

O pisaniu historii

POLITYKA INTERPRETACJI HISTORYCZNEJ DYSCYPLINA PRZECIW WZNIOSŁOŚCI¹

HAYDEN WHITE²
(Santa Cruz)

Słowa kluczowe: interpretacja, historiografia, wzniosłość, holokaust, humanistyka

Keywords: interpretation, historiography, sublimity, holocaust, humanist studies

Abstrakt: Hayden White, POLITYKA INTERPRETACJI HISTORYCZNEJ. DYSCYPLINA PRZECIWKO WZNIOSŁOŚCI. „PORÓWNANIA” 7, 2010, Vol. VII, s. 7-32. ISSN 1733-165X. Celem artykułu jest prześledzenie relacji pomiędzy historią, polityką i interpretacją na tle rozwoju historiografii i jej teorii. Autor, powtarzając swą znaną tezę, że narracyjność jest narzędziem interpretacyjnym, dowodzi, że typ dyskursu wytwarzanego przez historyków, mierzy swoją zasadność byciem narzędziem programu politycznego lub ideologii. Kontekst rozważań stanowią nowożytne narodziny dyscyplin naukowych, ze szczególnym uwzględnieniem nauk humanistycznych i społecznych. W przekształcenie badań historycznych w dziedzinę nauki, mimo deklaracji apolityczności, zaangażowane jest myślenie polityczne. Wzorzec nauk przyrodniczych, służący jako matryca dla wszystkich dziedzin nauki, nie pasuje wszak do nauki, w którą immanentnie wpisana jest interpretacja. Postulowany obiektywizm historyka stanowi przecież projekcję jego subiektywnych wyobrażeń na temat dziejów. Kolejnymi etapami „dyscyplinizacji” wiedzy o historii były: deretoryzacja myślenia historycznego oraz osiemnastowieczna debata estetyczna na temat wzniosłości. Dominantę nowożytnych badań historycznych stanowi estetyzm, który chroni proces historyczny przed postrzeganiem go w kategoriach chaosu oraz wzniosłości, jakie przypisywał im Schiller. Romantyczna wizja historii stała się negatywnym tłem odniesienia dla dziewiętnastowiecznego antyutopizmu – tak marksistów, jak i konserwatystów – który wiązał się z postrzeganiem historii w kategoriach logicznie powiązanych wydarzeń. XX wiek ostatecznie pogrzebał wizję historii – spektaklu nieopanowanych żywiołów, łączonej odtąd z reżimami totalitarnymi. Zdaniem White’a, faszyzm jako wydarzenie historyczne jest dla każdej nauki humanistycznej, która rości sobie prawo do bycia dyscypliną, najtrudniejszym testem odpowiedzialności społecznej. Komentując przykład „rewizjonistycznych” praktyk

¹ Przekład za: H. White, *The Politics of Historical Interpretation. Discipline and de-sublimation*. „Critical Inquiry” Sept. 1982, Vol. 9, No 1, p. 113-137.

² Correspondence Address: haydenwhite@sbcglobal.net

dyskursywnych dotyczących holokaustu, przytacza badania Pierre'a Vidal-Naqueta, który podaje w tym kontekście także syjonistyczną interpretację historii Zagłady. Za kluczowy dla polityki interpretacji uznaje moment, kiedy dane wydarzenie zostaje przeniesione z domeny pamięci (emocjonalnej) do dyskursu historii (chłodnego). White przestrzega przed zbyt pochopnym określaniem mianem „nieprawdy” wszelkich interpretacji historycznych, ponieważ, jego zdaniem, mają one wciąż żywotny wpływ na bieżące strategie polityczne. Tłumacząc syjonistyczne reakcje kategoriami Schillerowskiej odpowiedzi na „spektakl historii”, dostrzega w nich naturalną potrzebę przywrócenia prawa do godności i wolności narodu żydowskiego.

Abstract: Hayden White, THE POLITICS OF HISTORICAL INTERPRETATION. DISCIPLINE AND DE-SUBLIMATION. "PORÓWNANIA" 7, 2010, Vol. VII, p. 7-32. ISSN 1733-165X. The aim of the article is to trace the relation between history, politics and interpretation bearing in mind the development of historiography and its theory. By repeating his well-known thesis that narrativity is an interpretative tool, the author proves that the type of discourse produced by historians measures its own relevance by being a tool of the political programme or ideology. The context for these considerations are the contemporary scientific branches, with particular emphasis on the humanities and social sciences. Although with apolitical declarations political thinking is incorporated in the transformation of historical research into a science. The model of natural sciences, which serves as a pattern for all branches of science does not fit to a science which inherently needs interpretation. The postulated objectivism of the historian is, after all, constituted by a projection of his or her own view on history. The following stages of the "disciplinisation" of knowledge on history were the deretorisation of historical thought and the 18th century aesthetical debate on sublimity. The leitmotif of contemporary historical research is aestheticism which saves the historical process from viewing it in the categories of chaos and sublimity, which were ascribed to it by Schiller. The romantic vision of history became a negative point of reference to 19th century antiutopianism - both marxists as well as conservatists - which was connected to viewing history in categories of logically combined events. The 20th century finally buried the vision of history as a show of unrestrained elements associated since then with totalitarian regimes. According to White, fascism as a historical event is for every humanities' science, which claims to be a discipline, the toughest test of social responsibility. He describes the research of Pierre Vidal-Naquet, which in this context also gives a Zionist interpretation of the history of Extermination, and comments on the type of discursive revisionist practices of the holocaust. The moment when an event is transferred from the category of memory (emotional) to the category of history discourse (unemotional) is a key element of politics used for interpretation. White warns against calling any historical interpretation "untruthful" prematurely because, according to him, they still have influence on current political strategies. By interpreting the Zionist reactions by categories of Schiller's answer to "history's show", he sees it as a natural need for reinstating the right to dignity and freedom of the Jewish nation.

Polityki interpretacji nie należy mylić z praktykami interpretacyjnymi, takimi jak teoria polityczna, komentarz polityczny czy historie instytucji politycznych, partii i konfliktów, dla których polityka stanowi specyficzny przedmiot zainteresowania. W owych innych praktykach interpretacyjnych przenikająca lub motywująca je polityka - „polityka” w sensie wartości politycznych lub ideologii - jest relatywnie łatwo dostrzegalna i nie wymaga specjalnej metainterpretacyjnej analizy. Polityka *interpretacji* natomiast powstaje w tych praktykach interpretacyjnych,

które pozornie odbiegają najdalej od ściśle politycznych kwestii, praktyk, prowadzonych pod egidą czysto bezinteresownego poszukiwania prawdy lub sedna sprawy, które zdają się nie mieć żadnej wartości politycznej. Taka „polityka” łączy się z rodzajem *autorytetu*, jaki przypisuje sobie komentator wobec ustanowionych w jego społeczeństwie autorytetów politycznych oraz wobec innych komentatorów w swojej dziedzinie badawczej i na podstawie tego, jakie we własnym przekonaniu posiada *prawa* i do jakich powinności czuje się zobligowany jako *profesjonalny* poszukiwacz prawdy. Polityka, która sytuuje się ponad konfliktami interpretacyjnymi, jest trudna do wytropienia, ponieważ tradycyjnie, przynajmniej w naszej kulturze, interpretacja obowiązuje tylko do momentu użycia przez interpretującego narzędzia, które polityk *per vocationem* wykorzystuje automatycznie w swojej praktyce – odwołania do siły jako środka rozwiązywania dysput i konfliktów³.

Konflikty interpretacyjne osiągają granicę specyficznie *interpretacyjnych*, kiedy w kontekście ich rozwiązania pojawia się odwołanie do władzy lub autorytetu politycznego. Oznacza to, że interpretacja jest czynnością, która w zasadzie przerasta aktywność polityczną, podobnie jak kontemplacja ma przerastać działanie, a teoria – praktykę⁴. Jednak tak samo jak kontemplacja zakłada działanie, a teoria –

³ Podążam śladem Maxa Webera w definiowaniu wyrażenia „polityka interpretacji”. W: *Polityka jako zawód i powołanie* Weber napisał, że „polityka oznacza dla nas dążenie do dzielenia władzy lub do [posiadania] wpływu na podział władzy, tak między państwami, jak i pomiędzy grupami w ramach państwa (M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*. Wyd. 1. Tłum. P. Egel i M. Wander. Oprac. M. Dębski (pseud.). Warszawa 1987, s. 89). Zamiast dyskutować nad starym jak świat problemem odpowiedzialności politycznej profesjonalnego komentatora, uwzględnij tę politykę, która powszechnie uprawia pogoń za prawdą – dążenie do dzielenia władzy pomiędzy samymi komentatorami. Czynność interpretowania staje się polityczna, w momencie, kiedy dany komentator żąda autorytetu większego niż innych komentatorów. Jak długo żądanie to nie jest wzmocnione odwołaniem do władzy państwowej, by wywołać konformizm wiary lub przekonania, jest „polityczne” tylko w sensie metaforycznym. Oczywiście, interpretacja staje się polityczna, kiedy dany punkt widzenia lub odkrycie zostaje obrane za główną linię przekonania przez posiadaczy władzy politycznej, jak w Związku Radzieckim, hitlerowskich Niemczech lub niezliczonych religijnie purytańskich reżimach. To jednak łatwe przypadki. Znacznie trudniej określić polityczną naturę praktyk interpretacyjnych, które, jak w krytyce literackiej lub studiach antykwarycznych zdają się nie mieć związku z praktykami i strategiami politycznymi.

⁴ W nowoczesnej kulturze Zachodu związek między czynnością interpretacji i polityki był konstruowany na cztery sposoby: Hobbes nalegał na absolutne podporządkowanie interpretacji na potrzeby państwa, Kant widział społeczną funkcję komentatora jako mediatora pomiędzy ludem a suwerenem; Nietzsche podporządkował politykę interpretacji, rozumianej jako forma, w której wola mocy przybierała swój kształt artystyczny lub intelektualny; i Weber utrzymywał, że interpretacja i polityka zajmowały odmienne i zasadniczo rozłączne domeny kultury – „nauka” była dla niego „powołaniem” z odmiennymi celami i wartościami niż te polityczne. Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1954, rozdz. 26 i 29; I. Kant, *The Strife of the Faculties* (cz. 2). Tłum. R.E. Anchor. New York 1963 i *On History*, s. 148–150; F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pisma polemiczne*. Tłum. L. Staff. Wyd. 3. Kraków 2003 (*Przedmowa, Pierwszy esej, Drugi esej*, cz. 1–3) i M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, op. cit.

praktykę, tak interpretacja zakłada politykę jako warunek swojego możliwego istnienia w roli czynności społecznej. „Czysta” interpretacja, bezstronne dowodzenie czegokolwiek, jest niemożliwe do pomyślenia w formie idealnej, bez założenia takiego rodzaju aktywności, którą reprezentuje polityka. Czystość jakiegokolwiek interpretacji może być mierzona jedynie zakresem, w jakim udaje jej się stłumić każdy impuls do odwołania się do autorytetu politycznego.

Oznacza to, że polityka interpretacji musi odnaleźć sposób albo na wspomniane stłumienie, albo na takie wysublimowanie owego impulsu, by uległ on przekształceniu w narzędzie samej interpretacji⁵.

