 1963], rozdział IX. Polskie brzmienie terminu „szyfter” przyjmujemy za przekładem tego artykułu (*Szyftery, kategorie czasownikowe i czasownik rosyjski*, przeł. Elżbieta Janus [wraz z Lindą Waugh], w: Roman Jakobson *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 1. Wybór, redakcja naukowa i wstęp Maria Renata Mayenowa, P.I.W. Warszawa, 1989). [przyp. tłum.]

³ Za J. Kristevą („Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman”, *Critique*, n° 239, kwiecień 1967, s. 438–465) paragramatyzmem (termin wyprowadzony z saussurowskich anagramów) nazywać

będziemy przejawy pisma podwójnego zawierające dialog tekstu z innymi tekstami i postulujące nową logikę.

⁴ Exordium (wszelkiego dyskursu) stawia jeden z najbardziej interesujących problemów retorycznych w tej mierze, w jakiej stanowi kodyfikację przerywania ciszy i zmaganie się z afazją.

⁵ „Zanim wzięłem do ręki pióro, surowo się osądziłem i ponieważ nie znalazłem w sobie ani interesownych afektów, ani nieprzejednanej nienawiści, doszedłem do wniosku, że mógłbym oceniać ludzi i rzeczy nie uchybiając sprawiedliwości i nie zdradzając prawdy” (L. Blanc, *Histoire de dix ans*, Pagnerre, 1842, 6 vol.).

⁶ Francuski rzeczownik „contenance” oznacza zarówno „zawartość”, jak i „postawę”, „pewność siebie”, „kontenans” [przyp. tłum.].

⁷ Zob. Raimondi, *Opere di Niccolò Macchiavelli*, Mediolan, Ugo Mursia editore, 1966.

⁸ Przykład: „Widać w tym przede wszystkim niewinność i mądrość młodego Józefa...; jego tajemnicze sny...; jego zazdrosnych braci...; sprzedanie tego wielkiego człowieka...; wierność, jaką zachowuje względem swego pana...; jego godną podziwu czystość; prześladowania, jakie na niego ściągają; jego uwięzienie i stałość...” (Bossuet, *Discours sur l’histoire universelle*, w: *Oeuvres*, Paris, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade”, 1961, s. 674). Przekład polski pt. *Uwagi nad historią powszechną*, 1788.

⁹ L. Irigaray, „Négation et transformation dans le langage des schizophrènes”, *Langages*, n° 5, mars 1967, s. 84–98.

¹⁰ Zob. „Introduction à l’analyse structurale du récit”, *Communications*, n° 8, listopad 1966 [przedruk w kolekcji „Points”, Éd. du Seuil, 1981].

¹¹ Oto sylogistyczny schemat wybranego fragmentu z dzieła Micheleta (*Histoire du Moyen Âge*, t. III, księga VI, rozdz. II): 1. Aby odwieść lud od buntu, należy go czymś zająć. 2. Najlepszym sposobem jest rzucenie mu na pastwę jakiegoś człowieka. 3. Zatem książęta wybrali starego Aubriota, itd.

¹² Thiers bardzo dobitnie i z dużą dozą naiwności wyraził to referencjalne złudzenie, czyli zlanie się desygnatu z elementem znaczonej ustalając tym samym ideał historyka: „Być po prostu prawdziwym, być tym, czym są same rzeczy, nie być niczym ponad to, czym są, być tylko poprzez nie, tak jak one, w tej samej mierze, co one.” (cyt. za C. Jullian, *Historiens français du XIX^e siècle*, Paryż, Hachette, s. LXIII).

¹³ Zob. „La rhétorique de l’image”, *Communications*, n° 4, listopad 1964 przedruk w *L’Obvie et l’Obtus*, 1982. Zob. także *Światło obrazu*, 1980, wyd. pol. 1996 (przypis redakcji francuskiego wydania uzupełniony odniesieniem do polskiego wydania).

¹⁴ Niezależnie od wszelkiej subwersji religijnej, taki sens wypada bez wątpienia nadać gestowi chińskich czerwogwardzistów profanujących świątynię wzniesioną w miejscu narodzin Konfucjusza (styczeń 1967). Przypomnijmy, że określenie „rewolucja kulturalna” jest bardzo niedoskonałym przekładem wyrażenia „destrukcja podstaw cywilizacji”.

¹⁵ „Ktoś powiedział, że celem historyka jest opowiadać, nie udowadniać. Ja jestem przekonany, że w historii najlepszym rodzajem dowodu, najbardziej zdolnym do zafrapowania i przekonania wszystkich umysłów, dowodem, który wywołuje najmniej podejrzliwości i pozostawia najmniej wątpliwości, jest kompletna relacja...” (A. Thierry).

Pismo historii¹

Pisma i historie

„Pilny, życzliwy i czuły dla wszystkich zmarłych..., przez tysiące lat przemierzałem w ten sposób kolejne epoki, ciągle młody, nigdy nie znużony...” Droga – „moja droga” – zdaje się obejmować w posiadanie ten tekst maszerującego: „Szedłem, błąkałem się... Biegłem swą drogą... Kroczyłem nią... ja śmiały podróżnik.” Maszerować i/lub pisać, oto praca bez wytchnienia, „napędzana siłą pragnienia, podniecią żarliwej ciekawości, której nic nie było w stanie powstrzymać”. Michelet mnoży wizyty przepojone „wrozumiałością” i „synowską bojaźnią” dla umarłych będących beneficjentami tego „osobliwego dialogu”, lecz są one również wyrazem pewności, „że nie da się ożywić tego, z czego uszło życie”. W zamieszkiwanym przez historyka grobowcu nie ma nic poza „pustką”². „[Z]ażyłość z tamtym światem”³ nie jest zatem „groźna”: „owo poczucie bezpieczeństwa tym większą wzbudzało we mnie przychylność wobec tych, co nie mogli mi zaszkodzić”. Staje się wręcz każdego dnia coraz „młodszy” z powodu swoich kontaktów z tym martwym, całkowicie odmiennym światem.

Cienie „mniej smutne powróciły do swych grobów”⁴ nawiedzwszy po kolei *Histoire de France*. Odprowadził je tam dyskurs. On jest złożeniem świadectwa, jest składaniem do grobu, on czyni z nich istoty *oddzielone*. Składa im cześć rytuałem, którego im brakowało. „Opłakuje” je wypełniając powinność synowskiej pobożności, jaką nakazuje mu również napis z marzenia Freuda wypisany na pewnym dworcu kolejowym: „Uprasza się o zamykanie oczu”⁵. „Czułość” Micheleta każe mu przechodzić od jednych do drugich, aby oddać ich we władanie czasu, „tego wszechmocnego dekoratora ruin: *O Time beautifying of things!*”⁶ Drodzy zmarli pojawiają się w tekście, ponieważ nie mogą już ani szkodzić ani mówić. Te powracające z zaświatów duchy są miłymi gośćmi w piśmie pod warunkiem, że na zawsze *zachowają milczenie*.

Inny, większy żal, nakłada się na poprzedni. *Oddzielony* jest także Lud. „Urodziłem się ludem, lud miałem w swym sercu... Lecz jego język był mi niedostępny. Nie potrafiłem sprawić, by przemówił”⁷. On także milknie stając się przedmiotem opiewającego go poematu. Z pewnością jedynie on „usprawiedliwia” zapis historyka, wszelako z tego samego powodu jest w nim nieobecny. Ów głos nie przemawia, *In-fans*. Istnieje wyłącznie poza sobą, w dyskursie Micheleta, lecz pozwala mu stać się pisarzem „ludowym”, „odrzuć” pychę i stawszy się „grubiańskim i barbarzyńskim” „utracić... – jak powiada – to, co pozostawało we mnie z literackiej subtelności”⁸.

To, co inne, jest fantazmem historiografii, przedmiotem, którego poszukuje, czci i składa do grobu. Praca oddzielenia dokonuje się wobec tej niepokojącej i fascynującej bliskości. Michelet zajmuje miejsce na owej granicy, gdzie od Wergiliusza po Dantego wytworzyły się *fikcje* nie będące jeszcze *historią*. Miejsce to wskazuje na pytanie, które artykułuje odtąd praktyka naukowa, a odpowiedzi na nie udzielić stara się historia jako dyscyplina wiedzy. „Jedynym historycznym poszukiwaniem „sensu” pozostaje w istocie poszukiwanie Innego”⁹, jednakże ów wewnętrznie sprzeczny zamysł dąży do „zrozumienia” i ukrycia przy pomocy „sensu” inności tego obcego lub też, co wychodzi na to samo, do uspokojenia umarłych nawiedzających jeszcze teraźniejszość, do ofiarowania im skryptyralnych grobowców.

1. Dyskurs oddzielenia: pismo

Współczesna historia zachodnia rozpoczyna się w istocie wraz z pojawieniem się rozróżnienia pomiędzy *teraźniejszością* a *przeszłością*. Odróżnia ją to od *tradycji* (religijnej), od której wszakże nie oddzieliła się całkowicie utrzymując z tą archeologią relację zadłużenia i odrzucenia. Wreszcie trzecia forma tego przepoławienia (coupure), które porządkuje również treść w relacjach *pracy z naturą*, zakłada istnienie wszędzie podziału na *dyskurs* i *ciało* (społeczeństwa). Historia pozwala przemówić milczącemu ciału. Zakłada rozziw pomiędzy milczącą nieprzenikliwością „rzeczywistości”, którą usiłuje wyrazić, a miejscem, gdzie wytwarza swój dyskurs w bezpiecznej odległości od swego przedmiotu (*Gegen-stand*). Gwałtowność ciała dociera do zapisanej strony tylko poprzez ekran nieobecności, za pośrednictwem *dokumentów dostrzeżonych* przez historyka na plaży odsłoniętej przez odpływ obecności, która je tam pozostawiła, a także poprzez dobiegający z oddali pomruk pozwalający przeczuwać istnienie nieznanego bezmiaru uwodzącego wiedzę, ale też jej zagrażającego.

W historiografii tej zaznacza się bez wątpienia struktura swoista dla współczesnej kultury Zachodu: zrozumiałość ustanawia się poprzez relację z innym; przemieszcza się ona (dokonuje „postępu”) modyfikując to, z czego wytwarza ową „inność” – dzikusa, przeszłość, lud, szaleńca, dziecko, Trzeci Świat. Poprzez owe wzajemnie względem siebie heteronomiczne warianty – etnologię, historię, psychiatrię, pedagogikę, itd. – rozwija się problematyka zaszczepiająca swą umiejętność wyrażania się (le savoir-dire) na tym, co inne przemilcza, i uwierzytelniająca interpretacyjne zabiegi nauki („humanistycznej”) przenikając przez granicę, która oddziela je od obszaru oczekującego na poznanie. Sztandarowym tego przykładem stała się nowożytna medycyna od chwili, gdy ciało stało się obrazem *czytelnym*, a więc przekładalnym na to, co da się *zapisać* w przestrzeni języka. Dzięki temu odwinęciu fałd ciała otwierającemu je na spojrzenie, to, co w nim *postrzeżone* i to, co w nim *poznane*, mogą się odtąd na siebie nakładać lub wzajemnie wymieniać (są wzajemnie przekładalne). Ciało jest szyfrem oczekującym na dekryptaż. To, co w wiekach XVII–XVIII umożliwia konwertybilność ciała *postrzeżonego* na ciało *poznane* lub *przestrzennej* organizacji ciała na *semantyczną* organizację słownictwa – i odwrotnie – czyni wykonalnym to przekształcenie ciała

w rozciągłość, w otwartą jak książka wewnątrzność, w dostępne spojrzeniu milczące ciało¹⁰. Analogiczne przekształcenie zachodzi, gdy tradycja, ciało przeżywane bezpośrednio otwiera się przed ciekawością badawczą rozwijając się w korpus tekstów. Nowoczesna medycyna i historiografia rodzą się prawie równocześnie z podziału na podmiot hipotetycznie posiadający umiejętność odczytywania i na przedmiot hipotetycznie opisany w języku, który sam siebie nie potrafi odczytać, lecz musi zostać zdekodowany. Te dwie „heterologie” (dyskursy o innym) powstają na skutek oddzielenia wiedzy wygłaszającej dyskurs od stanowiącego jej wspornik niemego ciała.

Historiografia dokonuje wpieryw oddzielenia swej terażniejszości od przeszłości i później na każdym kroku powtarza gest podziału. Zatem jej chronologia składa się z „okresów” (np. Średniowiecze, Historia Nowożytna, Historia Współczesna), które każdorazowo sankcjonuje postanowienie, że chodzi o coś *innego* lub o coś, co *już* nie jest tym, czym było dotychczas (Renesans, Rewolucja). Każdy kolejny „nowy” czas powodował zaistnienie dyskursu traktującego jako „martwy” czas poprzedzający, otrzymując równocześnie w spadku „przeszłość” już naznaczoną uprzednimi podziałami. (Od)cięcie (się) jest przeto postulatem interpretacji (konstruowanej z punktu widzenia jakiejś terażniejszości) i jej przedmiotu (podziały organizują przedstawienia podlegające re-interpretacji). Zabieg określony przez ów podział ma charakter *woluntarystyczny*. W przeszłości, od której się wyróżnia, dokonuje on selekcji wyłuskującej to, co może być „*rozumiane*” z tego, co winno zostać *zapomniane*, aby uzyskać przedstawienie terażniejszej intelligibilności. Wszelako to, co nowe rozumienie przeszłości uważa za nieistotne – za odpad uzyskany w wyniku selekcji materiału, za pozostałość usuniętą poza nawias wyjaśnienia – powraca mimo wszystko na obrzeża dyskursu i wnika w jego szczeliny: „to, co się opiera”, „to, co przetrwało” i rozmaite „zapóźnienia” dyskretnie burzą wspaniały ład „postępu” czy systemu interpretacji. To lapsusy syntaksy skonstruowanej wedle praw przynależnych danemu miejscu. Obrazują powrót wypartego, czyli tego, co w danym momencie stało się nie-do-pomyślenia po to, aby pomyślana mogła być nowa tożsamość.

Ta bynajmniej nie oczywista konstrukcja jest swoista dla Zachodu. W Indiach na przykład „formy nowe nie wypierają dawniejszych”. Zachodzi raczej „nawastwianie się”. Czas, posuwając się do przodu, nie potrzebuje się uprawomocnić poprzez zdystansowanie się od swoich „przeszłości”, podobnie miejsce nie musi się definiować poprzez zdystansowanie się wobec „herezji”. „Istotnym faktem” historii indyjskiej jest proces współlistnienia i reabsorpcji¹¹. Także u Merinów z Madagaskaru *tetiarana* (dawne listy genealogiczne) oraz *tantara* (historia miniona) tworzą „spuściznę przekazywaną za pośrednictwem uszu” (*lovantsofina*) lub „pamięć przekazywaną ustnie” (*tadidivava*): nie jest to bynajmniej przedmiot rzucający *za siebie* po to, aby mogła zaistnieć autonomiczna terażniejszość, lecz skarb umieszczany *pośrodku* społeczności i stanowiący jej memoriał, pokarm przeznaczony do spożywania i zapamiętywania. Historia jest „przywilejem” (*tantara*), który winno się przypominać, by nie zapominać kim się jest. Umiejszcawia we-

wnątrz samego siebie lud rozciągający się od przeszłości po przyszłość¹². W dahomejskim plemieniu Fô historia jest *remuho*, „słowem o minionych czasach” – słowem (*ho*), czyli obecnością przybyłą z przeszłości i zmierzającą ku przyszłości. Nie ma nic wspólnego z koncepcją (pozornie bliską, lecz wywodzącą się z etnografii i muzeografii), która oddzielając aktualność od tradycji, a więc narzucając ostry podział na przeszłość i teraźniejszość oraz utrzymując typowy dla Zachodu sposób myślenia, tyle że na wspak, definiuje tożsamość poprzez powrót do swojej – przeszłej lub zmarginalizowanej – murzyńskości¹³.

Nie ma potrzeby mnożyć przykładów poświadczających istnienie poza obrębem naszej historiografii innego stosunku do czasu lub do śmierci, co jest innym aspektem tego samego zagadnienia. Na Zachodzie grupa (lub jednostka) powołuje się na to, co wyklucza (to stworzenie swojego miejsca) i odnajduje pewność siebie w wyznaniu, jakie wydobywa ze zdominowanego (w ten sposób ustanawia się *wiedza* innego / o innym czyli nauka ludzka). Albowiem wie, że wszelkie zwycięstwo nad śmiercią jest efemeryczne: kostucha w nieunikniony sposób powraca i kosi. Śmierć jest obsesją Zachodu. Pod tym względem dyskurs nauk o człowieku jest pato(-)logiczny: dyskurs *patosu* – nieszczęście i pełne pasji działanie – w konfrontacji ze śmiercią, której nasze społeczeństwo nie jest już w stanie pomyśleć jako jednego ze sposobów uczestnictwa w życiu. Na swój własny użytek historiografia zakłada, że nie można już wierzyć w tę obecność umarłych, która zorganizowała (lub organizuje) doświadczenie całych cywilizacji, lecz że nie sposób po tym „dojść do siebie”, zaakceptować utratę żywej solidarności z tymi, co odeszli, potwierdzić nieredukowalną granicę. To, co *nietrawne* jest daną dyskursu, zaś *postęp* jest jego afirmacją. Pierwsze jest doświadczeniem, które drugie kompensuje i zwalcza. Historiografia dąży do udowodnienia, że miejsce, w jakim się objawia, pozwala zrozumieć przeszłość: ta osobliwa procedura zakłada śmierć, cięcie bezustannie powtarzane w dyskursie i negujące utratę, teraźniejszości zaś przypisuje przywilej rekapitulowania przeszłości w wiedzy: to praca śmierci i śmierci się sprzeciwiająca praca.

Ta paradoksalna procedura symbolizuje się i dokonuje w geście mającym wartość zarazem mitu i rytu: w *piśmie*. W istocie bowiem pismo zastępuje tradycyjne przedstawienia uprawomocniające teraźniejszość *pracą* zmierzającą do wytworzenia przedstawień w tej samej przestrzeni łączącej nieobecność i wytwarzanie. W swej najbardziej fundamentalnej postaci pisanie to *konstruowanie* zdania przemierzające miejsce hipotetycznie *puste*: kartkę. Jednakże czyż nie jest historiografią działalność, która rozpoczyna się powtórnie wychodząc od nowego czasu oddzielonego od czasów dawnych i biorąca na siebie budowanie w tej teraźniejszości pewnego racjonalnego konstruktów? Wydaje mi się, że na Zachodzie od czterech wieków „uprawianie historii” związane jest z pisaniem. Stopniowo zastąpiło ono wszystkie prastare mity praktyką wytwarzania znaczenia [pratique signifiante]. Jako praktyka (nie zaś za przyczyną dyskursów będących jej wynikiem) symbolizuje ona społeczeństwo zdolne do zagospodarowania zajętej przez siebie przestrzeni, do zastąpienia mroczności przeżywanego ciała wyrazem „woli poznania”

[vouloir savoir] lub „woli zdominowania” [vouloir dominer] ciała, przekształcenia odziedziczonej tradycji w wytworzony przez siebie tekst, w sumie więc społeczeństwo zdolne do stania się białą kartą, którą samo może zapisać. To praktyka ambitna, progresywna oraz utopijna, związana z bezustannym ustanawianiem „swoistych” pól, w które można wpisać wolę wyrażoną pojęciami racjonalnymi. Ma ona wartość naukowego modelu. Nie interesuje ją „prawda” ukryta, którą należało by odnaleźć; *wytwarza* symbol już z racji swego stosunku pomiędzy nową przestrzenią, jaką odgranicza w czasie a *modus operandi*, które produkuje „scenariusze” władne uporządkować praktyki w aktualnie rozumiały dyskurs, co oznacza właśnie „uprawianie historii”. Historiografia do chwili obecnej nierozdzielnie złączona z losami pisma nowożytnego i współczesnego Zachodu, posiada wszakże szczególną właściwość uchwycenia skrypturalnej inwencji w jej relacjach z elementami, jakie wchłania, operowania tam, gdzie *to, co dane*, winno zostać przekształcone w *skonstruowane*, budowania przedstawień z materiałów przeszłości i wreszcie umiejscawiania się na owej granicy terażniejszości, gdzie należy jednocześnie przekształcać tradycję w przeszłość (wykluczać ją) i nic z niej nie uronić (posłużyć się nią poprzez odwołanie się do nowych metod).

2. Historia i polityka: miejsce

Założywszy, że wytworzony już został dystans pomiędzy tradycją a ciałem społeczeństwa, historiografia opiera się w ostatniej instancji na władzy w efektywny sposób odróżniającej się od przeszłości i całości społeczeństwa. „Uprawianie historii” wspiera się na władzy politycznej, która wytwarza swoje miejsce (państwo, naród, itd.), gdzie wola może i musi spisywać (konstruować) system (rozum artykułujący praktyki). Konstytuując się *przestrzennie* i posiadając jako wyróżnik autonomiczną *wolę*, w wiekach XVI i XVII władza polityczna stwarza także pewne wymogi myślowe. Szczególnie istotnymi z punktu widzenia historiografii są tu dwa zadania przekształcające ją w tym okresie za sprawą jurystów i „politystów”. Z jednej strony władza musi się *uwierzytelnić*, do siły sprawiającej, że jest efektywna, przydać czyniący ją wiarygodną autorytet. Z drugiej strony relacja pomiędzy „*wolą czynienia historii*” (podmiotem operacji politycznej) a „*otoczeniem*”, z którego wyodrębnia się władza podejmowania decyzji i działania, wymaga analizy zmiennych zastosowań poprzez wszelką interwencję modyfikującą stosunek sił, sztukę manipulowania złożonością w zależności od celów, a więc „kalkulacji” możliwych stosunków między wolą (władcy) a danymi sytuacjami. Można tu rozpoznać dwie cechy „nauki” konstruowanej w wiekach XVI–XVIII przez „historiografów”, najczęściej wywodzących się ze środowisk prawniczych i urzędniczych, obdarzonych z racji swego usytuowania przy osobie i w służbie władcy uprzywilejowaną „pozycją” (miejscem), gdzie w imię „użyteczności” dla państwa i „dobra publicznego” winny współgrać ze sobą prawda pisma i skuteczność władzy – „najpierwsza godność literatury” i sprawność działania „człowieka władzy”¹⁴. Z jednej strony dyskurs ten „uprawomocnia” siłę sprawującą władzę; obdarza ją *genealogią* rodziną, polityczną lub moralną; uwierzytelnia aktualną „użyteczność” władcy, kiedy

przekształca ją w „wartości” organizujące przedstawienie przeszłości. Z drugiej strony obraz, jaki tworzy ta przeszłość, będący odpowiednikiem obecnie tworzonych „scenariuszy” futurologii, formułuje modele *prakseologiczne* i, poprzez serię sytuacji, typologię możliwych relacji pomiędzy konkretną wolą a jej hipotetycznymi wariantami; analizując porażki i sukcesy, kreśli kontury nauki o praktyce władzy. Z tego tytułu nie zadowolona się stworzeniem historycznego usprawiedliwienia władcy poprzez wyposażenie go w genealogiczną tarczę herbową. To „lekcja” udzielona przez technika menadżeringu politycznego.

Począwszy od XVI wieku – czy też, aby oprzeć się na precyzyjniejszych punktach odniesienia – od Machiavellego i Guirardina¹⁵ historiografia przestaje być przedstawieniem czasu opatrnościowego, to znaczy historii, którą kieruje Podmiot niedosięgly i poznawalny jedynie dzięki objawianym ludziom znakom swej woli. Historiografia zajmuje pozycję podmiotu działania władcy, czyli tego, którego celem jest „tworzenie historii”. Nadaje ona inteligencji funkcję modalizatora możliwych gier między władzą a rzeczywistością, z której się wyodrębnia. Już sama jej definicja wypływa z pojęcia racji stanu: władza jest skuteczna w zależności od faktycznych danych, dzięki sztuce „przetwarzania” elementów narzuconych przez „środowisko”. Nauka ta jest strategiczna z powodu swego przedmiotu, historii politycznej, a także na innej płaszczyźnie z powodu swej metody obróbki danych, archiwów i dokumentów.

Wszelako historyk przyznaje sobie to miejsce na zasadzie swojego rodzaju *fikcji*. W gruncie rzeczy nie jest on podmiotem operacji, a jedynie jej technikiem. Nie tworzy historii, może jedynie uprawiać historię: ta różnica czasownika wskazuje na udział historyka w pozycji, która nie jest jego własną, a bez której niemożliwy byłby nowy typ analizy historiograficznej. Historyk jest jedynie „obok”, a nie „przy” władzy. Toteż otrzymuje w mniej lub bardziej eksplicytnych formach dyrektywy, które we wszystkich nowożytnych krajach przypisują historii – od tez po podręczniki – zadanie edukowania i mobilizowania. Jego dyskurs jest mentorski lecz nie władczy; podobnie daje lekcje rządzenia nie ponosząc ani ryzyka ani odpowiedzialności sprawowania rządów. Snuje refleksję nad władzą, której nie posiada. Swoją analizę rozwija przeto „równoległe do terażniejszości” reżyserując przeszłość gestem analogicznym do zabiegów futurologa odwołującego się do przyszłości również oddalanej od chwili obecnej.

