

Kulturowe przesłanki obecnego kryzysu narracji historycznej

Ostatnimi czasy w różnych dyskusjach (filozoficznych, naukowych czy politycznych) jako jedną z cech charakterystycznych świata współczesnego wskazuje się, że stał się on światem „bez historii”. Niewątpliwie ważnym impulsem do takiej diagnozy była słynna teza Francisa Fukuyamy zamieszczona w książce pod wielce wymownym tytułem: *Koniec historii*¹. Ponadto: „twierdzenie, iż można uczyć się od historii straciło moc przekonywania [...] wykładowcy, władze uczelniane oraz osoby, które płacą czesne, mają poczucie, iż uprawomocniające dyskursy o funkcjach historii stały się jedynie skostniałymi rytuałami; [...] może byłoby nam smutno, gdyby przeszłość przestała być tematem teleturniejów oraz punktem odniesienia w retoryce niektórych polityków. Niemniej jednak w sytuacjach praktycznych nikt już nie polega na wiedzy historycznej. W ostatnich latach dwudziestego wieku ludzie nie uważają już historii za solidną podstawę codziennych decyzji co do inwestycji finansowych czy opanowania kryzysu w środowisku naturalnym, moralności seksualnej czy upodobań w dziedzinie mody”². Jednakże mówienie o końcu historii nie zaczęło się od wspomnianej książki. Podobne stwierdzenia formułowano znacznie wcześniej (choć może nie tak radykalnie). Albowiem zbliżone poglądy można już znaleźć w: Nie-wczesnych rozważaniach Fryderyka Nietzschego, a nawet w historiozoficznych rozważaniach Hegla – czyli już w wieku XIX!. Teza ta więc ma już pewną tradycję i wyraża, jak się zdaje, pewien ważny proces w życiu społeczeństw europejskich, a mianowicie: wyzwalanie się ich z objęć historii.

Mówienie o końcu historii zbiegło się już współczesnymi czasy z kryzysem akademickiej historiografii. Nie jest to tylko kryzys wewnątrz tej dyscypliny związany z załamaniem się jej określonego paradygmatu czy modelu (w tym wypadku modernistycznego) – ale można go powiązać ze wspomnianym kryzysem historyczności, który staje się widoczny na Zachodzie. Wobec takiego obrotu sprawy pod znakiem zapytania staje przyszłość historiografii.

¹ Ukazała się ona w USA w roku 1991.

² Hans Ulrich Gumbrecht: *Gdy przestaliśmy się uczyć od historii*, w: *Pamięć, etyka i historia* (pod red. Ewy Domańskiej), wyd. poznańskie, Poznań, 2002, s. 187.

Albowiem współczesne postmodernistyczne czasy zdają się obywać bez świata z historią. Historiografia zatem może okazać się zbędna dla przeciętnego „zjadacza chleba”! Mówienie o historiografii postmodernistycznej i nawoływanie historyków do modernizacji w tym duchu może się wydać nieporozumieniem.

Te dwa procesy – czyli skazanie świata z historią na swoistą banicję we współczesnej zachodniej cywilizacji oraz dający się (w związku z tym) zauważyć kryzys historiografii staną przedmiotem niniejszego wystąpienia. Skupi się ono na kulturowych przesłankach wspomnianego kryzysu – być może podstawowych dla zrozumienia jego przyczyn i takiego a nie innego oblicza.

Kultura a Historia

Rozważania swoje będę prowadził z punktu widzenia perspektywy kulturoznawczej. Wybór jej podyktowany jest nie tyle ze względów poznawczych – ile bardziej światopoglądowych czy nawet pragmatycznych. Jako „mieszkaniec ponowoczesnego domu” solidaryzuje się z poglądem, że świat człowieka jest czymś przygodnym, pozbawionym trwałych fundamentów czy pozaludzkich bytów określających jego oblicze. Z tych też względów opłaca się wprowadzenie pojęcia kultury na oznaczenie „środowiska”, w jakim egzystuje człowiek. Wszystkie zatem wytwory człowieka, a także jego tożsamość będą miały charakter kulturowy. Rozważania (także naukowe) dotyczące świata i człowieka też rzecz jasna będą „skazone” przez partycypację w określonej kulturze. Będą zatem miały charakter bardziej opowieści – dyktowanych np. jakimiś etycznymi bądź pragmatycznymi celami, określonymi i dopuszczalnymi w ramach i przez daną kulturę.

„Przed chwilą” zadeklarowałem, że jestem zwolennikiem podejścia kulturoznawczego. Krótka więc przypomnę jaką jego wersję (gdyż nie istnieje tu żaden jeden wspólnie podzielany wzorzec) zakłada moje pisarstwo. Podstawą tej opcji jest, co nietrudno się domyśleć, respektowanie określonej koncepcji kultury. Nawiązuję, w tym wypadku, do jej pojęcia wypracowanego przez polskiego kulturoznawcę i metodologa Jerzego Kmitę. Według tego ostatniego kulturę można pojmować jako - zespół sądów normatywno-dyrektywalnych zwykle mających charakter społeczny: a) ustalających (proponujących, sugerujących) wartości i cele godne osiągnięcia oraz b) reguły (zasady, sposoby itp.) mówiące jak owe wartości czy cele osiągać. Sferę kultury można rozbić na dwie zasadnicze części: symboliczną i instrumentalną (techniczno-użytkową, inaczej). W ramach kultury symbolicznej

niepoślednią rolę odgrywa sfera światopoglądowa. Kreśli ona (poprzez założenia semantyki) ogólną wizję świata oraz wartości finalne, którym podporządkować można inne realizowane w ramach pozostałych sfer kultury. Tak rozumiana kultura steruje ludzkimi poczynaniami we wszystkich praktykach społecznych – w nauce także.

Wśród badaczy nie uprawiających nauki (ani prowadzących innego typu refleksji) na sposób kulturoznawczy – nie mówiąc już o „zwykłych zjadaczach chleba” wydaje się, że wiele zjawisk nas otaczających jest niemalże wiecznych, odwiecznych, danych poza ludzką świadomością, istniejących naturalnie, obiektywnych czy uniwersalnych. Do takich kategorii zjawisk zalicza się powszechnie: historię (dzieje, przeszłość), czas, przestrzeń czy rozwój. Tymczasem, we współczesnej nauce i filozofii (postmodernistycznej zwłaszcza) argumentuje się, że wszystkie pojęcia, którymi posługuje się człowiek nie oznaczają (nie odnoszą się) jakichś bytów istniejących poza kulturą. (zresztą, kultura też nie jest jakimś samoistnym bytem – tylko czymś wykreowanym przez ludzką refleksję). Takie kategorie, jak wspomniane: ‘dziejów’, ‘czasu’ czy ‘przestrzeni’ są częścią określonych przekonań – istniejących w ramach wizji świata wykreowanych przez daną/e kulturę/y. Nie istnieją zatem realnie. Ich istnienie jest nierozzerwalnie związane z respektowaniem określonych przekonań kulturowych i zawartą w nich określoną wizją świata. Jak się przekonamy w następnym fragmencie istnieje wiele różnych koncepcji przeszłości, czasu, przestrzeni czy rozwoju. Wszystkie egzystują tylko i wyłącznie w ramach danej kultury i nikną – gdy dane sądy kulturowe ulegają „obumarciu”.

„Przeszłość” i historiografia w kulturach Zachodu

W poprzednim fragmencie napisałem, że przeszłość i refleksja nad nią – w postaci rozważań historiograficznych – może być ujmowana jako wytwór kultury określonych społeczności. My, ludzie Zachodu mieliśmy (i do pewnego stopnia nadal mamy) tendencję do absolutyzowania własnego doświadczenia „kulturowego” i rozciągania go na wszystkie społeczeństwa w praktycznie wszystkich sferach życia. Dlatego też uważamy, że świat historii, a zwłaszcza historiografia jest wytworem typowo zachodnim – będącym syntezą kilku tradycji z kręgów starożytnych cywilizacji śródziemnomorskich: judeochrześcijańskiej, greckiej czy rzymskiej, a więc tych, które w powszechnej opinii położyły fundamenty pod nasz zachodni świat. Gdyby przyjąć nasze rozumienie dziejów i refleksji historycznej – to rzeczywiście historiografia, tak jak my ją pojmujemy jest wytworem typowo zachodnim.

Musimy jednakże pamiętać, że w ramach kultur nie zachodnich istnieją odmienne światopoglądy, inaczej konceptualizujące rzeczywistość i inaczej radzące sobie z tym co my nazywamy historią (jako dziejami i refleksją nad nimi). Oczywiście z naszego punktu widzenia ich jakies historie i dziejopisarstwo nie są tym co my zwykle przywykliśmy opatrywać mianem historii i historiografii. Stąd, często słyszy się stwierdzenia, że tamte społeczności żyły w światach bez historii i nie posiadały dziejopisarstwa, które to „podał” im był dopiero Zachód. I w tym właśnie przejawia się absolutyzacja naszego zachodniego sposobu myślenia.