Może to robić wrażenie nadmiernie zawilego i abstrakcyjnego wstępu do tematu, jest jednak konieczne z punktu widzenia mojego celu, którym jest rozważenie kwestii polityki interpretacji w świetle ogólnego zjawiska „dyscyplinizacji” dziedzin badawczych w naukach humanistycznych i społecznych. Pytanie brzmi, co jest potrzebne do przekształcenia obszaru badawczego w „dyscyplinę”, szczególnie w kontekście *nowożytnych* instytucji społecznych powołanych do regulowania produkcji wiedzy, gdzie nauki przyrodnicze służą jako wzorzec dla wszystkich dyscyplin kognitywnych? Pytanie to ma szczególną wagę dla zrozumienia społecznej funkcji zinstytucjonalizowanych form studiów w naukach humanistycznych i społecznych; wszystkie uległy promocji do rangi dyscyplin, bez wcześniejszego wykształcenia porządku teoretycznego i metodologicznego, charakterystycznego dla nauk przyrodniczych⁶.

Często argumentuje się, że nauki humanistyczne i społeczne nie mogą rozwinąć się w prawdziwe nauki z powodu natury ich przedmiotu badań (człowiek, społeczeństwo, kultura), które swoją istotą różnią się od obiektów przyrodniczych, a także z powodu ich autonomii wobec środowisk, w których funkcjonują i możliwości wpływania na procesy społeczne poprzez ćwiczenie wolnej woli. Zdaniem niektórych teoretyków, posiadanie przez człowieka życia wewnętrznego, autonomii i wolnej woli nie tylko uniemożliwia, ale także czyni niepożądanym choćby aspirację do tak szeroko zakrojonych nauk o człowieku, kulturze i społeczeństwie⁷.

⁵ Rozszerzam tu termin „ofiarnego kryzysu” [*sacrificial crisis*] René Girarda, by włączyć rodzaje kryzysu, jakie powstają w sytuacjach zdecydowanego zwątpienia do rodzaju nauki, którą powinno się stosować do interpretowania zjawisk społecznych i kulturalnych. Por. uwagi Girarda na temat „bezstronności”, [w:] *Violence and the Sacred*. Tłum. P. Gregory. Baltimore 1977, rozdz. 2.

⁶ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych*. Tłum. T. Komendant. Gdańsk 2005, rozdz. 10; T.S. Kuhn, *The Structure of the Scientific Revolutions*. Wyd. 2. Chicago 1970, praca, która, kiedy ukazała się w 1962 roku skutecznie zdefiniowała terminy, w ramach których pytanie o różnice pomiędzy „profesjonalizacją” w naukach przyrodniczych i naukach społecznych będzie rozważane przez następne dwadzieścia lat. Odnośnie samej dyskusji por. I. Lakatos, A. Musgrave (red.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge 1970 i J.P. Nettle, *Ideas Intellectuals and Structurers of Dissent*, [w:] P. Rieff (red.), *On Intellectuals: Theoretical and Case Studies*. New York 1969, s. 53–122.

⁷ To tradycja neoidealistyczna, wywodząca się z Hegla poprzez Wilhelma Dilthey’a i Wilhelma Windelbanda i niezliczonych „witalistów” i humanistów w dwudziestym wieku. Odnośnie Dilthey’a

W istocie, jedna z tradycji teorii i filozofii nauki zakłada, że takie aspirowanie jest *politycznie* niepożądane. Zgodnie z nią, jeśli człowiek, społeczeństwo i kultura mają być przedmiotami „udyscyplinionych” badań, dyscypliny powinny dążyć do „rozumienia” tych przedmiotów, a nie wyjaśniania ich, jak to się dzieje w naukach przyrodniczych⁸.

Obszar studiów historycznych może posłużyć jako przykład dyscyplin w naukach humanistycznych i społecznych, które opierają swoją treść na rozumieniu problemów, jakimi się zajmują, zamiast aspirować do ich wyjaśniania. Nie oznacza to, że historycy nie dążą do wyjaśniania pewnych aspektów, tak „przeszłości”, jak „procesu historycznego”, a raczej że zasadniczo nie mają na celu odkrycia powszechnych praw, które pozwoliłyby im wyjaśnić zjawiska poprzez postrzeganie ich jako instancje takich praw, jak to w zwyczaju mają badacze nauk przyrodniczych. Historycy często wyjaśniają przedmiot ich studiów, podając jego właściwe rozumienie. Sposobem, w jaki się je przedstawia, jest „interpretacja”. „Narracja” to zarówno droga, jaką dociera się do interpretacji historycznej, jak i typ dyskursu, w którym przedstawia się zwięźzione sukcesem rozumienie kwestii historycznych⁹.

Powiązanie pomiędzy interpretacją, narracją i rozumieniem dostarcza teoretycznych przesłanek dla uznania studiów historycznych z jednej strony za specjalny rodzaj dyscypliny, a z drugiej, dla oparcia się pokusie (pochodzącej od pozytywistów i marksistów) przekształcenia studiów historycznych w naukę. *Ideologiczną* naturę obu tych postulatów wyznacza polityka, której każdy z nich ma potencjalnie służyć. Najogólniej, potrzeba przekształcenia studiów historycznych w naukę przyczynia się do promowania postępowej myśli politycznej – liberalnej w przypadku pozytywistów i radykalnej u marksistów. Opór wobec tej pokusy, *per contra*, jest zwykle uzasadniany odwołaniem do manifestacyjnie konserwatywnych lub reakcyjnych wartości politycznych¹⁰. Od kiedy w epoce nowożytnej

por. M. Earmarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago 1978, szczególnie s. 95–108, a odnośnie badania nowoczesnego rozwoju pytania o nauki *humanistyczne* por. L. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*. Tłum. H. White, R. Anchor. London 1969.

⁸ Takie stanowisko prezentował z punktu widzenia neopoztywistów Karl R. Popper, a z bardziej humanistycznej strony – Hannah Arendt. Oboje myśleli, że pretensje do naukowości w naukach humanistycznych i ścisłych przyczyniły się do powstania politycznych filozofii totalitarnych. O ich stanowiskach w filozofii społecznej i politycznej w ogólności i jej relacji do filozofii historii w kontekście „naukowym” por. K. R. Popper, *Poverty of Historicism*. London 1960 i H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Tłum. M. Godyń, W. Madej. Wstęp P. Śpiewak. Warszawa 1994.

⁹ Odnośnie problemu narracji i jej relacji z rozumieniem historycznym por. mój tekst pr. *The Value of Narrativity in the Representations of Reality*. „Critical Inquiry” 1980, nr 7, s. 5–28. Na ten temat por. w tym samym numerze P. Ricoeur, *Narrative Time*, s. 169–190. Odnośnie rozważań filozofów nt. tej kwestii por. mój tekst *The Politics of Contemporary Philosophy of History*. „Clio” 1973, nr 3, s. 35–53 i *Historicism, History and the Figurative Imagination*. „History and Theory” 1975, nr 4, s. 48–67.

¹⁰ Ten podział ponad politycznymi implikacjami bez próby przekształcenia studiów historycznych w naukę jest tak stary, jak debata pomiędzy Edmundem Burke’em i Thomasem Paine’em na temat

umocowanie studiów historycznych jako dyscypliny weszło w życie na usługi wartości i reżimów politycznych – najogólniej – antyrewolucyjnych i konserwatywnych, ciężar ugruntowania realności i atrakcyjności historii jako potencjalnej nauki spada na tych, którzy zechcą ją tak postrzegać. Oznacza to, że polityka interpretacji w nowożytnych studiach historycznych zależy od pytania o zastosowania polityczne, w których wiedza specyficznie „historyczna” mogłaby lub powinna zostać potencjalnie wykorzystana.

Mój wywód wymaga, bym sprecyzował, jakie okoliczności sprawiły, że studia historyczne przekształciły się w dyscyplinę, która do konstruowania i badania swojego przedmiotu wykorzystywała reguły odmienne od metod badawczych stosowanych w naukach przyrodniczych. Społeczna funkcja właściwie prowadzonego studium historii i interesy polityczne, którym służyło ono w momencie swoich narodzin we wczesnym dziewiętnastym wieku, czasie konsolidacji (mieszczańskiego) państwa narodowego, są dobrze znane i nie wymagają udokumentowania. Nie trzeba od razu przypisywać mrocznych motywacji ideologicznych tym, którzy stworzyli historię z autorytetem dyscypliny, by uznać oferowane przez profesjonalną, akademicką historiografię korzyści ideologiczne dla nowych klas społecznych i zwolenników politycznych. Korzyści te, *mutatis mutandis*, oferuje zresztą aż do naszych czasów.

Pragnienie przekształcenia studiów historycznych w dyscyplinę można rozważyć na mocniejszych podstawach teoretycznych i epistemologicznych. Warto było stworzyć dyscyplinę w czasie naznaczonym przez konflikty pomiędzy reprezentantami wielu stanowisk politycznych, za którymi stała „filozofia historii” lub narracja procesu historycznego, na której częściowo ufundowane były ich roszczenia „realizmu”. Cel takiej dyscypliny wyznaczało po prostu ustalenie „faktów” historycznych, z pomocą których można by osiągnąć obiektywizm, nieomylność i realizm filozofii historii, autoryzujące różne programy polityczne. Pod auspicjami filozofii dziejów programy odbudowy społecznej i politycznej dzieliły ideologię z utopijnymi wizjami człowieka, kultury i społeczeństwa. Takie połączenie ideologii uzasadniało istnienie obu nurtów i uczyniło ze studium historii, rozumianego jako odświeżanie faktów z przeszłości, postulat społeczny, konieczny epistemologicznie, a jednocześnie ważny politycznie. By zanalizować składowe tego połączenia, krytycyzm epistemologiczny przeciwstawił właściwą metodologię historyczną pojmowaną jako *empiryczna* – filozofii historii rozumianej jako na wskroś *metafizyczna*. Aspekt polityczny oznaczał tu opozycję prawidłowej metodologicznie świadomości historycznej i wszelkich form myślenia utopijnego (religijnego, społecznego i – przede wszystkim – politycznego). Połączenie tych dwóch aspektów „udyscyplinienia” historii wywołało przyzwolenie na „wiedzę histo-

możliwości racjonalnego podejścia do nauk społecznych. Od czasu do czasu pojawia się on nawet w marksizmie. Zob. np. P. Anderson, *Arguments within English Marxism*. London 1980, s. 194–207 i „History and Theory” 1978, nr 17, wydanie specjalne pt. *Historical Consciousness and Political Action*.

ryczną”, wytwarzaną przez zawodowych historyków, w służbie standardom „realizmu” w myśli i działaniu politycznym¹¹.

Jaka polityka interpretacji jest zaangażowana w tę transformację studiów historycznych w dyscyplinę, która ma być strażnikiem realizmu w myśleniu politycznym i społecznym? Nie zgadzam się z poglądem, że połączenie myślenia politycznego i historycznego jest charakterystyczne dla nowoczesnych teorii ideologii totalitarnych. Przekonanie to zostało silnie podkreślone w późnym dorobku Hannah Arendt i podziela je wielu w szczególności humanistycznie zorientowanych teoretyków totalitaryzmu, którzy przypisują degenerację klasycznej polityki i związanej z nią teorii narodzin nowoczesnej filozofii historii, typu kojarzonego z nazwiskami Hegla, Marksa, Nietzschego, Spenglera itp.