Z faktu bliskiego obcowania z problemami politycznymi, lecz nie w miejscu, gdzie sprawowana jest władza polityczna, historiografia uzyskuje dwuznaczny status bardziej uwidaczniający się w jej nowożytnej archeologii. To osobliwa sytuacja, zarazem krytyczna i fikcyjna. Ujawnia się szczególnie wyraźnie w *Discorsi* i *Istorie fiorentine* Machiavellego. Kiedy historyk usiłuje ustalić, stawiając się na miejscu władcy, reguły politycznego postępowania i ustanowić najlepsze instytucje polityczne, wówczas *odgrywa rolę* księcia, którym nie jest; analizuje, co *powinien* zrobić władca. Taka jest *fikcja* otwierająca przed jego dyskursem przestrzeń, w której się pisze. Bo fikcją jest przecież być w gruncie rzeczy zarówno dyskursem pana, jak i sługi – być dozwolonym przez władzę a przecież się z nią nie pokry-

wać, w pozycji, w jakiej technik może w pewnym oddaleniu, podobnie jak autorytet intelektualny, odgrywać problemy księcia¹⁶. Zależy od „faktycznego władcy” i wytwarza „władcę hipotetycznego”¹⁷. Musi zatem zachowywać się *jak gdyby* efektywna władza stosowała się do jego zaleceń i jakby, wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu, książę posłuszny udzielonej mu lekcji uznawał demokratyczną organizację społeczeństwa. Przeto fikcja ta stawia pod znakiem zapytania – i czyni chimeryczną – możliwość znalezienia dla *analizy* politycznej przedłużenia w efektywnej *praktyce* władzy. Będący konstrukcją dyskursu „książę hipotetyczny” nigdy nie stanie się „księciem faktycznym”. Nigdy nie zostanie wypełniony rozdział oddzielający od rzeczywistości dyskurs, dystans skazujący go na bezwartościowość zwłaszcza wówczas, gdy jest precyzyjnie skonstruowany¹⁸.

Ta fundamentalna frustracja sprawia, iż dla historyka fascynująca jest efektywność życia politycznego (podobnie jak, odwrotnie, polityka kusi wcielenie się w skórę historyka i odegranie swoich posunięć, aby poddać je legitymizującej „refleksji”). Fikcja owa przejawia się również w fakcie, iż historyk analizuje *sytuacje* tam, gdzie dla sprawującego władzę chodziło o cele do osiągnięcia. Pierwszy dostaje jako już zaistniały fakt to, co drugi musi dopiero wprowadzić w czyn. Eksploracja przeszłości jest tutaj konsekwencją niemożności podłączenia się do ośrodka, gdzie „historię się tworzy”. Nierzeczywistość przenika do tej nauki o działaniu wraz z fikcją polegającą na tym, że zachowuje się jakby się było podmiotem operacji – lub wraz z ową działalnością, która odtwarza politykę w laboratorium zastępując podmiot działalności historycznej podmiotem operacji historiograficznej. Archiwa tworzą „świat” tej gry technicznej, świat, gdzie odnajduje się złożoność rzeczywistości, lecz poddaną selekcji i zminiaturyzowaną, a więc dającą się poddać formalizacji. To przestrzeń cenna we wszystkich znaczeniach tego słowa: upatruję w niej sprofesjonalizowany i skrypturalny odpowiednik tego, co przedstawiają gry we wspólnym doświadczeniu wszystkich ludów, to znaczy praktyki, poprzez które każda społeczność wyjaśnia, miniaturyzuje, formalizuje swoje najbardziej fundamentalne strategie i dzięki temu gra sama siebie bez ryzyka czy odpowiedzialności właściwych historii rzeczywistej.

W przypadku historiografii fikcja ujawnia się na końcu, w produkcji manipulacji i analizy. Opowieść podaje się za reżyserię przeszłości, nie zaś za ograniczone przestrzennie pole, w którego obrębie dokonuje się operacja przesunięta względem działalności ośrodka władzy. Tak jest w przypadku *Discorsi*: Machiavelli przedstawia je jako komentarz do dzieła Tytusa Liwiusza. W rzeczywistości to jedynie „pozór”. Autor wie, iż zasady w imieniu których do rangi wzorca podnosi instytucje rzymskie, wywołują istną „eksplozję” tradycji i że jego przedsięwzięcie jest „bezprecedensowe”¹⁹. Historia rzymska, będąca *wspólnym* punktem odniesienia i *przyjemnym* tematem toczonych we Florencji dyskusji, dostarcza mu publicznego terenu pozwalającego na wyrażanie swoich opinii politycznych jak gdyby znajdował się na miejscu księcia. Przeszłość jest miejscem *zainteresowania* i *przyjemności* poza aktualnymi problemami władcy, obok „opinii” i „ciekawości” odbiorców sytuującym scenę, na której historyk gra swoją rolę technika – substytutu księcia. Od-

stęp względem terażniejszości kreśli kontury miejsca, gdzie powstaje historiografia, obok władcy i w pobliżu odbiorców, odgrywając to, co *czyni* ten pierwszy i co *podoba* się drugim, lecz nie można go utożsamić ani z jednym, ani z drugimi. Toteż przeszłość jest fikcją terażniejszości. Tak jest w każdej prawdziwej pracy historiograficznej. Wyjaśnianie przeszłości nie przestaje zaznaczać różnicę między aparatem eksplikacyjnym, który jest terażniejszy, a wyjaśnianym materiałem, dokumentami odnoszącymi się do ciekawostek związanych ze zmarłymi. Racjonalizacja praktyki i przyjemność opowiadania sobie legend z minionych czasów („urok historii” – mawiał Marbeau²⁰) – techniki pozwalające zawiadywać złożonością terażniejszości i przepojone wzruszeniem zaciekawienie otaczające zmarłych „krewnych” – zlewają się w tym samym tekście, aby jednocześnie dokonać swoistej dla aktualnej epoki jej naukowej „redukcji” i narracyjnej metaforyzacji strategii władzy.

Rzeczywistość wpisująca się w historiograficzny dyskurs pochodzi z właściwych danemu miejscu determinacji. Efektywnymi relacjami zdającymi się charakteryzować to miejsce pisma są: *zależność* względem ustanowionej skądinąd władzy, *opanowanie* technik dotyczących strategii społecznych oraz gra z symbolami i przywołaniami cieszącymi się uznaniem odbiorców. Usytuowana przy boku władzy, wspierając się na niej, lecz również krytycznie się względem niej dystansując; trzymając w ręce naśladowane samym pismem racjonalne narzędzia operacji modyfikujących równowagę sił w imię zdobywczej woli; docierając z oddali do mas (spoza politycznej i społecznej separacji, która ją od nich „wyróżnia”) i reinterpretując właściwe im tradycyjne odniesienia, nowożytna historiografia francuska jest w przytłaczającej większości mieszczańska i – czyż należy się temu dziwić? – racjonalistyczna²¹.

Ta sytuacja faktyczna wpisana jest w tekst. Mniej lub bardziej dyskretna dedykacja (trzeba podtrzymywać fikcję przeszłości, aby mogła zaistnieć uczona gra historii) nadaje dyskursowi status bytu *zadłużonego* wobec władzy, która niedawno jeszcze należała do księcia, dzisiaj zaś – poprzez delegację – do państwowej instytucji naukowej lub jej eponima, czyli zwierzchnika. To „przesłanie”²² wskazuje na miejsce skąd wychodzi przyzwolenie, na desygnat zorganizowanej siły, wewnątrz i w zależności od której analiza może zaistnieć. Jednak sama *opowieść*, ciało fikcji, zaznacza także – poprzez zastosowane metody i badaną treść – z jednej strony *dystans* wobec owego długu, z drugiej strony obydwa punkty oparcia na owo oddalenie zezwalające; są to: *praca* w swym aspekcie technicznym i *zainteresowanie* odbiorców, albowiem historyk uzyskuje od aktualności środki pozwalające wykonać tę pracę i określenie stopnia zainteresowania, jakie budzi.

Z powodu tego trójkątnego ustrukturyzowania historiografia nie może być zatem pomyślana w terminach przeciwstawności lub odpowiedniości między podmiotem a przedmiotem: to, co konstruuje, jest tylko grą fikcji. Nie sposób także zakładać, jak historiografia stara się czasem wmówić, że jakiś usytuowany w odległej przeszłości „początek” wyjaśniłby terażniejszość: każdy historyk umiejscawia zresztą ów początkowy punkt przecięcia w miejscu, w którym zatrzymuje się jego postępowanie badawcze, to znaczy na granicy, jaką wyznacza mu jego specjal-

ność w łonie uprawianej przez niego dyscypliny. W gruncie rzeczy wychodzi od wyznaczników terażniejszości. Jego prawdziwym początkiem jest aktualność. Mówił to już w charakterystycznym dla siebie stylu Lucien Febvre: „Przeszłość – pisać – jest rekonstrukcją społeczeństw i istot ludzkich dokonaną przez ludzi dla ludzi uwikłanych w sieć odniesień dzisiejszej rzeczywistości ludzkiej”²³. Febvre nie uznałby, iż to usytuowanie zabrania historykowi przemawiać w imieniu Człowieka, wierzył bowiem, że dzieło historyczne wolne jest od prawa podporządkowującego je logice *miejsca* wytworzenia, a nie tylko od „mentalności” danej epoki w „postępie” czasu²⁴. Jak każdy historyk, wiedział wszakże, że *pisanie* prowadzi do spotkania z zamieszkującą to miejsce śmiercią, do *ujawnienia* jej poprzez przedstawienie relacji terażniejszości z tym, co wobec niej inne, i do *zwalczania* jej zabiegami zmierzającymi do intelektualnego zapanowania nad zespoleniem indywidualnej woli z obecnymi siłami. Poprzez wszystkie te aspekty, historiografia wprowadza do swego dyskursu warunki umożliwiające jego wytwarzanie stające się tematem, o którym bezustannie rozprawia.

3. Wytwarzanie i/lub archeologia

Wytwarzanie jest istotnie jej nieomal powszechną zasadą wyjaśniania, albowiem historyczne badania traktują każdy dokument jako symptom tego, kto go wytworzył. Prawdę powiedziawszy nie tak łatwo jest „nauczyć się z samego produktu odszyfrowywać i interpretować łańcuch aktów wytwórczych”²⁵. Na pierwszym poziomie analizy można powiedzieć, że wytwarzanie *nazywa* problem, który pojawił się na Zachodzie wraz z mityczną praktyką pisania. Aż dotąd historia rozwija się wprowadzając wszędzie podział na *materię* (fakty, *simplex historia*) i *ornamentum* (prezentacja, inscenizacja, komentarz)²⁶. Dąży do odnalezienia prawdy faktów ukrytej pod mnogością „legend” i ustanowienia w ten sposób dyskursu zgodnego z „naturalnym porządkiem” rzeczy tam, gdzie przedtem istniało pomieszanie złudzenia i prawdy²⁷. Ten sposób stawiania problemu zmienia się wszakże począwszy od momentu, gdy „fakt” nie funkcjonuje już jako „znak” prawdy, kiedy „prawda” zmienia swój status, stopniowo przestając być tym, co się *manifestuje*, aby stać się tym, co *się wytwarza* i w ten sposób nabiera charakteru „skrypturalnego”. Idea „wytwarzania” przemienia dawną koncepcję „przyczynowości” i wyróżnia dwa typy problemów: z jednej strony odesłanie „faktu” do tego, co *sprawiło, że stał się możliwy*; z drugiej strony *spójność* lub „powiązanie” pomiędzy stwierdzonymi zdarzeniami. Pierwszy problem wyrażany jest jako *geneza* i uprzywilejowuje bez końca to, co jest „*przed*”; drugi wyraża się w formie *serii*, których konstrukcja wymaga ze strony historyka nieomal obsesyjnej troski o wypełnianie *luk* i, w sposób mniej lub bardziej metaforyczny, zastępuje strukturę. Obydwa elementy, często sprowadzone do filiacji i ładu, sprzęgają się w „quasi koncepcie” czasowości. Pod tym względem prawdą jest, że „dopiero w chwili, gdy dysponowalibyśmy swoistym i w pełni wytworzonym conceptem czasowości, można by podjąć problem *Historii*”²⁸. Tymczasem czasowość służy do ukazywania koniecznego zespolenia obydwu problemów, a także do eksponowania i przedstawienia w tym

samym tekście sposobów, do jakich odwołuje się historyk zarówno odpowiadając na pytanie, co było *przedtem*, jak umieszczając fakty w istniejących *lukach*. Dostarcza pustych ram linearnego następstwa odpowiadającego formalnie zapytaniu o *początek* i wymogowi *porządku*. Jest zatem w mniejszym stopniu rezultatem poszukiwania, niż jego warunkiem: założonym a priori wątkiem z dwóch włókien, po którym przesuwana jest wrzeczona historyk jednym ruchem wypełniając istniejące między nimi luki. Nie mogąc przekształcić w przedmiot swoich badań to, co jest ich postulatem, historyk „zastępuje poznanie czasu wiedzą o tym, co jest w czasie”²⁹.

Pod tym względem historiografia byłaby zatem jedynie nieświadomym swej natury dyskursem filozoficznym; ukrywałaby straszliwe znaki zapytania, jakie w sobie nosi, zastępując je nieokreśloną pracą polegającą na robieniu „tak jakby” na nie odpowiadającą. W istocie, to wyparcie nie przestaje powracać w jej pracy i można je w niej rozpoznać, pomiędzy innymi symptomami, w tym, co wpisuje w nią odniesienie do „wytwarzania” i/lub pytańki spod znaku „archeologii”.

Aby nie ograniczać się do nazywania *wytwarzaniem* niezbędnego, acz nieznanego stosunku wiążącego terminy znane, czyli do wskazywania na to, co jest wspornikiem dyskursu historycznego, lecz nie stanowi przedmiotu jego analizy, należy powtórnie wprowadzić to, o czym Marks przypominał w swych *Tezach o Feuerbachu*, a mianowicie, że „przedmiot, rzeczywistość, świat poznawalny zmysłami” winny być rozpatrywane „jako konkretna *działalność ludzka*”, „jako praktyka”³⁰. To powrót do spraw podstawowych: „Aby żyć, trzeba przede wszystkim pić, jeść, mieć gdzie mieszkać, ubierać się i jeszcze parę innych rzeczy. Pierwszym faktem historycznym (*die erste geschichtliche Tat*) jest więc produkcja (*die Erzeugung*) środków pozwalających na zaspokojenie potrzeb, wytwarzanie (*die Produktion*) samego życia materialnego. Jest wręcz historycznym faktem (*geschichtliche Tat*), podstawowym warunkiem (*Grundbedingung*) całej historii, że podobnie dzisiaj, jak przed tysiącami lat, trzeba wypełniać dzień za dniem...”³¹. Wychodząc z tej bazy, produkcja różnicuje się wedle tego, czy potrzeby te są lub nie łatwo zaspokajane i w zależności od warunków, w jakich są zaspokajane. Produkcja jest wszędzie, lecz „*produkcja w sensie ogólnym* jest abstrakcją”: „Zatem gdy mówimy o produkcji, zawsze chodzi o produkcję w określonym stadium ewolucji społecznej – produkcję jednostek żyjących w społeczeństwie... Na przykład jakakolwiek produkcja nie jest możliwa bez narzędzi produkcji...; bez pracy uprzedniej, zakumulowanej... Produkcja to zawsze szczególna gałąź produkcji”. Wreszcie „zawsze jakieś określone ciało społeczne, jakiś społeczny podmiot wykonuje swą działalność”³². Tak więc analiza powraca do potrzeb, technicznej organizacji, miejsc i instytucji społecznych, gdzie – jak mówi Marks odnośnie fabrykantów pianin – „produktyw-na jest jedynie praca wytwarzająca kapitał”³³.

Zatrzymuję się na tych klasycznych tekstach powtarzając znane stwierdzenia, ponieważ precyzyjnie stawiają problem, na który napotkałem wychodząc od tak zwanej historii „idei” czy też „mentalności”: chodzi o relację, jaka może zaistnieć pomiędzy określonymi *miejscami* a wytwarzanymi w nich *dyskursami*. Wydało mi się, że można przetransponować tutaj to, co Marks nazywa „pracą produk-

tywną w ekonomicznym znaczeniu słowa”: „praca jest produktywna tylko wówczas, gdy wytwarza swoje przeciwieństwo” to znaczy kapitał³⁴. Niewątpliwie dyskurs jest formą „kapitału” zainwestowanego w symbole, jest przekazywalny, można go przemieścić, powiększyć lub stracić. Jasnym jest, że perspektywa ta odnosi się również do „pracy” historyka, który stosuje ją jako narzędzie, i że pod tym względem historiografia nie przestaje zależeć od tego, co bada: od stosunku między *miejscem, pracą* a owym „przyrostem kapitału”, jakim może być *dyskurs*. To, iż dla Marksa dyskurs należy raczej do kategorii generowanej przez „pracę nieprodukcyjną” nie przeszkadza rozpatrywać możliwości traktowania w ten sposób problemów stawianych historiografii i przez nią samą.

Być może oznacza to nadanie szczególnej treści owej „archeologii”, której nowy prestiż nadał Michel Foucault. Ze swej strony będąc historykiem badającym historię religii zdeterminowaną językiem tej specjalności, zastanawiałem się nad rolą, jaką w organizacji nowożytnego społeczeństwa „skrypturalnego” odegrać mogły wytwory i instytucje religijne, których miejsce zajęło ono po ich uprzednim przekształceniu. Archeologia była dla mnie sposobem, jakim posługiwałem się, aby ściślej opisać powrót „wypartego”, system Pism wyrugowanych przez nowożytność – nieobecnego, którego nie sposób wszakże wyeliminować. Ta „analiza” pozwalała jednocześnie rozpoznać w pracy obecnej „pracę przeszłą, zakumulowaną” i jeszcze determinującą. Tryb ten, ujawniający ciągłości i zniekształcenia w systemie *praktyk*, pozwalał mi także na przeanalizowanie siebie samego. Nie jest to autobiografia, lecz odnawiając w innej postaci relację wytwarzania, jaką dane miejsce utrzymuje ze swym wytworem, analiza ta prowadziła mnie ku badaniu historiografii jako takiej. Oznaczało to wejście podmiotu do swojego tekstu, nie z ową niezwykłą swobodą pozwalającą Martinowi Dubermanowi uczynić z siebie, w swym własnym dyskursie, rozmówcę nieobecnych postaci i traktując o nich opowiadać w istocie o sobie³⁵, lecz na sposób niewypełniającej luki będącej zawsze w tekście nośnikiem braku sprawiającego, iż nie przestaje się poszukiwać i pisać.

Luka ta, oznaka miejsca w tekście i poddania go przez tekst w wątpliwość, odsyła w końcu do tego, na co archeologia wskazuje nie będąc w stanie tego nazwać: stosunek *logosu* do *arche*, „zasady” lub „początku” będącego tym, co wobec niej inne. Historiografia może zawsze umieścić „przed” owo inne, na którym się opiera i które ją umożliwia, odsuwać je bezustannie coraz bardziej wstecz lub określać je nazwą elementu „rzeczywistości” legitymizującego przedstawienie, lecz nie będącego z nim tożsamym. *Arche* nie jest , co mogło by być wypowiedziane. Wślizguje się jedynie w tekst wskutek pracy podziału lub wraz z przywołaniem śmierci.

Toteż historyk może tylko pisać łącząc w tej praktyce „inne” sprawiające, że może posuwać się do przodu, i rzeczywistość, którą przedstawia jedynie pod postacią fikcyj. Jest historiografem. Uznając swój dług wobec doświadczenia, jakie nabyłem w trakcie mojej pracy, pragnę złożyć hołd owemu pismu historii.

Historia, dyskurs i rzeczywistość

1. Dwie formy rzeczywistości

Jeżeli zrekapitułuje się te dane, sytuacja historiografii odsłania pytanie o rzeczywistość wyrażające się w dwóch całkowicie odmiennych pozycjach metodologii naukowej: rzeczywistość w tym sensie, w jakim jest ona *tym, co znane* (tym, co historyk bada, rozumie lub „wskrzesza” ze społeczeństwa przeszłości) i rzeczywistość jako *implikowaną* poprzez operację naukową (teraźniejsze społeczeństwo, do którego odnosi się problematyka historyka, jego procedury, jego sposoby rozumienia i wreszcie praktyka sensu). Z jednej strony rzeczywistość jest *rezultatem* analizy, a z drugiej – jej *postulatem*. Te dwie formy rzeczywistości nie mogą być ani wyeliminowane, ani sprowadzone do siebie nawzajem. Historia jako nauka polega właśnie na występujących między nimi relacjach. Jej swoistym celem jest rozwinięcie ich w dyskursie.

Z pewnością w zależności od okresów i grup punkt ciężkości przenosi się bądź to ku jednemu, bądź ku drugiemu biegunowi. W istocie bowiem istnieją dwa rodzaje historii w zależności od tego, czy przeważa zainteresowanie jedną czy drugą formą rzeczywistości. Nawet jeśli krzyżówki tych dwóch typów występują częściej niż przypadki czyste, każdy z tych rodzajów historii jest łatwo rozpoznawalny. Pierwszy z nich skupia się na *tym, co da się pomyśleć* i na warunkach rozumienia; drugi rości sobie prawo do odtworzenia *tego, co przeżyte*, ekshumowane dzięki poznaniu przeszłości.

Pierwsza z tych problematyk bada swą zdolność do uczynienia możliwymi do pomyślenia dokumenty zinwentaryzowane przez historyka. Podlega konieczności wypracowania modeli pozwalających na utworzenie i zrozumienie serii dokumentów: modeli ekonomicznych, kulturowych, itd. Perspektywa ta, coraz bardziej dziś powszechna, prowadzi historyka do metodologicznych hipotez odnoszących się do jego pracy, do ich rewizji za pośrednictwem wymiany interdyscyplinarnej, do zasad zrozumiałości mogących stanowić o zasadności stosowanych przez niego procedur i wytworzyć „fakty”, a w ostatecznym rachunku do sytuacji epistemologicznej obecnej w całości badań charakterystycznych dla społeczeństwa, w którym pracuje³⁶.

Tendencja druga uprzywilejowuje relację historyka z *tym, co przeżyte*, to znaczy możliwość odtworzenia czy też „wskrzeszenia” przeszłości. Pragnie ona odrestaurować to, co zapomniane, i dotrzeć do ludzi z przeszłości po pozostawionych po nich śladach. Zakłada ona także przyjęcie właściwego sobie gatunku literackiego – opowieści, podczas gdy tendencja pierwsza, dużo mniej opisowa, zestawia raczej serie wyłaniające się przy zastosowaniu różnych metod badawczych.

Pomiędzy tymi dwiema formami istnieje napięcie, lecz nie opozycja, albowiem historyk znajduje się w pozycji niestabilnej. Jeżeli da pierwszeństwo rezultatowi „obiektywnemu”, jeżeli dąży do odtworzenia w swym dyskursie rzeczywistości jakiegoś społeczeństwa przeszłości i ożywienia tego, co przebrzmiało, rozpoznaje przecież w tej rekonstrukcji porządek i skutek swojej własnej pracy. Dyskurs przeznaczony do wyrażenia *innego* pozostaje *jego własnym* dyskursem i zwiercia-

dłem jego własnego działania. I odwrotnie, gdy historyk powraca do swej praktyki i poddaje refleksji postulatory pragnąc je udoskonalić, odkrywa w nich ograniczenia, których źródło znajduje się wyraźnie przed jego terażniejszością, a których jego praca jest symptomem, nie zaś przyczyną. Podobnie jak „model” socjologii religijnej implikuje (między innymi) nowy status praktyki lub poznania w XVII w., obecne metody zawierają w sobie, zatarte jako zdarzenia i przekształcone w kody lub w problematyki badawcze, dawne struktury i zapomniane historie. Ufundowana w ten sposób na podziale z jednej strony stawiającym przeszłość, która jest jej przedmiotem, z drugiej natomiast terażniejszość stanowiącą miejsce jej praktyki, historia nie przestaje odnajdywać terażniejszości w swym przedmiocie, a przeszłości w swej praktyce. Przesycona jest dziwnością, ku której dąży, i narzuca swe prawo odległym obszarom, które podbija w przekonaniu, że przywraca im życie.

2. Pośredniość [l'entre-deux], sytuacja historii a problem rzeczywistości

Bezustanna praca różnicowania (między zdarzeniami, okresami, między danymi a seriami, itd.) jest w historii warunkiem wszelkiego powiązania między sobą wyróżnionych elementów, a przez to ich zrozumienia. Zakłada wszędzie akt wytwarzający nowość przez oddzielenie się od tradycji, co umożliwia potraktowanie jej jako przedmiotu poznania. Decydujące cięcie w obojętnie jakiej dziedzinie wiedzy (ekskluzja jest zawsze niezbędna dla ustanowienia ścisłości) przybiera w historii formę pierwotnej *granicy* konstytuującej rzeczywistość jako „przeszłą” i wyjaśniającą się poprzez techniki dostosowane do zadania, jakim jest „uprawianie historii”. Tym niemniej cezura ta zdaje się być zanegowana ustanawiającą ją operacją, ponieważ „przeszłość” owa powraca w historiograficznej praktyce. Umarły wyłania się na powrót wewnątrz działalności postulującej jego zniknięcie i możliwość analizowania go jako przedmiotu.