Tytułem przykładu, posłużmy się opowieściami będącymi dziełem M. Eliadego. W powszechnej opinii antropologów, religioznawców, archeologów czy historyków życie ogromnej rzeszy społeczeństw w przeszłości (a i obecnie też – choć w szczątkowej już formie) organizowały tzw. mity (my moglibyśmy powiedzieć odpowiednie formy światopoglądów, których mit jest pewnym przypadkiem). Zdaniem Eliadego: „mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym [...] Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonań Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość [...] To właśnie na skutek interwencji Istot Nadnaturalnych człowiek jest tym, kim jest obecnie [...] Mit staje się modelem pouczającym o wszelkich znaczących czynnościach ludzkich. Gdy misjonarz-etnolog C. Strehlow pytał Australijczyków Arunta, dlaczego odprawiają niektóre ceremonie, oni odpowiadali mu niezmiennie: ponieważ przodkowie to przykazali. Plemię Kai zaś z Nowej Gwinei odmawiało zmiany właściwego sobie sposobu życia i pracy, tłumacząc to następująco: tak czynią Nemus (mityczni przodkowie) i my czynimy w ten sam sposób”³. Zatem, podstawowa funkcja mitu polega, w interpretacji Eliadego, na przedstawianiu pouczających modeli dla wszystkich rytuałów i ważnych czynności: sposobu odżywiania, zawierania związków małżeńskich, dla pracy, wychowania, sztuki czy wiedzy. W tych społecznościach, zauważa rumuński badacz, tubylcy rozróżniają mity prawdziwe od baśni czy legend, które nazywają historiami fałszywymi. Przy czym przez ‘historie fałszywe’ rozumieją oni zachowania nie będące wzorem do naśladowania. Te pozytywne wzorce kreślą bowiem mity („historie prawdziwe”). Mity zatem przekazują człowiekowi to wszystko, co odnosi się do jego egzystencji. Człowiek należący do społeczności „mitycznych” postrzega siebie jako rezultat określonych wydarzeń mitycznych. Stąd, taki człowiek nie tylko musi pamiętać o „historii” mitycznej własnego plemienia, ale co jakiś czas musi reaktualizować znaczną jej część: ” dla człowieka społeczności archaicznych

³ Mircea Eliade: Aspekty mitu, Wyd. KR. W-wa, 1998, s. 11-12.

to, co się wydarzyło ab origine, może się powtórzyć dzięki rytuałom, toteż bardzo istotna jest dlań znajomość mitów. Nie tylko dlatego, że wyjaśniają mu one świat i jego sposób bycia w świecie [...] dzięki mitom dowiadujemy się nie tylko, w jaki sposób rzeczy zaczęły istnieć, ale także poznajemy, gdzie można je odnaleźć i jak sprawić, by pojawiły się ponownie, gdy zaginą”⁴. Również, jak zauważa Philippe Aries, w obrębie świata Zachodu – spore populacje ludzkie żyły, jak to określa, bez historii. Był to przypadek społeczności rolniczych i to aż do XIX wieku. Były one „zanurzone” w folklorze – tj. w stałości i powtarzalności tych samych mitów, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, w powtarzalności tych samych obrzędów w ramach cyklicznie powtarzających się dorocznych ceremonii. W ich ramach odrzucano „historię”, ponieważ była one zbiorem wydarzeń nieprzewidywanych, które nigdy nie powrócą i w ten sposób przeciwnych zwyczajowi⁵.

W starożytnych Indiach wypracowano światopogląd, którego zasadniczym elementem była wizja świata odnawiającego się w określonych cyklach czasowych. Rządzi tu zasada wiecznego powrotu: trwanie rzeczywistości, jej okresowe zniszczenie i odnowa. Ten wieczny powrót, w myśli hinduskiej, zakładał powrót do istnienia z łaski ‘karmanu’ – prawa powszechnej przyczynowości. Także w starożytnej Grecji rozpowszechniony był mit wiecznego powrotu i co za tym idzie koncepcja cyklicznego odnawiania się świata: „Zgodnie ze słynną definicją platońską czas, który określa i mierzy obrót sfer niebieskich, jest ruchomym obrazem nieruchomej wieczności, którą naśladuje tocząc się wokoło. W rezultacie całe stawanie się kosmiczne, a także trwanie tego świata poczynania i rozkładu, jakim jest nasz świat, będą się rozwijać ruchem kolistym bądź też nieskończonym następstwem cykli, w których trakcie ta sama rzeczywistość dokonuje się, rozpada, znów odzyskuje poprzednią formę – na zasadzie jednego prawa i niezmiennych alternatyw”⁶.

W starożytnym Izraelu wypracowano światopogląd religijny, a w jego ramach koncepcję czasu, która następnie stała się podstawą do uformowania się pojęcia historii będącej cechą charakterystyczną kultury zachodniej przez ponad dwa tysiące lat. Światopogląd religijny izraelitów (skodyfikowany w zbiorze świętych ksiąg zwanym: Starym Testamentem) rysował wizję świata rządzonego przez Boga Jahwę, który: „realizował pewien plan i że odbył on z przodkami długą drogę, zanim na tej drodze Izrael stał się Izraelem. To uświadomienie sobie, iż o powstaniu Izraela nie zdecydowało jakieś jedno wydarzenie, lecz, że poprzedziła

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ Philippe Aries: *Czas Historii*, wyd. Marabut, oficyna wyd. Volumen, Gdańsk, W-wa, 1996, s. 94.

⁶ H. Ch. Puech: *La Gnose et le Temps*, *Eranos-Jahrbuch*, 1951, XX, s. 60-61, cyt. za: M. Eliade, *Sacrum. Mit. Historia*, PIW, W-wa, 1993, s. 121-122.

je długa droga, to znaczy historia, ma znaczenie niemal epokowego odkrycia”⁷. Zatem, Bóg izraelitów nieustannie interweniuje w świat. Poszczególne ziemskie wydarzenia są objawem jego woli. Izraelici są tym kim są, a świat jest taki a nie inny – ponieważ określił ich/go ciąg wydarzeń, rozgrywających się z woli Boga: ” upadek Samarii nastąpił w historii i upadek ten nastąpił za wolą i sprawą Jahwe: była to teofania nowego typu, nie znana nigdzie indziej: to była interwencja Jahwe w historię. Była więc ona czymś nieodwracalnym i niepowtarzalnym. Upadek Jerozolimy nie powtarza upadku Samarii: zagłada Jerozolimy ukazuje nową teofanię, nowy gniew Jahwe”⁸. Były więc owe wydarzenia nieodwracalne i następne, które się pojawią też takie będą. W ten sposób zrodziła się inna wizja czasu – jako nieodwracalnego, ciągłego i biegnącego w jednym kierunku oraz obiektywnego. Wszystkie wydarzenia rozgrywające się w tego typu czasie określa się Historią. Nie ma już ona charakteru cyklicznego. Ma jednak swój kres. Poprzednie zaprezentowane tu światopoglądy kres świata sytuowały w przeszłości. W myśleniu izraelitów: „Gdy przyjdzie Mesjasz, świat zostanie ocalony raz na zawsze, a historia przestanie istnieć [...] O ile przedtem „historię” odrzucano (jako wydarzenia przypadkowe – przyp. A. R.), ignorowano lub znoszono poprzez okresowe powtarzanie aktu stworzenia i poprzez okresową regenerację czasu, według koncepcji mesjanicznej historię trzeba wytrzymać, gdyż ma ona funkcję eschatologiczną, ale wytrzymać ją można tylko dzięki temu, że pewnego pięknego dnia – osiągnie kres [...] historia zostaje zniesiona w perspektywie przyszłości. Okresową regenerację aktu stworzenia zastępuje się jedną jedyną regeneracją, która dokona się w przyszłym illo tempore”⁹.

Zasadnicze zręby światopoglądu hebrajskiego zostały następnie wchłonięte przez światopogląd chrześcijański – skodyfikowany w Nowym Testamencie. Jednakże, o ile w hebrajskiej wizji świata rzeczywistość jest teofanią Boga – to w koncepcji chrześcijańskiej mamy jak gdyby dwie równoległe historie, ściśle jednak ze sobą powiązane. Ów specyficzny dualizm został najpełniej zaprezentowany przez Św. Augustyna (w Państwie Bożym). Dokonał on rozróżnienia dziejów na: historię działań boskich (historia sacra) i historię działań ludzkich (historia profana) zależną od woli Boga – w ten sposób, że określone wydarzenia na Ziemi (realizowane ludzkimi rękoma) były nastawione na osiągnięcie z góry ustalonego providencjonalnego sensu (boski cel świata). Od upowszechnienia się światopoglądu chrześcijańskiego (co nastąpiło, jak wiadomo, u schyłku imperium rzymskiego) w myśli

⁷ G. Von Rad: *Teologia Starego Testamentu*, W-wa, 1996, cyt. za A. F. Grabski: *Dzieje Historiografii*, wyd. poznańskie, Poznań, 2003, s. 40.

⁸ Jerzy Topolski: *Świat bez historii*, Wiedza Powszechna, W-wa, 1976, s. 74.