W *Koncepcji historii* Arendt następująco wyjaśnia tę kwestię: „We wszelkich rozważaniach nad nowożytną koncepcją historii jednym z zasadniczych problemów jest wyjaśnienie jej nagłego rozkwitu w ostatnich trzydziestu latach wieku osiemnastego i *towarzyszącego mu spadku zainteresowania* czystym myśleniem politycznym” [podkreślenie moje – HW]¹². Pomijając pytanie, czy rzeczywiście miał miejsce zasadniczy „spadek zainteresowania dla czystego myślenia politycznego” (nie wspominając o trudności w rozróżnianiu pomiędzy „myśleniem”, które jest „czysto polityczne” i tym, które nie jest), możemy najogólniej zgodzić się z Arendt, że dokonało się połączenie historii i polityki w tych ideologiach, które narodziły się w następstwie rewolucji francuskiej i dalej zatruwały nawet najczystsze próby stworzenia teorii polityki, która byłaby wolna od oskarżeń o bycie „ideologiczną”, tak w swojej motywacji, jak i w konsekwencjach.

Teoria Arendt wprowadza nas jednak w błąd, utożsamiając „nowożytną koncepcję historii” z tymi filozofiami historii, które wzięły swój początek od Heglowskiej próby użycia wiedzy historycznej jako fundamentu metafizyki, zgodnej w celach i interesach z nowożytnym państwem świeckim. Chociaż to prawda że, jak mówi Arendt, Marks poszedł nawet dalej niż Hegel i chciał wytyczyć kierunek „celom działania politycznego”, jednak nie tylko jego indywidualny „wpływ” (a nawet nie przede wszystkim jego wpływ) „upolitycznił” zarówno „historyka, jak i filozofa dziejów”, powodując w ten sposób „spadek zainteresowania dla czystego myślenia politycznego”, nad którym ubolewa filozofka¹³. Upolitycznienie myślenia historycznego było wirtualnym warunkiem wstępnym jego profesjonalizacji, podstawą promocji do rangi dyscypliny godnej uniwersyteckich katedr i wstępnym wymogiem „konstruktywnej” funkcji społecznej, jakiegokolwiek miała by służyć wiedza historyczna. Odnosiło się to przede wszystkim do zawodowych, akademickich, zinstytucjonalizowanych lub (by użyć terminu Nietzschego) „zin-

¹¹ Na temat wiedzy historycznej jako podstawy realizmu politycznego por. moją książkę *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore 1973, cz. 2.

¹² H. Arendt, op. cit., s. 97.

¹³ Ibidem, s. 98.

tegrowanych” studiów historycznych; takiego podejścia do studium historii, które definiowało swoje cele *w opozycji* do celów filozofii dziejów, dyscypliny, która ograniczyła się odgrzebywania faktów, mających znaczenie dla zamkniętych zagadnień przeszłości, zmagająca się z narracją „prawdziwych opowieści” i wyrzekała się jakiegokolwiek pokusy konstruowania ambitnych teorii „metahistorycznych”, dla odnalezienia klucza do sekretu całego procesu historycznego, do przepowiadania przyszłości i dyktowania, co jest najlepsze i konieczne dla terażniejszości.

Polityka tego „udyscyplinienia”, ujęta, jak w przypadku każdej dyscyplinizacji, w zestaw negacji, polega na wytyczaniu obszaru *represji* rękami tych, którzy roszczą sobie prawo do bycia autorytetami dyscypliny. Represjonuje głównie myślenie utopijne – myślenie, bez którego polityka rewolucyjna, tak z lewej, jak i z prawej strony, jest niemożliwa do pomyślenia (oczywiście w stopniu, w jakim myślenie to opiera się na prawie do autorytetu ze względu [na] znajomość historii, która je przenika) By się upewnić, pozytywiści i marksiści chcieli znieść opozycję myślenia historycznego i utopijnego na podstawie roszczeń do zagwarantowania podstaw autentycznie *naukowego* studium historii, która ujawniałaby prawa procesu historycznego. Z punktu widzenia prawidłowej metodologicznie świadomości historycznej, takie roszczenia dowodziły po prostu obecności filozofii historii w pozytywizmie i marksizmie, przed czym chronić miała prawidłowa metodologicznie świadomość historyczna. Fakt, że marksizm miał szczególne pretensje do bycia nauką historii, która uzasadniała nadzieję i miała pomóc w wywołaniu rewolucji w społeczeństwie burżuazyjnym, jedynie potwierdzał utopijną naturę zarówno marksizmu, jak i jego domniemanej koncepcji historii.

Dziś jestem przeciwny rewolucjom, zarówno tym wywodzącym się z „góry”, jak i z „dołu” hierarchii społecznej, zarówno dowodzonym przez przywódców, którzy są profesjonalistami w zakresie społeczeństwa i historii, jak i przez celebriansów politycznej „spontanizacji”¹⁴. Podobnie jak Arendt, życzyłbym sobie, by w sprawach politycznych i społecznych, tak polityków, jak i myślicieli politycznych, obowiązywał ten sam rodzaj realizmu, któremu sprzyja „zdyscyplinowana” wiedza historyczna. Jednak na poziomie teorii interpretacyjnej, gdzie kwestią sporną jest polityka tkwiąca w alternatywnych koncepcjach tego, z czego w istocie składa się dyscyplina historii, nie można niwelować różnic zdań ani poprzez odwołanie do wartości politycznych, ani do kryterium składowych „udyscyplinionej” wiedzy historycznej. Chodzi tutaj bowiem właśnie o wartości poli-

¹⁴ Zamieszczenie tego osobistego wyznania wiary okazało się konieczne, ponieważ relatywizm, o który zwykle bywam oskarżany, jest podejmowany przez wielu teoretyków, dla wywołania tego rodzaju nihilizmu, który wiąże się ze szczególnie nieodpowiedzialnym typem rewolucyjnego aktywizmu. Moim zdaniem, relatywizm jest moralnym ekwiwalentem epistemologicznego sceptycyzmu; co więcej, wierzę, że relatywizm jest podstawą tolerancji społecznej, nie zaś licencją, by „każdy robił to, na co ma ochotę”.

tyczne i to, co konstytuuje dyscyplinę historyczną. Problem nie dotyczy jednak filozofii historii, która jest przynajmniej *otwarcie* polityczna, lecz wiąże się raczej z koncepcją studiów historycznych, których zamierzeniem jest być ponad polityką, a które jednocześnie eliminują z powodu „nierealności” każdy program lub myśl polityczną nawet delikatnie zabarwione utopijnością. Co więcej, dzieje się to poprzez takie „udyscyplinienie” świadomości historycznej, które skutecznie łączy realizm z antyutopizmem. Należy przynajmniej spróbować wyjaśnić naturę polityki ukrytą w dyscyplinizacji obszaru badań, podjętej z myślą o szybkim uwolnieniu przedmiotu studiów ze „zniekształceń” ogólnie pojętej ideologii politycznej.

Opisywanie projektu odłączania myśli politycznej od myślenia utopijnego; deideologizacja dyscypliny, której nowoczesne studia historyczne przypisują największą wartość jako odmiany polityki interpretacji, może wydawać się dziwne. Ci, którzy cenią ten typ prac, najczęściej produkowanych przez historyków, muszą uznawać filozofię historii (*à la* Hegel, Marx, etc.) za czynność szkodliwą, jeśli nie zwodniczą – nawet jeśli, w odróżnieniu od wielu nowoczesnych humanistów, nie uznają filozofii dziejów za filar ideologii totalitarnych. Walka pomiędzy historykami i filozofami dziejów jest jednak raczej sporem rodzinnym aniżeli konfliktem pomiędzy praktykami różnych dyscyplin lub pomiędzy dyscypliną praktykowaną we właściwy i niewłaściwy sposób. Historycy i filozofowie dziejów mają wspólny przedmiot badań, a spór między nimi toczy się o to, z czego *powinien* się składać prawidłowo wytyczony obszar studiów. Ponieważ konflikt ten nie może zostać rozstrzygnięty za pomocą jakiegokolwiek odwołania do tego „czego uczy historia” (gdyż to właśnie stanowi istotę sprawy), spoczywa na nas obowiązek, by podjąć próbę scharakteryzowania tego, co tworzy pojęcie „*udyscyplinionej*” refleksji historycznej, generalnego przekonania o istnieniu rozwiązania, które podzielałyby obie strony. Problemu nie można ograniczyć do scharakteryzowania faktycznej zawartości przedmiotu historii, którego filozofia historii jest „nieudyscyplinionym” (lub, co oznacza to samo, „przedyscyplinowanym”) odpowiednikiem. Do problemu tego możemy dotrzeć, pytając: co zostaje *wykluczone* poprzez takie stworzenie przedmiotu historii, że niestwarzanie go w ten sposób stanowiłoby *prima facie* dowód pragnienia „dyscypliny”?

By uporać się z tym pytaniem, musimy przypomnieć, co uznawano za „nienależące do dyscypliny” studiów historycznych przed dziewiętnastym stuleciem. W toku osiemnastego wieku studia historyczne nie miały własnej dyscypliny. Było to w większości zajęcie dla amatorów. Naukowcy *per vacationem* byli kształceni w językach starożytnych i nowożytnych, by umieli badać różne typy dokumentów (dyscyplina znana jako „dyplomatyczna”) i w opanowywaniu technik kompozycji retorycznej. Pisarstwo historyczne uznawano w zasadzie za gałąź sztuki retorycznej, co uwarunkowało metody historyków¹⁵.

¹⁵ O związkach pomiędzy retoryką a historią, zob. mój tekst pt. *Rhetoric and History* (współaut. F.E. Manuel), [w:] *Theories of History: Papers of the Clark Library Seminar*. Los Angeles 1978, s. 1–25. Por.

Osiemnastowiecznym polem zjawisk historycznych była po prostu „przeszłość”, pojmowana jako źródło i depozytariusz tradycji, wzorców moralnych i pouczających lekcji, jakie należało badać według Arystotelesowskiego podziału gatunków mowy na popisową, sądową i doradczą [political]¹⁶. Takie wstępne uporządkowanie zagadnienia odesłało je do „dyscyplin” związanych z chronologią i technik porządkowania dokumentów, do badań w formie „roczników”. Jeśli chodzi o potrzeby, jakim służyć miała refleksja historyczna, dozwolone były tak szerokie praktyki, jak praktyka retoryczna, wyrażanie poglądów politycznych i wariacje autobiograficzne. Jeśli zaś chodzi o to, co „historia” uznawała za szczyt ludzkiego rozwoju, gdy mowa o wspólnocie ludzkiej, odpowiedzi udzielał mit chrześcijański lub jego świecki odpowiednik, mit Postępu lub też odzwierciedlała ona panoramę niepowodzeń, obłudy, oszustw, degrengolady i głupoty.

Kiedy Kant przeprowadził analizę tego, czego można dowiedzieć się z badania historii, by móc określić, na co rodzaj ludzki słusznie może liczyć na podstawie tej wiedzy, postawił trzy tak samo trafne tezy. Brzmiały one: 1. Rasa ludzka nieustannie się rozwija; 2. Rasa ludzka nieustannie się degeneruje; 3. Rasa ludzka pozostaje nieustannie na tym samym etapie postępu. Te trzy charakterystyki rozwoju historycznego nazwał odpowiednio „eudajmonizmem”, „terroryzmem” i „farsą”, a równie dobrze można byłoby je nazwać „komedią”, „tragedią” i „ironią” (jeśli spojrzeć na nie z perspektywy struktury fabularnej, jaką nakładają one na panoramę historyczną) lub „idealizmem”, „cynizmem” i „sceptycyzmem” (jeśli spojrzeć na nie z punktu widzenia światopoglądu, jaki legitymizują)¹⁷.