Status tej granicy, *niezbędnej i zanegowanej* charakteryzuje historię jako *naukę humanistyczną*. W istocie jest ona „humanistyczną” nie dlatego, iż jej przedmiotem jest człowiek, lecz ponieważ jej praktyka ponownie wprowadza do „przedmiotu” nauki to, co uprzednio zostało wyróżnione jako jej przedmiot. Funkcjonowanie historii wzajemnie odsyła do swego przeciwieństwa obydwaj bieguny „rzeczywistości”. *Działalność* wytwórcza i *znany* okres wzajemnie na siebie oddziałują. Cezura, jaką postawiła przed nimi decyzja ustanawiająca postępowanie badawcze (i „źródło obiektywności”), przestaje być stabilna. Nicuje się, przemieszcza, posuwa do przodu. Ruch ten wywołany jest właśnie faktem, że została ona ustanowiona i dlatego, że nie można jej utrzymać.

W trakcie ruchu powodującego przemieszczanie się terminów pierwotnej relacji, ona sama staje się miejscem operacji naukowej, lecz jest to miejsce, którego zmiany położenia, podobnie jak ruchy boi na pełnym morzu, podążają za dokonującymi się na dużo większą skalę ruchami społeczeństw, ich ekonomicznych i politycznych przekształceń, złożonych stosunków zachodzących między pokoleniami, klasami, itd. Relacja naukowa odtwarza pracę zapewniającą grupom dominację nad innymi i prowadzącą do uczynienia z nich przedmiotów swojego posiada-

nia, lecz zaświadcza także o oddziaływaniu zmarłych, które mocą czegoś na kształt energii kinetycznej trwa bezustannie milcząco realizując swój wpływ za pośrednictwem pozostałości dawnych struktur, „kontynuując – jak powiada Marks – swą wegetacyjną egzystencję” (*Fortvegetation*³⁷).

Historyk nie umknie owym utajonym wpływom i ciągle jeszcze oddziałującej sile przyciągania przeszłości (inercji, którą tradycjonalizm nazwie „ciągłością” dążąc do ukazania jej jako „prawdy” historii). Nie może w większym stopniu abstrahować od dystansowania się i wykluczeń określających epokę czy kategorię społeczną, do której przynależy. W jego działalności stapiają się ze sobą ukryte permanencje i ustanowicielskie zerwania. Historia obnaża je tym bardziej, że jej celem jest ich (z)różnicowanie³⁸. Wątpa i konieczna granica między przeszłym przedmiotem a terażniejszą praxis zaczyna drgać gdy tylko fikcyjny postulat *danej*, którą należy zrozumieć, zastępuje się badaniem *operacji* zawsze obciążonej determinizmami i zawsze wymagającej modyfikacji, zawsze zależnej od miejsca, w którym się dokonuje w społeczeństwie, a przecież dostosowanej do problemu, metod i właściwej sobie funkcji.

Historia rozgrywa się zatem w owym miejscu usytuowanym na obrzeżach łączących społeczeństwo i jego przeszłość z aktem wyodrębniania się z nich, w liniach kreślących postać aktualności odcinających je od tego, co względem niego *inne*, lecz które bezustannie zaciera lub modyfikuje powrót „przeszłości”. Podobnie jak na obrazach Miró, i tu pociągnięcie pióra wraz z konturami kreślące różnice i umożliwiające zapis (dyskurs i „historyzując”) przenika ruch będący tego pierwszego przeciwieństwem. To wibrowanie granic. Relacja organizująca historię jest zmieniającym się stosunkiem dwóch elementów, z których żaden nie jest stabilnym punktem odniesienia.

3. Stosunek do innego

Ta podstawowa sytuacja ujawnia się dzisiaj na wiele sposobów wpływających z formy lub treści historiografii.

Dla przykładu, *analizy* krótkiego lub długiego okresu społeczno-ekonomicznego lub kulturowego poprzedzane są w dziełach historycznych owymi *Przedmowa- mi*, w których historyk relacjonuje poszczególne etapy realizacji zastosowanej przez siebie metodologii. Książka, składająca się z dwóch nierównej wielkości lecz symbolicznie równoważnych części, do opowieści o przeszłości dołącza opis trasy przebytej przez badacza. Już Lucien Febvre rozpoczynał prezentację swego dzieła o Lutrze analizą swej sytuacji historyka na tle serii studiów poświęconych przedmiotowi, którym się zajmował (1928). Wpisywał się w ewolucję współczesnej historii jednocześnie umieszczając Lutra w serii analogicznej, lecz bardziej oddalonej w czasie. Odtąd historyk określa nie tylko miejsce, z którego przemawia, lecz również ukazuje swoje poczynania, czy też pracę, jakiej dokonał, dobierając stosowne metody i stawiając właściwe pytania. Pierre Vilar i Emmanuel Le Roy Ladurie, których dzieła dominują w historiografii współczesnej, zestawiają zarys metodologicznego zamysłu swych przedsięwzięć ze strukturalnymi przemianami Katalonii czy Langwedocji na przestrzeni czterech wieków³⁹. Prawda historii tkwi w

tej pośredniości, której bieguny dzieło określa nie będąc w stanie wytworzyć przedmiotu, jakim można byłoby ów stosunek zastąpić. U Soriano analiza bajek Perraulta staje się sama opowieścią, wyznaniem badacza tak, iż przedmiot studium, rozczłonkowany wskutek niejednorodnych sondaży metodologicznych, odnajduje swą jedność w operacji, w której kombinują się bezustannie oddziaływanie autora i opór stawiany przez materię badań⁴⁰.

Do tego wewnętrznego napięcia, napędowej siły historycznej eksplikacji, przybliżyć należy inny, nie mniej uderzający aspekt obecnych badań: konfrontację metody badawczej z tym, co względem niego „inne”, czy też dokładniej mówiąc uwidocznienie stosunku, jaki sposób rozumienia utrzymuje z niezrozumiałym, które „wydobywa na powierzchnię”. Na przykład ogromna erudycja kulturowa Alphonse’a Dupront odsłania w historii to, co „paniczne”, dziką i sakralną głębię. Jeżeli zdarza się, iż owa „paniczna dusza zbiorowości” nabiera cech desygnatu, elementu znaczonego (le signifié), czy podłoża historii, to dzieje się to na mocy pewnego rodzaju fikcji opierającej się na najbardziej dyskusyjnych poglądach Ottego i Junga, albowiem w rzeczywistości „paniczność” owa jest nazwą, jaką rozciągnięty w niebywały sposób obszar poznania nadaje swym własnym granicom, nieznanemu, które odkrywa i spotyka na swej drodze, nie-wiedzy (nescience), która uzmysławia postęp wiedzy. Głębia historii zostaje w ten sposób ukazana (nie zaś, jak gdzie indziej, wyeliminowana) poprzez „irracjonalność” stosowną do zabiegu badawczego spod znaku wiedzy o ideach i formach kulturowych. Jak powiada M. Dupront: „To, co nie-historyczne niezbędne jest dla historycznego”⁴¹.

Pierre Vilar przedstawia zjawisko analogiczne: samo istnienie tematu jego rozważań – Katalonii – jest tajemnicą, którą wydobywa na światło dzienne ścisła analiza społeczno-ekonomiczna. W jaki sposób Katalonia konstytuuje się jako swoista i dająca się wyodrębnić całość? Jak ta wyodrębniona całość zmienia się wraz z pojawieniem się równie problematycznej jak katalońska całości „hiszpańskiej”? Stawiając te pytania, w swym wspaniałym wywodzie Pierre Vilar przekształca teorię ekonomiczną w analizę historyczną, by dotrzeć do „historii głębokiej”; wyszedłszy od zmiennych ekonomicznych, odkrywa *inne*. Rezultatem tego wyводу są zagadki: „tworzenie się grup o silnej świadomości wspólnotowej”, natura „osobowości regionalnej” lub narodowej, a także „woli politycznej”⁴². Ścisłość jego interpretacji ujawnia, jako swoje odpady czy też to, co *staje się* dla niej niezrozumiałe, jedność świadomości, której warunki i funkcjonowanie zostały wszak wyraziście wyjaśnione.

Nie dziwi zatem, że problem zainaugurowany wtargnięciem innego w naukowe badania ujawnia się również w ich *przedmiotach*. Działalność badawcza nie sprowadza się wyłącznie do poszukiwania zwieńczonych sukcesem prób zrozumienia. Powraca do przedmiotów, których już nie rozumie. Szacuje to, co traci, zwiększając swe wymagania i ulepszając metody. *Historia szaleństwa* jest znakiem owego momentu, w którym nadmierna naukowość skonfrontowana została z obszarami uważanymi przez tę ostatnią za odpady swojej działalności lub swój nie-inteligibilny rewers⁴³. Postępowi historii jako nauki towarzyszy przyrost pomijanych przez

nią obszarów milczenia. To także moment, w którym inne nauki sporządzają bilans szkód wywołanych swymi sukcesami. Książka Michela Foucault stawia to właśnie pytanie. Wyraża je omawiając *zagubiony* przez historię przedmiot, którego wszak nie podobna wykreślić: szaleństwo utworzone z zakazów rozumu. Z pewnością, widoczny potem wysiłek autora, aby zwrócić szaleństwu właściwy mu język, nie mógł się skończyć inaczej jak tylko porażką i uwikłać w sprzecznościach; waha się pomiędzy „odzyskaniem” szaleństwa poprzez nowego typu rozumienie a nieskończonym poszerzaniem abstrakcyjnego znaku (szaleństwa) mającego określać pustą przegródkę, której historiografia nie potrafiłaby wypełnić⁴⁴. Jednakże pozostaje owa zięjąca otchłań otwierająca się przed naukowym rozumem pod postacią przedmiotów, które omija on nie podejmując ich analizy. Od tego czasu mnożą się badania poświęcone czarom, cudom, szaleństwu, kulturze „dzikiej” itd. Wskazują one na istniejący po sąsiedzku obszar, którego niepokojącą „dziwność” odkryła przed historią etnologia i psychoanaliza. „Rozum” naukowy jest nierozzerwalnie związany z rzeczywistością, w której, w chwili gdy ją wyklucza, rozpoznaje także swój cień i to, co względem niego inne.

Ta mobilizacja historiografii na obrzeżach wyróżniających i relatywizujących jej dyskurs charakteryzuje się oprócz tego bardziej epistemologiczną formą prac poświęconych sposobom *różnicującym* względem siebie poszczególne nauki. Tu również dzieło Michela Foucault okazuje się znaczące. Podejmując wcześniejsze analizy, przede wszystkim Canguilhema, wykazuje w jaki sposób historia odcina się (i definiuje się) w odniesieniu do synchronicznej kombinacji dyskursów wzajemnie się od siebie wyróżniających i odsyłających do wspólnych reguł dyferencjacji⁴⁵. Niezależnie od typowych dla autora pozycji, jego dzieło opisuje i przyspiesza ruch prowadzący historię do stania się *badaniem granic* (*travail sur la limite*), do usytuowania się w odniesieniu do innych dyskursów, do skonfrontowania dyskursywności z tym, co wyeliminowane, do mierzenia rezultatów w odniesieniu do przedmiotów, które się im wymykają, lecz również do ustanowienia ciągłości przez wyizolowanie serii, do uściślenia metod poprzez rozróżnianie odrębnych przedmiotów ujmowanych wcześniej jako ten sam fakt, do zrewidowania i porównywania różnorodnych periodyzacji, do jakich prowadzą różne typy analiz, itd. Odtąd „problemu nie stanowi już tradycja ani ślad, lecz podział i granica”.

Mówmy zatem raczej o *granicach* czy *różnicach* niż o *nieciągłości* (to termin zbyt dwuznaczny, gdyż zdaje się postulować oczywistość podziału rzeczywistości). Należy przeto uznać, iż granica staje się „zarazem instrumentem i przedmiotem badań”⁴⁶. Ten operacyjny koncept praktyki historiograficznej jest narzędziem jej pracy i miejscem metodologicznych poszukiwań.

4. Dyskurs historii

Jeszcze krok dalej a historia rozpatrywana będzie jako *tekst* organizujący jednostki sensu i dokonujący transformacji o możliwych do zdeterminowania regułach. W istocie jeżeli historiografia, aby odnowić swoją praktykę, może odwoływać się do procedur semiotycznych, to i ona stanowi dla nich przedmiot, o ile stanowi *opowieść* lub swoisty dyskurs.

Być może próby, jakie dotychczas poświęcano historii w tym ujęciu, nie są całkowicie przekonujące w tej mierze, w jakiej postulują one niezależną od epoki jednolitość gatunku „historycznego”. Tak czyni Roland Barthes, gdy zadaje sobie pytanie, czy „narracja zdarzeń przeszłych, poddana... sankcji „nauki” historycznej, podlegająca władczej gwarancji „rzeczywistości”, usprawiedliwiona zasadami „racjonalnej” ekspozycji, ... posiada naprawdę jakąś specyficzną cechę, jakąś niepodważalną zasadność odróżniającą ją od narracji fikcyjnej takiej, jaką odnaleźć można w eposie, powieści, dramacie”⁴⁷. Pragnąc odpowiedzieć na to pytanie po przeanalizowaniu jedynie kilku „historyków klasycznych” – Herodota, Machiavellego, Bossueta i Micheleta – oznaczałoby być może zbyt pochopne założenie jednorodności tych dyskursów; zbyt łatwe przyjęcie przykładów najbliższych narracji, a oddalonych od prac współczesnych; rozpatrywanie dyskursu w oderwaniu od gestu konstytuującego go w swoistym powiązaniu z rzeczywistością (minioną), od której się on odznacza, a w konsekwencji nie branie pod uwagę zmieniających się na przestrzeni wieków rodzajów tego związku, i wreszcie odrzucenie obecnego trendu sprawiającego, że naukowy dyskurs eksponuje warunki swego powstawania, na plan dalszy odsuwając „narrację wydarzeń minionych”?

Pomimo to w owych dziełach „klasycznych” status pisma „historycznego” zdaje się być określony poprzez kombinację *znaczeń* artykułowanych jedynie i przedstawianych jako *fakty*. W istocie dla Rolanda Barthesa (jeżeli pozostawić na uboczu szczegóły argumentacji językoznawczej), „fakty”, o których mówi historia, funkcjonują jako oznaki. Poprzez ustalone relacje między faktami, czy raczej podniesienie niektórych z nich do rangi symptomów całej epoki lub „lekcji” (moralnej, politycznej) organizującej cały dyskurs, w każdej historii istnieje *proces nadawania znaczeń* „zmierający zawsze do „wypełniania” sensu Historii”: „historyk to ten, który w mniejszym stopniu gromadzi fakty, niż elementy znaczące (signifiants)”⁴⁸. Wygląda na tego, kto relacjonuje *fakty*, podczas gdy w istocie wyraża *sensy* sprowadzając tym samym *to, co zapisane* (to, co zachowane przez historyka jako istotne) do koncepcji *tego, co godne zapisania*. *Elementem znaczącym* (le *signifié*) dyskursu historiograficznego są struktury ideologiczne lub wyobrażeniowe, lecz przypisany im jest desygnat wobec dyskursu zewnętrzny, sam w sobie niedostępny. R. Barthes nazywa „efektem rzeczywistości” ów właściwy dyskursowi historiograficznemu wybieg polegający na ukryciu pod fikcją „realizmu” sposobu (w sposób nieunikniony zamaskowanego w języku) nadawania sensu. „Dyskurs historyczny nie podąża za rzeczywistością, on jedynie nadaje mu znaczenie nie przestając powtarzać *to się wydarzyło*, chociaż asercja ta nie może nigdy stać się czymś innym niż znaczącym rewersem (l’envers signifié) całej narracji historycznej”⁴⁹.

Przywołując „prestż formuły *to się wydarzyło*” w odniesieniu do historii, R. Barthes zestawia go z obecnym rozwojem powieści realistycznej, dziennika intymnego, wzmianek prasowych o aktualnych wydarzeniach, muzeów, fotografii, dokumentów, itd. Wszystkie te dyskursy łączą się w istocie z *rzeczywistością* utraconą (przeszłą); jako *relikwie* wprowadzają powtórnie do zamkniętego *tekstu* rzeczywi-

stość, która opuściła język. Jak się zdaje, ponieważ zachwianiu uległa już wiara w efektywny związek słów z nazywanymi przez nie rzeczami, stały się one tym bardziej zdolne do formułowania sensów, że mniej ogranicza je konieczność przystawiania do rzeczywistości. Toteż, bardziej niż powrót do rzeczywistości, „realizm” oznacza uaktywnienie łączliwości całej populacji słów dotychczas związanych z poszczególnymi faktami, a teraz możliwych do zastosowania w wytwarzaniu legend i fikcji. Dzieje się tak dlatego, że słownictwo „rzeczywistości” wchodzi do materii werbalnej, którą można zorganizować w wypowiedź wyrażającą to, co da się pomyśleć lub to, co zostało pomyślane. Nie posiada już przywileju istnienia tuż przy powierzchni faktów, poprzez które przeziara Rzeczywistość zanurzana właśnie w baptysterium, ani też nie otacza go aureola mocy wyrażania zarazem „rzeczy samej” i wpływającego bezpośrednio z niej Sensu.

Z tego punktu widzenia prawdą jest, iż „znakiem Historii jest teraz w mniejszym stopniu rzeczywistość, bardziej zaś to, co intelligibilne”⁵⁰. Nie chodzi wszakże o obojętne jakie intelligibilium. „Zatarcie narracji w obecnej nauce historii” potwierdza pierwszeństwo przyznane przez tę dziedzinę wiedzy warunkom, w których wypracowuje ona „to, co da się pomyśleć” (taki jest sens całego ruchu „strukturalistycznego”). Analiza ta odnosząca się do metod, czyli do wytwarzania sensu, jest w historii nieodłączna od swojego miejsca i przedmiotu: jej miejsce to zaznaczający swą obecność w stosowanych procedurach terażniejszy akt owego wytwarzania i umożliwiająca go dzisiaj i jednocześnie go determinująca *sytuacja*; jej przedmiot zaś to warunki, w jakich dane *społeczeństwo* nadało sobie sens poprzez pracę, która sama jest wszak zdeterminowana. Historia nie jest krytyką epistemologiczną. Pozostaje opowieścią. Opowiada o swojej własnej pracy i, jednocześnie, o pracy dającej się odczytać w jakimś okresie przeszłości. Skądinąd tę ostatnią zrozumieć może tylko objaśniając swą własną działalność wytwórczą i, odwrotnie, sama siebie rozumie poprzez ogół i następstwo wytworów, których jest skutkiem.

Jeżeli przeto opowieść o „tym, co się wydarzyło” znika z historii naukowej (rozwijając się natomiast w historycznych utworach popularyzatorskich) lub jeśli narracja faktów przybiera charakter „fikcji” właściwej jakiemuś typowi dyskursu, to nie należy z tego wysnuwać wniosku o zaniknięciu odniesienia do rzeczywistości. Odniesienie to zostaje raczej przeniesione. Nie jest już bezpośrednio dane poprzez *przedmioty* opowiedziane lub „odtworzone”. Implikuje je *stworzenie* „modeli” (przeznaczonych do uczynienia przedmiotów „dającymi się pomyśleć”) dostosowanych do *praktyk* poprzez skonfrontowanie ich z tym, co im się *opiera*, ogranicza je oraz odwołuje się do innych modeli, i wreszcie objaśnienie *tego, co umożliwiło* tę działalność poprzez wpisanie jej w konkretną (lub historyczną) ekonomię produkcji społecznej.

Pod tym względem należało by podzielić zdanie A. J. Greimasa, że w odniesieniu do modeli mogących ukazać funkcjonowanie języka, czy też w odniesieniu do analizy *możliwych* kombinacji w organizacji i transformacji elementów w liczbę skończoną, relacja historyczna jawi się w świetle strukturalistycznej formuły „jako ograniczenie swoich możliwości manifestowania się”. „Podobnie jak struktura ato-

mu – powiada Greimas – da się pomyśleć jako kombinatoryka, której obecny wszechświat jest tylko częściową realizacją, tak samo struktura semantyczna wyobrażona wedle porównywalnego modelu, pozostaje otwarta i może zostać domknięta jedynie przez historię”⁵¹.

Granice odnaleźć można w środku historii, tam gdzie wskazuje na *to, co inne* w odniesieniu do rozumu lub możliwego. To postać, jaką rzeczywistość przybiera wewnątrz nauki. Być może zresztą rozróżnienia na nauki „ściśle” i „humanistyczne” nie wytycza już stopień formalizacji czy kryterium weryfikacji, a dyscypliny naukowe odróżnia miejsce, jakie przyznają, jedne *temu, co możliwe*, drugie *granicy*. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że z wykonywaniem zawodu etnologa czy historyka wiąże się fascynacja granicą lub, co jest prawie tym samym, fascynacja innym.

Jednakże granica nie jest jedynie tym, co bezustannie napotyka przed sobą działalność historyka ożywiana wołą, aby uczynić swój przedmiot dającym się pomyśleć; wynika ona także z faktu, że każdy zamysł interpretacyjny musiał być *ustanowiony*, aby można było określić procedury dostosowane do odpowiedniego sposobu rozumienia. Nowe zdeterminowanie „tego, co da się pomyśleć”, zakłada warunkujące je sytuacje ekonomiczne i społeczno-kulturowe. Powstanie jakiegokolwiek sensu jest przejawem zaistnienia zdarzenia, które je umożliwiło. Nawet nauki ściśle zmuszone są zrewidować swój stosunek do opowieści, to znaczy problem relacji pomiędzy swymi dyskursami a tym, co te milcząco implikują – pomiędzy spójnością a genezą. W dyskursie historycznym pytanie o rzeczywistość powraca zatem nie tylko wraz z niezbędnym połączeniem między tym, co możliwe a jego ograniczeniami, czy też uniwersaliami dyskursu a związaną z faktami szczegółowością (niezależnie od tego, jaka jest ich segmentacja⁵²), lecz w postaci *pochodzenia postulowanego* przez rozwój odmian „tego, co możliwe do pomyślenia”. Praktyka naukowa opiera się na społecznej praxis, która nie jest zależna od poznania. Przestrzeń dyskursu odsyła do czasowości odmiennej od tej, która organizuje znaczenia według klasyfikacyjnych reguł połączeń. Działalność wytwarzająca sens i ustanawiająca intelligibilność przeszłości jest również symptomem działalności, *której się ulega*, rezultatem zdarzeń i strukturyzacji przekształcanej przez nią w dające się pomyśleć przedmioty, przedstawieniem organizującej ją, ale i wymykającej się jej genezy.

Historia jako mit

Historia popadłaby w ruinę bez zwornika całej jej architektury, jakim jest połączenie pomiędzy aktem, który ją ustanawia a odzwierciedlanym przez nią społeczeństwem, bez nieustannie poddawanego w wątpliwość rozdzielania teraźniejszości od przeszłości, bez podwójnego statusu przedmiotu będącego „efektem rzeczywistości” w tekście i tym, co niewypowiedziane implikowanym przez zamknięcie dyskursu. Jeżeli opuszcza właściwe sobie miejsce – stawianą przez siebie i otrzymaną z zewnątrz granicę – rozkłada się na swe składowe stając się już tylko fikcją (opowieścią o tym, co się wydarzyło) lub refleksją epistemologiczną (objaśnianiem swo-

ich własnych reguł pracy). Jednakże nie jest przecież ani legendą, do czego redukuje ją popularyzatorstwo, ani kryteriologią, czym stałaby się gdyby pozwoliła się sprowadzić do samej krytycznej analizy swoich procedur. Gra pomiędzy nimi, na granicy oddzielającej te dwie skrajności, podobnie jak Charlie Chaplin w końcowych sekwencjach *Włóczęgi* (Trampa?) oscyluje wzdłuż granicy meksykańskiej pomiędzy dwoma krajami na przemian wypędzającymi go ze swego terytorium: zygzaki jego marszruty zaznaczają zarazem różnicę i jej zszywanie.

Podobnie jak on, historyk jest również odrzucany raz w kierunku swojej teraźniejszości, raz ku przeszłości. Sprawia to, że doświadcza *praxis*, w której jego własna praktyka splata się nierozzerwalnie z praktyką *tego, co inne* (inną epoką lub determinującym go teraźniejszym społeczeństwem). Analizuje samą dwuznaczność, na którą wskazuje nazwa jego dyscypliny. *Historie* i *Geschichte*: dwuznaczność w końcowym efekcie bogatą w znaczenie. W istocie historia jako dziedzina nauki nie może całkowicie odłączyć swojej praktyki od tego, co traktuje jako swój przedmiot, a jej niekończącym się zadaniem jest uściślanie kolejnych sposobów artykułowania go.

Bez wątpienia to powód, dla którego historia zastąpiła „pierwotne” mity czy starożytne teologie od czasu, gdy zachodnia cywilizacja utraciła swój religijny charakter a na płaszczyźnie politycznej, społecznej czy naukowej definiuje się poprzez *praxis* implikującą także związki, jakie utrzymuje z samą sobą i z innymi społeczeństwami. Opowieść o tej relacji wykluczenia i fascynacji, dominacji lub komunikacji z *innym* (funkcja pełniona na przemian przez sąsiedztwo i przyszłość) dzięki historii pozwala naszemu społeczeństwu opowiadać o sobie samym. Opowieść ta funkcjonuje tak samo jak w dawnych cywilizacjach i podobnie jak jeszcze teraz w niektórych społeczeństwach pierwotnych funkcjonują opowieści o kosmogonicznych zmaganiach konfrontujące teraźniejszość z czasem początku.