⁹ Mircea Elidae: *Sacrum. Mit. Historia*, op. cit., s. 267-272.

historycznej: „czas matematyczny przeplatał się z czasem teleologicznym. Czas matematyczny służył do ustalenia chronologii zdarzeń aktualnych (ziemskich – przyp. A. R.), ale układem, w którego obrębie zdarzenia miały swoją czasową egzystencję, był czas teleologiczny. Jak długo wierzono, że Bóg stworzył świat w pewnym celu i według planu, który zostanie objawiony i osiągnięte spełnienie w z góry oznaczonym momencie, czas w historii był transcendentalny i teleologiczny [...] I nawet w okresie laicyzacji Oświecenia, gdy historia zbawienia (sacra – przyp. A. R.) była atakowana, łatwo było utrzymać transcendentalny model czasu, a to dzięki deifikacji Natury”¹⁰.

W okresie oświecenia wielkie światopoglądy religijne zaczęły być wypierane przez świeckie – określanymi jako wielkie narracje bądź metanarracje. Oto wówczas pojawiły się nowe opowieści: „o postępującej emancypacji rozumu i wolności [...] o bogaceniu się całej ludzkości dzięki postępowi kapitalistycznej, technologicznej nauki, a nawet jeśli zaliczyć samo chrześcijaństwo do nowoczesności, o zbawieniu ludzkich stworzeń dzięki zwróceniu się dusz ku chrystologicznej narracji męczeńskiej miłości”¹¹.

Wspomniane wielkie narracje o proveniencji oświeceniowej starają/ły się uprawomocnić wszelkie instytucje społeczne, prawo, systemy etyczne, sposoby myślenia czy formy symboliczne: „W odróżnieniu od mitów nie odnajdują jednak tego uprawomocnienia w źródłowych czynach „założycielskich”, ale w przyszłości mającej nadejść, to znaczy w idei, którą należy urzeczywistnić. Owa Idea (wolności, oświecenia, socjalizmu, ogólnego dobrobytu) ma walor uprawomocniający, ponieważ jest uniwersalna. Nadaje nowoczesności jej charakterystyczny modus: projekt, to znaczy wolę nakierowaną na cel”¹². Dzięki niej człowiek jest zachęcany do zmiany świata.

Szczególna rola w ramach tego typu oświeceniowych narracji przypadła nauce. To ona miała uprawomocniać wszelkie dyskursy, instytucje i wiedzę – dzięki odpowiednim metodom oraz wskazaniom Rozumu.

Tak więc światopoglądy, które narodziły się w oświeceniu i później (np. w XIX w. Marksizm) zachowały ramowo wizję historii i czasu, wypracowane w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Oto bowiem w ich ramach, postulowano istnienie jakiegoś nadrzędnego celu, który miał być punktem dojścia ludzkości (np. społeczeństwo obywatelskie, jak chciał Kant, emancypacja czy komunizm). Ów cel, z punktu widzenia ziemskiego (matematycznej

¹⁰ Francis C. Haber: *Darwinowska rewolucja w pojęciu czasu*, w: *Czas w kulturze*, PIW, W-wa, 1988, s. 377-378.

¹¹ Jean-Francois Lyotard: *Postmodernizm dla dzieci*, Fundacja Aletheia, W-wa, 1998, s. 30.

¹² Tamże, s. 70.

chronologii), był ponadhistoryczny i ponadczasowy. Ponadto wspomniane światopoglądy zachowały jakby dwusferową wizję rzeczywistości. Obok bowiem świata zmysłowego (związków metonimicznych, przyczynowo-skutkowych czy Lebensweltu) miał istnieć inny świat: praw natury, rozwijającego się Ducha, Idei czy marksowskich prawidłowości rozwoju, który to (w większości przypadków) usytuowany był w innej, jakby sferze i w innym porządku czasowym (teleologicznym). Ludzki Rozum miał odkrywać owe cele czy tendencje (np. miary postępu) aby następnie ludzkość wiedziała ku czemu ma kroczyć.

Tak więc wszystkie światopoglądy charakterystyczne dla cywilizacji zachodniej (począwszy od judeo-chrześcijańskiego, a skończywszy na wielkich modernistycznych narracjach) zwierały/ją: a) wizję rzeczywistości, która ma się spełnić w bliżej nieokreślonej przyszłości, b) ideę rozwoju – czyli ciągłego przybliżania się do owego punktu docelowego, c) koncepcję czasu – jako ciągłego, nieodwrotnego, biegnącego od jakiegoś punktu w przeszłości (od stworzenia świata np.) do określonego punktu docelowego w przyszłości, d) dwusferową przestrzeń (co najmniej): świat działań ludzkich oraz sterującą (przynajmniej częściowo nimi) sferę Absolutu, Ducha, Idei, Natury, Praw (np. dialektyki) czy Struktur.

Dla ludzi żyjących pośród tego typu przekonań (jak powyżej wyliczyłem) zaczął tedy liczyć się ów ich ziemski świat codziennego życia (wydarzenia, fakty czy zjawiska). Dla społeczeństw sterowanych innymi przekonaniami światopoglądowymi Lebenswelt był nie istotny – dlatego, że ich życie było określone przez mity, które należało znać i co jakiś czas odtwarzać za pomocą określonych rytuałów czy obrzędów. Mieliśmy tam zatem do czynienia z jakąś wiedzą, ale odnoszącą się do sfery pozaludzkiej zwykle (najczęściej też oralną). W społecznościach zachodnich mógł się natomiast narodzić inny typ wiedzy, która swego przedmiotu refleksji nie ograniczała tylko i wyłącznie do świata, powiedzmy, boskiego – ale w jej optyce znalazł się świat człowieczy (ludzkie czyny). One to bowiem miały urzeczywistnić (z bożą pomocą) ów cel ostateczny. Ważne tedy stało się ich upamiętnianie i przekazywanie dorobku minionych pokoleń dla następców. Ten typ wiedzy został nazwany: historiografią. Oczywiście, był to jak gdyby cel ramowy. W międzyczasie pojawiły się inne powody uprawiania refleksji historiograficznej – dobrze znane wszystkim interesującym się rzeczoną dyscypliną (typu: historia nauczycielką życia, drogowskazem na przyszłość czy ważnym składnikiem świadomości państwowej bądź narodowej – integrującym ludzi). W czasach oświeceniowych ostatecznie zrezygnowano z opisów Historii sacra. Zmieniły się przecież światopoglądy. Jej miejsce zajęły jednakże inne byty: Duch, Idea czy Natura. Funkcjonował zatem nadal ogólny przedmiot historiografii. Niezależnie od tego, w czasach nowożytnych (na Zachodzie, oczywiście) historycy zaczęli badać wydarzenia ludzkie dla nich

samych – spekulacje historiozoficzne (w ich mniemaniu, rzecz jasna) pozostawiając filozofom. Historiografię zaczęto też umiejscawiać w ramach dyskursu naukowego (światopoglądu nauki – jako wówczas całkowicie wyodrębnionej już sferze ludzkiej działalności) – ze wszystkimi panującymi tam rygorami warsztatowo-metodologicznymi i takimi wartościami, jak: prawda, obiektywizm czy realizm.

Współczesne kultury Zachodu – kulturami bez symboli (!?)

Współczesne kultury zachodnich społeczeństw przeżywają od co najmniej stu lat gwałtowne przeobrażenia. Są to, w opinii wielu, transformacje epokowe. Mówi się zatem o nastaniu (tu nawet symboliczne daty są różne) kultury/ur ponowoczesnej/y (postmodernistycznych, postoświeceniowych czy postindustrialnych). Jeszcze inni uważają, że żyjemy w jakimś okresie przejściowym – pełnym wstrząsów i sprzecznych tendencji, które to doprowadzą (być może) do wykrystalizowania się nowej ery, o w miarę określonym obliczu. Niezależnie od, tego współczesne czasy doprowadziły do ogromnych zmian we wszystkich sferach kultury (światopoglądowej, symbolicznej i techniczno-użytkowej). Efektem tego jest min. zanegowanie dotychczas panujących wyobrażeń – związanych z Przeszłością, zmianą (rozwojem), czasem, przestrzenią i historiografią, a więc kategorii szczególnie nas historyków obchodzących. W ramach nowej rzeczywistości kulturowej zyskały one (te i zresztą inne) nowy sens bądź zabrakło już dla nich miejsca! Zatem, co takiego istotnego się zmieniło, że w gruzach legły dotychczasowe świąty? (te historyczne również!).

Znakomity socjolog francuski Emile Durkheim zauważył (jeszcze pod koniec wieku XIX), że określone procesy ekonomiczne (komplikowanie się stosunków gospodarczych, specjalizacja i wzrost podziału pracy) powodują tworzenie się społeczeństwa, jak je określił, ‘organicznego’. Jest ono przeciwieństwem dominującego przedtem społeczeństwa: ‘mechanicznego’. W tym ostatnim ład społeczny, solidarność międzyludzka, integracja poszczególnych grup w ramach np. danego państwa była zapewniana przede wszystkim przez określone wspólnie podzielane wyobrażenia – często o proweniencji religijnej. Kreowały one świat, moralność, a nawet pewne normy prawne (tzw. prawo zwyczajowe). Pod wpływem głównie zmian gospodarczych, jakie miały miejsce w Europie i Ameryce (zwłaszcza w XIX wieku) pojawiły się inne formy i sposoby integracji społecznej, bardziej, jak sądził Durkheim, naturalne (stąd ich określenie, jako: organiczne). W społeczeństwie

organicznym to gospodarka i technologia wiąże bardziej ludzi ze sobą aniżeli, powiedzmy, doktryna religijna. Staje się ona nawet antyfunkcjonalna. Moralność tradycyjna i prawo zwyczajowe zostaje zastąpione przez prawo stanowione, które zaczyna regulować coraz to nowe praktyki i sfery życia (staje się ono także nowym rodzajem „kleju społecznego”).