Jakichkolwiek nie nadamy im nazw, trzy konceptualizacje procesu rozwoju historycznego Kanta dowodzą, że wszystkie rodzaje filozofii dziejów, kolejno rozwijane w dziewiętnastym wieku, nie były wyraziście „nowożytne” (jak sugeruje Arendt), lecz obecne już w myśleniu przednowoczesnym. Co więcej, odległe od bycia nowożytną innowacją, „upolitycznienie” historyka i filozofa dziejów było w myśleniu przednowoczesnym zasadą raczej aniżeli wyjątkiem. Ważne, że różnorodność zastosowań, na jaką pozwoliło historii pisanej podporządkowanie retoryce, naraziło myślenie historyczne na niebezpieczeństwo pojmowania go wyłącznie w kategoriach trzeciego typu kantowskiego, farsowego: jak długo historia podporządkowana była retoryce, obszar badań historycznych (tj. przeszłość albo proces historyczny) jawił się jako *chaos*, pozbawiony sensu lub wieloznaczny,

też L. Gossman, *History and Literature*, [w:] R.H. Canary, H. Kozicki (red.), *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*. Madison 1978.

¹⁶ Zob. Arystoteles, *Retoryka*. Tłum. M. Chigerowa. Pośl. H. Podbielski. Warszawa 2001, cz. I, 3.

¹⁷ I. Kant, *The Strife of the Faculties*, op. cit., s. 139. W zasadzie Kant nazywa trzeci typ konceptualizacji historycznej „abderyzmem”, za nazwą miasta Abdera, gdzie w starożytnym świecie mieściło się centrum atomistycznej szkoły filozofii. Zastąpiłem go „farsą”, ponieważ, jak wskazuje w przypisie Beck, abderyzm był generalnie uznawany za synonim „głupoty”, co więcej, Kant stwierdza: „It is a vain affair to have good so alternate with evil... [als ein blosses Possenspiel], s. 141.

o tylu sensach, ile tylko mógł przypisać mu dowcip i talent retoryczny. A zatem trzeba było zająć się „udyscyplinowaniem” myślenia historycznego. Jeśli historia pojmowana jako rodzaj *wiedzy* miała stać się arbitrem dla rywalizujących programów politycznych, każdego wyposażonego we własną filozofię historii, po pierwsze trzeba było podjąć się jej „deretoryzacji”.

„Deretoryzacja” myślenia historycznego była próbą podjętą w celu odróżnienia historii od fikcji, szczególnie od prozy, reprezentowanej przez romans i powieść. Staranie to stanowiło, rzecz jasna, samo z siebie posunięcie retoryczne, w rodzaju tych nazywanych przez Paolo Valesio „retoryką antyretoryki”¹⁸. Było to trochę więcej niż *reafirmacja* arystotelesowskiego rozróżnienia między historią a poezją – studium wydarzeń, które miały miejsce naprawdę, w odróżnieniu od tych, które mogły się wydarzyć lub mogą się wydarzyć w przyszłości – i *afirmacja* fikcji, ponieważ „historie” opowiadane przez historyków są raczej *przypadkowe* jako dowód, a nie wymyślone. W ten sposób pytanie o *kompozycję* dyskursu historycznego stało się dyskusyjne: sprawiała ona wrażenie wyłącznie funkcji drobiazgowego zastosowania „reguł dowodzenia” do badania „dokumentów historycznych”. W istocie narracje wytworzone przez historyków poddawały się analizie pod kątem ich retorycznej topiki, uświęconej w klasycznym pojęciu tzw. stylu średniego.

Podległość narracji historycznej uporządkowanej dykcji stylu średniego wiąże się ze stylistycznymi przemilczeniami, a to miało konsekwencje dla *rodzaju wydarzeń*, jakie mogły być przedstawiane w narracji. Wyłączono z niej te typy zdarzeń, które tradycyjnie wiązano z przedmiotem wierzeń religijnych (cuda, wydarzenia magiczne, zdarzenia boskie) oraz rodzaj zdarzeń „groteskowych”, które stanowią temat dla farsy, satyry, kalumnii. Poza tym, te dwa nakazy wykluczenia dostarczają myśleniu historycznemu takiego rodzaju zdarzeń, które dają się zrozumieć, niezależnie od tego, co aktualnie pasuje do wyedukowanej opinii publicznej. Wpływają one na „udyscyplinowanie” wyobraźni, w tym wypadku, *wyobraźni historycznej* i wytyczają granice tego, co konstytuuje *wydarzenie historyczne*. Co więcej, od kiedy wykluczenia te skutecznie wyznaczają reguły opisywania (lub zbiory zasad opisywania) i od kiedy za „fakt” uznaje się „wydarzenie opisane”, w konsekwencji decydują one o tym, co można uznać za *fakt historyczny*¹⁹.

Ponieważ historia, w odróżnieniu od literatury, ma przedstawiać wydarzenia rzeczywiste i w ten sposób przyczyniać się do rozwoju wiedzy o rzeczywistym świecie, wyobraźnia to zdolność wymagająca w naukach historycznych szczególnego zdyscyplinowania. Polityczna stronnictwość i uprzedzenia moralne mogą prowadzić historyka do błędnego odczytania lub błędnego przedstawienia dokumentów, a w konsekwencji konstruowania wydarzeń, które nigdy nie miały miejsca. Na poziomie świadomych operacji badawczych, historyk może wystrzegać się

¹⁸ Por. P. Valesio, *Novantiqua: Rhetorics as a Contemporary Theory*. Bloomington 1980, s. 41–60.

¹⁹ Por. L.O. Mink, *Narrative Form as a Cognitive Instrument*, [w:] *The Writing of History*, s. 132.

tych błędów poprzez uruchomienie racjonalnych „reguł dowodzenia”. Wyobraźnia pracuje jednak na innym poziomie świadomości badacza. Objawia się przede wszystkim w charakterystycznych dla nowożytnej koncepcji zadań historyka wysiłkach, by wniknąć w umysły od dawna nieżyjących ludzi, wczuć się w intencje i motywacje postaci, napędzanych przekonaniem i wartościami, które mogą się całkowicie różnić od wszystkiego, co sam historyk wyznaje we własnym życiu, a następnie zrozumieć, nawet jeśli nie zaakceptować, najbardziej dziwaczne praktyki kulturowe i społeczne. Nazywa się to często stawianiem się w sytuacji dawnych postaci, patrzeniem z ich punktu widzenia itp., a zmierza w kierunku pojęcia „obiektywizmu”, które zdecydowanie różni się od definicji tego terminu w naukach ścisłych²⁰.

Pojęcie to występuje w nowożytnej teorii historii i ujmuje się je raczej w kategoriach wyobrażenia, a nie racjonalności. Jedną rzeczą jest bowiem próba *bycia* racjonalnym, w znaczeniu wystrzegania się niepożądanych wniosków lub własnych uprzedzeń, a inną wnikanie w myślenie i świadomość dawnych postaci, których „historyczność” po części składa się z faktu, że działali pod wpływem przekonań i wartości charakterystycznych dla swoich czasów, miejsc i uwarunkowań kulturowych. Wyobraźnia stanowi jednak niebezpieczeństwo dla historyka, ponieważ badacz nie może być pewien, że to, co sobie wyobraził, jest prawdą, a nie jedynie produktem jego „wyobraźni” w znaczeniu, które opisuje działanie poety albo pisarza. Wyobraźnię dyscyplinuje tu oczywiście fakt podporządkowania regułom dowodzenia, które wymagają, by wszystko, co wyobrażone, było spójne z tym, co dowód zezwala uznać za „istotę”. Wyobraźnia, w sensie który określa pracę poety albo powieściopisarza, u historyka zaczyna działać w ostatnim stadium jego pracy, kiedy konieczne staje się skomponowanie dyskursu albo narracji, w której mają zostać przedstawione jego konkluzje, to znaczy jego pojęcie o tym, co zdarzyło się w przeszłości. Niektórzy historycy mówią o tym momencie, że kontrolę przejmuje wtedy „styl” historyka, uważanego teraz za twórcę prozy i że dochodzi wtedy do sytuacji identycznej jak u powieściopisarza, nazywanej *literacką*²¹. A ponieważ jest ona literacka, „udyscyplinowanie” tego aspektu pracy

²⁰ To stanowisko znalazło swój najsilniejszy wyraz w pracy R.G. Colingwooda, *The Idea of History*. Oxford 1956, rozdz. 5, cz. 2 i 4. Por. także L.O. Mink, *Mind, History and Dialectics: The Philosophy of R.G. Colingwood*. Bloomington 1969, s. 162-194.

²¹ Nie ma bardziej kłopotliwego – i zadziwiającego – terminu w teorii narracji historycznej niż to dotyczące „stylu” historyka. Jest to problem, ponieważ na tyle, na ile styl jest naturalnym *elementem* dyskursu historycznego, może on także *być literacki*. O tyle, o ile jednak dyskurs historyczny jest literacki, sprawia wrażenie *retorycznego*, co staje się przekleństwem w oczach wszystkich, którzy podważają status obiektywnej reprezentacji w dyskursie historycznym. Na ten temat zob. R. Barthes, *Dyskurs historii*. Tłum. A. Rysiewicz, Z. Kloch. „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3, s. 225-236; P. Gay, *Style in History*. New York 1974; S. Bann, *Towards a Critical Historiography. Recent Work of Philosophy of History*. „Philosophy” nr 56 (lipiec 1981), s. 365-385.

historyka pociąga za sobą ustalenia estetyczne. Na czym polega „udyscypliniony” styl historyka?

Tutaj ponownie musimy przypomnieć, że dyscyplina wymaga mniej zaleceń dotyczących tego, co musi być zrobione, aniżeli zakazów i wyłączeń pewnych sposobów *wyobrażania* rzeczywistości historycznej. W tym miejscu późnoosiemnastowieczna debata, nad tym, co Edmund Burke nazwał „naszym pojmowaniem wzniosłości i piękna” nabiera znaczenia dla rozumienia narzędzi zastosowanych do dyscyplinowania wrażliwości historycznej²². Dla naszych potrzeb, zwrot krytyczny w tej dyskusji będzie miał związek z postępującą deprecjacją wzniosłości na rzecz piękna, jako rozwiązania problemu „smaku” i wyobraźni. W większości zagadnienia te konstruowano jako odpowiedzi wyobraźni na różne rodzaje zjawisk *naturalnych*: te, które posiadały zdolność „oczarowania” i te, które przerażały (swoją wspaniałością, rozmiarem, niesamowitością)²³. Burke nie zadał pytania o wzniosłość i piękno w bezpośrednim odniesieniu do zjawisk historycznych lub społecznych (choć lubił uczucie wzniosłości, jakie podmiot musi odczuwać w obecności majestatu politycznego), jednak potępił rewolucję francuską jako „dziwny chaos beztroski i zdziczenia” i „monstrualną scenę tragikomiczną”, która mogła napełnić jej obserwatorów jedynie „pogardą i przerażeniem”, nie zaś uczuciem zdziwienia, które wyzwala naturalna wzniosłość, lub też szacunkiem dla czystej władzy, który uważał za kwintesencję kultu religijnego²⁴. Jako wkład w estetykę (lub, co na jedno wychodzi, w psychologię) świadomości historycznej, *Rozważania o rewolucji we Francji* Burke’a można uznać za jedną z wielu prób uwolnienia pojęcia wzniosłości od wszelkich związków z procesem historycznym, aby „piękno” jego „właściwego” rozwoju, które, jego zdaniem, ucieleśniał przykład „konstytucji angielskiej”, mogło zostać w pełni zrozumiane²⁵.

