

Maria Solarska

## Historia jako możliwość buntu

### Historia jako krytyka terażniejszości

Historia, jako opowieść o przeszłości, o tym „jacy byliśmy”, jest swego rodzaju opisem tego, „jacy jesteśmy” lub „jak to się stało, że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy”. W ten sposób jest ona projekcją zarówno tego, jak się widzimy (lub jak chcemy się widzieć), jak i tego, w jaki sposób staliśmy się tacy (lub w jaki sposób chcielibyśmy, abyśmy stali się tacy, jacy jesteśmy). Tak opisywana rzeczywistość jest więc w dużej mierze postulowana, życzeniowa, jest obrazem nas samych (jako społeczeństwa i jako jednostek tworzących to społeczeństwo), który ma pokazać sensowność naszych działań, zracjonalizować nasze postępowanie i wyjaśnić/wytłumaczyć ewentualne potknięcia.<sup>1</sup> Z tego m.in., jak można zasadnie sądzić, wynika „drażliwość” niektórych „tematów historycznych” — uznanie za prawdziwe opisów mówiących o, często nieodkupionych, winach, o „grzechach” wobec innych (jednostek, grup, społeczności, społeczeństw, ludzkości), o złu, którego było się sprawcą, bywa często niemożliwe, ponieważ oznaczałoby konieczność uznania, a także zaakceptowania, a nawet pogodzenia się z wizją siebie (swojej grupy, społeczeństwa, do którego się należy) nie tylko nieheroiczną, ale czasem wręcz boleśnie małą lub zbrodniczą.<sup>2</sup> Oznaczałoby to również rezygnację z poszukiwań wyjaśnień będących, w gruncie rzeczy, wytłumaczeniami, usprawiedliwieniami popełnionych czynów (negatywnie waloryzowanych wśród obowiązujących wartości).

<sup>1</sup> Założenie o postulatywności rzeczywistości badanej nie oznacza rezygnacji z idei tworzenia obrazów prawdziwych.

<sup>2</sup> Por. M. Bugajewski, *Brzemień przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

Zwykle jednak historia nie wykonuje, przynajmniej w pierwszym planie, tego rodzaju pracy uporania się z niechwalebnością przeszłości utożsamianej jako „nasza”. Częściej służy do dostarczania wyjaśnień wydarzeń minionych w świetle, w którym niecnosc składających się nań uczynków jest usprawiedliwiana całym repertuarem argumentów ukazujących np. nieuchronność, konieczność ich powzięcia/wydarzenia się lub relatywizujących ich rozmiar. Na przykład historyczne badanie występowania antysemityzmu (lub nietolerancji, np. religijnej) bywa postrzegane jako „rozliczanie się” z jego występowaniem współczesnym. „Miniony” antysemityzm można relatywizować, wskazując na jego większe występowanie w danym czasie gdzie indziej, a obecny — tym, że dawniej jego natężenie było znacznie większe. W ten sposób poprawia się oczywiście samopoczucie współczesnych — okazuje się bowiem, że jest lepiej niż było, lub/i dawniej „u nas” było lepiej niż gdzie indziej. Jednocześnie jednak możliwość uporania się z określonym zjawiskiem (np. antysemityzmem) zostaje mocno ograniczona (o ile nie zniesiona), ponieważ przez taki opis, pomniejszający jego znaczenie (lub wręcz znoszący go jako problem w ogóle), zamiast szukania rozwiązania problemu, próbuje się go ominąć, opisując go jako właściwie nieistniejący, a przynajmniej mało istotny. Podobnie usprawiedliwia się wojny, podboje, wszelkiego rodzaju przemoc, przyjmując i udowadniając, że musiało do niej dojść, że była nieuchronna. Jednocześnie następuje tu swoista anachronizacja przykładająca współczesne miary „dużego”, „małego” natężenia występowania zjawiska oraz ustanawiająca współczesność jako miarę „większego” lub „mniejszego” natężenia.

Sytuacja taka zachodzi najczęściej na poziomie odbioru i obiegu historii w społeczeństwie. Konstatujemy ją, kiedy zapytamy o użytek z historii lub do czego się jej używa, innymi słowy, kiedy pytamy o społeczny kontekst jej funkcjonowania. Mniej widoczna jest ona na poziomie powstawania samych prac historycznych. Nieuniknione jest jednak jej występowanie w dyskursie samych historyków, ponieważ są członkami społeczeństwa, w którym funkcjonują ich prace.<sup>3</sup> Sami historycy (ale również wielu ich czytelników) opiszą się raczej jako: „szukający prawdy”, „zmierający do sporządzenia prawdziwego opisu minionej rzeczywistości”. Należy wyraźnie podkreślić, że nie ma specjalnego powodu, aby nie brać tych deklaracji za dobrą monetę, a historykom przypisywać świadomie niecne działanie w duchu „obrońców dobrego imienia”. Nie należy jednak popadać w drugą skrajność i opisywać tę sytuację jako: „dobrzy i szlachetni historycy” i „manipulatorski odbiór”. Zachodzi tu raczej bardziej złożona sieć zależności, związana właśnie z funkcjonowaniem

---

<sup>3</sup> W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009.

historii jako produktu/wytworu kulturowego, społecznie robionego zeń użytku.