Max Weber nieco później (bo już w XX wieku), zauważył że w nowożytnych społeczeństwach europejskich zaczął kształtować się określony typ racjonalności – po prostu działania racjonalne: najpierw w gospodarce, a następnie i w innych dziedzinach. Te działania były nakierowane na osiągnięcie takich wartości, jak bogactwo, oszczędność, ciężka praca czy uczciwość. Były to wartości preferowane przez różne odłamy światopoglądu protestanckiego, który nie mówił już: jakie to czynności techniczno-użytkowe należy podjąć aby osiągnąć dane wymienione przed „chwilą” cele czy wartości (jak też inne związane z praktyką gospodarczą) tylko pozytywnie waloryzował dane czynności, jako prowadzące do określonych efektów. To zjawisko nazwał Weber: drugim „odczarowaniem” świata. Od początku ubiegłego stulecia waloryzacyjna funkcja protestantyzmu ulega powolnemu zanikowi. Jej miejsce zajmuje etyka świecka wskazująca takie wartości, jak: skuteczność, efektywność, profesjonalizm, przestrzeganie prawa i umów, współpraca itp. jak te, którymi powinien kierować się każdy działający w gospodarce kapitalistycznej czy, jak się obecnie mawia, wolnorynkowej i w ogóle w praktycznie każdej dziedzinie życia.

Szkoła frankfurcka. Jej poszczególni badacze od lat trzydziestych dwudziestego wieku zajmowali się w ramach swej tzw. teorii krytycznej dekonstrukcją kapitalizmu. Horkheimer, Fromm, Adorno, Marcuse czy ostatnio Habermas uważają, że współczesne stadium społeczeństwa kapitalistycznego charakteryzuje podstawowa zasada, a mianowicie: kolonizacja ‘rozumu instrumentalnego’ w obszar „Lebensweltu”. Bardzo wymowne mogą tu być stwierdzenia H. Marcusego: „Możliwości (intelektualne i materialne) współczesnego społeczeństwa są niepomiarne większe niż kiedykolwiek przedtem – to znaczy, że zasięg panowania nad jednostką jest bez porównania szerszy niż przedtem. Społeczeństwo nasze wyróżnia się tym, że przewyżcza odśrodkowe siły społeczne bardziej za pomocą technologii niż terroru”¹³. Aparat produkcyjny oraz dobra i usługi przezeń wytwarzane, dodaje, „sprzedają”, czy też narzucają, system społeczny jako całość. Masowy transport i komunikacja, wyposażenie mieszkań, żywność i ubranie, niepowstrzymany zalew produkcji przemysłu rozrywkowego i informacyjnego niosą za sobą wyznaczone postawy i zwyczaje, określone intelektualne i emocjonalne reakcje, które więcej lub mniej przyjemnie wiążą

¹³ Herbert Marcuse: Człowiek jednowymiarowy, PWN, W-wa, 1991, s. 4.

konsumentów z producentami a przez nich z całością. W ten sposób wyłania się wzór jednowymiarowej myśli i zachowania, w którym idee, aspiracje i cele przekraczające przez swą treść oficjalne universum dyskursu i działania są albo odrzucane, albo redukowane do pojęć tego universum. Są one definiowalne na nowo poprzez racjonalność danego systemu i jego ilościowego przedłużenia. Panowanie takiej jednowymiarowej rzeczywistości nie oznacza dominacji materializmu ani tego, że wyczerpuje się aktywność duchowa, metafizyczna i artystyczna. Przeciwnie istnieje wiele zaleceń w rodzaju: „dlaczego nie doświadczyć Boga”, zen, egzystencjalizmu i sposobu życia bitników. Są one raczej, twierdzi Marcuse, obrzędową częścią praktycznego zachowania, jego negacją nieszkodliwą i szybko są wchłaniane przez status quo jako część jego uzdrowieńczej diety¹⁴. Osiągnięcia i niepowodzenia tego społeczeństwa unieważniają jego wyższą kulturę. Cechą współczesnej powieści, zauważa, jest spłaszczenie antagonizmu między kulturą i rzeczywistością społeczną poprzez zacieranie opozycyjnych, obcych i transcendujących elementów w wyższej kulturze, dzięki którym tworzyła ona inny wymiar rzeczywistości. Ta likwidacja dwuwymiarowej kultury dokonuje się nie przez zaprzeczenie i odrzucenie „wartości kulturowych”, lecz przez całkowite ich wcielenie w ustanowiony porządek, przez ich reprodukcję w skali masowej¹⁵.

A oto spojrzenie sprzed kilku ostatnich lat. W niewielkiej książeczce: „Budowa nowej cywilizacji”¹⁶ jej autorzy tak ją przedstawiają: następuje odwrót od społeczeństwa masowego, współczesna wytwórczość odchodzi od zunifikowanych przedsięwzięć na wielką skalę, strategią stają się krótkie serie produktów dostosowanych do ściśle określonych potrzeb, gospodarka zaczyna działać w tak szybkim tempie, że żyjący w dawnych warunkach dostawcy z trudem mogą nadążyć za jej potrzebami, podstawą działania tego nowego systemu staje się informacja i jej obieg, informacja jest tu rozumiana szeroko – jako po prostu wiedza, ekonomiści dotychczas pomijali najczęściej ten składnik w swoich rachunkach kosztów, w przeciwieństwie do kapitału, siły roboczej i ziemi, dzięki skutecznemu wykorzystaniu informacji – gospodarka zdolna jest do stałej i mało kosztownej zmiany profilu produkcji. Dzięki wykorzystaniu owych „giętkich technologii” możliwe staje się takie zróżnicowanie propozycji dla konsumentów, że w sklepach Wal Mart można wybierać spośród stu tysięcy tysięcy towarów o najróżniejszych rozmiarach, modelach i kolorach, rynek masowy rozpada

¹⁴ Tamże, s. 30-32.

¹⁵ Tamże, s. 82-83.

¹⁶ Alvin i Heidi Toffler: Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali, Poznań, 1996.

się na silnie zróżnicowane sektory, gdyż dzięki doskonalszej informacji kupcy lepiej mogą rozpoznawać zróżnicowane potrzeby klientów i odpowiednio do nich kształtować mikrorynki, gospodarka supersymboliczna polega na przetwarzaniu symboli (jest pracą umysłową), w gospodarce supersymbolicznej walka z symbolami (jest pracą umysłową), w gospodarce supersymbolicznej walka z bezrobociem musi w mniejszym stopniu polegać na alokacji bogactwa, a w znacznie większym na alokacji wiedzy, podstawową infrastrukturą nowej gospodarki staje się elektroniczna magistrała informacyjna o zasięgu globalnym, która wiąże ze sobą przedsiębiorstwa oraz producentów z konsumentami, bezużyteczne stają się dawne określenia zawodów. Niewiele W istocie to mówi, że ktoś jest magazynierem, tokarzem czy agentem handlowym. O wiele lepiej jest pogrupować pracowników wedle tego, jak wiele z ich czynności polega na przetwarzaniu symboli – niezależnie czy wykonuje się je w magazynie, ciężarówce, fabryce, szpitalu czy urzędzie (miejsce proletariatu zajmuje intelektualariat), oczekuje się od nich, że w pracy wykorzystywać będą nie tylko swe zdolności umysłowe, ale także uczucia, intuicję i wyobraźnię, wcześniej bowiem o wartości firmy decydował majątek rzeczowy, narodowe bogactwo rodziło się z nadwyżki w wymianie dóbr materialnych. Edukacja oznaczała stratę czasu, jeśli nie służyła przygotowaniu do konkretnego zawodu. Badania naukowe to zawracanie głowy. Wiedza humanistyczna nie pomagała w interesach, a nawet w nich przeszkadzała. Mówiąc krótko, liczyło się to, co przeliczalne, zgodnie z poglądami nowej ekonomii, do powstania wartości przyczyniają się sekretarki bankowic, sprzedawca i księgowy, programista i specjalista od telekomunikacji. Więcej nawet: przyczynia się do niej klient, coraz więcej produktów „nowej fali” rodzi się w domach, urzędach, samochodach czy samolotach, skomputeryzowana, dostosowana do wymagań klienta produkcja umożliwia niezwykle materialne zróżnicowanie stylów życia, masowy charakter traci kultura, wartości i moralność, w procesach zarządzania coraz więcej decyzji przekazuje się w „dół” i na „peryferie” gdyż jest to efektywniejsze, w masowym industrialnym społeczeństwie następował rozkład rodziny. Praca przeniosła się do fabryki lub urzędu. Chorzy wędrowali do szpitala, dzieci do szkoły, narzeczeni do kina. Osoby wiekowe umieszczano w domach starców, w nowym społeczeństwie przywraca się znaczenie rodzinie i domowi wiążąc je z wieloma utraconymi funkcjami. Ocenia się, że około 30 milionów Amerykanów przynajmniej część swej pracy wykonuje dziś w domu. Wielu rodziców skłania się dziś do uczenia dzieci w domu. Ale prawdziwa rewolucja nastąpi dopiero wtedy, gdy do procesu edukacyjnego włączą się komputery i telewizja sieciowa, następuje kryzys dotychczasowych form demokracji i partii politycznych.