Zupełnie inaczej było u Schillera, który w swojej teorii wyobraźni zrównał atrakcyjność „dzikości i dziwaczności natury” i „zajmującą naturę”, którą można odczuć, kontemplując „zagadkową anarchię moralnego świata”²⁶. Rozważania o „chaosie objawień”, jako własności „widowiska” historii mogły wytworzyć po-

²² Por. T. Weiskel, *The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence*. Baltimore 1976, s. 78–103.

²³ Por. E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*. Tłum. P. Graff. Warszawa 1968, s. 46–48.

²⁴ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i o poczynaniach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, zawarte w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*. Wstęp: L.G. Mitchell. Tłum. D. Lachowska. Warszawa 1993, s. 84; E. Burke, *Dociekania filozoficzne...*, op. cit., s. 154.

²⁵ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, op. cit., s. 91 i n.

²⁶ F. Schiller, *Fryderyka Szyllera listy o wychowaniu estetycznym człowieka tudzież Rozprawy o wzniosłości, o sztuce tragicznej, o moralnej korzyści estetycznych obyczajów*, s. 181, dalsze odniesienia do numerów stron podano w nawiasach okrągłych. Przekład za: <http://www.polona.pl/dlibra/doccontent?id=6440&from=FBC> (16.02.2011) (przyp. tłum.)

czucie specyficznie ludzkiej „wolności”, „historja świata” na swój sposób była dla niego czymś „szczytnym”. Schiller wierzył, że uczucie wzniosłości może przekształcić „samodzielne duchy” tkwiące w rodzaju ludzkim w fundamenty wiary w wyjątkową człowieczą „godność”. Wzniosłość bowiem stanowiła konieczne „uzupełnienie” piękna, jeśli miała „dopełnić” „estetyczne wychowanie” (s. 188). Ponieważ piękno rządziło „walką pomiędzy naszym przeznaczeniem naturalnym a przeznaczeniem rozumnym, [która] trwałaby wiecznie”, miało w tej edukacji pierwszeństwo przed wzniosłością, nieustannie cofając nas do „naszego *duchowego* powołania”, zakorzenionego w „świecie zmysłowym” i „w tej naznaczonej nam sferze działania” (s. 188).

Dokonane przez Schillera połączenie piękna „sensu” i „działania” wyprzedziło zjawisko powszechne w estetyce dziewiętnastowiecznej, które miało swoje istotne konsekwencje dla myśli historycznej i teorii polityki, zarówno lewicowej, jak i konserwatywnej. Stopniowe zastępowanie wzniosłości pięknem w powszechnie uznawanej teorii estetycznej, bezkrytycznie przyjmowanej tak przez marksistów, jak i ich konserwatywnych i liberalnych przeciwników, przyniosło efekt w postaci ograniczenia spekulacji na temat jakiegokolwiek idealnego porządku społecznego na rzecz wariantu *pastoralizmu*, w którym wolność pojmowano w mniejszym stopniu jako czynność indywidualnej woli niż jako uwolnienie „pięknych” uczuć. Sam Schiller połączył pojęcie wzniosłości historycznej z takim rodzajem jej odbioru, który legitymizowałby całkowicie odmienną politykę. We fragmencie, którego autorem mógłby być Nietzsche, deklaruje:

A więc precz ze źle pojętym oszczędzaniem i ze zniewieściałym smakiem, który na poważne oblicze konieczności rzuca zasłonę, i ażeby zmysłem się przypodchlebić kłamliwą harmonią pomiędzy powodzeniem i zasługą układu, czego w rzeczywistym świecie śladu nawet nie widno. (...) Do tego poznania pomaga nam straszliwie szczytny obraz potęgi wszystko niszczącej, znów stwarzającej i na nowo niszczącej (...), pomagają nam patetyczne obrazy walczącej z losem ludzkości, niewstrzymanej ucieczki szczęścia, oszukanej wiary, triumfującej niesprawiedliwości, upadającej niewinności, czego wszystkiego zbyt liczne przykłady, historia podaje, a co sztuka tragiczna, naśladowując naturę, przed nasze oczy stawi. (s. 187)

Hegel dostrzega zagrożenie w takiej koncepcji historii i daje temu wyraz we wprowadzeniu do *Wykładów z filozofii dziejów* w zjadliwej krytyce o podstawach tak poznawczych, jak i moralnych²⁷. Poznawczo taka koncepcja pozostaje na poziomie wyglądów i nie udaje się jej poddać zjawisk krytycznej analizie, która ujawniłaby prawa, rządzące ich sformułowaniem. Z moralnego punktu widzenia koncepcja taka nie prowadzi do ludzkiej wolności i godności, lecz do pesymizmu, znużenia i podporządkowania losowi. Wzniosłość widowiska historycznego mu-

²⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. A. Zielińczyk. Warszawa 1919, s. 25 i n.

siała zostać przełamana, jeśli miało ono służyć jako przedmiot wiedzy bez wzbudzania terroru jako „panorama grzechu i cierpienia”²⁸.

Kantowska „analitka wzniosłości” w *Krytyce władzy sądenia* powiązała lęk wobec wszystkiego, co wyłącznie „mocne” (co przynależało do tak nazwanej przez niego „dynamicznej wzniosłości”) z naszym uczuciem posiadania specyficznie ludzkiej wolności i godności, uzasadniając to uczucie samą tylko instancją rozumu²⁹. Jeśli tak, wzniosłość zostaje skutecznie uwolniona od zmysłu estetycznego, który pozostaje zdominowany przez sądy związane z „pięknem”, by ulec dyktatowi instancji poznawczych i moralnych³⁰. Dzieje się tak z oczywistych przyczyn: Kant nie wierzy, by refleksja nad historią była zdolna nauczyć czegokolwiek, co nie mogłoby zostać nauczone – i to lepiej – na podstawie refleksji nad bieżącą egzystencją człowieka lub, w istocie, nad doświadczeniem pojedynczej zsocjalizowanej jednostki.

Hegel podjął kwestię wzniosłości zarówno bezpośrednio w *Wykładach o estetyce*, jak i pośrednio w *Wykładach z filozofii dziejów*, w pierwszej rozprawie podporządkował je pojęciu piękna, a w drugiej – pojęciu rozumu. To właśnie degradacja wzniosłości na rzecz piękna stworzyła dziedzictwo trwające od niemieckiego idealizmu, aż do czasów radykalnej i konserwatywnej myśli o utopijnej egzystencji, uznanej przez rodzaj ludzki za idealny cel lub punkt dojścia jakiegokolwiek potencjalnie *progresywnego* procesu historycznego. Oto fundamentalny przykład rodzaju „polityki interpretacji”, stwarzającej „interpretację polityki” z wymiernymi skutkami ideologicznymi. Jak sugeruje Thomas Weiskel, to estetyka piękna hamuje radykalny impuls tej tradycji³¹. Blokowanie to może w części tłumaczyć niską psychologiczną atrakcyjność „pięknego życia” jako projektu do zrealizowania w sporach politycznych oraz, co ważniejsze, wyraźny w reżimach politycznych ufundowanych na założeniach marksistowskich, brak odporności na zadeklarowaną w ich profesjonalnych programach radykalną transformację społeczeństwa w każdy, byle niebanalny, sposób.

Trzeba jednak podkreślić, że zarówno dla lewej, jak i prawej strony ta sama estetyka piękna rządzi procesem, w którym studia historyczne konstytuują się jako autonomiczna dyscyplina badawcza. Nie trzeba głębokiej refleksji, by zauważyć,

²⁸ Ibidem, s. 22. Analizuję ten fragment w *Metalhistory*, op. cit., s. 105–108.

²⁹ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*. Tłum. J. Galecki. Przejrzał A. Landmann. Warszawa 1964, s. 132: „Z tego jednak od razu widać, że w ogóle niesłusznie się wyrażamy, nazywając jakikolwiek przedmiot przyrody wzniosłym, chociaż wiele z nich możemy zupełnie słusznie nazwać pięknymi.”

³⁰ Ibidem, s. 162 i 179–180: „Wzniosłość nie tkwi więc w żadnym przedmiocie przyrody, lecz tylko w naszym umyśle, o ile jesteśmy zdolni uświadomić sobie naszą przewagę nad przyrodą w nas samych, a dzięki temu też nad przyrodą poza nami (jako że ta na nas wpływa)”. Oraz: „Wzniosłość zatem musi odnosić się do sposobu myślenia, tj. do maksym, zapewniających pierwiastkowi rozumowemu i ideom rozumu przewagę nad zmysłowością”.

³¹ Por. T. Weiskel, *Romantic Sublime*, op. cit., s. 48.

że *estetyzm* jest powszechną własnością tego, co uznaje się za prawidłowe podejście do przedmiotów studiów historycznych w tradycji najbliższej ortodoksji, wywodzącej się od Leopolda von Rankego i jego epigonów. Jakikolwiek chaos wynikający z dokumentów historycznych jest w niej jedynie zjawiskiem powierzchownym: produktem luk w źródłach dokumentalnych, niedopatrzeń w porządkowaniu archiwów, wcześniejszej nieuwagi lub błędów naukowych. Jeśli chaosu tego nie można sprowadzić do takiego porządku, jaki narzuca mu nauka praw, wciąż może on zostać zniesiony przez historyków operujących odpowiednim rodzajem rozumowania. A jeśli poddać to rozumowanie analizie, okaże się, że zawsze ma ono naturę estetyczną. Estetyzm ten pozwala historykowi dojrzeć piękno, jeśli nie dobro, we wszystkim, co ludzkie i roztoczyć olimpijski spokój w obliczu każdej sytuacji społecznej, jakkolwiek przerażająca nie wydawałaby się ona każdemu, komu brakuje perspektywy historycznej. Uczy go bowiem chłonności na łagodny pluralizm w kwestiach epistemologicznych, podejrzliwości wobec jakiegokolwiek cienia redukcjonizmu, irytacji względem teorii, lekceważenia dla terminologii i żargonu technicznego, pogardy dla każdej próby wskazania kierunku, jaki może obrać przyszły rozwój jego społeczeństwa.

Fakty historyczne zostają politycznie oswojone dokładnie w takim stopniu, w jakim odejmuje się im jakikolwiek aspekt wzniosłości przypisany im przez Schillera. Oznacza to, że im bardziej zdarzenia historyczne i procesy stają się „rozumiałe”, jak mówią konserwatyści, lub „wytlumaczalne”, w co wierzą radykałowie, tym bardziej nie mogą służyć jako podstawa wizyjnej polityki, ukierunkowanej bardziej na nadanie życiu społecznemu znaczenia niż na powiązaniu go z pięknem. Moim zdaniem, teoretycy wzniosłości poprawnie przewidzieli, że jeśli ludzkość może sobie rościć prawo do jakiegokolwiek godności i wolności, to jedynie na drodze, którą Freud nazwał „reakcją-formacją” w odniesieniu do apercpepcji „bezznaczeniowości” historii.