Ta lokalizacja mitu nie ujawnia się wyłącznie wraz z tendencją przybliżającą nauki „ścisle” czy „humanistyczne” ku ich historii (która pozwala naukowcom usytuować się w jakiejś całości społecznej⁵³) lub wraz z ważnością popularyzatorstwa historii (które czyni możliwym do pomyślenia stosunek danego porządku do jego przekształcenia, lub które egzorcyzuje go w myśl formuły: „Zawsze tak było”) czy też wraz z tysięcznymi powrotami zadzierzgniętego przez Micheleta genialnego utożsamienia pomiędzy historią a autobiografią narodu, ludu lub partii. Historia stała się naszym mitem z powodów bardziej podstawowych, które streszcza kilka wcześniejszych analiz.

1. Tożsamość poprzez zróżnicowanie

Dyskurs historyczny wyjaśnia *tożsamość społeczną* nie jako coś „danego” lub stałego, lecz w tej mierze, w jakiej *odróżnia się* ona od poprzedzającej epoki czy innego społeczeństwa. Zakłada on zerwanie przekształcające tradycję w przedmiot miniony w taki sposób, w jaki historia „Ancien Régime’u” implikuje Rewolucję⁵⁴. Jednakże owa relacja wobec początków bliskich czy odległych, od których społeczność oddziela się nie mogąc ich usunąć, jest przedmiotem analizy historyka;

czyni on z niej miejsce swojej dziedziny wiedzy. W tekście zachowującym jeszcze formę opowieści, historyczny dyskurs artykułuje praktykę nowej intelligibilności i trwanie obrazów z różnych przeszłości (które przeżywają nie tylko w dokumentach, lecz także w owym szczególnym „archiwum”, jakim jest sama praca historyka).

Jeżeli z jednej strony funkcją historii jest wyrażanie pozycji określonego pokolenia wobec poprzednich za pomocą stwierdzenia: „Nie jestem tym”, to przecież zawsze uzupełnia to stwierdzenie nie mniej niebezpiecznym dopełnieniem, w którym społeczeństwo wyznaje: „Jestem kim innym niż pragnę być i zdeterminowanym poprzez to, co neguję”. Historia potwierdza autonomię i zależność w proporcjach zmieniających się w zależności od środowisk społecznych i sytuacji politycznej, w których powstaje. Pod postacią „pracy” immanentnej względem rozwoju człowieka, zastępuje mity, za pośrednictwem których społeczeństwo przedstawiało swoje niejednoznaczne relacje z własnymi źródłami i, poprzez naznaczoną przemocą historię Początków, związki, jakie utrzymuje z samym sobą.

2. Pochodzenie języka: umarłe i żywe

Pomimo przedmów i wstępów napisanych w pierwszej osobie (w *Ichbericht*) posiadających wartość inicjacyjnego introitu i wyraźnie zaznaczających odstęp między chwilą, w jakiej zabiera głos autor, a „owym czasem”, o którym mówi, historia jest *dyskursem w trzeciej osobie*. Bitwy, politycy czy zarobki są jej podmiotami–przedmiotami, lecz – jak pisze Roland Barthes – „tam nie ma nikogo, kto podjąłby się o tym opowiedzieć”⁵⁵. Dyskurs o przeszłości ma status dyskursu o śmierci. Jego przedmiot jest nieobecny, natomiast jego sens sprowadza się do tego, iż jest językiem pozwalającym porozumiewać się narratorowi ze swoimi czytelnikami, czyli umożliwia komunikację między obecnymi. Komunikat sprawia, że grupa porozumiewa się sama ze sobą za pośrednictwem *przywołania trzeciego nieobecnego*, jakim jest jej własna przeszłość. Umarły jest obiektywną figurą wymiany pomiędzy żywymi. Jest on *wypowiedzią* dyskursu, który transportuje go jako przedmiot, lecz w funkcji interlokucji wyrzuconej poza nawias dyskursu, w dziedzinę *niewypowiedzianego (le non-dit)*.

Poprzez te sprzężenia z nieobecnymi, historia staje się mitem języka. Manifestuje ona warunek dyskursu: śmierć. W istocie rodzi się z zerwania stanowiącego przeszłość odrębną od jej obecnego przedsięwzięcia. Jej praca polega na odtwarzaniu tego, co nieobecne, na wytwarzaniu ze znaków rozproszonych po powierzchni teraźniejszości śladów „historycznych” realiów brakujących, gdyż innych.

Jednakże nieobecny jest również uobecnioną formą początku⁵⁶. Mit istnieje, ponieważ poprzez historię *język skonfrontowany zostaje ze swym źródłem*. Niewątpliwie konfrontacja ta przybiera rozmaite aspekty: relacji dyskursu historycznego z takim czy innym uprzywilejowanym przez niego okresem, przedmiotu badań w linearnej serii pewnej chronologii, czy też ruchu odsyłającego ten okres do jego bardziej pierwotnego poprzednika poprzez bezustanne cofanie się wstecz aż po wymagowany „prapoczątek”; ta fikcyjna lecz niezbędna podpórka pozwala zstąpić w głąb czasu, sklasyfikować jego składowe, itd. Wszelako bliższy i bardziej

fundamentalny stosunek wyrażany tym inicjalnym zerem, to relacja każdego dyskursu z umożliwiającą jego zaistnienie śmiercią. Początek jest usytuowany wewnątrz dyskursu. Jest właśnie tym, czego dyskurs nie może uczynić wyrażonym przez siebie przedmiotem. Dyskurs ów, jako *wypowiedź*, osadzony jest na tym, *co się stało innego*; tym, co go cechuje, jest początek implikujący przedmiot *zagubiony*; pełni wobec ludzi funkcję przedstawienia sceny pierwotnej zatartej lecz jeszcze organizującej dyskurs. Ten ostatni nie przestaje sprzęgać się ze śmiercią, którą postuluje, lecz której przeciwstawia się praktyka historyczna. Albowiem mówienie o zmarłych to jednocześnie zanegowanie śmierci i nieomal rzucanie jej wyzwania. Toteż mówi się, że historia „wskrzesza” umarłych. W dosłownym znaczeniu słowo to jest zwodnicze: historia nikogo nie wskrzesza. Tym niemniej słowo to przywołuje funkcję przypisaną dyscyplinie traktującej o śmierci jako o przedmiocie wiedzy i przez to wytwarza wymianę między żywymi.

Taka jest historia: gra życia i śmierci toczy się w spokojnie rozwijającym się dyskursie, źródło i negacja genezy, odsłonięcie martwej przeszłości i wynik teraźniejszej praktyki. Na właściwy sobie sposób odtwarza mity oparte na zabójstwie czy też dającej czemuś początek śmierci, które czynią z języka ciągle pojawiający się przed oczami obraz śladu początku równie niemożliwego do odnalezienia, co do zapomnienia.

3. Mówienie i wytwarzanie

Historia przywołuje wreszcie rodzaj *wytwarzania* (*faire*) swoisty nie tylko dla niej („uprawianie historii”), lecz także dla społeczeństwa wyróżniającego twórczość naukową. Jeżeli dopuszcza, by wspólne działanie posługiwało się właściwym sobie językiem technicznym, to odsyła do tej *praxis* społecznej jako do tego, co umożliwia zaistnienie tekstów zorganizowanych dzięki nowemu zrozumieniu przeszłości.

Ten stosunek dyskursu do pewnego rodzaju *wytwarzania* jest wewnętrzny względem jego przedmiotu, ponieważ w ten lub inny sposób historia zawsze mówi o napięciach, konfliktach, grach sił. Jednak jest wobec niego także zewnętrzny w tej mierze, w jakiej sposób rozumienia i typ dyskursu zdeterminowane są szerszym kontekstem społeczno-kulturowym przyznającym szczególne miejsce historii. Społeczeństwa ustabilizowane wytwarzają historię, która uprzywilejowuje ciągłości i dążą do nadania wartości ludzkiej *istoty* (*essence*) solidnemu i ustabilizowanemu porządkowi. W epokach, gdzie przeważają zmiany i rewolucje, zasadą zrozumiałości historycznej stają się gwałtowne zerwania ciągłości na poziomie zbiorowym i indywidualnym. Jednakże to odniesienie do społecznej organizacji działania – implikowanej ładem politycznym lub powstawaniem nowych ustrojów – *pośrednio* tylko oddziałuje na analizę naukową. Pojawia się w niej ono symbolicznie wraz z topiką zrozumiałości: w zależności od okresu historiograficznego coś jest wydarzeniem lub ciągłą serią stając się punktem wyjścia i definicją zrozumiałości. Określony typ społeczeństwa definiuje się także przez sposób, w jaki kombinuje się w nim dyskursywność „rozumienia” i osobliwość „tego, co się dzieje”; na przykład model społeczno-ekonomiczny będzie uprzywilejowany względem biografii, lub odwrotnie.

Będąc zwierciadłem działania definiującego dzisiaj społeczeństwo, dyskurs historyczny jest jego przedstawieniem i odwrotną stroną. Nie jest całością – jak gdyby wiedza tworzyła rzeczywistość albo sprawiała, że wznosi się ona do najwyższego z osiągalnych poziomów! Ta nadmiernie optymistyczna wizja poznania należy już do przeszłości. Wszelki ruch współczesnej epistemologii w dziedzinie nauk zwanych „humanistycznymi” dyskredytuje ją i nie pozwala jej mieć czystego sumienia. Historiograficzny dyskurs jest jedynie jednym z banknotów podlegającej bezustannej dewaluacji waluty. Przecież w gruncie rzeczy to tylko papier. Tym niemniej przesadnym byłoby najpierw otaczać go nadmierną czcią, by potem odmawiać mu jakiegokolwiek racji bytu. Tekst historii, zawsze do napisania na nowo, jest sobowtorem działania jak jego ślad i znak zapytania. Zaszczepiony na tym, czym nie jest – na ruchu społeczeństwa, lecz również na praktyce naukowej jako takiej – ryzykuje wyrażenie *sensu*, który symbolicznie kombinuje się z *działaniem*. Nie zastępuje społecznej praxis, lecz jest jej delikatnym świadkiem i niezbędnym krytykiem.

Zdetronizowany z uprzywilejowanego miejsca, na które wyniosła go filozofia od czasów Oświecenia i niemieckiego idealizmu upatrująca w nim ostateczną manifestację Ducha świata, historiograficzny dyskurs zamienia królewski tron na pozycję dziecka z legendy wskazującego na prawdę przez wszystkich zdawało by się zapomnianą. Taka jest również pozycja mitu zarezerwowanego dla święta, które otwiera w pracy nawias prawdy. Nic nie ujmując z poprzednio podkreślonych funkcji, nie należy wszakże nie doceniać tej, która wiąże historyczną *wypowiedź z działalnością* społeczną, choć ich ze sobą nie utożsamia. Przypomina ona pracy jej relację ze śmiercią i z sensem; sytuuje także prawdziwą historiografię po stronie niedyskretnych pytań, jakie niesie z sobą niezmierny ruch praxis.

z francuskiego przełożył Krzysztof Jarosz

Przypisy

¹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Éditions Gallimard, 1975.

² Jules Michelet, „L'Héroïsme de l'esprit” (1869, nie opublikowany projekt przedmowy do *Histoire de France*), w: *L'Arc*, nr 52, 1973, s. 7, 5 i 8.

³ J. Michelet, *Préface à l'Histoire de France*, éd. Morazé, A. Collin, 1962, s. 175.

⁴ J. Michelet, „L'Héroïsme de l'esprit”, op. cit., s. 8.

⁵ Cf. *infra*, s. 327–328.

⁶ J. Michelet, „L'Héroïsme de l'esprit”, op. cit., s. 12–13.

⁷ Cytowane przez Rolanda Barthesa, „Aujourd'hui Michelet”, w: *L'Arc*, op. cit., s. 26.

⁸ J. Michelet, „L'Héroïsme de l'esprit”, op. cit., s. 12–13.

⁹ Alphonse Dupront, „Langage et histoire”, w: *XIII^e Congrès international des sciences historiques*. Moskwa, 1970.

¹⁰ Por. zwłaszcza Michel Foucault, *Narodziny kliniki*. Przeł. Paweł Pieniążek, KR Warszawa 1999. (P.U.F., 1963, s. V–XV.)

¹¹ Louis Dumont, *La Civilisation indienne et nous*, A. Colin, Cahiers des Annales, 1964, s. 31–54: „Le problème de l’histoire”.

¹² Por. Alain Delivré, *Interprétation d’une tradition orale. Histoire des rois d’Imerina*, Paryż, roneotypowana rozprawa obroniona na Sorbonie, 1967, zwłaszcza druga część, s. 143–227: „Structure de la pensée ancienne et sens de l’histoire”.

¹³ W odniesieniu do tego ostatniego punktu por. Stanislas Adotevi, *Négritude et négrologues*, kolekcja 10/18, 1972, s. 148–153.

¹⁴ Aby ograniczyć się tylko do jednego przypadku, por. Dieter Gembicki, „Jacob-Nicolas Moreau et son *Mémoire sur les fonctions d’un historiographe de France*” [1778–1779], w: *Dix-huitième siècle*, nr 4, 1972, s. 191–215. Relacje pomiędzy literaturą a „służbą państwu” pozostaną centralnym zagadnieniem w historiografii XIX i pierwszej połowy XX wieku.

¹⁵ W rzeczywistości należy cofnąć się jeszcze bardziej, do Commynes’a (1447–1511), do kronikarzy florenetyńskich i wreszcie do powolnego przekształcania się historii wywołanego pod koniec Średniowiecza emancypacją miast, poddanych władców i autonomią jurystów, myślicieli oraz tych, co władzy służyli.

¹⁶ Por. Claude Lefort, *Le Travail de l’oeuvre Machiavel*, Gallimard, 1972, s. 447–449.

¹⁷ Por. *Ibid.*, s. 456.

¹⁸ W ostatecznej instancji bezwartościowość ta nabiera znaczenia w odniesieniu historii–filozofii do *Fortuny*: nieskończona liczba relacji i współzależności każe człowiekowi odrzucić hipotezę o możliwości kontrolowania przez niego zdarzeń lub choćby wywierania na nie wpływu. Por. Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, Princeton University Press, 1973, s. 236–270: „Between History and Politics”.

¹⁹ Por. Claude Lefort, *op. cit.*, s. 453–466.

²⁰ Eugène Marbeau, *Le Charme de l’histoire*, Picard, 1902.

²¹ Por. np. uwagi Jean-Yves’a Guioamar, *L’idéologie nationale*, Champ libre, 1974, s. 17 i 45–65.

²² Autor nawiązuje tutaj do „przesłania” (envoi) – ostatniej strofy średniowiecznej ballady francuskiej, tradycyjnie adresowanej do prawdziwego lub umownego „księcia”, czyli arbitra konkursu poetyckiego [przyjp. tłum.].

²³ Lucien Febvre, Przedmowa do Charles Morazé, *Trois essais sur Histoire et culture*, A. Colin, Cahiers des Annales, 1948, s. VIII.

²⁴ Por. *infra*, s. 77–78.

²⁵ Jean T. Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, Seuil, 1968, s. 8.

²⁶ Por. np. Félix Thürlemann, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit*, Frankfurt nad Menem, Peter Lang, 1974, s. 36–72.

²⁷ W XV wieku Rod. Agricola pisał: „Historiae, cujus prima laus est veritas, naturalis tantum ordo convenit, ne si *figmentis* istis aurium gratiam captit, fidem perdat.” (*De inventione dialectica libri tres cum scholiis Ioannis Matthaei Phrissemi Phrissemii*, Paryż apud Simonem Colinaeum, 1529, III, VII, s. 387). Podkreślenia moje. Zauważmy jaka jest podstawa tego systemu historiograficznego: tekst zakłada, że *prawda jest wiarygodna* i że w konsekwencji przedstawiać prawdę, to sprawić, że się w nią uwierzy, wytworzyć u czytelnika *fides*.

²⁸ Jean Desanti, *Les Idéalités mathématiques*, *op. cit.*, s. 29.

²⁹ Gérard Mairet, *Le Discours et l’historique. Essai sur la représentation historique du temps*, Mame, 1974, s. 168.

³⁰ Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Teza I; por. także na ten temat „Gloses marginales au Programme du Parti ouvrier allemand” (§ 1), w: K. Marks i F. Engels, *Critique des programmes de Gotha et d’Erfurt*, Ed. Sociales, 1972, s. 22 i nast.

³¹ K. Marks, F. Engels, *L’Idéologie allemande*, Ed. Sociales, 1968, s. 57, i K. Marks *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart, A. Kröner, 1853, s. 354.

³² K. Marks, „Introduction générale à la critique de l’économie politique” (1857), w: *Oeuvres, Économie*, Gallimard, Pléiade, 1965, s. 237. Dzieło to zawiera (s. 237–254) najobszerniejszy wywód Marksa dotyczący produkcji, nie licząc poświęconych zagadnieniu produkcji fragmentów *Kapitału*, I, 3 sekcja (*ibid.* t. I, s. 730–732) i ustępów z *Matériaux pour l’Économie* (*ibid.*, t. II, s. 399–401).

³³ K. Marks, „Principes d’une critique de l’Économie politique”, in *Oeuvres*, Pléiade, op. cit., t. II, s. 242.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Por. Martin Duberman, *Black Mountain, An exploration in community*, Nowy Jork, Dutton, 1973.

³⁶ Zob. w szczególności nową serię *Annales E. S. C.* (od 1969), lub *The Journal of Interdisciplinary History*, 1970, M.I.T. Press (USA).

³⁷ K. Marks, *Das Kapital*, Berlin, 1947, t. I, s. 7 (pierwsza przedmowa); zob. *Oeuvres*, Pléiade, 1965, t. I, s. 549.

³⁸ Podkreślił to wyraźnie M. Foucault, zwłaszcza w *Archéologie du savoir*, 1969, s. 16–17.

³⁹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Sevpen, 1966, t. I, s. 7–11 i zwłaszcza Pierre Vilar, *La Catalogne dans l’Espagne moderne*, Sevpen, 1962, t. I, s. 11–38.

⁴⁰ Marc Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, 1968.

⁴¹ In *Revue de Synthèse*, n° 37–39, s. 329. Zob. również szczególnie interesujące studia: „Lourdes: perspectives d’une sociologie du sacré”, w: *La table ronde*, 125, maj 1958, s. 74–96; „Problèmes et méthodes d’une histoire de la psychologie collective”, w: *Annales E. S. C.*, 16, 1961, s. 3–11; „Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIII^e–XX^e siècles)”, w: *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Mouton, 1968, s. 149–167.

⁴² P. Vilar, *La Catalogne...*, op. cit., t. I, *Wstęp*, s. 36–37. Zestawienie ekspresji kulturowej ze strukturami ekonomicznymi jest szczególnie dobrze udokumentowane (ze względu na omawiany przedmiot) w „Le temps du Quichotte” (*Europe*, styczeń 1956, s. 2–16); „Les primitifs espagnols de la pensée économique” (*Mélanges M. Bataillon*, 1962, s. 261–284); lub z bardziej metodologicznego punktu widzenia w „Marxisme et histoire, dans le développement des sciences humaines” (*Studi storici* 1, n° 5, s. 1008–1043).

⁴³ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przeł. Helena Kęszycka, wstępem opatrzył Marcin Czerwiński. PIW Warszawa, 1987.

⁴⁴ Zob. na ten temat przenikliwe uwagi Derridy, *L’Écriture et la différence*, Seuil, 1967, s. 51–97 („Cogito et l’histoire de la folie”).

⁴⁵ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, op. cit., s. 29–101: „Les régularité discursives”.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 12 i 14.

⁴⁷ Roland Barthes, „Le Discours de l’histoire”, w: *Social Science information*, VI, 4, 1967, s. 65–75... Por. idem, „L’effet de réel”, w: *Communications*, 12, 1968, s. 109–113.

⁴⁸ R. Barthes, „Le Discours de l’histoire”, op. cit., s. 65.

⁴⁹ Ibid., s. 73–74.

⁵⁰ Ibid., s. 75. W „złudzeniu referencjalnym” *rzeczywistości*, w „realizmie”, R. Barthes odkrywa nowe *prawdopodobne* („L’effet de réel”, op. cit., s. 88). Ta „rzeczywistość” jest konotacją *tego, co da się pomyśleć*.

⁵¹ A. J. Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Seuil, 1970, s. 111. Por. cały ten rozdział „Histoire et structure”, s. 103–116.

⁵² Problem jest w pewnej mierze analogiczny do tego, o którym traktują pierwsze filozofie języka z końca Średniowiecza. Zob. J. Claude Piguet, „La querelle des universaux et le problème contemporain du langage”, w: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 19, 1969, s. 392–411.

⁵³ W: „L’Histoire et l’unité des sciences de l’homme” (w: *Annales E.S.C.*, 23, n° 2, 1968, s. 233–240), Charles Morazé rozpatruje pod tym kątem podstawową funkcję historii: dlatego, że relacje pomiędzy naukami humanistycznymi przekładają się na historię i w niej rozgrywają, jest ona „synkretyczna” i wydaje się dzisiaj rozczłonkowana z powodu swego przystępowania do coraz bardziej odległych dyscyplin.

⁵⁴ Najpierw nazywa się okres przed rewolucją „reżymem poprzednim” („régime précédent”) i dopiero od listopada 1789 zaczyna się nazywać go „ancien régime’em” (czyli reżymem „dawnym” – przyp. tłum.). Zob. Albert Soboul, *Le Civilisation et la Révolution française*, Arthaud, t. I, 1969, rozdz. I.

⁵⁵ R. Barthes, „Le discours de l’histoire”, op. cit., s. 71.

⁵⁶ Ograniczamy się do zasygnalizowania problemu pozostawiając na boku przeprowadzoną gdzie indziej analizę problemów wywołanych wprowadzeniem psychoanalizy w pole badawcze historii. Zob. *infra* „Ce que Freud fait de l’histoire”.

ER(R)GO

recenzje | noty | omówienia

Czy narratywista może pozostać moralistą? (Haydena White'a teoria pisarstwa historycznego)

Hayden White, *Poetyka pisarstwa historycznego*.

Pod red. Ewy Domańskiej i Marka Wilczyńskiego.

Tłum. Ewa Domańska, Mirosław Loba, Arkadiusz Marciniak i Marek Wilczyński.

Universitas: Kraków 2000, s. 392.

Polski czytelnik długo był pozbawiony możliwości obcowania z twórczością Haydena White'a w swoim rodzimym języku. Autor, którego prace (z wydaną w 1973 r. *Metahistory* na czele) doprowadziły do swoistego „kopernikańskiego przewrotu” w obszarze dyskursu meta-historycznego, doczekał się do tej pory zaledwie przekładu dwóch (bynajmniej nie najbardziej istotnych) artykułów na język polski. Przez lata formułowane przez niego idee mogły oddziaływać tylko pośrednio – poprzez omówienia i streszczenia jego koncepcji przedstawiane piórem niezbyt licznej (choć pomалу wzrastającej) grupki badaczy, którzy starali się przenieść na rodzimy grunt niektóre przynajmniej z White'owskich twierdzeń, koncepcji czy inspiracji.

Twórczość amerykańskiego profesora historii świadomości (tak brzmi bowiem oficjalny tytuł naukowy Haydena White'a jako wykładowcy na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz) sytuuje się w kontekście tzw. zwrotu lingwistycznego w humanistyce zachodniej, oznaczającego, mówiąc najogólniej, rozpoznanie podstawowej roli języka w konstruowaniu tego co zwykle nazywamy rzeczywistością. Rezultatem tego stała się oczywiście reorientacja praktyki badawczej dyscyplin humanistycznych – nakierowanej odtąd na studiowanie zjawisk językowych, praktyk tworzenia dyskursu itd. Recepcja tych utożsamianych z tzw. postmodernizmem trendów na gruncie polskim rozpoczęła się w latach 80. Od tamtej też pory datują się początki zainteresowania White'm w naszym kraju. Zaznaczyły się one najpierw w środowiskach historyków literatury, dopiero zaś w latach 90. ten amerykański badacz i jego myśl zaczął być wyraźniej dostrzegany przez teoretyków historiografii – w szczególności z kręgu tzw. „szkoły poznańskiej”. W tym właśnie środowisku przygotowana została edycja omawianego tomu – w intencji redaktorów reprezentatywnego wyboru pisarstwa Haydena White'a, który mógłby dostarczyć czytelnikom wglądu w jego twórczość i ukazać „warsztat najwybitniejszego teoretyka pisarstwa historycznego w świecie anglojęzycznym”.¹

Podstawowy „zrąb” wydawnictwa stanowi dziewięć esejów i artykułów White’a, pochodzących z lat 1966–1995, które ukazują genezę i podstawowe „kontury” jego koncepcji teoretycznych („Brzemie historii”, „Tekst historiograficzny jako artefakt literacki”, „Interpretacja tekstów”, „Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości”, „Tropologia, dyskurs i rodzaje ludzkiej świadomości”) oraz niektóre próby ich aplikacji w ramach (1) studiów nad tekstami bądź problemami historiograficznymi („Fabularyzacja historyczna a problem prawdy”, „Tropika historii: struktura głęboka «Nauki Nowej»”), (2) krytycznego namysłu nad twórczością Michela Foucaulta („Dyskurs Foucaulta: historiografia antyhumanistyczna”), (3) próby zaprojektowania nowych obszarów badań historyczno-kulturowych („Ciała i ich fabuły”).