Wyżej wymienione przemiany gospodarcze i społeczne (kultura techniczno-użytkowa) pociągnęły za sobą ogromne przeobrażenia w zakresie kultury symbolicznej. Nastał (w końcu XX wieku) stan „Ducha” zwany postnowoczesnością (lub postmodernizmem). Jaki on jest?

E) „Po rozpadzie etosu nowoczesności, zapanował „stan ducha” zwany postmodernizmem. W tej nowej sytuacji kulturowej [...] „wszystko wolno”. Rzeczywisty pluralizm dotyczy wszystkich wymiarów naszego „bycia-w-świecie”. Najogólniejszą regułą jest „brak reguł” [...] Pluralistyczny „światoobraz” wyraża metafora „kłącza”, w której wielość jest zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia poznania [...] Powstaje coraz więcej „gier językowych”, małych narracji stanowiących podstawę samorealizacji jednostek”¹⁷. W tym świecie panuje nieufność do wszystkiego co jest związane z jakąś metafizyką i jakimiś fundamentami.

Po-nowoczesność: „woli retorykę, dialog i konwersację, znaki życia, ruchu, potęgi słów zdolnych poruszyć słuchaczy i czytelników [...] Jest podejrzliwa wobec wszelkich reprezentacji, wszelkiego ‘występowania w czyimś imieniu’, wszelkiej mimesis”¹⁸.

G) Współczesną rzeczywistość można interpretować: „na trzy sposoby. Więc:

świat jako grę,

świat jako scenę,

świat jako tekst.

To wszystko jest, w dodatku, ruchome, zmaćcone, trudne do zdefiniowania”¹⁹.

H) Po-nowoczesność ma cechować: szybkość zmian wywoływana przez gwałtowny rozwój technologii, brak stałych hierarchii wartości (nieuporządkowanie), decentralizacja (czyli pochwała wszystkiego co inne, co wcześniej było marginalizowane), niewyróżnialność (dążenie do przekreślenia dyskryminacji ze względu na płeć bądź taką a nie inną orientację seksualną), dążenie do równości kultur, konsumpcja i rozrywka jako dominujący styl życia, nadmiar informacji, który uniemożliwia pogłębioną interpretację zjawisk, nastanie ery imagologii (w sensie lyotardowskim), która zastępuje tradycyjne ideologie oraz wizualizacja²⁰.

¹⁷ Barbara Szczepańska-Pabiszczak: Postmodernistyczne oblicza tak zwanych interpretacji naturalnych w sztuce, w: Sztuka i estetyka po Awangardzie a filozofia postmodernistyczna, pod. Red. Anny Zeidler-Janiszewskiej, Instytut Kultury, W-wa, 1994, s. 38.

¹⁸ Stephen Tyler: Przed-się-wzięcie post-modernistyczne, op. cit., s. 75-76.

¹⁹ Ryszard Kapuściński: Lapidarium V, op. cit., s. 104.

²⁰ Wojciech J. Burszta, Waldemar Kuligowski: Ponowoczesne pejzaże kultury, op. cit., s. 106.

I) Wizualizacja oznacza doniosłą przemianę polegającą na tym, że współczesna rzeczywistość zaczyna mieć coraz bardziej obrazkowy i medialny charakter. O ile w modernizmie (nie mówiąc już wcześniejszych epokach) rzeczywistość miała przede wszystkim tekstualny charakter i narracje językowe były głównym źródłem wiedzy o świecie – o tyle w świecie po-nowoczesnym zaczynają dominować obrazy i głównym źródłem naszej wiedzy o nim stają się media.

Rzeczywistość obrazkowa jest tworem współczesnych technologii elektronicznych, informatycznych czy telekomunikacyjnych. Do jej interpretacji służy nowy zestaw pojęć takich, jak: cyberprzestrzeń, wirtualny świat, cyfrowy świat (bądź hiperobrazkowy) hipermedia, intermedia, symulacja, interaktywność czy, najbardziej znane, czyli Internet.

Rewolucja informatyczna doprowadziła zatem do stworzenia nowej rzeczywistości kulturowej (i to nie tylko w świecie zachodnim), do powstania nowego: informacyjnego społeczeństwa, do ukształtowania się nowego typu doświadczenia (medialnego) oraz nowego stylu życia. Zmieniła radykalnie naukę i edukację.

J) „Postmodernizm opisuje wyłonienie się porządku społecznego, w którym znaczenie i władza mass mediów i kultury popularnej są tak wielkie, że nadają kształt innym formom stosunków społecznych, a nawet rządzą nimi [...] Twierdzi się, że w coraz większym zakresie konsumujemy obrazy i znaki dla nich samych a nie ze względu na ich użyteczność albo dla głębszych wartości, które mogą symbolizować [...] w kulturze postmodernistycznej wszystko da się obrócić w żart, odwołanie lub cytaty w eklektycznej grze stylów, symulacji i cech zewnętrznych [...] następuje ściśnięcie i skupienie czasu i przestrzeni”²¹.

Z punktu widzenia respektowanej tu koncepcji kultury powyższe wypowiedzi można zinterpretować następująco: 1) we współczesnych społecznościach Zachodu „obumierają” światopoglądy chrześcijańskie, oświeceniowe i modernistyczne (choć te ostatnie, w niektórych praktykach, jeszcze się nieźle mają), 2) Światopoglądy te nie waloryzują już więc (albo robią to w niewielkim stopniu) określonych działań – podejmowanych w innych praktykach ludzkich, 3) W ich miejsce nie pojawiły się nowe światopoglądy – zakładające dwusferową wizję świata i, których wartości byłyby powszechnie respektowane. Przekonania światopoglądowe uległy prywatyzacji albo zanikły (jest to min. efektem liberalnych demokracji – nieuprzywilejowujących żadnych określonych wielkich narracji). Zanika tedy praktycznie światopoglądowa sfera kultury, 4) ludzkie działania są teraz bardziej motywowane przez wartości i reguły wywodzące się z praktyk gospodarczych – a zwłaszcza

²¹ Dominic Strinati: Wprowadzenie do kultury popularnej, Wydawnictwo Zysk i Ska, s.179-181

z praktyki konsumpcyjnej. „Nakłania” ona poszczególne jednostki i grupy do zdobywania i konsumowania nie tylko określonych produktów, towarów czy rzeczy – ale także wiedzy czy wytworów praktyki artystycznej, a nawet (sic!) religijnej, 5) bezpośrednio, owe nowe wartości werbalizuje teraz: praktyka reklamowa – będąca jakby przedłużeniem praktyk gospodarczych, a na pewno ściśle z nimi związana. To ona „sugeruje”, że sensem życia we współczesnych kulturach Zachodu (choć stara się też te idee propagować do innych cywilizacji – w ramach globalizacji) jest konsumpcja, rozrywka (rozumiana jako szukanie coraz to nowych wrażeń) oraz emancypacja od wszelkich przekonań światopoglądowych, które odciągały ludzi min. od masowej konsumpcji, 6) W konsekwencji, również sfera symboliczna współczesnych kultur zachodnich ulega pewnemu ograniczeniu – następuje i tutaj coraz bardziej zauważalna prywatyzacja wartości i reguł. Jest to szczególnie widoczne w ramach praktyk: artystycznej, obyczajowej, naukowej (współczesna humanistyka zwłaszcza). Co więcej, współcześni filozofowie namawiają ludzi do autokreacji (jest to ich forma buntu przeciw totalizującemu charakterowi kultury masowej i popularnej), co tylko wzmacnia tendencje do indywidualnej partycypacji nadawczo-odbiorczej w wyżej wymienionych praktykach, 7) można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie praktyka reklamowa zaczyna być podstawową sferą kultury symbolicznej we współczesnych społeczeństwach Zachodu – będąc podporządkowaną potrzebom praktyk gospodarczych, a zwłaszcza praktyce konsumpcji. Zresztą, poszczególne praktyki regulowane przez kulturę symboliczną też przyjmują wartości, które wcześniej były zarezerwowane dla praktyk gospodarczych. Bowiem i w praktyce edukacyjnej czy artystycznej na czoło wysuwają się takie wartości, jak: zysk, skuteczność czy konsumpcja, 8) Kultura Zachodu staje się zatem kulturą bez symboli, kulturą jednowymiarową, związków metonimicznych – określających: jak w okolicznościach praktycznie-uchwytnych osiągać praktycznie uchwytny cele (wartości) za pomocą praktycznie uchwytnych środków czy reguł.

Kultura świata zachodniego – kulturą bez Historii?

Zarysowane w poprzednim fragmencie zasadnicze, jak sędzę, przemiany w kulturach zachodnich społeczeństw miały/ją ogromne konsekwencje dla respektowania wizji świata z Historią, świadomości historycznej oraz funkcjonowania historiografii. Już z tej pobieżnej (na użytek referatu niniejszego) charakterystyki uważnemu czytelnikowi może nasunąć się fundamentalne pytanie: czy we współczesnym świecie (przynajmniej tym zachodnim) jest

jeszcze miejsce na Historię? Odpowiedź będzie zależała od respektowanej perspektywy naukowej, filozoficznej, politycznej czy światopoglądowej, rzecz jasna. Ja, jak na początku zadeklarowałem, odpowiednie diagnozy będę stawiał i odpowiedzi będę udzielał z punktu widzenia rzecznika ponowoczesności.