Spróbuję to wytłumaczyć jaśniej. Wydaje mi się, że ten rodzaj polityki, który bazuje na wizji idealnego społeczeństwa, może wymóc posłuszeństwo tylko na drodze kontrastu, jaki proponuje względem przeszłości, którą pojmuje się tak, jak rozumiał ją Schiller, czyli jako „spektakl chaosu”, „niepewności” i „moralnej anarchii”. Zapewne przesłanie tych eschatologicznych religii, które przewidują „rząd świętych” skrajnie przeciwstawia się widowisku grzechu i korupcji, jakie historia upadłej ludzkości prezentuje przed obliczem wierzących. Jednak nowożytnie ideologie wydają mi się znacząco różne od eschatologicznych mitów religijnych, ponieważ przypisują one historii znaczenie, czyniące jej manifest zrozumiałym zarówno dla wrażliwości racjonalnej, jak i estetycznej. W stopniu w jakim udaje im się to osiągnąć, ideologie te pozbawiają historię „bezznaczeniowości”, która może pobudzić moralny sens żyjących istot ludzkich, by uczyniły swoje życie innym dla siebie i swoich dzieci, co znaczy, by wyposażyły swoje życie w znaczenie, za które będą w pełni odpowiedzialne. Człowiek nie może sam z siebie, z politycznie

owocnym przekonaniem, przejść od lęku przed tym „jak właściwie jest albo było” do rodzaju moralnego nacisku, że „powinno być inaczej”, bez doznania uczucia odrazy i negatywnej oceny stanu, jaki ma ulec zmianie. I właśnie w stopniu, w jakim refleksji historycznej narzuca się takie rozumienie historii, by umiała wszystko wybaczyć lub w najlepszym wypadku wypracować rodzaj „zainteresowania bez zainteresowania” w rodzaju projektowanego przez Kanta dla oznajmiania o każdej właściwej percepcji estetycznej, w takim stopniu usuwa się ją z jakichkolwiek powiązań z wizyjną polityką i wprzega w służbę idei, której natura zawsze pozostanie antyutopijna. Dotyczy to w równym stopniu marksistowskiego spojrzenia na to, jakimi rzeczy są lub jakimi były w przeszłości, co uprawianym przez burżuazyjnego historyka studiowaniem przeszłości „dla niej samej”.

Paradoksalną wydaje się sugestia, że marksizm jako filozofia historii jest w istocie antyutopijny, szczególnie że profesjonalna zachodnia historiografia akademicka zawdzięcza większość swojego politycznego prestiżu udowodnionej zdolności do odrzucania myślenia utopijnego, jakie ma ucieleśniać marksizm. Marksizm jest jednak antyutopijny w stopniu, w jakim wraz ze swoim burżuazyjnym odpowiednikiem podziela przekonanie, że historia nie jest wzniosłym widowiskiem, lecz możliwym do zrozumienia procesem, w którym poszczególne części, etapy, epoki, a nawet indywidualne wydarzenia są przezroczyście dla świadomości wyposażonej w narzędzia, za pomocą których można w ten lub inny sposób skonstruować z nich sens.

Nie sugeruję, że marksiści źle pojmowali historię, podczas gdy ich burżuazyjni oponenty mieli rację lub odwrotnie. Nie sugeruję również, że tendencja, by raczej rozumieć historię niż ją wyjaśniać, jaką reprezentują niemarksistowscy historycy, jest właściwszą formą studiowania historii od tej polecanej przez marksistów i z tego powodu marksizm może zostać odrzucony jako nietaktowny lub arogancki. Wszyscy wiemy, że sposób, w jaki nadajemy historii sens, wpływa na fakt, jaką politykę uznajemy za realną, praktyczną i społecznie odpowiedzialną. Często pomija się fakt, że przekonanie, że ktoś *potrafi* wydobyć z historii sens, znajduje się na tym samym poziomie epistemicznego prawdopodobieństwa, jak to, że nie ma w niej najmniejszego sensu. Uważam, że rodzaje polityki, które można uzasadnić odwołaniem do historii, będą się różnić w zależności od tego, czy przyjmiemy pierwsze, czy drugie założenie. Jestem skłonny uznać, że polityka wizyjna może być skutkiem wyłącznie drugiego z wymienionych przekonań. Prowadzi mnie to również do wniosku, że niezależnie od stopnia radykalizmu marksizmu jako filozofii społecznej i przede wszystkim jako krytyki kapitalizmu, w aspekcie filozofii historii nie jest on bardziej wizjonerski niż jego burżuazyjny odpowiednik.

Widzieliśmy, że przed dziewiętnastym wiekiem historię pojmowano jako spektakl zbrodni, podejrzeń, błędów, obłudy i terroru, co warunkowało wizjonerskie zalecenia dla polityki, która miała umieścić procesy społeczne na nowym gruncie. Filozofie historii na wzór tych autorstwa Woltera i Condorceta stworzyły

bazę dla oświeceniowego wkładu w postępową teorię polityczną. Romantyzm był ostatnią zachodnią próbą stworzenia wizjonerskiej polityki na podstawie wzniosłej koncepcji procesu historycznego. Co jednak Schiller nazwał „wstrząsem dla ponurego prawa konieczności”, powodowany refleksją nad spektaklem historycznym i „chwytaniem się wieczności”, którą, jak instynktownie sądził, miał on przywołać, stopniowo stawało się częścią klasy błędów, do których romantycy w ogóle, a w szczególności romantyczni historycy – przede wszystkim Michelet i Carlyle – mieli specjalną skłonność (s. 210). W istocie, poziom „udyscyplinienia” studiów historycznych można zmierzyć stopniem, w jaki profesjonaliści po obu stronach barykady politycznej celowali w określaniu mianem błędów sposobów romantycznego sposobu pojmowania historii. Oswojenie myślenia historycznego wymagało, by romantyzm przypisano do kategorii pełnych najlepszych intencji, ale skrajnie nieodpowiedzialnych formacji kulturowych, które wykorzystywały historię wyłącznie do celów poetyckich lub literackich³².

We współczesnych dyskusjach o interpretacji historycznej ten rodzaj perspektywy, jaki niebezpośrednio pochwalam, jest zwykle kojarzony z ideologiami reżimów faszystowskich. Coś w rodzaju historycznej wzniosłości Schillera, lub jej nietzscheańskiej wersji, jest z pewnością obecne w myśli takich filozofów jak Heidegger i Gentile, jak również w intuicjach Hitlera i Mussoliniego. Przyjmując to jednak do wiadomości, powinniśmy wystrzegać się sentymentalizmu, który doprowadziłby nas do odrzucenia określonej koncepcji historii po prostu dlatego, że kojarzy się ona z ideologiami faszystowskimi. Trzeba stanąć twarzą w twarz z faktem, że w przypadku dokumentów historycznych, w samym przedmiocie nie można znaleźć przesłanek do wyboru danej metody na skonstruowanie jego znaczenia. Takich podstaw nie dostarcza również jakakolwiek nauka o człowieku, społeczeństwie lub kulturze, ponieważ dziedziny te są zobowiązane założyć z góry określoną koncepcję rzeczywistości historycznej, by móc realizować swój program ukonstytuowania się jako nauki. Nauki humanistyczne i społeczne, dalekie od dostarczania nam wskazówek odnośnie wyboru spośród różnych koncepcji historii, pozostawiają bez odpowiedzi pytanie o znaczenie historii, choć do jej udzielenia w pewnym sensie zostały powołane. Z tego powodu apelowanie do socjologii, antropologii lub psychologii o dostarczenie podstawy do dokonania wyboru odpowiedniej perspektywy historycznej przypomina opieranie opinii o dobrej jakości fundamentach budynku na strukturalnych własnościach drugiego lub trzeciego piętra. Nauki humanistyczne i społeczne w stopniu, w jakim są związane z specyficzną koncepcją rzeczywistości historycznej, pozostają tak samo

³² Mam na myśli sądy takie jak opinia Hugh'a Trevor-Ropera, który w swoim ostatnim eseju, pisze o Carlyle'u: „Być może najpewniejszym znakiem geniuszu Carlyle'a jest fakt, że wciąż go czytamy i wciąż się nim interesujemy, chociaż jego wizje zostały całkowicie zdyskredytowane”. (*Thomas Carlyle's Historical Philosophy*, [w:] „Times Literary Supplement”, 26 czerwca, 1981, s. 734.)

ślepe na wzniosłość procesu historycznego i wizjonerską politykę, która go autoryzuje, jak „udyscypliniona” świadomość historyczna, jaka przenika procedury badawcze.

Oswojenie historii wywołane stłumieniem historycznej wzniosłości można uznać za wyłączną podstawę dumnego dążenia do *społecznej odpowiedzialności* w nowożytnych społeczeństwach kapitalistycznych, jak i komunistycznych. Podczas gdy duma ta bierze się po części z dążenia do przewycięzania zniekształceń i obłudy ideologii faszystowskich, możliwe, że doktryna faszystowska jest po części ceną, jaką trzeba zapłacić za całkowite udomowienie świadomości historycznej, która rzekomo się jej przeciwstawia. Faszystowskie doktryny społeczne i polityczne są niezaprzeczalnie przerażające i mogą równie dobrze być funkcją takiej wizji historii, która nie przypisuje jej żadnego znaczenia i w związku z tym wskazuje znaczenie tam, gdzie go nie ma. Jednak przekaz faszyzmu trafiał nie tylko do mas, lecz również do wielkiej liczby intelektualistów, którzy z pewnością mieli do czynienia z kulturą historii, która wyjaśniała i rozumiała historię do głębi możliwości. Ściąga to na nas konieczność zrozumienia, dlaczego kultura ta dostarczyła tak słabej broni przeciwko atrakcyjności faszyzmu.

Problemu popularności faszyzmu wśród nowożytnego elektoratu politycznego nie można oczywiście rozwiązać intelektualnym śledztwem historycznym, historią myśli lub, jeśli moja sugestia odnośnie polityki interpretacji w naukach humanistycznych i społecznych jest prawdziwa, śledztwem historycznym w ogólności. Wydarzenia, które składają się na historię faszyzmu, dotyczą sfery ludzkich doświadczeń bardzo odległej od teoretycznych pytań, jakie tutaj zadajemy. Faszyzm w jego nazistowskim wcieleniu, a przede wszystkim jako polityka ludobójstwa, jest przypadkiem kluczowym dla rozpoznania, w jaki sposób każda nauka humanistyczna lub społeczna może skonstruować swoją społeczną odpowiedzialność jako dyscypliny prowadzącej do określonego typu „wiedzy”.

Często twierdzi się, że tacy jak ja „formaliści”, którzy utrzymują, że każdy przedmiot badań historycznych może wytrzymać wiele tak samo prawdopodobnych opisów lub narracji, skutecznie zaprzeczają realności tego przedmiotu, promują destrukcyjny relatywizm, który dopuszcza każdą manipulację dowodami, tak długo jak osiągnięty efekt jest strukturalnie spójny i w ten sposób dopuszczają perspektywę, która nawet nazistowskiej wersji historii nazizmu zezwala na zdobycie minimalnej wiarygodności. Takim formalistom zwykle stawia się następujące pytania: Czy chcesz powiedzieć, że zaistnienie i natura holokaustu jest jedynie kwestią opinii i można napisać jego historię w dowolny sposób? Czy sugerujesz, że każda relacja tamtych zdarzeń jest tak samo ważna, jak jakakolwiek inna, tak długo jak spełnia ona określone wyznaczniki formalne związane z praktykami dyskursywnymi i nie mamy obowiązku mówienia ofiarom prawdy na temat poniżenia i okrucieństwa, jakiego doświadczały? Czyż nie istnieją wydarzenia historyczne, które opierają się czystemu wyrachowaniu, które pozwala zbrodniarzom

lub ich sympatykom uniknąć rozrachunku zbrodni, co skutecznie uwalnia ich od winy lub odpowiedzialności, lub nawet, w najgorszym razie, pozwala im twierdzić, że zbrodnie, które popełnili nigdy nie miały miejsca? Wraz z tymi pytaniami docieramy do linii granicznej polityki interpretacji, która przenika nie tylko nauki historyczne, ale także nauki humanistyczne i społeczne w ogólności.