Godnym podkreślenia zabiegiem redaktorów tomu jest zasygnalizowanie kontrowersji poznawczych i etycznych wywoływanych przez tezy White’a bądź ich implikacje – udzielili bowiem głosu Rogerowi Chartierowi jako wyrazicielowi krytycznej o nich opinii („Cztery pytania do Haydena White’a”). Zamieszczając zaś z kolei White’owską replikę („Odpowiedź na cztery pytania profesora Chartiera”) pokazali w jaki sposób autor ten stara się radzić sobie z wątpliwościami interpretacyjnymi, które jego koncepcja wzbudza u części odbiorców.² Wątek ten przewija się również w „Przedmowie” napisanej przez H. White’a specjalnie na potrzeby omawianego zbioru, w której postarał się on syntetycznie przedstawić niektóre zagadnienia i dylematy poznawcze, które stanęły u podstaw jego pisarstwa.

Integralną składową wydawnictwa stanowi także obszerne wprowadzenie pióra Ewy Domańskiej („Wokół *Metahistorii*”). Zarysowując pokrótce biografię intelektualną Haydena White’a autorka koncentruje się na przedstawieniu kontekstu intelektualnego, w którym powstawała *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* – niewątpliwie najbardziej przełomowa praca tego badacza, która przyniosła w gotowej postaci charakterystyczną dlań teorię pisarstwa historycznego. W oparciu o twierdzenia zawarte przede wszystkim w tej właśnie książce, Domańska syntetycznie omawia podstawowe tezy i pojęcia White’owskiej teorii, zawczasu już porządkując pole problemowe, w obrębie którego funkcjonują zebrane w tym tomie teksty tego autora. Książkę uzupełnia bibliografia prac Haydena White’a, wraz z wykazem podstawowych publikacji (tak polskich jak i obcojęzycznych) omawiających bezpośrednio dorobek amerykańskiego profesora bądź też generalnie poruszających problematykę narratywistycznej filozofii historii, w kontekście której rozwija się jego refleksja.

W przypadku książki aspirującej do miana reprezentatywnego wyboru prac danego myśliciela nieuchronnie pojawia się kwestia kryterium dokonanej selekcji, będącego funkcją określonego „odczytania” przez redaktorów idei, które tenże myśliciel sformułował. Otrzymujemy zatem pewne szczególne zestawienie tekstów White’a, preferujące określony sposób postrzegania jego dorobku kosztem innych możliwych interpretacji tez czy propozycji tego badacza. Naturalnie, redaktorzy mają prawo doboru takich tekstów jakie uznają za właściwe.³ Jednak nawet wtedy, kiedy dane „odczytanie” znajduje istotną podbudowę w autoreflek-

syjnych bądź polemicznych wypowiedziach dyskutowanego autora czy też w opiniach pewnych (cytowanych przez autorkę „Wprowadzenia”) komentatorów jego twórczości, pozostaje ono w nieusuwalny sposób aktem interpretacji, wyrażającym punkt widzenia redaktorów niniejszego zbioru.

Jak zatem przedstawia się Hayden White, jako teoretyk pisarstwa historycznego, w świetle wyboru jego publikacji dokonanego przez E. Domańską i M. Wilczyńskiego?

Badacz ten jawi się tutaj niewątpliwie jako myśliciel, który swoje dociekania nad narracyjnym oraz literackim wymiarem dzieła historycznego rozpoczął i prowadził powodowany bardziej przesłankami etycznymi aniżeli poznawczymi czy metodologicznymi, w szczególności zaś kierując się przekonaniem, iż „na współczesnym historyku ciąży zadanie przywrócenia badaniom historycznym ich godności na podstawach, które [...] przekształca studia historyczne tak, iż pozwoli to historykowi wnieść pozytywny wkład w uwalnianie teraźniejszości od brzemienia historii” („Brzemie...”, s. 60). Na tym polega moralna powinność historyka, rozpoznana już przez klasyków XIX-wiecznej historiografii, a zapomniana przez ich następców. Postulowana w związku z tym przez White’a reforma dziejopisarstwa polegać miała m.in. na zerwaniu z mitem tradycyjnego obiektywizmu przedstawienia historycznego oraz wprowadzeniu nowych technik obrazowania przeszłości respektujących aktualny dorobek praktyki artystycznej, w tym zwłaszcza literackiej. Właśnie wtedy, zdaniem E. Domańskiej, Hayden White wstąpił na szlak, który doprowadził go do wypracowania koncepcji pisarstwa historycznego jako „wielopoziomowego dyskursu, który łączy elementy lingwistyczne, estetyczne i naukowe” („Przedmowa”, s. 32), oraz potraktowania prac historycznych jako „wytworów werbalnej fikcji, których treść jest tyleż rezultatem odkrycia, co produktem inwencji, a których forma ma więcej wspólnego z ich odpowiednikami w literaturze pięknej aniżeli w naukach ścisłych” („Tekst...”, s. 80). To w celu studiowania tekstów historycznych jako artefaktów literackich White rozwinął swoją trójdzelną poetykę historii:

– teorię tropów opisującą przekształcenia świadomości historycznej i dynamikę podstawowych procesów poznawczych człowieka (tj. „przekształcania nieznanego w znane”) opartą o koncepcję czterech tropów stale obecnych w myśli Zachodu doby nowożytnej – metafory, metonimii, synekdochy oraz (metatropicznej) ironii;

– teorię wyjaśniania historycznego opartą na idei fabularyzacji, tzn. kodowania elementów danej opowieści jako składowych pewnych (apriorycznych w stosunku do treści danego opowiadania) struktur fabularnych – komedii, romansu, tragedii i satyry. W ujęciu White’a wyjaśnianie przez fabularyzację pozostaje nadrzędne wobec wyjaśniania odwołującego się do argumentacji logicznej (przyczynowo-skutkowej) oraz implikacji ideologicznej;

– teorię stylów historiograficznych rozpoznającą określone typy powiązań pomiędzy różnymi porządkami danego opowiadania: fabułą, argumentacją i nastawieniem ideologicznym.

Z powyższą koncepcją w sposób nieunikniony wiązało się oczywiście zakwestionowanie pewnych fundamentalnych dla akademickiego dziejopisarstwa różnic: pomiędzy (prawdziwymi) faktami a fikcją, wydarzeniami realnymi a wyobrażonymi, naukowym tekstem historycznym a tekstem, powiedzmy, powieści historycznej. Zdaniem licznych krytyków propozycji White'a dokonane przezeń zatarcie granicy pomiędzy naukowym pisarstwem historycznym a literacką fikcją prowadzić musi do skrajnego relatywizmu poznawczego i w konsekwencji (w związku z tym, że badane przez historyków działania ludzkie w przeszłości mają określony wydźwięk etyczny) również moralnego. Teoria amerykańskiego profesora otwierałaby zatem bramę fałszerzom historii, zwłaszcza tzw. rewizjonistom, którzy negują doświadczenia zbrodni popełnionych przez XX-wieczne totalitaryzmy z Holocaustem na czele. (R. Chartier: „Cztery pytania...”, s. 328–335).

Redaktorzy recenzowanej książki sprzeciwiają się takiej interpretacji. Dlatego właśnie obok podstawowych tekstów teoretycznych White'a zamieścili w niej jego wystąpienia polemiczne i wyjaśniające komentarze, przy pomocy których usiłował on (w obliczu krytyki) przedstawić o co mu tak naprawdę chodziło, a o co nie: „nigdy nie twierdziłem, że przeszłość sama w sobie nie istnieje, że wydarzenia historyczne nigdy nie miały miejsca, że w przeszłości wszystko jest ‘wynalezione’, że nie ma prawdy o przeszłości czy że nie istnieją różnice między historią a fikcją” („Przedmowa...”, s. 33). Oczywiście, przedmiotem studiów White'a zawsze pozostaje „narracyjna maska”, jaką historycy nakładają na przeszłość (zarazem ją naiwnie z nią utożsamiając) ale pozostaje on narratywistą umiarkowanym. W omawianym tomie znajdujemy np. dyskusję i polemikę jaką prowadzi z „tekstualizmem” Rolanda Barthesa i jego dekonstrukcjonistycznych spadkobierców (z Jacquesem Derridą na czele), dla których tekst utracił swoje pozatekstowe odniesienia i pozostaje już tylko „okazją” do swoistej interpretacyjnej „gry” („Interpretacja tekstów”).

W tym kontekście najpoważniejszym pozostaje zarzut relatywizmu. Redaktorzy oddają tu głos White'owi, który tłumaczy, iż jego relatywizm to „nieuchronna konsekwencja sceptycyzmu, który uważam za postawę właściwą dla wszelkiej odpowiedzialnej działalności w obrębie nauk humanistycznych i nauk o kulturze. Wierzę, że postawa konsekwentnego relatywizmu – przez co rozumiem relatywizm odnoszący się do naszej własnej wiedzy tak samo jak do wiedzy innych – jest najskuteczniejszym narzędziem uprawiania tolerancji. Nie sądzę aby odpowiedzialny relatywizm prowadził do nihilizmu” („Odpowiedź...”, s. 342).

Czy wątpliwości i obawy krytyków nie mają jednak tak zupełnie podstaw? Amerykański myśliciel przecież podkreśla, iż „nie mamy bezpośredniego dostępu do przeszłości. Wyobrażenie(a), które o niej mamy są wynikiem różnych procesów tekstualizacji [...] Z wydarzeń [...] tworzy się ‘fakty’, twierdzenia o tych ‘wydarzeniach’. Jednak wydarzenia należą do porządku rzeczy, ‘fakty’ zaś do porządku języka, asercji i orzekania. [...] W tym właśnie sensie mówiłem o przeszłości historycznej jako o konstrukcie. Przeszłość jest bowiem pewnym tekstualnym *simulacrum* [podkr. w oryginale] przeplatających się wydarzeń, które nale-

żąc niegdyś do ‘przeszłości’, w chwili obecnej tworzą ‘historię’” („Przedmowa...”, s. 34–35). White stoi na stanowisku, iż wszelkie narracyjne (a właściwie wszelkie dyskursywne) ujmowanie materii rzeczywistości oznacza jej nieuchronną „fukcjonalizację”. Narracje historyczne to zatem „wytwory werbalnej fikcji, których treść jest tyleż rezultatem odkrycia co produktem inwencji, a których forma ma więcej wspólnego z ich odpowiednikami w literaturze pięknej aniżeli w naukach ścisłych” („Tekst...”, s. 79–80). To właśnie dlatego tak trudno jest znaleźć podstawę dla ograniczenia zakresu dopuszczalnych fabularyzacji danych wydarzeń, nawet takich jak Holocaust („Fabularyzacja...”, s. 214–217), a krytyczno-uzasadniające zabiegi historyków stanowią w gruncie rzeczy jedynie „teatr uczonej erudycji”. Zdaniem White’a pełnią one bowiem „funkcję rytualną, przyświadczając dobrej wierze historyka” („Odpowiedź...”, s. 340).

Redaktorzy tomu przekonują nas, iż Hayden White „jest humanistą i moralistą [...] Wrzucony w świat postmoderny [...] pragnie dotknąć dna, by znaleźć prawdę absolutną, jakąś rzeczywistość ostateczną”⁴. Jednak czytelnik *Poetyki pisarstwa historycznego* musi sam odpowiedzieć sobie na pytanie czy rzeczywiście taka właśnie jest wymowa tego dzieła.

Przypisy

¹ Fragment omówienia z 4 str. okładki.

² Debata pomiędzy Chartierem i Whitem toczyła się w połowie lat dziewięćdziesiątych na łamach „Storia della Storiografia”.

³ Nie można też kwestionować ich kompetencji w tym zakresie. E. Domańska np. pisywała już na temat koncepcji omawianego autora. Opublikowała również swoisty wywiad-rzekę z Whitem, w którym myśliciel ten odsłonił przed nią nie tylko intelektualne, ale także osobiste (moralne, egzystencjalne, ideologiczne) źródła swoich idei. Zob. Ewa Domańska: *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*, University Press of Virginia: Charlottesville and London, 1998 s. 13–38.

⁴ David Harlan: *The Return of the Moral Imagination*, (w:) Tenże, *The Degradation of American History*, Chicago University Press: Chicago, 1997 s. 123. Cyt za E. Domańska: *Wokół meta-historii...*, s. 27–28. Redaktorka posłużyła się tam słowami Harlana dla oddania własnego sposobu postrzegania twórczości H. White’a.

Pasywność radykalna

Thomas Carl Wall, *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, Agamben*
New York: State University Press, 1999

Książka *Radical Passivity. Levinas, Blanchot, Agamben* Thomasa Carla Walla jest syntezą filozoficzną etycznej metafizyki, etyki przyjaźni oraz politycznej komunikacji zaprezentowanych w dziełach Levinasa, Blanchota i Agambena. Autor książki zastanawia się, jak przekazać Levinasowe „inaczej niż być” z perspektywy etyki Innego, który pozbawia nasze „ja” stabilności i samo-pewności. U Blanchota eksponuje Thomas C. Wall obecność wyobrazonego przed rzeczywistością. Z języka wyobrazonego lub nieustannego „murmurando”, nazwanego tutaj językiem poetyckim, wynurza się „dzieło”. Ów niemy, bezgłosowy gest komunikuje i poprzedza to, co wypowiedane. Język poezji, mówienie (*le dir*) nie jest w tej filozofii językiem intencjonalnej subiektywności, lecz ją wyprzedza, czy też poprzedza jako anonimowa neutralność (*il* u Blanchota). Ów *on* lub *ktoś*, zawsze inny, tkwi w języku, a jego bycie jest ciągle powtarzającym się wypowiedaniem. Według Blanchota jedynie pisarz zdolny jest do „niezdolności” zakończenia mówienia.

W proponowanej interpretacji filozoficznej, zdaniem autora, nie może zabraknąć Agambena, dla którego istotna jest tkwiąca już w języku „wspólnota, która nadchodzi”, „bycie w języku bez miejsca zamieszkania”, zamiast tego, co można już zidentyfikować czy rozpoznać. Filozofia Blanchota staje się ucieleśnieniem nieskończonego rozproszenia języka jako czystej potencji, czystej zewnętrżności, która nie istnieje „poza”, lecz staje się wiecznym powrotem do tego, co „nigdy-nie-było” lub do ostatecznej młodości. Agamben sugeruje, iż nasza epoka ciągłego spektaklu i zaniku wszelkich wierzeń, era tego, co rzeczywiste może jedynie oferować powrót do tego, co „nigdy-nie-było, jako ostatniej wiecznej nadziei”.

Najwięcej podobieństw dostrzega autor pomiędzy Levinasem, a Blanchotem, których spostrzeżenia filozoficzne są często pokrewne. Obaj usiłują wypowiedzieć niewypowiedziane i zakomunikować to, co umyka prezentacji lub co nieskończenie się spóźnia. Wspólne dla obu filozofów jest więc radykalne zawieszenie, które autor książki określa słusznie terminem „radykalnej pasywności”. Obok trzech filozofów, których teorie stanowią główną myśl książki, wymienia autor wielu innych, dla których konstrukcja myślowa oparta jest na dyseminacji, *desistance*, *differance*, *point d'autrui*. Istotna dla radykalnej pasywności jest postawa niepokoju, narzucenia, różnicy, kontestacji, pośredniości i konfliktu. Levinasowa „tajemnica rozbicia jądra własnego ja” (*la denucleation*) staje się, zdaniem autora,

istotą wydarzenia samej komunikatywności, śladu lub powtórzenia bez uwzględnienia tego samego. Thomas C. Wall nazywa trzech omawianych filozofów wspólnotą bez wspólnego, bez substancji, czy esencji. Każdy z nich bowiem traktuje język w wymiarze wyobraźniowym, a nie jako postęp czasowy, czy chronologiczny, narzucony tempem kapitalistycznego rozwoju. Modernista, uważa autor, odrzuca czas jako coś ciągłego, przepływającego, czy genetycznego; modernista staje się Innym jako skończony.

Levinasowi nie udaje się odsłonić etycznego „poza”; Blanchot interesuje autora w nieskończonym ograniczeniu, które jest pasją ku temu, co „(nie)Poza” (*le pas au-delà*). Agamben natomiast interesuje autora książki dlatego, iż czyni owo ambiwalentne ograniczenie „przynależnością”, od której nie można uciec i której nie sposób wykluczyć. U Blanchota „to, co zewnętrzne” nie jest „poza”, a jego „elementarna głębia” poprzedza dostęp do każdego spełnienia. Modernistę interesuje więc to, co poprzedza etykę Levinasa, literaturę Blanchota i *Quodlibet ens* Agambena. U każdego z wymienionych filozofów dostrzega autor ważne wyzwanie filozoficzne w relacji do języka. Tak na przykład u Blanchota widać wyraźnie zależność od Levinasa jeśli chodzi o problematykę pisania; autor analizuje ten problem w oparciu o esej Levinasa z 1948 roku „Realite et son ombre”. *L'arret de mort* Blanchota jest, zdaniem Walla, pracą, która tropi problematykę niespełnienia i walki (skończoności). Z kolei *La communita che viene* Agambena zostaje odczytana przez pryzmat Heideggerowskiej analizy kantowskiego schematyzmu, by ukazać związek z wyobraźniowością Blanchota, która pozostaje „miejscem” komunikatywności i radykalnej pasywności.

Autor książki sięga także do filozoficznej interpretacji języka poezji, który postrzega jako doświadczenie „radykalnie nieciągłego czasu” (to wyrażenie także aspiruje do „radykalnej pasywności”). Poezja to czas przyszłości, lecz nie tej, która znajduje się w przyszłości; to raczej à z bezokolicznika à *venir*. Doświadczenie owego „tam”, ku któremu zmierza poezja jest przeżyciem autentycznym, gdy wyzwolimy się z siebie, jak to określa Blanchot w *L'espace littéraire*.

Thomas C. Wall dostrzega „radykalną pasywność” w alegorii bycia, we wzajemnym uczestnictwie podmiotu i rzeczy. W doświadczeniu estetycznym trudno odróżnić tego, kto posiada, czy też oddziałuje, od tego, co jest w posiadaniu. Rytm wzajemnego oddziaływania można jedynie przeżywać i dramatyzować jako estetyczny ryt(uał), który kładzie się cieniem na całe poznanie.

W refleksjach nad dziełem sztuki Wall postrzega Levinasa jako filozofa-estety, dla którego sztuka odzwierciedla ulotność rzeczywistości, jednocześnie intensyfikując to, co rzeczywiste, a zatem jej dwuznaczność. Sztuka wprowadza atmosferę „czasowego interwału”, który Levinas określa jako „*l'entretemps*” (s. 21), przy czym dzieło sztuki zawsze realizuje dzieło bycia. Sztuka jest obrazem, a obraz to „nieosobowa i anonimowa chwila”. Dla Levinasa sztuka jest zawsze odstępowaniem od terażniejszości, tą częścią bycia, która nieustannie posuwa się ku „szczelinie” (odstępowi) w poszczególnych momentach czasowych, a nie w ciągłości. Sztuka, zauważa Wall, jest u Levinasa „niepewnością kontynuacji czasu”, rady-

kalną pasywnością, której przejawem jest zatrzymanie czasu w jego odstępach. Sztuka jest „inwersją tworzenia” (s. 26), ale jest też „karykaturą życia”, życia nie innego, czy też lepszego; sztuka „wychodzi poza” życie, „przelewa się” poza to, co artysta wniósł w dzieło sztuki. Sztuka tym różni się od filozofii, wedle interpretacji Walla, że nie zmierza w kierunku ulotnej niewyraźności, lecz pozostaje w kontakcie z tym, co „nie stworzone na własne podobieństwo” (Blanchot), co „nieskończenie wrażliwe na dezinkarnację” (s. 27). Sztuka więc jest swoim własnym obrazem, a nie obrazem czegoś, konkluduje Wall na podstawie lektury Levinasa i Blanchota. Sztuka pozostaje w kontakcie z przestrzenią niezamieszkałą, którą wypełnia bycie (*l'espace litteraire* Blanchota i *il y a* Levinasa).

Wydaje się, iż najważniejsze w interpretacji Walla jest nieustanne porównywanie filozofii i sztuki, by wyeksponować różnice między konceptem a obrazem. Sztuka bowiem, jak twierdzi, „zatrzymuje w obrazie to, co filozof stara się uchwycić w wieczności konceptu”. Giorgio Agamben, w omawianej przez autora książce *La Communita che vien*, przedstawiony zostaje także jako rzecznik obrazu, spektaklu. Wszyscy trzej filozofowie są zgodni, zdaniem Walla, iż to, co zostaje niejako zakotwiczone w obrazie, a co za Levinasem nazywamy *il y a*, oddziela nas od doświadczenia, jednakże nie wskazuje żadnego określonego miejsca pobytu. Sztuka pozostaje zawsze jawną orientacją w tym kierunku, czystą relacją „ku czemuś”, co jest „poza”, ale i zarazem oddzieleniem od tego, co subiektywne.

Radykalna pasywność u Levinasa to jego filozofia etycznego wyzwania, zobowiązania, relacja z Innym i odpowiedzialności za Innego, która zawsze poprzedza relację z samym sobą, czyli egologię, oraz relację ze światem, czyli kosmologię. Ta relacja imperialnego niemal (pod)porządkowania Innemu jest relacją **porządkującą** w etyce Levinasa, relacją niepamiętną, bo zawsze poprzedzającą wszelkie inne relacje czy zobowiązania. Relacja z Innym, podkreśla Wall, jest nie-intencjonalna, niezorientowana na cel, bezprzedmiotowa, jest to, „komunikatywność” oparta na samo-wyrzeczeniu, bez-inter-esowności i otwartości poza granice poznania, etyka zdrady, wygnania i niepokoju, wydania podmiotu Innemu, wydania do odpowiedzialności za Innego, bez możliwości powrotu do siebie. Jest to jednakże etyka odnalezienia siebie poprzez zagubienie własnego ja, zwraca uwagę Wall, etyka radykalnej diachronii, która wyklucza wszelką synchronię, a staje się śladem Innego we mnie, śladem „starszym” niż „ja sam” (s. 35). Inteligentnie żongluje Wall słowem „sub-jection”, „podporządkowanie”, zestawiając go ze słowem „sub-ject”, podmiot, podkreślając, iż kartezjański pod-miot traci swoją dominację na rzecz pod-porządkowania Innemu. Angielska gra słów jest tutaj niezbędna: „sub-ject” oznacza nie tylko pod-miot, lecz także pod-ległość, pod-daństwo, samo-dawanie się Innemu. Etyka Levinasa jest etyką denukleacji (*la denucleation*), rozbicia jądra własnego ja na rzecz Innego.

Używany przez Walla termin „radykalna pasywność” wydaje się adekwatnie określać etykę Levinasa, etykę pod-porządkowania, całkowitego pod-dania się Innemu, etykę już nie metafizycznego pod-miotu, lecz ofiary dla Innego, który ten podmiot „wiecznie wyprzedza” (s. 39). Etyczna sub-iektywność, jak słusznie dia-

gnozuje Wall podsumowując etykę Levinasa, staje się nieskończoną podatnością, w której *ego* pozostaje zawsze w cieniu, poza sceną, „zranione i prześladowane”, jak kostka rzucona w grze, do odegrania pewnej roli w dramacie. Wall, za Levinasem, dostrzega dramatyczny status podmiotu, człowieka w panice, w stanie paranoi, bezdomnego w tłumie, heideggerowskiego *das Man*, rzuconego w nicłość, który nie zna swego przeznaczenia. Relacja etyczna jest możliwa tylko dzięki nieobecności substancji i przeznaczenia, jak to określa Agamben.

Przestrzeń radykalnej etyki, podkreśla Wall, jest przestrzenią dwuznaczną, przestrzenią śmierci i umierania, skończoności, literatury, szaleństwa, przestrzenią niczyją, ciągle uciekającą niejako, „*au-dela de l'essence*”, bez esencji lub poza nią. W przestrzeni tej podmiot, podkreśla Wall, występuje jako substytucja dla Innego, jako nieskończona podatność na zranienie w ofierze dla Innego. Na podstawie analiz tekstów Levinasa, Wall dochodzi do wniosku, iż Levinas odczytuje wprawdzie na nowo Heideggera, jednakże jego [Levinasa] etyka bardziej niż heideggerowska zmierza w kierunku „poza” lub „inaczej niż być”; jest więc udratyzowaniem pytania o bycie.

Wspólnym ogniwem łączącym trzech omawianych filozofów w interpretacji Walla jest obraz, nie tyle jako środek wizualny, lecz przede wszystkim jako przedmiot fascynacji sztuki, nie jako odzwierciedlenie przedmiotu, lecz jako sposób ujmowania go za pośrednictwem dystansowania się i obiektywizacji. Ta myśl, zdaniem Walla, łączy ze sobą estetykę Levinasa i Blanchota i tłumaczy zarazem, dlaczego obaj filozofowie stają się rzecznikami „radykalnej pasywności”. Szczególnie wiele miejsca poświęca Wall hermeneutycznej analizie *L'arret de mort* Blanchota, dostrzegając w tym dziele niewątpliwe walory estetyczne dotyczące szczególnie sztuki pisania. Pisanie jawi się więc jako sztuka maskująca, ale także afirmująca istnienie, zastępująca rzeczywistość i wreszcie wkraczająca jak intruz pomiędzy twórcę, a rzeczywistość. Paradoksalnie, sztuka pisarska przemawia poprzez nieobecność, milczenie autora, przez ciszę, która „afirmuje się w pisaniu, zbyt słaba, by się wypowiedzieć” (s. 66). Dzieło sztuki nie czyni ze swej materii przedmiotu użytecznego, lecz jest tym, co powoduje „ukazanie się materii”, „uobecnienie się (wyobrażeniowej) materii” (s. 69), jak to określa Blanchot. Sztuka zatem jest obrazem materii, który poprzedza jego „ukrycie się” w przedmiocie, podkreśla Wall.