We współczesnej myśli filozoficznej czy twierdzeniach naukowych na porządku dziennym spotyka się stwierdzenia o końcu historii, o świecie bez historii czy wręcz o erze posthistorii. Do tego by można dorzucić i inne „posty” w rodzaju epoka: postchrześcijańska, postmetafizyczna czy postludzka, żeby wywołać te najczęściej przytaczane. Zatem wydaje się, że nastąpiła swojego rodzaju moda na walkę z Historią i świadomością historyczną. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest/może być utrata przedmiotu zainteresowań (mniejsza o to: naukowych czy bardziej artystycznych) dla dyscypliny wiedzy zwanej historiografią! Jeśli bowiem zaczniemy obywać się bez świata z historią – to i refleksja historiograficzna nad nim stanie się niemożliwa (nie można rozprawiać przecież o czymś – czemu odmawia się racji istnienia). Chyba że – jej przedmiotem stanie się gałąź literatury – zwanej historiografią (będziemy rozprawiać zatem o grożącej wymarciu gałęzi literatury). Najpierw jednak zastanówmy się dlaczego tak walczy się z Historią?

Zauważmy na początek, że walka z Historią i świadomością historyczną ma już, jak wspomniałem, ponad stuletnią tradycję! (na Zachodzie, rzecz jasna). Co więcej (paradoksalnie), można zaryzykować stwierdzenie, że została ona jakby zaprogramowana już u twórców pojęcia ‘historyczności’ (w judeochrześcijańskim znaczeniu). Jeśli bowiem historia ma się wypełnić – to wówczas nastanie czas posthistoryczny. Ta tendencja została następnie podtrzymana przez twórców idei historii powszechnej (najgłośniejszymi był tu chyba Kant i Hegel), która się zrealizuje gdy nastanie jakiś idealny ustrój – np. era społeczeństwa obywatelskiego (Kant) bądź ‘Duch’ uzyska samoświadomość (Hegel). Niedawno znalazł się inny myśliciel Francis Fukuyama, który ogłosił koniec Historii – wobec zwycięstwa, w skali światowej, liberalnej demokracji i rozpowszechnienia się „technologii kapitalistycznej”, będącej efektem min. zachodniego przyrodoznawstwa. Z drugiej strony mamy walkę z Historią – ale z zupełnie innych pobudek.

Oto w oświeceniu, jak wiadomo, podstawowym składnikiem świeckich światopoglądów stała się idea postępu. Postęp ów rozumiano zarówno w znaczeniu ekonomicznym, jak i etycznym. Ten drugi wariant zakładał, że ludzkość będzie się doskonalić moralnie. Jednakże okazało się, że ta nadzieja nie tylko nie ziściła się, ale późniejsze wydarzenia doprowadziły nawet do wzrostu cierpienia i nietolerancji. Odrzucono więc ideę Historii jako postępu. Zaczęto natomiast rozumieć tę kategorię jako następstwo zmian – niczym nie

uwarunkowanych (ani rozwojem Ducha, Rozumu, ponadindywidualnego Podmiotu utożsamianego z ludzkością, praw, logiki czy, w ogóle, realizacją jakiegoś sensu). Doprowadziło to, z jednej strony do zajmowania się epokami historycznymi samymi w sobie (wykrywanie jakiejś idei – określającej swoistość danej epoki, jak np. u Burchardta), a z drugiej: „z rozważań historycznych zostaje usunięte wyobrażenie celu dziejów, natomiast wprowadza się pojęcie życia jako strumienia żywiołowych, nie ukierunkowanych przemian [...] Historia widziana jest jako żywiołowy rozwój czy też ciąg przemian ogarniających całość kultury i życia społecznego. W tym rozwoju występuje cierpienie jako składnik wszelkich nowatorskich poczynań”²². Taką wizję historii preferowała tzw. filozofia życia (Schopenhauer, Dilthey czy Simmel). Najpełniejszy wyraz znalazła jednakże u F. Nietzschego, który przekreślił całkowicie wyobrażenia o tzw. sprawiedliwości historycznej i moralnej sensowności dziejów. W jego próbie budowy zrębów nowej, postchrześcijańskiej, kultury wiedza historyczna nie jest szczególnie użyteczna. Wyróżnia on trzy rodzaje historii: monumentalną, antykwerską i krytyczną. Dwa pierwsze są, zdaniem jego, bezużyteczne dla życia. Historia monumentalna: „służy przede wszystkim działaczowi i mocarzowi, temu, który toczy wielki bój, który potrzebuje wzorów, nauczycieli, pocieszycieli [...] Gdyż przekazanie jego brzmi: to, co raz zdołało pojęcie ‘człowieka’ rozszerzyć i piękniej wypełnić, to musi też wiecznie istnieć, by móc to czynić wiecznie. Że wielkie momenty w walce jednostek tworzą łańcuch, że w nich łączy się pochod wyżynny ludzkości poprzez tysiąclecia, że dla mnie to, co najwyższe w takim dawno minionym momencie, jest jeszcze żywe, jasne i wielkie – oto myśl zasadnicza wiary w ludzkość, wypowiedająca się w żądaniu historii monumentalnej”²³. Z kolei historia antykwerska: „służy zachowawcy i czcicielowi – temu, który z wiernością i miłością tam odwraca spojrzenie, skąd przychodzi, gdzie się stał; tym pietyzmem spłaca niejako dług wdzięczności za swe istnienie. Pielęguje ostrożną dłonią to, co z dawien dawna istnieje, pragnie warunki, wśród których powstał, zachować dla takich, którzy po nim powstać mają i tak służy życiu”²⁴.

Historia, jeśli ma być użyteczna musi (zdaniem Nietzschego) służyć woli mocy. Jest to historia krytyczna. Wszelki byt, według Nietzschego, jest rezultatem aktywności człowieka obdarzonego ‘wolą mocy’. W ten sposób niemiecki myśliciel przeciwstawia się wszelkim światopoglądom, które zakładały istnienie jakiejś odrębnej sfery (najczęściej pozaludzkiej),

²² Zbigniew Kuderowicz: *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, W-wa, 1983, wyd. II, s. 195.

²³ Friedrich Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, wyd. Zielona Sowa, Kraków, 2003, s. 71.

²⁴ Tamże, s. 75.

która determinowała to co się dzieje wokół człowieka oraz nadawała sens i kierunek dziejom. II połowa wieku XIX – to okres dominacji światopoglądu chrześcijańskiego wśród szerokich rzesz ówczesnych europejskich społeczeństw. Toteż Nietzsche zwalczał przede wszystkim tę wizję świata. Nawoływał zatem do: ‘przewartościowania wszystkich wartości’ – rozumiejąc przez to wartości chrześcijańskie, którym przeciwstawił wizję nowego świata, którego bohaterem będzie ‘nadczłowiek’ (w znaczeniu: wyjścia nad człowieka dotychczasowego – ukształtowanego przez chrześcijaństwo) – wykorzystujący swą wolę mocy do kreacji rzeczywistości. Jego działalność miała mieć charakter działalności artystycznej – w znaczeniu: niczym nieskrępowanego tworzenia bytu, a zwłaszcza żadnymi regułami moralnymi. Przez moralność rozumiał bowiem: „system takich wartościowań, które ustanawiają świat ponadzmysłowy, jako miarodajny i pożądany”²⁵. Byt, w jego koncepcji, nie miał więc charakteru moralnego (dzieje także). Zakładał więc ‘nihilizm’. Dzieje bytu zatem (postulował) powinno się pojmować – to dzieje woli mocy. Od historii krytycznej domagał się aby akcentowała właśnie ten fakt – jako pewną stałą zasadę: ‘wieczny powrót tego samego’ (niczym nie uwarunkowanego tworzenia przez wolę mocy).

Ów motyw wyzwania się (emancypacji) spod określonych światopoglądów (który zapoczątkował Nietzsche) towarzyszył refleksji filozoficznej przez cały dwudziesty wiek (począwszy od frankfurczyków, a skończywszy na francuskim poststrukturalizmie). Tacy francuscy historycy i filozofowie, jak Foucault, Lyotard, Derrida, Deleuze czy Baudrillard są nieufni wobec wszelkich całości, systemów, struktur. Najradzykalniejsi z nich (Deleuze i Baudrillard) głoszą hasło wyzwolenia się spod panowania jakiegokolwiek kultury – na rzecz w sumie nieograniczonej autokreacji. Na cenzurowanym, w związku z tymi nawoływaniami, musi także znaleźć się i historia – jako pewna całość. U Foucaulta następuje jej „rozdarcie”, a u Deleuza czy Baudrillarda – „rozproszenie” (co faktycznie równa się jej unicestwieniu).

Druga z kolei najbardziej wpływowa ponowoczesna orientacja intelektualna, jaka jest niewątpliwie amerykański pragmatyzm jeszcze inaczej radzi sobie z uniwersaliami typu: kultura czy historia. Przyjrzyjmy się zatem: w jaki sposób znoszą bądź porzucają oni Historię.