Nie muszę mówić, że jestem przekonany, że powyższe pytania zyskały na aktualności wraz z pojawieniem się w ostatnich latach grupy „rewizjonistycznych” historyków holokaustu, którzy przekonują, że w istocie wydarzenie to nigdy nie miało miejsca³³. Teza ta jest w takim samym stopniu moralnie odrażająca, co intelektualnie zadziwiająca. Nie jest oczywiście zadziwiająca dla większości Żydów, którzy bez trudu rozpoznają w niej kolejne wcielenie idei, która wcześniej doprowadziła do realizacji „ostatecznego rozwiązania” w Niemczech. Wywołała jednak zdumienie u żydowskich naukowców, którzy sądzili, że wierność rygorystycznej „metodzie historycznej” nie może zaowocować tak przerażającą konkluzją. Jednak w istocie, jak dowiódł ostatnio Pierre Vidal-Naquet, przykład rewizjonistyczny jest ważnym elementem jego pracy, obejmującej wielki przegląd archiwów, poszukiwanie dokumentów i świadectw ustnych, będących filarami tej „metody”³⁴.

³³ Na temat „rewizjonistycznej” grupy historyków holokaustu por. L.S. Dawidowycz, *Lies about the Holocaust. „Commentary”*, grudzień 1980, nr 70, s. 31–37. Dawidowycz dokonuje przeglądu całej literatury dotyczącej holokaustu w *The Holocaust and the Historians*. Cambridge 1981, co jest nieocenioną pracą dla każdego zainteresowanego tym tematem, a także etyką komentarza historycznego. Arno J. Mayer podsumowuje kwestię „rewizjonizmu” w *A Note on Vidal-Naquet*, jego wstępie do angielskiego przekładu książki P. Vidal-Naqueta, *A Paper Eichmann? „Democracy”*, kwiecień 1981, s. 67–95.

³⁴ W niniejszym esejach chcę przede wszystkim poruszyć kwestię „metody historycznej”. Vidal-Naquet postrzega ją jako najlepsze zabezpieczenie przed tym rodzajem ideologicznego fałszerstwa, o które słusznie oskarża się rewizjonistów, por. *Paper Eichmann*, s. 74, dalsze odnośniki w tekście. Także Dawidowicz w *The Holocaust* porusza problem „uczciwości i obiektywizmu”, do których historycy dążą, trzymając się „metodologicznych zasad związanych z użyciem dowodów historycznych” (s. 26). Jak dotąd, w jej badaniu prac zawodowych historyków, którzy zajmowali się holokaustem od II wojny światowej, wszystkich ich postrzega jako pragnących „sumiennego” podejścia do historii, uznanego przez Lorda Actona za jedyną podstawę autentycznie „obiektywnej historii” (s. 144). Zdaje się nie zauważać, że w swoim studium oskarża ten sam „profesjonalizm”, który zaleca jako konieczny warunek wstępny obiektywizmu. W istocie, z jej wywodu można by wyciągnąć wniosek, że porażka historyków w próbie zmierzenia się z holokaustem w sposób moralnie odpowiedzialny jest skutkiem tego profesjonalizmu.

Jeśli zaś chodzi o kwestię „metody historycznej”, można by w uprawniony i uzasadniony sposób spytać o jej składowe. Wspólnym przekonaniem współczesnej naukowej teorii społecznej jest, że nie istnieje żadna „metoda” właściwa dla badań historycznych. Claude Lèvi-Strauss jest jednym z najbardziej prominentnych teoretyków społecznych, którzy żywią to przekonanie. W *Historii i dialektyce*, jego słynnym podsumowaniu do *Myśli nieoswojonej*, zaprzecza, jakoby istniał sprecyzowany przedmiot i metoda badań historycznych. Problem ten był dyskutowany podczas konferencji organizowanej przez Alana Bullocka i Raymonda Arona (Wenecja, 1971) na temat związków pomiędzy badaniami historycznymi, społecznymi i antropologicznymi. Peter Wiles napiętnował „metodę historyczną”,

Zdaniem Vidal-Naqueta, oczywistym jest, że „badania”, które przekształciły się w potencjalne poszukiwanie kogoś lub czegoś, co mogłoby „dowieść”, że holokaust w istocie „miał miejsce”, nie są autentycznie „historyczne”, lecz „ideologiczne”. Celem tych badań jest „pozbawienie wspólnoty jej reprezentacji w postaci pamięci historycznej”. Ma jednak pewność, że „na gruncie historii konstruktywnej (...) prawda łatwo przeciwstawia się fałszowi, niezależnie od rodzaju interpretacji”, jak również, że jeśli rzecz dotyczy *zaistnienia* wydarzeń (podaje jako przykład zburzenie Bastylii 14 lipca 1789 roku), nie ma miejsca na alternatywne interpretacje lub hipotezy „rewizjonistyczne”. Takie zdarzenie jest po prostu faktem i dlatego konstruktywna historiografia może zawsze wytyczyć nieprzekraczalną granicę interpretacji, przebiegającą pomiędzy autentyczną relacją historyczną a fikcyjną lub mityczną deformacją „rzeczywistości”. Vidal-Naquet rozszerza swoją krytykę takich deformacji na syjonizm, który „w sposób skandaliczny wykorzystuje tę okropną masakrę”. „Ostatecznie – pisze – jest obowiązkiem historyków, wyjąć fakty historyczne z rąk ideologów, którzy je wykorzystują” i ukrócić „permanentne przepisywanie historii, które jest własnością ideologicznych przemówień”. Jego zdaniem granica przebiega tam, gdzie napotykamy taki rodzaj manifestacyjnego „kłamstwa totalnego”³⁵, jakie stworzyli rewizjoniści (s. 75, 90–91).

To dość przekonujące, chociaż rozróżnienie pomiędzy kłamstwem i pomyłką lub błędem może się skomplikować w odniesieniu do wydarzeń historycznych gorzej udokumentowanych niż holokaust. Mniej jasna jest relatywna prawomocność komentarza dotyczącego holokaustu, którego autorami, zgodnie z tym, co pisze Vidal-Naquet, są „Izraelczycy, a ściślej ich ideolodzy”, dla których „Auschwitz było nieuniknioną, logiczną konsekwencją życia w diasporze, a przeznaczeniem wszystkich ofiar obozów śmierci było zostać obywatelami izraelskimi”, które autor określa mianem nie tyle „kłamstwa”, co „nieprawdy” (s. 90). W tym miejscu rozróżnienie to zdaje się zmieniać, przynajmniej w przypadku Vidal-Naqueta, w różnicę pomiędzy interpretacją, która „wnikliwie przekazałaby *rzeczywistość/prawdę* masakry” i taką, która by tego nie dokonała. Izraelska interpretacja pozostawia nietkniętą „rzeczywistość/prawdę” wydarzenia, podczas gdy interpretacja rewizjonistyczna odrealnia je poprzez takie przepisanie, by uczynić z niego coś innego, niż wynika to z pamięci ofiar holokaustu. Zjawisko, jakiego dotyczy pytanie, jest podobne do kontrowersyjnego portretu Adolfa Hitlera jako przeciętnego europejskiego męża stanu, którego metody były może trochę przesadzane, ale cele – całkiem akceptowalne, zważywszy europejskie normy polityczne

dyskredytując ją jako zwykle „pomiar bez teorii” i stwierdzając wprost: „Historyczne wyjaśnienie nie istnieje”. Por. rezultat rozważań konferencyjnych: J. Dumoulin, D. Moisi (red.), *The Historian between the Ethnologist and the Futurologist*, Paris 1973 i moją recenzję tej książki *The Historian at the Bridge of Sighs*. „Reviews in European History”, marzec 1975, nr 1, s. 437–445.

³⁵ W języku polskim istnieje frazeologizm „kłamstwo oświęcimskie”. (przyp. tłum.)

w tamtych czasach, autorstwa A.J.P. Taylora³⁶. Trzeba jednak poczynić uwagę teoretyczną, że interpretacja staje się kłamstwem, kiedy przeczy realności wydarzeń, o których traktuje, oraz nieprawdą, kiedy wyciąga fałszywe wnioski z refleksji nad wydarzeniami, których realność pozostaje zaświadczone na poziomie „konstruktywnych” badań historycznych.

W tym miejscu należy postawić pytanie o interpretacyjny „takt”. Zabawa tym, co jawi się sednem metody, w kontekście pytania dotyczącego wydarzenia tak potwornego, że ci, którzy go doświadczyli oraz ich krewni i potomkowie z trudnością znoszą przysłuchiwanie się rozmowom na ten temat, stawianego głównie z okazji czysto naukowych dysput polityki interpretacji, musi sprawiać wrażenie przesadnie pedantycznej, dyskusyjnie erystycznej i prawdopodobnie w złym guście. Jeśli jednak pytanie to nie jest sztandarowym przykładem ilustrującym, jak polityka interpretacji rodzi się z interpretacji polityki, szczególnie w obszarze historii, czyż możemy sobie wyobrazić lepsze? Problem smaku i wrażliwości w odniesieniu do uczuć tych, którzy mają w żywej pamięci analizowane wydarzenie można omówić na przykładzie odleglejszych czasowo wydarzeń: rewolucji francuskiej, amerykańskiej wojny domowej, wojen religijnych, krucjat, inkwizycji – wydarzeń dostatecznie czasowo odległych, by pozwoliło nam to uwolnić się od jakiegokolwiek emocjonalnej wagi, jaką mogły one mieć dla ludzi, którzy *ich* doświadczyli, na rzecz naszego czysto intelektualnego „zainteresowania” tym, czym były lub jak przebiegały. Pokusa, by przedyskutować problem polityki interpretacji w studiach historycznych w kontekście wydarzeń odległych w czasie, powinna uczulić nas na moralnie usypiające zabiegi definitywnego wpisywania danego wydarzenia do „historii”.

Vidal-Naquet dobitnie pisze o dojmującym momencie, kiedy naród lub grupa ludzi poprzez śmierć swoich członków zostaje zmuszona do przeniesienia doświadczenia egzystencjalnie determinującego jego własny obraz jako historycznej jedności, z domeny *pamięci* do domeny *historii*. Rozwiązanie problemu holokaustu nie leży, jak mówi, blisko prostego obnażenia „oszukańczego charakteru” rewizjonistycznej „wersji” historii:

Ponieważ, niezależnie od okoliczności, jesteśmy dziś świadkami przekształcania historii w pamięć (...). Moje pokolenie, ludzie w okolicach pięćdziesiątki, jest prawdopodobnie ostatnim, dla którego zbrodnie Hitlera wciąż należą do sfery pamięci. To oczywiste, że trzeba walczyć zarówno ze znikaniem, jak i – co gorsza – deprecjacją pamięci. Trudno sobie wyobrazić zarówno zapomnienie, jak i wybaczenie. (...) Co jednak poczniemy z pamięcią, która, podczas gdy jest nasza, nie jest wspólna? (s. 93–94)

Co począć? W odpowiedzi, jakiej historyk udziela na to pytanie, zawiera się cała polityka interpretacji – nie tylko studiów historycznych. Indywidualne wysiłki

³⁶ Por. A.J.P. Taylor, *The Origins of the Second World War*. New York 1964. Por. także W.H. Dray, *Concepts of Causation in A.J.P. Taylor's The Origins of the Second World War*. „History and Theory” 1978, nr 17, s. 149–74.