W analizie *L'arret de mort* interesuje Walla sztuka pisarska, do której Blanchot nieustannie odsyła czytelnika. Wall cytuje najważniejsze jego zdaniem fragmenty utworu, aby tym wyraźniej przedstawić stanowisko francuskiego filozofa. Gdyby czytelnik mógł sobie wyobrazić rękę, która pisze, jego sztuka czytania byłaby „poważnym zadaniem” („ręka, która wypisuje wyroki jest martwa, nieobecna”). Praca Blanchota nie jest dziełem, lecz raczej *désœuvrement*, imitacją myśli, obrazem bycia, pisana w języku symulowanym, czyli takim, który nie komunikuje, lecz pokazuje się skrywając zarazem. Tekst Blanchota, jego ślad jest równocześnie ścieraniem się śladów; tekst przedstawia niejako swoje własne zanikanie. Analizuje Wall tekst Blanchota jako coś, co jest jedynie zamiarem napisa-

nia tekstu właściwego, intencją, która nigdy nie zostaje spełniona poprzez tekst, jako coś przypadkowego i niespełnionego, porażkę. To, co najbardziej urzeka u Blanchota to obraz, a nie literatura, *recit*, a nie tekst, *simulacrum*, a nie myśl, nie tyle literatura, filozofia, czy myśl, co „ich nieskończona atrakcyjność”. Ponownie Wall zwraca uwagę na fakt, że „inny”, „to, co jest tam”, poprzedza dychotomię podmiotu i przedmiotu jako coś, czego nie można ani dostrzec, ani też zredukować.

U Agambena dostrzega Wall przede wszystkim miejsce języka, którego nie może uchwycić ani filozofia, ani poezja, gdyż język nieustannie „dzieje się”. Dla Agambena obraz jest taki jaki jest, nie-inny, „nie-inaczej”, podkreśla Wall, przywołując metaforę aktorów, którzy bardziej ewokują swoje role niż tylko je odgrywają (tak jak język). Omówiona zostaje następnie interpretacja Agambena heideggerowskiej sekcji 9 *Bycia i Czasu*, a także *Kanta i problemu metafizyki*, a następnie kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Tutaj szczególną troską autora książki pozostaje koncepcja myślenia, które, jak podkreśla, nie jest aktem, lecz „transcendentalną apercepcją”, potencją (*potentia*) pozwalającą rzeczy na pojawianie się (w języku Heideggera), czyli wyrażenie jej „czysto językowe” (jak to określa Agamben). Wedle słów Agambena, to myśl „myśli” miejsce sztuki, *l'espace litt-raire*, „jest zdolna myśleć” jeszcze przed wszelką *rzeczą* w czystym *il y a*, co w pracy Walla zostaje nazwane (radykalną) pasywnością, czystą pasją. W tym kontekście rzeczywistość współczesnego świata staje się bolesna, gdyż wszystko w niej jest obrazem, komunikacją, towarem, reprezentacją i spektaklem; ludzkość wydziedziczona została z języka, Logosu, a tym samym z tradycji, wierzeń oraz milczącego sacrum. Martwy język wedle Agambena pozostał jedynie swoim własnym obrazem, którego przekaz nie komunikuje niczego poza jedynie „kruchością bycia-w-relacji”, obsesyjną „niemożliwością ekskluzywności” (Wall określa to zjawisko mianem „the expropriation of linguistic nature”, s. 155). W filozofii Agambena nie wyczuwa się jednakże specjalnego niepokoju z powodu owej „koncentracji na tym, co spektakularne”. Przeciwnie, uważa on, iż jest to początek nadejścia rzeczywistości czysto językowej oraz (para)transcendentalnej, „czegoś, o czym nic nie wiemy”, wedle przytoczonych w tym miejscu słów Heideggera. W takiej sytuacji przywołanie kantowskiej „apercepcji transcendentalnej”, która możliwa jest jedynie w języku, wydaje się konieczne. Podmiot jawi się więc jako byt językowy. To, co wcześniejsze od podmiotowości, zdaniem Walla odczytującego Agambena, poprzedza język; nie jest to jednak doświadczenie „bezsłowne”, lecz doświadczenie *samego* języka. To zanurzenie się w języku osłabia władzę „ja”, jednakże fascynuje możliwością kontaktu z „absolutnym środowiskiem”. Taką właśnie relacją jest każda polityka, szczególnie ta, która w książce nazywana jest radykalną pasywnością, zawsze przed intencją subiektywną. Pojęcie radykalnej pasywności zdaje się najlepiej ujmować (polityczną) relację z tym, na co jesteśmy narażeni, ale i ku czemu jesteśmy wyeksponowani: „nie chodzi o masy, hordy, wilki, ani też bohatera, indywidualność, czy tego, który przeżył, lecz raczej rozmaitość i wielobarwność”.

„Nowa filozofia ufności” czyli Agata Bielik-Robson jako „tropiciel współczesnych patologii”

Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*
Kraków, Universitas 2000

Książka Agaty Bielik-Robson *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości* to rzecz o dużej wartości i jeszcze większych ambicjach. Ambicje te sprawiają, że podtytuł, jakim książka została opatrzona, okazuje się mylący. Jest tu wprawdzie mowa o „duchowości” (w przyjętym przez autorkę, nader szerokim, sensie duchowość to „wszelkiego rodzaju refleksje nad miejscem człowieka we wszechświecie i jego poczuciem egzystencjalnej orientacji i sensu”, s. 297), ale mało „pytań”. Bielik-Robson z niezachwianą pewnością siebie ukazuje owo właściwe dla człowieka (i utracone przez niego) „miejsce we wszechświecie”. Nie wątpi w to, że zna remedium na choroby współczesności. Pisze z dużą werwą, traktuje bez respektu książki największych filozoficznych sław. Wydaje się wręcz, iż siła jej ataku jest tym większa, z im słynniejszym filozofem Bielik-Robson się mierzy. Autorka *Innej nowoczesności* postępuje więc zgodnie z własną, zaprojektowaną poprzez odwołanie do Harolda Blooma, koncepcją „silnego podmiotu” (s. 122). Podmiot ten funduje się „na mocy narcystycznej *hybris*, której Bloom nadaje sens pozytywny” (s. 94). Powstaje w akcie obrony przed wpływem, akcie „drapieżnym i pełnym rywalizacyjnych napięć” (s. 105).

Poprzednicy, przeciw którym Bielik-Robson się zwraca, to postmoderniści. Samą siebie autorka nazywa „*natural born postmodern*” (s. 228), ale mianuje zarazem „dysydemem” (s. 227). Jej bunt wynika z niewiary „w magiczne nadzieje, które rodzą się – dosłownie – z niczego”. „Bez-gruncie [jak przekłada Bielik-Robson Heideggerowski *Abgrund*] – jakie jest, każdy widzi” (s. 228). Ten motyw będzie powracał: autorka nieustannie zapewnia, iż sytuje swoje rozważania na poziomie „niższym” niż filozofia, na poziomie egzystencjalnego konkreту. Upiera się, że opisuje świat, „takim, jakim on jest – a nie takim, jakim chciałoby się go widzieć” (s. 298). Pozostaje przy tym nieczuła na ten paradoks, iż do owego „konkreту” przedzierać się musi przez dziesiątki, najczęściej obcojęzycznych, książek. Nie odzyskuje go wprost, lecz musi nieustannie wydzierać z tekstu, grzmiąc jednocześnie przeciw „tekstualistom”.

Pierwotny odruch filozofa „urodzonego” w kulturze postmoderny to zatem próba uwolnienia się od wpływu postmodernistów. Bielik-Robson jest tu bardzo zdesperowana. Lyotarda dyskwalifikuje właściwie „w przedbiegach”, filozofią

jego w ogóle szerzej się nie zajmuje. Powiada, iż Lyotard proponuje „prostą diagnozę” (s. 187), a na dowód przedstawia króciutki wyimek z jego tekstu. Wyimek ten uznaje za bezcenne i rzadkie świadectwo bezwstydu Lyotarda – analizę zastępują więc słowa moralnego oburzenia. Dalej za pomocą Lyotarda atakuje Rorty’ego i dla jasności swej tezy pomija fakt, iż sam Rorty do Lyotarda się dystansował, a nawet odmawiał jego filozofii jakiegokolwiek wartości. Rorty staje się głównym przeciwnikiem Bielik-Robson, która do polemiki z nim wraca wielokrotnie. W pewnym miejscu postanawia wręcz zastąpić swoich bezradnych wobec Rorty’ego mistrzów, Charlesa Taylora i Huberta Dreyfusa (zwłaszcza ten pierwszy jest ważną dla niej inspiracją). Obaj w dyskusji z Rortym, którą Bielik-Robson omawia, nie potrafili się sprawnie bronić. Na szczęście jest Bielik-Robson, która wspomaga ich i w pięciu punktach wyklada argumenty, jakich powinni użyć w sporze z autorem *Konsekwencji pragmatyzmu* (s. 288–294). Pokazuje, że lepiej robi to, czego nie potrafili dokonać do spółki Taylor z Dreyfusem.

Z wszystkiego, co dotąd powiedziałem, wynika, że wysiłek Bielik-Robson podjęty w książce *Inna nowoczesność* chciałbym rozumieć jako próbę wzniesienia kłótni w rodzinie (autorka sama odwołuje się do Freudowskiej metafory „rodzinnego romansu”). Rozumienie takie pozostaje w niezgodzie z autorską intencją. „Inna nowoczesność” to nie ponowoczesność, lecz raczej „nowoczesność nienowoczesna” (s. 301). Jakaś „romantyczność genialna” przeciwstawiana „romantyczności niskich lotów” (s. 302). Wizja owego nowego romantyzmu rysuje się jednak mgliście. To, co w wywodach Bielik-Robson się liczy, to krytyka postmoderny. Krytyka mocna, gdyż oparta na ciekawej strategii: na zgodzie z postmodernistyczną krytyką moderny i niezgodzie z wszystkim tym, co z tej krytyki wynika, a więc przede wszystkim z „prymatem różnicy”. Jest to strategia znakomita, ale niestety Bielik-Robson z trudem potrafi się w niej utrzymać, często prze do „czołowego zderzenia”, atakuje, ironizuje i kpi. Lecz dlaczego strategię tę uznają za trafnie wybraną? Doskonale ukrywa ona właściwy cel Bielik-Robson, jakim jest ukazanie intelektualnej nędzy postmoderny. Odrzucać prymat różnicy nie znaczy przecież krytykować jakiś niemiły rys postmoderny, lecz uderzać w samo sedno. Wydaje się, że Bielik-Robson (choć się do tego nie przyznaje) zgadzając się z postmodernistyczną krytyką moderny i nie zgadzając z filozofią różnicy, dokonuje krytyki postmoderny ze stanowiska premodernistycznego! Prawdziwym jej celem okazuje się napiętnowanie „patologii znacznie głębszej [niż postmoderna]: nowożytnego indywidualizmu, jego *mitu separacji*” (s. 232). Stąd wynalazek romantyzmu, który jest wedle eufemistycznego wyrażenia Bielik-Robson, „inną nowoczesnością”, a w rzeczywistości: nienowoczesnością w ramach nowoczesności. Ocala bowiem w ramach moderny wątki „duchowe”, czyli te wcześniejsze, premodernistyczne. Z tak rozumianym romantyzmem w bliskim związku pozostaje „teza o resakralizacji” (s. 360), jaką stawia Bielik-Robson. To przecież moderna (a nie postmoderna) miała świat odczarować! Stąd owo marzenie o zastąpieniu filozofii przez „refleksję mądrościową”, która na nowo „powoli uczy się tego, co doskonale znała przedfilozoficzna mądrość” (s.133). Stąd pochwała „archaicznej

metafory *flux*” (s. 157). I stąd pewien rys pesymistyczny filozofii Bielik-Robson: romantyzm owe głęboko premodernistyczne tęsknoty, których obronie autorka poświęca swoją książkę, zaspokoić potrafi „tylko tymczasowo, nietrwale i zastępczo” (s. 302).

Dlaczego twierdzą, iż projekt Bielik-Robson jest w gruncie rzeczy postmodernistyczny? Dlatego, iż owo nietrwale ukojenie, jakie dawać ma romantyzm, wydaje mi się mitem i to mitem specyficznie postmodernistycznym (rzecz charakterystyczna, że nie marzy o takim ukojeniu wierny modernizmowi Habermas). Sławiona przez Bielik-Robson archaiczna ufność wobec „żywołu, jakim jest istnienie” (s.133) to projekcja wynikająca z przerażenia współczesnością widzianą jako patologia (przerażenia nie dość jednak szczerego, o czym nieco dalej). Wymóg „krytyki prawdziwie fundamentalnej” (s. 363), który stawia sobie Bielik-Robson, nie jest wcale odpowiedzią na zniszczenia, jakich jakoby dokonuje postmoderna. Na odwrót: wymóg ów postuluje jako warunek swojej możliwości diagnozę ruiny i tylko dzięki założeniu, iż poprzedza go stan ruiny, nabiera wyrazistości.

Zwróćmy uwagę, że o tym, jak głęboki jest „kryzys” i jak wielkie zniszczenia, decyduje doraźna potrzeba perswazyjna. Gdy Bielik-Robson przystępuje do (bardzo ciekawej!) rozprawy z projektami etycznymi Zygmunta Baumana, dostrzega tylko „pobojowisko różnicy” i „zwykłą *destrukcję*”. Kiedy indziej – gdy od krytyki przechodzi do własnych propozycji – zapewnia, iż „podstawowa struktura naszej umysłowości nie zmieniła się od czasów Biblii” (s. 359). Raz więc zaprzecza istnieniu ciągłości, raz ciągłość dostrzega. Podobnie zmienna bywa ocena postmoderny. Raz postmoderna okazuje się „w końcu dość subtelną formacją myślową” (s. 161), kiedy indziej objawia jako „zwykły bełkot” (s.167) lub „konceptualne bezhołowie” (s. 163). Wahania tego nie objaśnia, używany niekiedy przez Bielik-Robson, koncept „popularnej postmoderny”. Nie wiadomo bowiem, kto miałby należeć do tej „niepopularnej”, „dość subtelnej” postmoderny, skoro Bielik-Robson nie szczędzi ostrych słów krytyki ani Lyotardowi, ani Derridzie (wedle jej ironicznego wyrażenia „tekstualne zabawy Derridy” to zaledwie „ludyczny substytut twórczości” – s. 129). W sumie nie wiadomo, czy do nurtu „niepopularnego postmodernizmu” należy ktokolwiek poza Rortym. Opozycja, która się tu pojawia, jest jednak bardzo charakterystyczna. Sama Bielik-Robson zajmuje się duchowością, czyli mówi „o rzeczywistości zbawienia i potępienia” (s. 290) oraz wprowadza do filozofii „żywe doświadczenie” (s. 209). Postmoderniści natomiast wolą się „awanturować w rejonach różni niż borykać z troskami tego świata” (s. 341, przypis 49).

W swej książce Bielik-Robson robi wiele, aby powściągnąć własną polemiczną pasję, ale wszędzie wyczuwalny jest znajomy ton, który tak wyraziście wychodzi na jaw w polemice z książką Michała Pawła Markowskiego o Nietzschem. W tym tekście, który do książki nie wszedł, lecz stanowi jej cenne *pendant*, oskarża Bielik-Robson Markowskiego o to, że ten dokonuje „fotelowej awantury tekstualnej” („Res Publica Nowa” 1998, nr 10, s. 44, 45) oraz powtarza „tezy, które na zachodzie funkcjonują od lat”. Gdzie indziej („Kurier Wydawniczy” 1998, nr 48) powie

wprost, że dziś chodzi o to, aby nie pisać takich książek, jak *Filozofia interpretacji* Markowskiego, gdyż nie należy „wchodzić w języki oferowane przez ludzi ukształtowanych przez zupełnie inne doświadczenie”. Niestety, nie sądzę, aby Bielik-Robson robiła coś innego. Tak jak jej recenzja książki Markowskiego była apodyktyczną odpowiedzią na apodyktyczne skłonności Markowskiego (o wiele bardziej jednak widoczne w jego pierwszej książce o Derridzie), tak *Inna nowoczesność* pod pewnym ważnym względem niczym nie różni się od książki Markowskiego o Nietzschem. Bielik-Robson również przywołuje całą galerię zachodnich autorów (tyle że uboższą, bo głównie złożoną z myślicieli anglosaskich). Nie chciałbym być źle zrozumiany – owe odwołania uważam za wielką zaletę jej książki. Chodzi mi tylko o to, że Bielik-Robson pozostaje głucha na charakterystyczną dla młodego pokolenia polskich konserwatystów dwuznaczność: korzysta całymi garściami z myśli zachodniej, głosząc wszem i wobec, iż zachód jest zdegenerowany i używa „bolszewickiego” języka (słowo użyte przez Bielik-Robson w wywiadzie dla „Kuriera Wydawniczego”). Ocena ta łączy się z poglądem, iż trzeba zdrowe polskie tradycje przed tym zepsuciem chronić. Oto owa „nieszczerość”, o której wcześniej wspominałem.

W jaki sposób Bielik-Robson korzysta z obcych języków pokażę na przykładzie. Wiele mam sympatii (podobnie jak Bielik-Robson) dla konserwatyizmu Oakeshotta, ale pozostaje dla mnie jasne, iż jego konserwatywna wizja nie różni się niczym od liberalnej wizji Rorty’ego, o której tak kąśliwie wyraża się Bielik-Robson: jest elitarna i uzasadniona tylko na gruncie brytyjskiej kultury politycznej. W streszczeniu Bielik-Robson Oakeshott jawi się jako apologeta bliżej nieokreślonych dobroczynnych nawyków i zwyczajów, gdy tymczasem przyjmuje on za coś oczywistego nieprzerwaną linię ciągłości angielskiej demokracji, instytucji, prawa i tradycji. Bielik-Robson woli jednak nie pamiętać o tym, co Oakeshott nazywa nieprzerwaną linią rodowodu, gdyż wówczas wyszłoby na jaw, jak obcy polskiemu doświadczeniu jest język Oakeshotta, na jak odmiennym gruncie wyrosta i jak odmienną historię jest wyrazem. Nie wiem ponadto, jak łączą się inspiracje płynące od Oakeshotta z tymi, które płyną od Harolda Blooma. Konserwatysta to bowiem, jak mówi Bielik-Robson przy okazji rozważań nad Oakeshottem, „człowiek łagodny, melancholijnie przywiązany do świata własnego dzieciństwa, posłuszny obyczajom i niepisanyemu regułom, w które wdrożony został za młodu i których nie podważa” (s. 150, przypis 11). Jak ta wizja ma się do wizji „silnego podmiotu”, podmiotu rywalizującego i walczącego, którą rysuje Bielik-Robson w ślad za Bloomem? Zresztą, jak można się domyślić, także Bloom musi przedtem poddać „puryfikacji”. Dobry Bloom to jest ten z *Anxiety of Influence*, zły z *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Tu znów muszę się zastrzec: nie widziałbym w tym nic dziwnego, że Bielik-Robson musi najpierw skonstruować takiego Blooma, którego chce wykorzystać. Czyni to jednak ukradkiem i wydaje się być daleka od myśli, iż to, co robi, jest tylko jedną z możliwych interpretacji.

Wspominałem już, że Bielik-Robson chodzi o to, żeby nie uprawiać filozofii, lecz snuć „refleksję mądrościową, której zadaniem jest podsuwać jednostce mo-

dele dobrej egzystencji” (s. 167, przypis 21). To bardzo stare odróżnienie i bez wątpienia piękna ambicja, lecz nie wiem, czy możliwa dziś do spełnienia? Myślę, że nie owo „podsuwanie” decyduje o dużej wartości książki Agaty Bielik-Robson, lecz co innego: jej książka to podjęta w języku filozofii propozycja zmiany tego języka. Zawiera kilka ciekawych, krytycznych analiz poglądów współczesnych filozofów i przedkłada kilka godnych pamięci innowacji językowych (nie uważam jednak za fortunną innowację wyrażenia „refleksja mądrościowa”). Zarazem, jak to często bywa, Bielik-Robson ukrywa fakt uzależnienia swoich własnych tez od krytycznej oceny poprzedników, oceny która przygotowuje grunt pod ich (tych tez) prezentację. Wypada więc zauważyć, że Bielik-Robson spłaszczca, zaciemnia i wyrównuje krajobraz postmoderny (zniekształca Bataille’a wizję transgresji, spłaszczca Barthesa wizję erotyki tekstu, lekceważy Derridę). I nie tylko o postmodernę tu chodzi. Podobne, jak u Bielik-Robson, dążenia pojawiały się już wcześniej u Bergsona, w niemieckiej *Lebensphilosophie*, w hermeneutyce, w filozofii dialogu. Autorce nie zależy jednak na tym, aby pokrewieństwa te ujawnić, woli ona podkreślać swe zerwanie z tradycją filozofii nowoczesnej. Wreszcie – w książce Bielik-Robson niemal nie istnieje polska tradycja humanistyczna. Powstaje więc wrażenie, jakbyśmy dopiero od przywoływanych przez Bielik-Robson zagranicznych myślicieli dowiadawali się, czym jest egzystencja i jak można bronić podmiotu. A przecież istnieją w polskiej tradycji interesujące prace, do których Bielik-Robson mogłaby z pożytkiem się odwołać. Myślę zwłaszcza o pracach Marii Janion i jej szkoły. Tymczasem wszystko, czego możemy się dowiedzieć o Marii Janion, zawarte zostało w przypisie 72 ze strony 384. Możemy tu przeczytać uwagę Cezarego Michalskiego o tym, iż Hitler i Stalin byli „galernikami wrażliwości”... Dopiero na tak przygotowanym tle Bielik-Robson przedstawia swe cele: przezwyciężyć słabości moderny i nie popaść w impas postmoderny. Szukać drogi pośredniej między pychą oświecenia a nihilizmem współczesności. Dowartościować romantyzm i zdjąć z niego brzemię oskarżeń o nacjonalizm. Przywrócić pozytywny walor pojęciom lęku, nieautonomiczności, przyzwyczajania. Zastąpić pojęcie natury ludzkiej pojęciem kondycji. Wskazać drogi do odbudowy więzi wspólnotowych. To bardzo dużo. Być może za dużo, aby się udało.

Kluczowe dla projektu Bielik-Robson jest określenie „filozofia kondycji ludzkiej”, czyli ufności dla żywiołu istnienia. Jest to filozofia niefilozoficzna, gdyż tylko społeczeństwa tradycyjne (premodernistyczne) „zachowały tę głęboko niefilozoficzną, dwuznaczną mądrość żywiołu” (s. 155). Zarazem filozofia kondycji to filozofia głęboko ironiczna. Społeczeństwa archaiczne uzyskiwały zaufanie dzięki rytuałowi, my dziś mamy tylko jego substytut: ironię, pełną resentymentu i lęku tęsknotę za utraconą totalnością, której to tęsknocie Bielik-Robson usiłuje nadać wartość czegoś najcenniejszego. Przekonuje ponadto, że cierpienie zakorzenia nas we wspólnotcie, mami wizją „świata elementarnego” (s. 153), proponuje „powrót na łono żywiołu” (s. 152), sławi „ufne poczucie uczestnictwa, bycie w zgodzie z naturą wszechrzeczy, bez potrzeby wyłuszczenia sobie i innym «zasady», na jakiej zgodność ta się opiera” (s. 154). Muszę przyznać, iż wezwania te wydają mi

się zakłębiami. Być może rzeczywicie nie pozostaje nam dziś nic innego niż w rozpaczliwym geście próbować „wyluszczyć sobie i innym” zasady, których wyluszczać nie trzeba. Ale czynić tak znaczy ulegać intelektualnemu złudzeniu. Wzywać do ufności oznacza bowiem wyznawać utratę zaufania. Refleksja nad byciem w żywiole wyobcowuje z tego bycia i tylko pod takim warunkiem jest możliwa. Myślę, że zbyt wiele się wydarzyło, aby wierzyć w istnienie „natury wszechrzeczy”, a co dopiero ufnie w naturze tej uczestniczyć. Obawiam się, że dziś składać taką propozycję oznacza wymagać zapomnienia o historii, przede wszystkim tej dwudziestowiecznej.

Bielik-Robson zachęcałbym więc do lektury Różewicza. Z wielu powodów. Dlatego, że aby jej zwrot od filozofii do „refleksji mądrościowej” stał się wyrazistszy, powinna częściej odwoływać się do literatury (do tekstów literackich, w tym do Różewicza, odwołuje się chętnie Taylor w swoich *Źródłach podmiotowości*, książce która ukazała się właśnie w polskim przekładzie, opatrzona wstępem przez Bielik-Robson). Tymczasem w *Innej nowoczesności* nawiązania takie są rzadkie i bardzo staroświeckie, to znaczy nie liczą się zupełnie z tym, iż literatura to twór językowy, a nie tylko ilustracja jakiego filozoficznego zjawiska lub właściwości. Faktyczna nieobecność literatury w takim projekcie, jaki konstruuje Bielik-Robson, jest poważną wadą. Wspominam akurat o Różewiczu dlatego, iż w jego twórczości także pojawia się niekiedy nostalgia za jakimiś archaicznymi czasami, od których oddziela nas jednak nieprzekraczalne doświadczenie Holocaustu. Tęsknota ta zostaje więc skompromitowana i wyszydzona. Wreszcie Różewicz także, jak Bielik-Robson, posługuje się metaforą strumienia. Sądzę, że to w jego dwóch poematach *Acheron w samo południe* oraz *Złowiony* (a nie w rażąco deklaratywnych wywodach Bielik-Robson) wychodzi na jaw starodawna i „dwuznaczna” mądrość tej metafory.