„Rozbijanie” wszelkich całości, takich jak Historia rozpoczęło się już wcześniej (jak wspominałem). W wieku XX wyszło z dwóch niezależnych nurtów: „Sartre i Merleau-Ponty zgadzają się z Heglem, a bardziej jeszcze z Kojevem, że historia jest obszarem podmiotowych projektów [...] Zmieniają jednak dwa podstawowe założenia heglizmu: po pierwsze, jedynymi podmiotami historii są teraz podmioty skończone; po drugie, tworząca historię podmiotowa

²⁵ Martin Heidegger: Nietzsche, t. II, PWN, W-wa, 1999, s. 114.

aktywność odbywa się na gruncie bytu, który nie ma nic wspólnego z rozumnością Idei, ale jest bytem fundamentalnie przypadkowym [...] Dla obu myślicieli punktem wyjścia refleksji zarówno ontologicznej, jak historiozoficznej jest fenomenologia, w której widzą przede wszystkim filozofię konkretną, pozwalającą zdać sprawę z bezpośredniego doświadczenia, że świata przeżywanego, ze styku podmiot-podmiot i podmiot-byt. Podmiotem, który przeżywa świat, jest zaś zawsze podmiot konkretny lub jednostkowy”²⁶.

Z kolei strukturaliści rozbijają Heglowską całość w inny sposób. Przeciwstawiają się tym koncepcjom, zgodnie z którymi dzieje byłyby tworzone przez sensotwórcze projekty podmiotów. Zakładają oni natomiast, że działające podmioty są wykonawcami określonych bezosobowych struktur. Jednakże owe struktury też mają charakter przypadkowy!

Foucault przeciwstawia się strukturalizmowi. Pisze: „już od kilkadziesiąt lat uwaga historyków skupia się raczej na okresach długich, jak gdyby zamierzali oni wydobyć spod przemian politycznych i ich epizodów struktury trwałe, niełatwo ulegające zachwianiom, nieodwracalne procesy, stałe ukierunkowania, dojrzewające stopniowo zjawiska, które po wielowiekowym trwaniu osiągają punkt szczytowy [...] Mniej więcej w tym samym czasie w dyscyplinach zwanych historią idei, nauk, filozofii, myśli, a także literatury [...] wystąpiło zjawisko odwrotne: uwaga przesunęła się z wielkich całości, opisywanych jako epoki albo stulecia ku elementom rozłamowym”²⁷.

Zasadniczym przedmiotem dociekań Foucaulta stały się: ‘dyskursy’ oraz ‘stosunki władzy’. Dyskursy miały, jego zdaniem, tworzyć historię – rozumianą jako epoki wiedzy. Stosunki władzy z kolei narzucały panowanie określonych dyskursów. Obydwa czynniki natomiast określały podmiot w jego aktywności. Przejście od jednego dyskursu do drugiego nie jest niczym uwarunkowane. Kształt danej epoki jest właściwie przypadkowy: „[...] jeśli jakieś powody istnieją, uchwycić je mogłaby tylko myśl fundamentalna, zdolna ująć samą siebie u korzenia swojej historii, a tym samym zdolna wyjaśnić tę historię jako historię siebie – myśl heglowska. Ale właśnie możliwość takiej myśli Foucault kwestionuje”²⁸. Foucault jednakże nie postuluje wyzwolenia się od stosunków władzy (my byśmy powiedzieli od kultury czy historii). Uważa, że jest to nieosiągalne. Postuluje natomiast emancypację od konkretnej kultury i Historii: „Jednostka [...] jest realnością wyprodukowaną przez ową specjalną technologię władzy [...] władza produkuje realność, produkuje dziedziny

²⁶ Małgorzata Kowalska: *Dialektyka poza dialektyką od Bataill’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, W-wa, 2000, s. 65.

²⁷ Michel Foucault: *Archeologia wiedzy*, PIW, W-wa, 1977, s. 27-28.

²⁸ Małgorzata Kowalska: *Dialektyka...*, op. cit., s. 279.

przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji²⁹. Jeśli więc stawiamy na pierwszym miejscu jednostkę (a tak właśnie zaczął w końcu czynić Foucault), w jej świadomym odniesieniu do siebie i etykę troski o siebie (w nawiązaniu do starożytnych greków) – to: „Zadaniem głównym jest dziś bez wątpienia nie odkrycie, jacy jesteśmy, lecz odmowa bycia kimś takim, jacy jesteśmy. Trzeba nam sobie wyobrazić siebie i skonstruować nas samych, jakimi moglibyśmy być, abyśmy zdołali dzięki temu wyzwolić się z podwójnego przymusu politycznego, który stanowią splecione ze sobą indywidualizacja i totalizacja władzy nowoczesnej [...] Trzeba nam promować nowe formy podmiotowości i przeciwstawić się tym samym typowi indywidualności narzuconemu nam w okresie trwania kilku wieków ostatnich”³⁰.

Deleuze idzie dalej. Dla niego wszelki byt jest „rozproszony”. Jest chaosem. Pisze: „Różnica nie jest tym, co różne. To, co różne, jest dane. Różnica zaś jest tym, przez co dane jest dane. Jest tym, przez co dane jest dane jako różne”³¹. I tylko różnica się powtarza. Jednakże zauważa: „Powtórzenie nie jest ogólnością [...] Powtórzenie jako działanie i jako punkt widzenia dotyczy jednostkowości [...] Przeciwstawić powtórzenie prawu moralnemu, zawiesić etykę, czyli uczynić z powtórzenia myśl poza dobrem i złem. Powtórzenie jawi się jako logos samotnika, jednostki, logos myśliciela prywatnego”³².

Baudrillard z kolei zauważa, że: „nie doświadczamy już historii poza informacją i mediami, że nadmiar historii czy nadmiar wydarzeń przekreślają samą możliwość historycznego działania [...] Powiedziałbym, że ponieważ wszystko stało się historią, nie umiemy już w nią wierzyć [...] za sprawą nadmiaru niż niedoboru zagubiliśmy stopniowo samo pojęcie i sens historii. To nie koniec historii w rozumieniu Fukuyamy [...] Ulotność informacji powoduje, że nie ma czasu na historię [...] Świat sam w sobie nie ma historii”³³. Zdaniem Baudrillarda żyjemy w hiperrzeczywistości, która niczego nie odtwarza, nie naśladuje i do niczego nie odsyła. Sama bowiem jest rzeczywistością – będącą najczęściej tworem współczesnych technologii (zwłaszcza medialnych i informatycznych). Symulując rzeczywistość staje się od niej jeszcze bardziej realna czy rzeczywista (stąd określenie:

²⁹ Tenże: Nadzorować i karać, op. cit..., s. 189.

³⁰ cyt. za: Jerzy Kmita: Jacy Moglibyśmy być? w: „Nie pytajcie mnie kim jestem...” Michel Foucault dzisiaj, pod. red. Marka Kwieka, Poznań, 1998, s. 134.

³¹ Gilles Deleuze: Różnica i powtórzenie, Wyd. KR, 1997, s. 311.

³² Tamże, s. 27-34.

³³ Jean Baudrillard: Rozmowy przed końcem, wyd. Sic! W-wa, 2001, s. 16-34.

hiprreczywistość). Wartość owych symulaków zależy od tego jak dalece potrafią one nas uwieść, jak dalece wmówiony zostanie nam ich powab zmysłowy³⁴.

Richard Rorty, reprezentujący drugą, obok postrukturalizmu, najbardziej wpływową orientację ponowoczesnej myśli, za jaką zwykle uznaje się pragmatyzm nie sądzi (wbrew Francuzom) aby istniało cokolwiek do wyemancypowania. Pisze on: „Ostatnio nasz gatunek spreparował sobie szczególnie odpowiadającą mu naturę – za sprawą instytucji liberalnego Zachodu. My, pragmatyści, chwaląc ten rozwój, zarazem porzucamy rewolucyjną retorykę emancypacyjno-demaskatorską na rzecz retoryki reformistycznej – na rzecz tolerancji i mniejszego cierpienia [...] Pragmatyści namawiają nas, byśmy uznali, że stanowimy część korowodu historycznego postępu, który stopniowo obejmuje cały rodzaj ludzki, i chętnie dowodzą, że słownik, z jakiego korzystają dwudziestowieczni społeczni demokraci na Zachodzie, jest najlepszy z dotychczas wymyślonych [...] Ale też pragmatyści są najzupełniej pewni, że ich własny słownik zostanie wyparty, co zresztą – z ich punktu widzenia – im szybciej nastąpi, tym lepiej”³⁵.

Stanowisko Rorty’ego jest zatem historycystyczne, nominalistyczne, a także anty-fundamentalistyczne – niech przykładem będzie kolejna jego wypowiedź: „Dewey sądził, że moglibyśmy zachować budujące moralnie narracje historyczne, nie zawracając sobie głowy kreowaniem metafizycznego tła, na którym rozgrywa się ta opowieść, i nie określając zbyt szczegółowego celu, do którego zmierza. Zwolennicy Deweya, choćby ja, chcieliby wychwalać demokrację parlamentarną i państwo dobrobytu jako coś bardzo dobrego, ale opierając się na jednostkowych porównaniach, a nie w oparciu o twierdzenie, że te instytucje bardziej odpowiadają ludzkiej naturze albo że są bardziej racjonalne czy zgodne z uniwersalnym prawem moralnym niż feudalizm czy totalitaryzm”³⁶.