Vidal-Naqueta, by na nie odpowiedzieć, są pomocne i oświetlają kilka spraw, które starałem się tu przedstawić. Jego uwagi wymagają pełnego cytowania, ponieważ zwracają nas one w stronę wagi historycznej wzniosłości; do szerszych zagadnień interpretacji historycznej:

Trudno mi ubrać moje myśli w słowa. Wychowano mnie w duchu podniosłej – niektórzy mogą powiedzieć: megalomańskiej – wizji zadań historyka, a podczas wojny mój ojciec nakłonił mnie do lektury sławnego artykułu Chateaubrianda z „*Mercure*”, 4 lipca 1807 roku:

„W ciszy skrajnej nędzy, gdy jedynym słyszalnym dźwiękiem jest brzęk łańcuchów niewolnika i głos donosiciela, gdy wszystko wkoło drży przed tyranem i równie niebezpieczne, co popaść w jego niełaskę, jest zasłużyć na jego łaskę, pojawia się historyk, z misją pomszczenia ludu”.

Wciąż wierzę w potrzebę pamiętania i – na swój sposób – staram się być człowiekiem pamięci; nie wierzę już jednak, że historycy mają „misję pomszczenia ludu”. Musimy zaakceptować fakt, że „wojna się skończyła”, że tragedia po części uległa sekularyzacji, nawet jeśli wiąże się to dla nas, mam na myśli Żydów, z utratą pewnego przywileju mowy, który w przeważającym stopniu należał do nas od czasu, kiedy Europa odkryła wielką masakrę. To samo w sobie nie jest złe; cóż bowiem może być bardziej nie do zniesienia od póź prominentów, którzy udekorowani szarfą Zakonu Eksterminacji wierzą, że w ten sposób unikną codziennej małostkowości i niegodziwości, wpisanej w nasz ludzki los? (s. 94).

Uważam te słowa za poruszające, nie tylko z powodu ludzkich uczuć, których dowodzą. Świadczą one również o politycznie osuwających skutkach podejścia historycznego, które jest zawsze przesadnie skłonne do utożsamiania w czasie aktu przeniesienia danego wydarzenia do historii z końcem wojny. W rzeczywistości dla francuskich antysemitów wojna była daleka od zakończenia, czego wyraźnie dowiódł atak na synagogę przy rue Copernic w październiku 1980 roku, który poprzedził powstanie tekstu Vidal-Naqueta. Znacznie trudniej niż sugeruje Vidal-Naquet jest zneutralizować ludzką pamięć poprzez przeniesienie wydarzenia lub związanego z nim doświadczenia do historii. To, co zostaje przez niego potępione jako ideologia, może być po prostu pojmowaniem wydarzenia historycznego tak, jakby było ono wciąż pamięcią żyjących ludzi; pamięci jednak, niezależnie czy realnej, czy jedynie *odczuwanej* jako realna, nie można pozbawić ładunku emocjonalnego i oderwać od działań, jakie zdaje się usprawiedliwiać, przedstawiając rzeczywistość historyczną, której jedynym celem jest pamięć.

Vidal-Naquet zbyt pośpiesznie, moim zdaniem, zamyka syjonistyczną interpretację holokaustu (lub jego wersję tej interpretacji) w kategorii nieprawdy. W istocie, jej prawda jako interpretacji historycznej, zawiera się w efektywności w usprawiedliwianiu szerokiego wachlarza współczesnych izraelskich strategii politycznych, które z punktu widzenia tych, którzy je wyrażają są nieodzowne dla

bezpieczeństwa, czyli podstawowego warunku egzystencji narodu żydowskiego. Niezależnie od tego, czy popieramy, czy potępiamy te strategie, są one niezaprzeczalnie, przynajmniej w części, produktem koncepcji historii żydowskiej, którą Żydzi mogą uważać za „bezznaczeniową”, o tyle, o ile ta historia została zdominowana przez działania, procesy i grupy, które wspierały lub zezwalały na strategie prowadzące do „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”. Totalitarne, by nie powiedzieć faszystowskie, aspekty izraelskiego traktowania Palestyńczyków na Zachodnim Brzegu [Jordanu] można przypisać w pierwszej linii ideologii syjonistycznej, która jest godna pogardy dla antysyjonistów, żydowskich i nieżydowskich. Lecz kto może stwierdzić, że ta ideologia jest produktem *zniekształconej* ogólnej koncepcji historii, a konkretnie historii Żydów w diasporze? Jest to w istocie całkowicie wytłumaczalne jako moralnie obciążona odpowiedź na „bezznaczeniowość” określonej historii, owego spektaklu „moralnej anarchii”, jaki Schiller dostrzegał w „światowej historii” i który określił mianem „wzniosłego przedmiotu”. Izraelska odpowiedź polityczna na ten spektakl jest całkowicie zgodna z aspiracjami do wolności i godności ludzkiej, które Schiller uznał za konieczne następstwa nieustającej refleksji nad nimi. Z mojego punktu widzenia wysiłki Palestyńczyków, by zdobyć się na politycznie efektywną odpowiedź na izraelskie strategie polityczne, pociąga za sobą powstanie tak samo efektywnej ideologii, łącznie z interpretacją ich historii zdolnej do wspomoczenia jej znaczeniem, jakiego jak dotąd brakowało (projekt, do którego rozwoju chce przyczynić się Edward Said).

Czy oznacza to, że wiedza historyczna, a ściślej typ dyskursu wytwarzanego przez historyków, mierzy swoją zasadność byciem narzędziem programu politycznego lub ideologii, która warunkuje, jeśli nie inspiruje ten program? A jeśli tak, jakie możemy wyciągnąć z tego wnioski na temat tego rodzaju wiedzy historycznej, który gwarantuje, że porzucił usługi na rzecz jakiegokolwiek określonej sprawy politycznej i przypisuje sobie atrybut mówienia prawdy o przeszłości oraz *sine ira et studio* zapewnia „rozumienie” tego, co nie może zostać doskonale „wyjaśnione” oraz zmierza w stronę tolerancji i powściągliwości zamiast kultu i ducha mściwości?

By odpowiedzieć na pierwsze pytanie, trzeba uznać, że chociaż można stworzyć wiedzę, która nie jest *bezpośrednio* związana z żadnym programem politycznym, wiedza powstająca w naukach humanistycznych i społecznych nadaje się lepiej do użycia przez określoną ideologię niż każda inna. Odnosi się to przede wszystkim do koncepcyjnie nieuformowanej wiedzy historycznej, w formie konwencjonalnej narracji. Cofa nas to do pytania o polityczne lub ideologiczne implikacje samej narracyjności jako modalności historycznej reprezentacji, w rodzaju tej, którą Roland Barthes wiąże z dziewiętnastowiecznym, mieszczańskim pojęciem realizmu³⁷. Czy sama narracyjność jest narzędziem ideologicznym? Wystarczy

³⁷ Por. R. Barthes, *Dyskurs historii*, op. cit.

tutaj wskazać zakres, w jakim wielka liczba współczesnych badaczy narratologii, wśród których trzeba wymienić Julię Kristevą, wierzy, że tak jest³⁸. Jeśli, dla kontrastu, wyobrazić sobie koncepcję dziejów, która stawiałaby opór mieszczańskiej ideologii realizmu lub odmowę uczestnictwa w narratywistycznym sposobie reprezentowania własnej prawdy, czy możliwe, że sama ta odmowa oznacza powrót historycznej wzniosłości, represjonowanej przez mieszczańską historiografię w procesie jej „udyscyplinienia”? A jeśli tak jest lub może być, czy ten powrót historycznej wzniosłości jest koniecznym warunkiem wstępnym powstawania historiografii w rodzaju tej, którą Chateaubriand uznał za pożądaną w czasach „nędzy”? Historiografii „z misją pomszczenia ludu”? Sądzę, że to prawdopodobne.

Jeśli chodzi o pytanie, czy wpłynie to na jakąkolwiek próbę zrozumienia, że polityka interpretacji w studiach historycznych instruuje, kiedy powiedzieć, że „wojna się skończyła” i inspiruje do namiętności zemsty, jest dla mnie jasne, że taki komunikat emanuje zawsze z centrów ugruntowanej władzy politycznej i autorytetu społecznego i że tolerancja jest luksusem, na który mogą sobie pozwolić tylko członkowie wpływowych grup. Dla dyskryminowanych, nowo powstałych lub walczących formacji społecznych zalecenie, by spojrzały na historię z rodzajem „obiektywizmu”, „skromności”, „realizmu” i „odpowiedzialności społecznej”, które charakteryzowało studia historyczne od czasu ich powstania jako profesjonalnej dyscypliny naukowej, może jawić się jedynie jako kolejny aspekt ideologii, której się przeciwstawiają. Nie mogą się jej skutecznie opierać jedynie proponując własne wersje, marksistowskie lub inne, „obiektywizmu” itp., które są ugruntowanymi dążeniami danej dziedziny. Ta opozycja może zostać utrzymana tylko na bazie koncepcji dokumentu historycznego, który nie jest oknem na przeszłość „taką, jaka była naprawdę”, lecz raczej ścianą, którą należy zburzyć, jeśli mamy stanąć twarzą w twarz z „terrorem historii” i wywoływanym przezeń strachem.

Santayana powiedział, że „ci którzy lekceważą przeszłość, są zmuszeni ją powtarzać”. Nie tyle studiowanie historii chroni przed jej powtarzaniem, ale sposób, w jaki dokonuje się jej badań, w jakim celu, czyim interesie. Nic lepiej nie gwarantuje powtórki z przeszłości niż studiowanie jej z nabożeństwem lub przekonaniem obiektywizmu, jak to mają w zwyczaju konwencjonalne studia historyczne. Hegel przekonywał, że „jedyną rzeczą, jakiej ktokolwiek kiedykolwiek nauczył się z dziejów, jest, że nikt nigdy niczego nie nauczył się z dziejów”. Był jednak przekonany i ku zadowoleniu wielu mądrzejszych ode mnie studentów historii zademontrował, że wiele, zarówno w sensie praktycznym, jak i teoretycznym, można nauczyć się ze studiów nad studiami historycznymi. Na przykład, że studia takie nigdy nie są ideologicznie lub jakkolwiek inaczej niewinne, niezależnie od tego,

³⁸ Por. J. Kristeva, *The Novel of Polylogue*, [w:] L.S. Roudiez (red.), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Tłum. L.S. Roudiez, T. Gora, A. Jardine. New York 1980, s. 201-208.

czy postrzegamy je z perspektywy prawicowej, lewicowej czy centrowej. Dzieje się tak, ponieważ nasze pojęcie dyskryminacji na lewicy, prawicy lub w centrum jest częściowo funkcją „udyscyplinienia” studiów historycznych, które wyeliminowały możliwość – jakiej nie powinno się eliminować z żadnego obszaru badań – że historia sama w sobie może być tak „bezznaczeniowa”, jak to postrzegali teoretycy historycznej wzniosłości.

Przełożyła Emilia Kledzik