Co to znaczy płynąć? Płynąć to znaczy być chwyconym na haczyk i ciągniętym przed wędkarza do ujścia. Płynąć to podjąć próbę zawrócenia i odkryć, że nie ma źródła, z którego wypłynął strumień. Płynąć to znaczy zorientować się, że haczykiem jest ciało, wędkarz nie istnieje, u ujścia (jak i u źródła) czeka Nikt. Hak rozrywa usta tylko wtedy, gdy się szarpie za żyłkę, gdy płynę posłusznie do ujścia żyłka zanika. Szarpanie się stwarza wędkarza. Płynięcie składa się z samych postojów, gdyż to nie ja płynę, lecz rzeka niesie mnie wraz z innymi do ujścia. Oto nowoczesna wizja nienowoczesnej, archaicznej metafory *flux*. To, co o metaforze płynięcia i zaufaniu do żywiołów ma do powiedzenia Bielik-Robson, to *wishful thinking* i ahistoryczne projekcje.

Na tym kończę. Nadmierną długość moich wywodów mogę usprawiedliwić tym, iż *Inną nowoczesność* uważam za bardzo ważną krytykę postmoderny. Bielik-Robson pragnie być kimś więcej niż tylko obrońcą starej, dobrej tradycji, lecz to trudne zadanie. Projekt „filozofii kondycji ludzkiej” jawi się ciekawie, ale swą względną wyrazistość zawdzięcza przede wszystkim polemicznemu uwikłaniu w krytykę postmoderny. Jeśli jednak książkę *Inna nowoczesność* potraktować jako zapowiedź, to jest to zapowiedź ogromnie obiecująca.

Kwadrat, koło, trójkąt

Małgorzata Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*
Kraków, Universitas 2000, s. 343.

Książka Małgorzaty Czermińskiej zbiera artykuły z wielu lat, bo najstarszy, *Pomiędzy listem a powieścią*, pochodzi z roku 1975, a ostatni, *Przemiany tematu kresowego w powieści autobiograficznej – spiżarnie pamięci*, z roku 1999. Poświęcone są one zarówno teorii autobiografizmu, jaki opisowi intymistyki w porządku historycznoliterackim. *Autobiograficzny trójkąt* jest też dopełnieniem i przewartościowaniem poprzedniej pracy Czermińskiej, *Autobiografii i powieści*¹. We wcześniejszej książce chodziło o ukazanie skomplikowanych relacji, jakie zachodzą pomiędzy powieścią i autobiograficznością, w nowej – punkt ciężkości przesuwają się na wewnętrzne sprawy intymistyki (aczkolwiek powieść też jest analizowana). Ale są i inne różnice. Wcześniejsza proponowała układ dwubiegunowy w rozpatrywaniu autobiografii, w nowej jest on zastąpiony – trójskładnikowym. Wcześniej zaznaczały się silniej inspiracje psychologizacyjne, które wynikały z przecucia kryzysu dotychczasowych sposobów opisu literatury, gdy teraz te wątki są wyciszone, a autobiografizm jest opisywany w zasadzie w kontekście genologicznym.

Tak czy inaczej książka potwierdza stałość zainteresowań badaczki, wierność tematowi i pewnej linii interpretacyjnej w badaniu autobiografii (i literatury). To trwanie przy problemie i obszarze badań sprawia, że Czermińska ma znakomite rozeznanie w literaturze i teorii autobiografii. A warto sobie uświadomić, że właśnie w latach 70., 80., 90., w których pisała swoje rozprawy i szkice Czermińska, znacznie zwiększył się repertuar ujęć i konwencji osobistego przedstawiania w literaturze. A także nastąpiło ożywienie badań nad autobiografizmem, dynamicznie rozwijała się teoria intymistyki (dzięki Romanowi Zimandowi, powstał sam termin „literatura dokumentu osobistego”²). Zapewne też ważną rolę w rozumieniu intymistyki w ostatnich latach pełniły nowe języki opisu dzieła literackiego. Z czasem owocowało to pogłębionymi lekturami dzieł, które – wydawało się – już znamy. Nie sposób przedstawić tych wszystkich zagadnień, toteż w tym omówieniu poprzestanę na skomentowaniu książki Czermińskiej w kontekście teoretycznoliterackim, bo i w takim ujęciu dotyczy ona fundamentalnych kwestii. Bo np. omawianie dzisiejszych form wspomnieniowych prowadzi do pytań o granice literatury. Przecież status autobiografii w repertuarze form tekstowych jest chwiejny. To zaliczana bywa do literatury, to traktowana jako forma pograniczna, to wreszcie jako specjalny rodzaj literacki. Ponadto zainteresowanie intymistyką wiedzie do refleksji nad tak ważnymi problemami, jak dokumentaryzm,

fikcjonalność i prawda w literaturze. Gdybym jednak miał orzec, co w książce Czermińskiej jest najbardziej zajmujące, to zwróciłbym uwagę przede wszystkim na trzy sprawy. Po pierwsze, właśnie na propozycję typologiczną. Po drugie, na wynikające z książki reguły interpretacji utworu autobiograficznego. I wreszcie, po trzecie, na kontekst komparatystyczny.

1.

Niewątpliwie praca Czermińskiej wprowadza poruszenie w teorii gatunku, a w każdym razie zmienia dotychczasowe przyzwyczajenia. Badaczka proponuje bowiem nowe terminy i tworzy nową hierarchię pojęć (chyba tak: rodzaj, postawa, gatunek, odmiana gatunkowa). Wykorzystując wcześniej przez siebie opracowaną kategorię postawy autobiograficznej, proponuje jej rozwinięcie i rozszerzenie. Traktuje więc postawę jako pojęcie nadrzędne wobec gatunku i dzieli przekazy intymistyczne tak, jak eksponuje tytuł książki, na świadectwa, wyznania i wyzwania. Postawa świadectwa eksponuje nie „ja” opowiadające, lecz to, co wobec niego zewnętrzne, w czym podobna jest do sytuacji epickiej. Postawę wyznania mamy tam, gdzie najważniejszy staje się podmiot piszący. I wreszcie postawę wyzwania realizują te przekazy, gdzie eksponowany jest adresat intymistycznej narracji.

Jak widzimy, ten podział stanowi nie tylko nowe uporządkowanie ważnego obszaru piśmiennictwa, ale ma też duży walor dydaktyczny, jest bowiem przejrzysty i odsyła do rodzajów literackich. Odpowiednio: świadectwo do epiki, wyznanie do liryki i wyzwanie do dramatu. Ale także do autobiograficznych gatunków, do: pamiętnika, dziennika i listu. Dydaktyczność tej dystynkcji polega także na wskazaniu geometrycznego wyobrażenia postaw w autobiografii (nb. szkoda, że autorka nie zamieściła formy graficznej typologii). Klarowna propozycja trójkąta autobiograficznego może być zestawiona z tak ważnymi współczesnymi koncepcjami teoretycznoliterackimi, jak np. kwadrat semiotyczny Algirdasa Juliena Greimasa albo koło sytuacji narracyjnych Franza Stanzla (choć inne w każdej z nich są metodologiczne podstawy).

Jednakże walor propozycji typologicznej polega również na tym, że nie jest ona wypełniona metodycznym dowodzeniem i obudowana skrupulatnymi komentarzami. Sprawia to, że wiemy na czym autorce zależy przede wszystkim, co chce wyeksponować. Ważniejsza jest sama propozycja porządkująca, a nie rozległość argumentacji. To prawda, że czasem rodzi to pewne wątpliwości. Np. w takim mianowaniu postaw nazwa jednej z nich jest homonimem, co zwykle przeszkadza terminom w ich upowszechnieniu (niektóre systematyzacje pośród gatunków autobiograficznych, podają też wyznanie, widząc je w opozycji wobec autobiografii). Trochę inny kłopot mamy z pierwszym kątem trójkąta. „Świadectwo”, jeśli odniesiemy je do angielskiej formuły *testimony* (tak „świadectwo” tłumaczone jest w streszczeniu książki), posiada o wiele większy zasięg stosowania niż pozostałe.

Bywa jednak i tak, że ten „luz”, pozostawiony przez Czermińską prowadzi do pytań o ważniejsze kwestie. Oto np. uzasadniając swoją propozycję typologiczną,

przedstawiając komplikacje w ich użyciu i pokazując przenikanie się postawy świadka i postawy wyznania, przypomina Czermińska słowa Ryszarda Kapuścińskiego o swoich książkach o Afryce. Pisarz wspomina m.in. o tym, że jego reportaże wynikają z osobistego doświadczenia. Nie tylko w tym sensie, iż stanowią zapis tego, co widział, ale też w tym, że niezależnie od tego, iż spełniają reguły reportażu, stanowią jego biografię właśnie: *Kto jest bohaterem „Hebanu”? Ja jestem bohaterem „Hebanu”, piszę o sobie, to jest moja historia* (s. 29). Słowa te oczywiście nie unieważniają postawy świadka. Nie byłoby roztropnie, gdybyśmy w oparciu o opinię pisarza rezygnowali z poznawczych pokładów *Hebanu* i innych książek o Afryce. Jak więc traktować cytowaną wypowiedź? Kapuściński po prostu informuje, jak postrzega swoje książki, co dla niego znaczą. Ale ta, że pozwolę sobie zastosować nadużywany dzisiaj termin, rekontekstualizacja, naprowadza nas też na inną ważną kwestię. Otóż te same teksty mogą nie tylko – jak chce Czermińska – mieszać ze sobą postawy, lecz także mogą być czytane w różnych sytuacjach komunikacyjnych i zmieniać swą semantykę. I tę „pracę” tekstu wyczytujemy z książki Czermińskiej. Jeden z rozdziałów *Autobiograficznego trójkąta* jest zatytułowany *Zbiór listów jako powieść*. Otóż możemy iść tym tropem i proponować inne jeszcze usytuowanie książki Kapuścińskiego, np. „*Heban jako powieść*” (tu dominacja postawy świadka), *Heban* jako dziennik (dominacja postawy wyznania). Oczywiście podobne reguły czytania zachodzą, gdy spojrzymy na utwór z drugiej strony. Tekst autobiograficzny może być przekazem historycznym, socjologicznym, psychologicznym, dydaktycznym, apologetycznym (i takie są też teorie czytania autobiografii).

Jednak wszystkie te wątpliwości trzeba unieważnić, jeśli nieco zmienimy punkt widzenia. Schematycznie rzecz ujmując, można dzisiaj opisywać autobiograficzność w, odpowiednio modyfikowanym, porządku gatunkowym, i tak czyni Czermińska. Ale można też to samo czynić w porządku tropologicznym. To drugie polega na tym, że wydobywa się z literatury różne modele podmiotowości i sygnuje nazwami figur. W takim podejściu nie o to idzie, by pokazywać koleje losu odzwierciedlone w poszczególnych utworach, lecz o to, aby oddać różne warianty tożsamości. Ten sposób ujęcia jest o tyle wygodniejszy, że nie wymaga inwestowania w teoretyczne postanowienia. Pozwala także, od innej strony, związać mówienie o literaturze z problematyką filozoficzną i w ogóle z wiedzą o współczesnej duchowości. Takie spojrzenie upowszechnione zostało wpływową teorią badania narracji historycznej Haydena White’a. Ale znane jest też w opisach autobiografii. James Olney w jednej ze swoich książek mówi o „metaforach «ja»” i dowodzi, że właśnie poprzez użycie tropu można oddać relację pomiędzy przeszłością i terażniejszością podmiotu zapisującego swoją biografię³. U nas ten typ refleksji dobrze ilustrują rozprawy Ryszarda Nycza⁴.

Otóż właśnie chyba określenia postaw, które proponuje Czermińska, świadectwo, wyznanie, wyzwanie, mają status podobny do nazw tropów (czy wzorów) w opisach wymienionych badaczy. Nie tyle chodzi o uzupełnienie możliwych form opisu autobiografii, nie tyle o uzupełnienie możliwych wariantów gatunkowych,

tylko o pewne modele tożsamości. A jeśli tak, to nie ma potrzeby pieczołowicie dowodzić, uzasadniać, tłumaczyć. Być może śladem takiego tropologicznego zamysłu Czerwińskiej są te partie wstępne, w których szuka badaczka genealogii wyróżnionych przez siebie postaw w retoryce.

2.

Równie interesujący jest w omawianej książce zakres analizy tekstu. Utwór autobiograficzny interesuje Czerwińską przede wszystkim w wymiarze duchowym, w takim więc, który daje wgląd w świat wewnętrzny człowieka. Tekst jest o tyle intrygujący, o ile odsłania biografię piszącego. Nie może to być biografia przypadkowa, musi w niej być coś interesującego, nade wszystko w porządku egzystencjalnym i metafizycznym. Może to być jakieś wyjątkowe cierpienie, a także jakaś sfera poszukiwań duchowych. Tu bywa Czerwińska blisko tradycji hermeneutycznej.

Ale to wczytywanie się w duchowe pokłady tekstu nie przesłania jego morfologii. Zajmuje badaczkę to, w jakim zakresie opowiadanie o sobie uwikłane jest w sztukę pisania. Zwłaszcza zwraca Czerwińska uwagę na to, jak przekazy intymistyczne nawiązują do innych tekstów, jak generują inne przekazy. Czasem pokazywany bywa instytucjonalny charakter dziennika czy pamiętnika, to znaczy to, jak profesja czy urząd organizują przekaz (tak są m.in. komentowane *Zapiski więzienne*).

Ale nie mniej istotny bywa zewnętrzny wymiar autobiografizmu. Tu zajmuje badaczkę, jak intymistyka może opowiadać o historii, o polityce, a także o „geografii”. Interesująca staje się więc biografia nie tylko w swej postaci wyjątkowej, ale także w postaci typowej, bo zaświadczającej jakieś procesy dziejowe. Nie może to dziwić zważywszy, że wcześniejsze książki Czerwińskiej były poświęcone powieściom historycznym Teodora Parnickiego⁵. Owo nastawienie na „geografię” widać w rekonstrukcji tego nurtu w literaturze, który związany jest z fascynacją Gdańskiem pisarzy różnych generacji (Zbigniew Żakiewicz, Stefan Chwin, Paweł Heulle). I to właśnie tropiąc te mimetyczne właściwości autobiografii używa autorka celnej formuły tytułowej, *Spizarnie pamięci*.

Książka Czerwińskiej zawiera przy tym różne strategie tekstowe w przedstawieniu autobiograficzności. Czasem jest to analiza jednego utworu. Czasem przegląd tekstów, dokonany w długim trwaniu (XX wiek). Czasem autorka robi coś, co można nazwać analizą paralelną (*Rok z Konwickim, rok z Miłoszem*).

Nie można jednak powiedzieć, że analizy Czerwińskiej obejmują wszelkie możliwe warianty autobiografizmu. Badaczka utrzymuje refleksję o przekazie intymistycznym w ryzach. Nie interesują ją – by tak rzec – ekstremalne rozwiązania w tym gatunku. I dotyczy to zarówno inspiracji metodologicznych, jak i rozwiązań tekstowych. Ciekawe, że w stosunku do poprzedniej książki Czerwińska pewne inspiracje porzuca. Pierwszy rozdział *Powieści i autobiografii* – jak pamiętamy – kończyło nawiązanie do artykułu Paula de Mana. Koncepcja autobiografii jako odtwarzania wprowadzała niejako do rozumienia skomplikowanych powie-

ściowych autobiografii. W obecnej książce inspiracja dekonstrukcyjna, choćby jako tło, nie odgrywa żadnej roli. Podobnie pomija Czermińska cały obszerny blok prac feministycznych analizujących autobiografizm. I też – można mniemać – dlatego, że w czytaniu Czermińskiej tożsamość kobieca, przedstawianie celebrytów w autobiografii nie mieści się w zasięgu analizy (wyjątek stanowi nawiązanie do Małgorzaty Baranowskiej). I wreszcie odsuwa badaczka takie warianty autobiografizmu, które znamy z najnowszego piśmiennictwa (np. „autobiografizowanie” pisarstwa literaturoznawczego czy, skomplikowane z pewnego punktu widzenia, powieści Jerzego Pilcha). Zapewne wszystko to jest celowe i wynika z zamiaru utrzymywania autobiografii w jej klasycznych wariantach.

3.

Gdy zastanawiam się nad kontekstem komparatystycznym, to nie chodzi mi tylko o to, że książka Czermińskiej bogato dokumentuje światowy stan badań nad autobiografizmem, który przecież jest ogromny (bibliografia zestawiona przez czasopismo „Biography” tylko za lata 1999–2000 wymienia kilkaset pozycji⁶). Mam na uwadze inną sprawę. Chodzi o – by tak rzec – aktywny stosunek do repertuaru ujęć intymistycznych. Czermińska poszukuje mianowicie w polskiej literaturze odpowiedników form dobrze osadzonych w innych kulturach. Najlepszym przykładem takiej praktyki jest rozprawa o autobiografii duchowej. Gatunek ten zajmuje ważne miejsce w piśmiennictwie angielskim i religijności protestanckiej, podczas gdy u nas silniejsze było pamiętnikarstwo, które eksponowało postawę świadka. Dotychczas autobiografia duchowa wiodła żywot utajony i rozproszony. I właśnie scaleniu tekstów, które mogą stanowić w polskiej literaturze autobiografię duchową poświęcony jest najobszerniejszy rozdział książki, *Autobiografia duchowa w dwudziestowiecznej literaturze polskiej*. Przy okazji dokonuje Czermińska pewnego przesunięcia tych form, bo w jej opisie są one przede wszystkim wyrazem duchowości indywidualnej (zagubiony został po drodze sens religijny i w ogóle instytucjonalny autobiografii).

Jest jeszcze inny wątek komparatystyczny książki, choć nie zaznacza się on wprost, ale wynika z całego tomu. Otóż niewątpliwie najsilniejsze są u nas dwie tradycje badań intymistyki, francuska i anglosaska. Ta pierwsza łączy się z wybitnymi osiągnięciami diarystyki francuskiej i dotyczy przede wszystkim intymistyki pisarzy. Druga, anglosaska, silniej związana jest z badaniami przekazów intymistycznych, także nieprofesjonalistów. Książka Czermińskiej utrzymuje te dwie tradycje we względnej równowadze, choć pewnie bliższa jest jej ta druga.

I jeszcze o jednym możliwym rozwinięciu poszukiwań Czermińskiej. Uzasadniając wyodrębnienie postawy wyzwania odwołuje się badaczka do terminu „interaktywność”, również w znaczeniu multimedialnym. Otóż ciekawe, w jakim stopniu bliska przyszłość spowoduje konieczność dopasowania języka opisu do nowych manifestacji autobiografizmu. Coraz bowiem powszechniejsza jest świadomość, że mamy dziś do czynienia z nową formułą intymistyki, udostępnianej drogą elektroniczną. Czymże bowiem jest internetowa strona domowa, jak nie współczesną

wersją przekazu autobiograficznego. Myślę tu zwłaszcza o takich witrynach, na których wykorzystuje się nie tylko tekst, ale także nagrania audio i video. I nie ma co ukrywać, takie przekazy wymagają też nowego języka opisu, zwłaszcza gdy są autorstwa pisarzy.

Pozwolę sobie na koniec zapytać w kontekście omawianej książki, jak rozpoznajemy ugruntowane koncepcje literaturoznawcze. Jest zapewne wiele odpowiedzi na to pytanie. Między innymi taka, że miarą klasyczności jakiejś koncepcji jest to, w jakim stopniu zostaje upowszechniona. Bywa tak, że pomysł traci swą sygnaturę, stając się dobrem ogólnym. Zauważmy, iż kiedy spotykamy termin postawa autobiograficzna, nie musimy pamiętać, że oferowała nam go Czermińska. To samo będzie z trójką autobiograficznym.

Zaznaczyć jeszcze trzeba, że książka Czermińskiej ukazała się w znakomitej serii Wydawnictwa Universitas, starannie i z rozmachem redagowanej, *Horyzonty nowoczesności*. Chodzi w niej z jednej strony o nadrabianie zaległości w tłumaczeniach prac ważnych dla współczesnej humanistyki oraz z drugiej strony o próbę całościowego rozumienia literatury i duchowości XX wieku.

Przypisy

¹ Małgorzata Czermińska, *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*. Gdańsk, Wydawnictwo Morskie 1987.

² Roman Zimand, *Diarysta Stefan Ż.* Wrocław, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1990.

³ James Olney, *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton, Princeton University Press 1972.

⁴ Ryszard Nycz, *Tropy „ja”*. *Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*. W: *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*. Wrocław, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji na rzecz Nauki Polskiej 1997, s. 85–116; Ryszard Nycz, *Osoba w nowoczesnej literaturze: ślady obecności*, w: *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*. Praca zbiorowa pod redakcją Edwarda Balcerzana i Włodzimierza Boleckiego. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich 2000, s. 7–29.

⁵ Małgorzata Czermińska, *Czas w powieściach Parnickiego*. Wrocław, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1972; Małgorzata Czermińska, *Teodor Parnicki*. Warszawa Państwowy Instytut Wydawniczy 1974.

⁶ Phillis Ethel Wachter, Todd William Schulz, *Annual Bibliography of Works About Life Writing, 1999–2000*. „Biography” 2000, 4.

Rozdroża pluralizmu kulturowego

Joppke, Christian i Lukes, Steven, eds. *Multicultural Questions*
New York: Oxford University Press, 2000, 270 stron

Termin „wielokulturowość” wszedł do współczesnego języka nauk społecznych i politycznych za sprawą Kanady, której rząd na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych sformułował nowe zasady polityki etniczno-narodowościowej i imigracyjnej. W przeciwieństwie do doktryny asymilacjonizmu w Stanach Zjednoczonych, Kanada proponowała właśnie wielokulturowość. W języku metaforycznym było to przeciwstawienie amerykańskiego tygla, stapiającego różnice etniczne, kanadyjskiej mozaice, która owe różnice zachowywała.

Do sceptyków i entuzjastów nowej Europy i do tych wszystkich, których kwestie pluralizmu kulturowego zajmują z filozoficznego, socjologicznego i politycznego punktu widzenia skierowana jest książka pt. *Multicultural Questions* wydana w zeszłym roku przez Oxford University Press. *Multicultural Questions* zawiera wybór referatów wygłoszonych w trakcie międzynarodowej konferencji naukowej pt. „Multiculturalism, Minorities and Citizenship” zorganizowanej przez European University Institute z siedzibą we Florencji oraz przez New York University, a sponsorowanej między innymi przez Komisję Europejską (European Commission). Redaktorzy tomu – profesor socjologii i profesor etyki – we wstępie zarysowali stan współczesnej debaty na temat wielokulturowości skupiając się na przedstawieniu jej głównych punktów spornych. Autorzy wstępu rozpoczęli od omówienia zagadnienia różnorodności etnicznej szukając jej źródeł w poglądach XIX-wiecznego myśliciela niemieckiego Johana Herdera, twórcy historyzmu, który jako jeden z pierwszych przeciwstawił się kantowskiemu pojmowaniu kultury. Zachodniemu uniwersalizmowi, za którym zawsze kryje się imperializm i chęć kolonizacji, Lukes i Joppke przeciwstawili dwa różne modele społeczeństwa oparte na kulturowym pluralizmie. Pierwszy z nich to model społeczeństwa mozaikowego, w którym wielokulturowość pojmowana jest jako koegzystencja różnych grup społecznych reprezentujących różne kultury. Drugi, to model żartobliwie nazwany przez Salmana Rushdiego „hodgepodge”¹, zakładający mieszanie się kultur między sobą, który będąc alternatywą dla współczesnego kosmopolity, jednocześnie stanowi zagrożenie dla pojęcia przynależności narodowej. Wadą tego modelu kulturowego jest zatem to, iż nie można zastosować w tym przypadku jasno określonych kategorii podziału czy przyporządkowania, co jest wygodne z politycznego punktu widzenia. Z perspektywy polityka istotna również wydaje się kolejna kwestia poruszona we wstępie do tomu, a mianowicie kryteria, według których przyznaje się jakiejś grupie status mniejszości.

Cztery centralne pytania postawione przez redaktorów książki stanowią razem tytuły poszczególnych części tomu. Debata w części pierwszej skupia się wokół odpowiedzi na pytanie czy uniwersalizm jest etnocentryczny? Martin Hollis uważa, że grupy mniejszościowe same przyczyniają się do akceptacji uniwersalizmu poprzez chociażby próby udowodnienia, że wyłączenie ich z kultury dominującej jest niesłuszne. Seyla Benhabib, nawiązując w tytule drugiego artykułu do słów Tzvetana Todorowa: „Nous et les autres”, zastanawia się nad znaczeniem pojęć „my” i „oni” i złożoną korelacją między nimi występującą. Przecistawiając się holistycznemu spojrzeniu na kulturę i społeczeństwo, Benhabib proponuje uniwersalizm pluralistyczny, dostosowany do obecnych czasów, w których nie można pominąć wielogłosowości i hybrydyczności.