Zatem, wiedza (w tym i wiedza historyczna) jest dla Rorty’ego pewnym sposobem radzenia sobie z rzeczywistością stawiającą nam opór w świecie codziennego życia. Wytwory poszczególnych dyscyplin nie odsyłają do jakiegoś świata realnego (w słowniku pragmatysty pojęcie rzeczywistości obiektywnej jest już niezrozumiałe) – są tylko opowieściami, za pomocą których ludzie realizują swoje często odmienne cele.

Możemy już więc chyba teraz łatwiej zrozumieć dlaczego walczy się z Historią we współczesnym świecie Zachodu. Podstawowymi przyczynami (sądząc chociażby

³⁴ Jerzy Kmita: Wymykanie się uniwersaliom, Oficyna Naukowa sc, W-wa, 2000, s. 189.

³⁵ Richard Rorty: Obiektywność, relatywizm i prawda, fundacja Aletheia, W-wa, 1999, s. 318-327.

³⁶ Tamże, s.316.

z przytoczonych tu opinii) wydają się być: 1) rezygnacja z respektowania światopoglądów o totalizującym charakterze – konsekwencją czego jest porzucenie wizji świata z historią, 2) walka z uniwersaliami – co pociąga także zanegowanie istnienia takiego ponadjednostkowego bytu jakim jest historia, którą początkowo się rozbija na historie (Foucault) albo rozprasza na indywidualne działania czy akty mowy (Deleuze czy Rorty), 3) nowe wizje kultury jakie się dziś propaguje akcentują, że świata sam w sobie nie posiada Historii – jest ona bowiem (jej idea) tylko konstruktem, 4) co więcej, proponowane nowe formy partycypacji w ponowoczesnych kulturach – polegające na wręcz nieograniczonej autokreacji, przekreślają właściwie możliwość świata z historią, który mógłby ograniczać emancypacyjne dążenia człowieka, 5) wiedza historyczna może być w tym wypadku pretekstem do wytworzenia kolejnych tekstów czy opowieści. Wybór którejś z nich będzie indywidualną sprawą każdej jednostki, która będzie miała możliwość porównania ich ze sobą i zdecydowania się na taką, która wyda się jej najbardziej użyteczną ze względu na cele, jakie sobie stawia (mogą w grę chodzić i inne kryteria, np. estetyczne), 6) nawet gdy w grę wchodzi sprawy solidarnościowe (jak u Rorty’ego) – to budowane opowieści (z zachowanych pre-tekstów, tradycyjnie powiedzielibyśmy z przeszłości) nie miałyby na celu przenikania do historii – tylko byłyby „klejone” z różnych „starych” tekstów – tak aby dawały w miarę spójną wizję świata, z którym chcemy się solidaryzować i do którego chcemy wdrażać innych. Nie występowałyby tu, rzecz jasna, kryteria prawdziwościowe – tylko porównywanie jednych wizji z drugimi (szacowanie ich użyteczności czy, powiedzmy, atrakcyjności). I nie miałyby większego znaczenia czy owe światy istniały wcześniej czy istnieją obok – tylko czy chcielibyśmy w nich zamieszkać bądź je opuścić ze względu na takie a nie inne kryteria, które są dla nas istotne, 7) współczesny człowiek Zachodu nie chce już być obciążony jakimiś szczególnymi zobowiązaniami wobec przeszłości (nie mówiąc już o jakiejś idei obiektywnej, którą trzeba by realizować), ani też nie widzi większego sensu aby podtrzymywać w ogóle pojęcie przeszłości czy, powiedzmy, linearnego czasu. Ma do dyspozycji olbrzymie archiwum (świat tekstów), z którego może tworzyć nowe sensory i do tego, generalnie, nie jest mu potrzebny świat z Historią.

Okazuje się zatem, że historiografia jako refleksja nad światem historii (w szczególności dyscyplina badawcza) utraciła przedmiot swych dociekań. Co więcej, nie ma specjalnie dużej woli aby ów przedmiot utrzymywać przy życiu (mniejsza oto: czy z przekonaniem o jego realności czy jako bardziej wytworu nauki czy w ogóle kultury, który jednak ma jakieś odniesienie do jakiegoś bytu). Wszystko to powoduje, że pod znakiem zapytania staje koncepcja historiografii ponowoczesnej (postmodernistycznej). Co prawda zdaniem części

historyków i teoretyków historii tego typu historiografia miałyby zajmować się albo: owymi rozłamami czy nieciągłościami, o których wspominał Foucault, ukazywać nam świat wykluczeń (np. szaleństwo) i marginesów (mniejszości etnicznych, seksualnych czy świat kobiet) bądź świat życia codziennego (i jego doświadczanie) jednym słowem produkować – mikrohistorie albo: stosować różne punkty widzenia i sposoby prezentacji zjawisk wypracowane np. na gruncie praktyki artystycznej, a zwłaszcza współczesnej powieści. Jest to zgodne z tendencjami kultury ponowoczesnej „kochającej” świat różnic i marginesów oraz różne perspektywy oglądu. Jednakże badanie tego świata, jak nas, ze wszystkich stron przekonują postmoderniści, nie jest możliwe (nie możemy przeniknąć do przeszłości – nawet przekonani o jej realnym istnieniu). Ponadto, rzeczywistość, która jest przedmiotem penetracji intelektualnej tej czy innej dyscypliny ma być naszym wytworem. Zacytujmy w związku z tym współczesnego teoretyka historii Keitha Jenkinsa: „nadal bowiem istnieje wyraźne oczekiwanie – zwłaszcza wśród postmodernistów – iż skoro nastąpił kres nowoczesności (i kształtowanych przez nią historii), to możemy się spodziewać, że jednym ze składników ponowoczesności będą ponowoczesne historie. Takie właśnie myślenie kryje się za upartym żądaniem historyków modernistów, by postmoderniści wyjaśnili, jak dokładnie wyglądałaby historia ponowoczesna? [...] Lecz dlaczego miałyby ona jakoś wyglądać? Czemuż miałyby istnieć? Jeśli bowiem krytyki ponowoczesne pokazały, iż przeszłość może zadowolić każdego, jeśli może ona dostarczyć argumentów na poparcie wszystkiego w ogólności, a więc niczego w szczególności, jeśli w dodatku ponowoczesne sceptycyzmy, relatywizmy oraz pragmatyzmy śmiertelnie osłabiły wiedzę historyczną, wówczas naprawdę powstaje pytanie [...] z jakiej racji w ogóle mamy zaprzętać sobie głowę jakąś historią [...] dlaczego mielibyśmy nadal zajmować się historyzacją jakiejś przeszłości? Będę więc dowodził, iż równie dobrze możemy zapomnieć o historii i żyć w bogatych imaginariach, które proponują teoretycy ponowoczesności”³⁷.

Świat współczesny (paradoksalnie) nadal eksploatuje wiedzę historyczną. Jest jej być może więcej niż kiedykolwiek. Odnoszenie się do tradycyjnie rozumianej przeszłości jest w dalszym ciągu elementem swoistej obyczajowości – zwłaszcza w ramach praktyki politycznej i edukacyjnej (wydaje się, że historia uległa tam jednak konwencjonalizacji, utraciła swój symboliczny charakter). Wiedza historyczna jest w mass mediach i reklamie. Powstają specjalistyczne kanały telewizyjne, ukazujące świat z historią (np. Discovery).

³⁷ Keith Jenkins: *żyć w czasie, lecz poza historią; żyć w moralności, lecz poza etyką*, w: *Pamięć, etyka i historia* (pod. red. Ewy Domańskiej), wyd. poznańskie, Poznań, 2002, s. 249-251.

Uderzająca jest popularność komiksów, a zwłaszcza filmów – dziejących się w świecie z historią (nie mówiąc już o grach video czy wydawnictwach multimedialnych). Jednakże, z punktu widzenia ponowoczesności, mamy tu raczej do czynienia z symulacją i symulakrami, z konsumpcją znaków – ich powierzchowności, aniżeli z serio rozumianą rzeczywistością. Owe symulakra ukazują nam świat różny od naszego. Jest on inny, dziwny, groźny, niepojęty, a nade wszystko baśniowy. Jeśli, do tego, jest skonstruowany w jakiejś atrakcyjnej poetyce czy nowej technice obrazowania dostosowanej do wrażliwości estetycznej bywalca ponowoczesnych kultur, jak ma to miejsce w przypadku multimediiów (narracje pisane bowiem już nie wystarczają) ma charakter swoistego „showu” to nie powinna nas dziwić ogromna popularność wytworów z historią – np. postmodernistycznych muzeów czy takich superprodukcji filmowych jak, dajmy na to, Gladiator (Ridleya Scotta) bądź Miasto Boga (będącego także przykładem przeniesieniem technik multimedialnych na szeroki ekran). Historia i wiedza historyczna staje się więc elementem rozrywki, karnawału i konsumpcji, jakże jednak ulotnej (aby zrobić miejsce dla następnego „showu” i następnych produktów), tak jak ulotny jest prawie cały postmodernizm („kultura” postmodernistyczna) i jego/jej poszczególne wytwory.