Autorzy referatów zamieszczonych w części drugiej zastanawiają się czy pluralizm kulturowy zagraża idei przynależności obywatelskiej. Jeff Spinner-Halev omawia różnicę jaka istnieje pomiędzy pojęciem różnorodności kulturowej a wielokulturowością. Według Spinner-Haleva różnorodność kulturowa zakłada, że różnice istniejące pomiędzy ludźmi są mniejsze niż podobieństwa, dlatego też taka forma pluralizmu kulturowego nie stanowi zagrożenia dla idei państwa. Autor wprowadza koncepcję „połowicznego obywatela”, czyli takiego, który nie oczekuje włączenia do kultury większościowej ani nie szuka akceptacji współobywateli. Do tej grupy Spinner-Halev zalicza np. Amiszów. Pewne zdziwienie może budzić kaznodziejski ton autora, tam gdzie mowa jest m.in. o obowiązku płacenia podatków i służby wojskowej, a zastosowanie względnego i niejasnego kryterium „dobrego obywatela” skłania do sceptycyzmu wobec zaprezentowanych poglądów. Ayelet Shachar rozważa zagrożenie jakie stanowi pluralizm kulturowy dla idei przynależności obywatelskiej z perspektywy jednostki. Shachar zwraca uwagę na paradoks polegający na tym, że udzielenie statusu prawnego grupom mniejszościowym, na przykład niektórym ortodoksyjnym sektom religijnym, oznacza równocześnie akceptowanie praktyk naruszających prawa obywatelskie (dotyczy to zwłaszcza kobiet i dzieci). Autor ostatniego artykułu w tej części, a zarazem najczęściej cytowany krytyk w tomie – Will Kymlicka – podsumowuje debatę na temat wielokulturowości, omawiając na przykładzie referatów Spinner-Haleva i Shachar pozytywne zmiany jakie zaszły w tej debacie w ostatnich latach.

Autorzy dwóch referatów zamieszczonych w trzeciej części zajmują krańcowo różne stanowiska w kwestii przyznawania mniejszościom praw zbiorowych. W odróżnieniu od liberałów będących przeciwko przyznawaniu praw zbiorowych jako zagrażających równości i wolności, Rainer Bauböck opowiada się za przyznaniem takich praw. Do praw zbiorowych są uprawnione, według niego, szczególnie mniejszości etniczne i narodowościowe, a zwłaszcza te, które przymusowo stały się częścią jakiegoś państwa (np. Indianie amerykańscy, mniejszość węgierska w Austrii) oraz te, które były w przeszłości dyskryminowane. Omawiając strategię stosowaną przez liberałów dotyczące odrzucenia praw zbiorowych, Bauböck pokazuje w jaki sposób można te sprzeczne interesy pogodzić. Yael Tamir jest przeciwny nadawaniu praw zbiorowych uznając, że nie należy skupiać się na gru-

pach mniejszościowych (etnicznych, religijnych, narodowych i innych); nacisk powinien być położony na zagwarantowanie takich praw jednostce, które pozwolą jej na pełny udział w życiu swojej kulturowej, religijnej i lingwistycznej społeczności. Tamir podziela opinię Ayelet Shachar, twierdząc, że przyznanie praw grupie, a nie jednostce, zbyt często prowadzi do naruszenia podstawowych praw obywatelskich.

Część czwarta dotyczy porównań transatlantyckich. Jak zauważają Joppke i Lukes we wstępie, wiodące pytanie tej części (Czego Europa może nauczyć się od Ameryki Północnej?) zakłada, że problematyka pluralizmu kulturowego jest podobna po obydwu stronach Atlantyku. Tak postawione pytanie ustala też pewną hierarchię, sugeruje bowiem, że to Europa ma uczyć się od Ameryki a nie vice versa. Jednakże autorzy czterech referatów zamieszczonych w tej części wyrażają sceptycyzm dotyczący zarówno podobieństw jak i przewagi któregoś kontynentu. Nathan Glazer zwracając uwagę zarówno na istniejący długotrwały i głęboko zakorzeniony podział rasowy w Stanach Zjednoczonych jak i na historyczną rolę imigrantów w kształtowaniu wizerunku narodu postrzega amerykański pluralizm kulturowy jako zjawisko wyjątkowe. Glazer zauważa pewną różnicę w nazewnictwie: otóż, w USA osoby innych narodowości posiadające obywatelstwo są nazywane imigrantami, w Europie – cudzoziemcami. To onomastyczne rozróżnienie ustala też stopień włączenia do społeczeństwa, czy też raczej wykluczenia z niego. O francuskich doświadczeniach dotyczących wielokulturowości w kontekście tworzenia polityki państwa pisze Martin A. Schain. Autor zauważa, że we Francji już sam termin „etniczny” budził do niedawna wiele zastrzeżeń, a państwo kładło nacisk na integrację poprzez procesy asymilacyjne. Sytuacja ta uległa zmianie w latach sześćdziesiątych kiedy do Francji zaczęło przybywać coraz więcej ludności z krajów Afryki Północnej i koniecznym stało się utworzenie instytucji państwowych, takich jak FAS (Fonds d'action sociale pour les travailleurs immigrés et leur familles) zajmujących się imigrantami. Schain zwracając uwagę na podobną dynamikę procesów migracyjnych w USA i we Francji, przeprowadza paralelę pomiędzy polityką migracyjną stosowaną w obydwu tych krajach. Eric Fassin analizuje rolę jaką odniesienia do Ameryki w całości, a nie jedynie do USA, odgrywają we francuskim dyskursie etnicznym i migracyjnym. Ameryka zajęła miejsce jakie jeszcze do niedawna w debatach na temat kultury narodowej we Francji zajmowały Niemcy. Fassin udowadnia, że retoryka Ameryki posłużyła francuskim intelektualistom do zastąpienia dyskursu klasy, dyskursem kultury i etniczności. Adrian Favell, zamykający tom, komentuje artykuły trzech przedmówców, poddając w wątpliwość zasadność transatlantyckich porównań. Favell słusznie zauważa, że żaden z trzech autorów nie analizuje pluralizmu kulturowego w odniesieniu do jedynej jednostki politycznej, która może być porównywana z USA na równych prawach, a mianowicie w odniesieniu do Unii Europejskiej.

Cztery pytania wyznaczające ton dyskusji w tomie sprawić mogą błędne wrażenie, że da się na nie udzielić prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Jednakże, autorzy referatów zawartych w *Multicultural Questions* udowadniają raczej, że

nie ma niekontrowersyjnych odpowiedzi. Z całą pewnością publikacja ta znajdzie czytelników w kręgach akademickich, zwłaszcza wśród socjologów, antropologów kultury, politologów jak i wśród wszystkich zainteresowanych pluralizmem kulturowym.

Przypisy

¹ Polski odpowiednik słowa „hodgepodge”, a mianowicie „groch z kapustą”, nie oddaje w pełni zamysłu Rushdiego. Autorowi *Szatańskich werwetów* chodziło o określenie takiego etapu interakcji kulturowej, w którym nie da się jasno określić co jest częścią jakiej kultury. Jest to więc swoistego rodzaju melanz kulturowy.

Formy bezkształtnej jaźni

Joan Stambaugh, *The Formless Self*
State University of New York Press, Albany 1999

Dyskusje wokół takich pojęć jak jaźń, tożsamość, umysł, czas, byt, czy rzeczywistość mają za sobą historię nie krótszą niż sama filozofia. W ciągu ostatniego półwiecza ożywiona krytyka dotychczasowych systemów filozoficznych podała w wątpliwość wiele podstawowych założeń metafizycznych, które przez tysiąclecia kształtowały szeroko pojętą cywilizację Zachodu. Postmodernizm (asekuracyjnie potraktujmy ten termin jedynie jako określenie pewnego okresu historycznego, tj. drugiej połowy XX w.) – ze swoim sceptycyzmem epistemologicznym i zapalem demistyfikatorskim – skupił się w ogromnej mierze na analizie tradycyjnego pojęcia tożsamości, wykazując jego zasadnicze ograniczenia, rzadko jednak proponując „konstruktywne” koncepcje alternatywne. W tym właśnie kontekście należy rozważać omawianą tutaj pracę Joan Stambaugh, znanej m.in. z angielskiego przekładu *Sein und Zeit* Martina Heideggera.

The Formless Self jest próbą, jak stwierdza sama autorka, przybliżenia zachodniemu czytelnikowi wschodniego, a ściślej mówiąc buddyjskiego sposobu rozumienia jaźni (a także takich pokrewnych pojęć jak umysł, czas, czy rzeczywistość). Zachód „odkrył” buddyzm – i częściowo się nim zauroczył – już w wieku dziewiętnastym, jednak dopiero XX wiek przyniósł gruntowniejsze studia nad myślą buddyjską oraz próby nawiązania twórczego dialogu między Wschodem a Zachodem. Postmodernistów (czyli, w zaproponowanym wyżej rozumieniu tego słowa, nas wszystkich) mogą w buddyzmie pociągać gruntownie odmienna od zachodniej perspektywa filozoficzno-religijna oraz próby uwolnienia człowieka z jarzma myśli dyskursywnej. Punktem wyjścia rozważań Stambaugh (który dał tytuł książce) jest pojęcie „jaźni bez formy,” wprowadzone i rozwinięte przez współczesnego filozofa japońskiego Shin’ichi Hisamatsu. Koncepcja ta została przedstawiona w kontekście rozważań dwóch innych wybitnych myślicieli buddyjskich: XIII-wiecznego mistrza zen Dogena oraz dwudziestowiecznego filozofa Keiji Nishitani. Ponadto autorka odwołuje się dla porównania do niektórych filozofów zachodnich, takich jak Leibniz, Kant, Nietzsche, Hegel czy Wittgenstein.

Pierwszy rozdział poświęcony jest myśli Dogena. Bez wdawania się w subtelne zawiłości jego filozofii, podkreślmy tylko, że dla Dogena jaźni nie należy utożsamiać z osobą, a droga do oświecenia prowadzi przez studiowanie jaźni i, w konsekwencji, jej zapomnienie. Uwolniwszy się od zwyczajnego sposobu doświadczania siebie i świata, człowiek odkrywa, że nie istnieje nic trwałego, a jaźń nie jest substancją, tylko pustką określaną jako „natura Buddy”. Pozwala

mu to „zrzucić” (*drop off*) dualizm ciała i umysłu oraz dotrzeć do „prawdziwej jaźni”, która jest tożsama z kosmosem. Stambaugh podkreśla przy tym z gruntu nieantropologiczną perspektywę filozofii Dogena. Najciekawsza wydaje się zaproponowana przez Dogena i wyłożona przez Stambaugh oryginalna analiza czasowości. Dogen zaprzecza przechodzeniu z jednego stanu w inny, np. drewno nie „staje się” popiołem poprzez spalenie; zarówno drewno, jak i popiół istnieją każde w swoim własnym „stadium”: drewno jest drewnem, a popiół popiołem. Podobnie oświecenie nie jest efektem przejścia z jednego „stanu umysłu” w inny, lecz następuje nagle, bez przyczynowego związku z wcześniejszymi doznaniem człowieka.

Rozdział drugi, poświęcony Hisamitsu, rozpoczyna szczegółowe streszczenie jego dialogów z protestanckim teologiem Paulem Tillichem, ciekawych ze względu na zderzenie radykalnie różnych sposobów myślenia. Wyłania się tutaj ważna kwestia, czy i w jakim stopniu możliwe jest wzajemne zrozumienie między Wschodem a Zachodem. Najciekawsze w rozdziale drugim wydaje się omówienie kwestii nicości, a zwłaszcza zestawienie zachodniego, negatywnego rozumienia nicości, z orientalnym pojęciem nicości jako żywej i świadomej sobie „pustki”. Tak rozumiana nicość stanowi najgłębszą istotę wszelkiego istnienia, w tym także ludzkiej jaźni. Japoński filozof nazywa ją „jaźnią pozbawioną formy” i przypisuje jej siedem cech: asymetrię, prostotę, surową wzniosłość, naturalność, subtelną głębię, brak przywiązania oraz ukojenie. „Jaźń bez formy” wymyka się podziałowi na podmiot i przedmiot, utożsamiając się z niesubstancjalnym Umysłem, który jednak może funkcjonować wyłącznie w zespoleniu z jednostkową, empiryczną świadomością. Dodajmy, że w swoich rozważaniach Hisamitsu (podobnie jak Nishitani) odwołuje się często do paradoksalnej logiki *Diamentowej Sutry*, opartej na formule „A nie jest A, dlatego A jest naprawdę A”.

W trzecim rozdziale Stambaugh omawia poglądy Keiji Nishitani. Na początek skupia się na kwestii nihilizmu, rozumianego jako nieunikniony problem egzystencjalny, który sprawia, że istnienie jaźni jawi się samej jaźni jako pozbawione „gruntu”, co odbiera życiu poczucie sensu. Nishitani odróżnia zwykłą jaźń – która interpretuje „zewnątrzne” doświadczenia życiowe w odniesieniu do rzekomego „wewnętrznego” podmiotu – od jaźni prawdziwej, która postrzega nie siebie samą, lecz wszystkie rzeczy i istoty żywe, a wręcz – staje się światem. Ciekawym wątkiem filozofii Nishitani jest pojęcie zjawy (*appearance*) jako fundamentalnego modusu istnienia. Jej status jest wybitnie paradoksalny: zjawy jest złudna w swojej rzeczywistości i realna w swojej złudności (123). Rzeczy są fenomenami, ale nie oznacza to, że oprócz fenomenów istnieją jeszcze jakieś prawdziwe rzeczy, które jawią się nam w postaci fenomenów. Nishitani nazywa zjawę „środkiem” (*the middle*), ponieważ zaprzecza ona istnieniu prawdziwej rzeczy z jednej strony i jej fenomenalnego odbicia z drugiej. Istnieje tylko zjawy, czyli środek, dostępny człowiekowi jedynie w „polu pustki” (*śunyata*), w którym rzeczy pozbawione są wszelkiej substancjalnej formy. Jest to pole siły, w którym świat nieustannie się stwarza (*the world worlds*), a relację między jaźnią a rzeczami określić można jako wzajemne

przenikanie. W ten sposób przezwyciężony zostaje wszelki „egologiczny” antropocentryzm.

W buddyźmie, konkluduje Stambaugh, jaźń jest nie-jaźnią, nie ma ona nic wspólnego z zachodnią „podmiotowością”, bowiem pozostaje poza podziałem na „obiektywne” i „subiektywne”. W istocie będąc „niczym”, jaźń jest nieograniczoną możliwością stawania się wszystkim. „Bezforemność”, zdaniem autorki, pozwala jaźni pozbyć się egocentryzmu i pełnej lęku izolacji, oferując jej w zamian radosną wolność i otwartość.

Książka Joan Stambaugh to pozycja z całą pewnością ciekawa, jednak pod żadnym względem nie przełomowa. Jej wartości należy upatrywać przede wszystkim w szlachetnej intencji zaznajomienia zachodnich czytelników z odmienną tradycją filozofowania, mniej w rozważaniach samej autorki. Praca jest w zasadzie zwartym wykładem myśli trzech wymienionych wyżej filozofów japońskich, a zwłaszcza ich poglądów na jaźń. Zabrakło, moim zdaniem, obszerniejszego i mniej ogólnikowego potraktowania sfery *praxis*, której filozofia zenistyczna nigdy nie oddziela od refleksji teoretycznej. Zen to przede wszystkim „filozofia życia”, której koniecznym uzupełnieniem jest praktyka *zazen*, czyli pewnej techniki medytacyjnej. Książka Stambaugh osadza myśl buddyjską w tradycji filozofii spekulatywnej, której buddyzm wprawdzie nie odrzuca, niemniej jednak zawsze podkreśla jej ograniczenia. To właśnie w absolutyzacji myślenia dyskursywnego, które zdominowało filozofię Zachodu, zen widzi główne źródło błędnych przekonań o świecie i nas samych.

Autorka przyjęła bardzo prostą strategię hermeneutyczną: większa część pracy składa się z cytatów, po których następuje krótkie omówienie odautorskie. Nadaje to pracy pewną przejrzystość, jednak na dłuższą metę może razić monotonią i brakiem inwencji. (Podobną prostotę – niewątpliwie cenną przy wyjaśnianiu trudnych kwestii filozoficznych, jednak miejscami nieco rażąca – można też zauważyć na poziomie stylistycznym.) Celem komentarzy jest najczęściej wyjaśnienie zawłości terminologicznych cytowanego fragmentu oraz możliwie dokładne oddanie zawartej w nim myśli. Niestety, nazbyt często omówienia sprowadzają się do prostego sparafrazowania oryginalnego tekstu, zdarzają się również dosłowne powtórzenia niektórych zdań. Wobec znacznych trudności w zrozumieniu przytaczanych cytatów, operujących obcymi naszej kulturze pojęciami, wyjaśnienia odautorskie okazują się niezwykle cenne, pozostawiają jednak uczucie pewnego niedosytu. Za najciekawsze można uznać zestawienia koncepcji buddyjskich z poglądami niektórych filozofów zachodnich, ale i tutaj autorka stosuje bardzo minimalistyczną strategię, nie wdając się zwykle w szczegółowe porównania.

Za największą wadę konstrukcyjną omawianej pracy niewątpliwie należy uznać różnego rodzaju powtórzenia. Po zapadającym w pamięć cytacie z pierwszej strony, czytelnik może doświadczyć uczucia *deja vu*, kiedy na stronie 37 odnajduje ten sam cytat z podobnym komentarzem. Ale powtórzonych cytatów jest znacznie więcej, np. na stronie 20 i 53, 29 i 160, 47 i 157 itd. Niektóre cytaty powtarzają się nawet trzykrotnie (115, 119, 125), choć w różnych konfiguracjach. Ponadto autor-

ka powtarza, nieraz słowo w słowo, niektóre ze swoich spostrzeżeń, np. stwierdzenie o wyższości słowa „unattachment” nad słowem „detachment”. Nasuwa się pytanie, czy w takiej konstrukcji pracy nie należy przypadkiem dostrzec świadomego założenia autorki. Wprawdzie nic na to nie wskazuje, jednak budowa taka mogłaby np. stanowić ukrytą krytykę obowiązującego dotychczas imperatywu „dobrze skonstruowanego tekstu” albo służyć podkreśleniu ostatecznej niespójności i fragmentaryczności tego i wszelkich innych tekstów. Być może książka Stambaugh celowo rezygnuje z redukcjonistycznej, „egotycznej” tożsamości (opartej na zasadzie spójności i logicznego wywodu) na rzecz lansowanej bezforemności?

Dziwić może również niekonsekwentna organizacja rozdziałów. O ile dwa pierwsze składają się z krótkich omówień poszczególnych kwestii, co znacznie ułatwia lekturę, ostatni rozdział rozpoczyna niespełna trójstronicowy wstęp, po którym następuje nieprzerwany ponad, 60-stronicowy wywód. Ten najdłuższy podrozdział zawiera nie tylko omówienie poglądów Nishitani na temat jaźni i czasu, ale również długą, ponad 20-stronicową dygresję nawiązującą do Hisamatsu, jakby omyłkowo przeniesioną z drugiego rozdziału. Ostatnia strona książki zawiera dwuzdaniową konkluzję, która z całą pewnością nie stanowi satysfakcjonującego podsumowania całej pracy.

Książki nadesłane / Books received

- Allen, G., *Intertextuality*, Routledge 2000.
- Burke, P., *Varieties of Cultural History*, Polity Press 1997.
- Butler, J., *Antigone's Claim*, Columbia University Press 2000.
- Butler, J., Guillory J., Kendall T., (eds), *What's Left of Theory?*, Routledge 2000.
- Carr, D., *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press 1999.
- Cassam, Q., *Self and World*, Oxford University Press 1999.
- Critchley, S., P. Dews, (eds), *Deconstructive Subjectivities*, SUNY Press, 1996.
- Fish, S., *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*, Harvard University Press 1999.
- New, C., *Philosophy of Literature*, Routledge 1999.
- Oliver, K., (ed.), *The Portable Kristeva*, Columbia University Press 1997.
- Prendergast, C., *The Triangle of Representation*, Columbia University Press 2000.
- Scapp, R., Seitz B., (eds), *Eating Culture*, SUNY Press 1998.
- Scholliers, P., *Food, Drink and Identity*, Berg Publishers 2001.
- Scott, C. E., *The Time of Memory*, SUNY Press 1999
- Stambaugh, J., *The Formless Self*, SUNY Press 1999.
- Stroll, A., *Twentieth Century Analytical Philosophy*, Columbia University Press 2000.
- Vattimo, G., *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Polity Press 1997.

The Uses and Misuses of History. On the Historian's Responsibility in the Past and Now

The instances of misusing history raise the issue of the historian's responsibility for the misuse. Iggers assumes that an honest approach to history is possible but he claims that the relation between using and misusing history is very complicated. The notion of misuse implies that the past can be treated instrumentally and can be disfigured for practical purposes. It also implies that at bottom there is some real past which is vulnerable to misuse. Iggers traces the development of history as an academic discipline (*Wissenschaft*) which came into being at the Berlin University after 1825. The professionalisation of the discipline should have ensured its reliability and immunity from ideological manipulation but Iggers's examples demonstrate that professional historians have also been part of institutional/political structures and have participated in the distribution of power. Ultimately, Iggers believes that there are certain rational standards of practising historiography; he advises historians to be critical of their own premises and capable of realising the subjective limitations of their own point of view.

Frank Ankersmit

In Praise of Subjectivity

Frank Ankersmit argues that even in ancient times the historian's moral and political convictions affected the shape of his account of history. But other factors may also contribute to what we often describe as the historian's 'subjectivity' – his favourite field of research, characteristic mannerisms of style, a particular way of conducting an argument and finally his own intellectual capacities and limitations. In his essay, Ankersmit invokes the traditional views of subjectivity and objectivity, and argues that they miss an essential point about the source of the actual problem with subjectivity, which lies in the logical proximity of (historical) truth and value. Ultimately, he claims that the interrelationship between the two (truth and value) is so intimate that in historical research they define each other. Thus value emerges as a useful and not infrequently indispensable guide to historical truth.

Ewa Domańska

Towards an Archeontology of the Dead body (A Contemplative Approach to the Past)

Ewa Domańska distinguishes a distinct contemplative approach to the past which – unlike documentary, commemorative or 'oral evidence' approaches – undertakes, among other things, reflection on various aspects of the dead body's existence and functioning. She traces the facets of 'endism' in historical reflection, which is increasingly skeptical of the prospects of historiography characterised by anthropocentrism, ethnocentrism, eurocentrism and phallogocentrism. Thus many scholars think that present-day historiography should first of all study historians – their motivations, sponsors and backgrounds. Those who want the Third Millennium to be a new beginning for historiography postulate that scholars should give more thought to death, the deceased and their corpses. Domańska's claim is that in future-oriented human sciences questions concerning the past cannot be answered until we refer to ontology, to those thinkers who – like Martin Heidegger – study existence, death and the issue of being.

The Historian as Translator

This essay focuses on the possibilities faced by the historian as well as the limitations and requirements that he must face in his capacity as a translator of one culture into another. Fernando Sánchez-Marcos's project takes its inspiration from dialogical hermeneutics as presented in the works of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur. At the same time Fernando Sánchez-Marcos incorporates into his discussion our contemporary experience of technology and economic globalisation. Those aspects of the world in which the historian lives make it necessary for him to sustain and cultivate the dialogue between cultures. Fernando Sánchez-Marcos postulates that historians should erect bridges of understanding between various groups of people and various temporal perspectives. Thus historians could help their contemporaries get used to a peaceful coexistence in a multicultural society. In Fernando Sánchez-Marcos's view, the historian's responsibility is so much the greater that the future of all humanity, not only the Western civilisation, is at stake here.

Aleksander Wilkoń

Primary and Secondary Genres in Two Perspectives: an Historical One and a Contemporary One

Aleksander Wilkoń's essay challenges some of Mikhail Bakhtin's conceptions which have been taken for granted in textual linguistics and genology. Wilkoń is particularly critical of those generalisations which ignore the categories of the individual, the non-systemic and the inimitable. Regardless of their inspirations, the generalisations have tended to lead to simplifications and schematism. In the second section of his essay Wilkoń questions Bakhtin's division into primary and secondary genres, which comes down to a distinction between utilitarian genres (both spoken and written) and their literary transformations and mutations. Wilkoń argues that Bakhtin's overlooks the influence of secondary genres on those genres which function as primary ones and at the same time derive from literary forms. In the final section of the essay its author identifies secondary genres within spoken forms of language, which include magic speech, the speech of play and customs and folk art speech.

Maria Solarska

Foucault, First of All, Serves the Making of War

Maria Solarska undertakes an examination of selected aspects of Foucault's vision of history. First of all, she observes that Foucault's writing is characterised by spatial metaphors. His historiography is a description of certain spatial configurations and thus can be inscribed within the contemporary tendencies in historiography which replace the linear notion of time with multiplied duration (*durée*). Foucault's project requires that he should use geographical terms of description, spatial tropes and architectural figures. Those include his notions of *utopia* and *heterotopia*, which Solarska discusses at length in the latter part of her essay pointing to the belligerent overtones of Foucault's statements.

Projekt okładki
Marek J. Piwko

Redaktor techniczny
Grzegorz Bociek

Korekta
Laura Ryndak

Publikacja ukazała się dzięki pomocy finansowej

Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie

oraz

Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Wydawca: „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, al. W. Korfańskiego 51, 40-161 Katowice
tel. biuro (032) 25-80-756, 25-81-910, 25-81-913, dział handlowy 25-85-870, fax 25-83-229
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl, handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>