Trudno wyobrazić sobie rozpatrywanie dyskursu historycznego poza jego kontekstem społecznym (a zatem kulturowym). Ma on bowiem sens jedynie jako wytwór danej kultury, tworzony na jej potrzeby. Dlatego też, chcąc dowiedzieć się czegoś o danej kulturze/społeczeństwie, warto zapytać: do czego jest jej/jemu potrzebna historia? Wydaje się ona bowiem niezwykle ważnym elementem tychże struktur; elementem, o który toczy się walki i do której spisywania wyznacza się specjalnie oddelegowanych do tego członków społeczeństwa. Do czego potrzebne jest współczesności (teraźniejszości) opisywanie tego, co minęło? Najprościej można odpowiedzieć, że społeczeństwom, których myślenie zamknięte jest w triadzie przeszłość — teraźniejszość — przyszłość znajomość przeszłości jest potrzebna do tego, aby móc rozumieć to, co nas otacza i spoglądać w przyszłość. „Spoglądanie w przyszłość” ma na zapleczu myślenie o możliwym, rozumianym w określony sposób, rozwoju danego społeczeństwa. Takie ujęcie zamknięte jest w zbanalizowanych pytaniach „skąd przychodzimy?” i „dokąd zmierzamy?” Odpowiedzi na te pytania, w potocznym rozumieniu, mają zarysować punkt, w którym jesteśmy oraz kierunek, w którym chcemy podążać lub cel, jaki chcemy osiągnąć. Podstawowe wydaje się tu właśnie określenie sytuacji otaczającej, owego punktu, w którym się znajdujemy. Takie myślenie zakłada pewną ideę rozwoju, w której kolejne pokonywane etapy układają się w określoną całość, np. od barbarzyństwa, prymitywizmu do stopniowego cywilizowania się. Choć poszczególne, osiągnięte teraźniejszości wyznaczają tymczasowe „ucywilizowania” (określają co znaczy bycie „cywilizowanym”), ostateczny sens „ucywilizowania” pozostaje nieustannie w przyszłości, nie znamy bowiem ostatecznego etapu cywilizacji, „bycia cywilizowanym”, „ucywilizowania się”. Zakładając rozwój cywilizacyjny (nazywany czasem „postępem cywilizacyjnym”), znamy jedynie minione etapy, ustanawiamy punkty odniesienia — np.: wybrane kraje, społeczeństwa, które uważamy za „wyżej rozwinięte” — nie wiemy jednak, jaki jest ostateczny punkt odniesienia. Ten ostatni jest ciągle niepewny, w nieustannej konstrukcji.

Określenie tego „dokąd zmierzamy?” dokonywane jest na podstawie wychwytywania z teraźniejszości sygnałów, zwiastunów tego, co nadejdzie. Niekiedy próbuje się również dostrzec prawa stanowiące o tym, że kiedy wydarza się coś, to następnie wydarzy się coś innego, co jest postrzegane jako konsekwencja pierwszego „coś”. Zakłada się tu powtarzalność pewnych związków — skoro było tak kiedyś, to w przyszłości również tak będzie. Tak można interpretować hasło o „historii nauczycielce życia”. Jednak ten sposób myślenia, charakterystyczny bardziej dla potocznego postrzegania historii niż dla historyków, zapomina o zmienności jako cesze charakterystycznej

rzeczywistości historycznej. Odpowiedź na pytanie „dokąd zmierzamy?” polega w ten sposób nie tyle na refleksji nad p o ż a d a n y m kierunkiem rozwoju, ale na wychwytywaniu oznak nadchodzenia nieuchronnego. Jest to zatem rozszyfrowywanie tego, co na pewno nas spotka, nie zaś próba kształtowania tego, jak będzie wyglądało to, co nastanie. Tego typu postępowanie określimy zatem jako fatalistyczne, ponieważ zakłada ono niemożność wpłynięcia na to, co nadejdzie (skoro jest to nieuchronne).

W myśleniu o historii, które proponuję, chodzi o położenie nacisku właśnie na refleksję nad tym, jaki jest ów pożądany kierunek, na opisywanie terażniejszości, badając jej historyczność, po to, aby ją rozumieć i ustalać dlaczego taki, a nie inny kierunek jest/był postrzegany jako pożądany. Chodzi zatem o historię, która umożliwia rozumienie terażniejszości, dzięki rozumieniu minionych terażniejszości, które nazywamy przeszłością.<sup>4</sup> „Rozumienie terażniejszości” można określić jako umiejętność poruszania się w otaczającym świecie społecznym dzięki wiedzy o nim. Wiedza ta, budowana również przez poznanie historyczne, może być ujęta jako zdolność do dekodowania otaczających schematów kulturowych.<sup>5</sup> W wymiarze jednostkowym umożliwia to poruszanie się wśród nich i zwiększanie prawdopodobieństwa osiągnięcia wyznaczonych celów, w tym również umiejętność wyznaczania celów możliwych do osiągnięcia. W wymiarze grupy — uświadomienie interesów i wyznaczenie sposobów ich realizacji. W prozaicznym sensie — wiedza o otaczającym świecie powinna umożliwiać prowadzenie szczęśliwej egzystencji.

W „rozumieniu terażniejszości” warto również dostrzec możliwość projektowania przyszłości.<sup>6</sup> Jednak nie w sensie odgadywania kierunku, w jakim zmierza ludzki świat, ale w sensie możliwości refleksji nad kierunkiem, w jakim zmierzanie to jest pożądane. Poznanie historyczne oferuje tu pewną uprzywilejowaną sytuację, wynikającą z jego specyfiki — kreślenia wizji nieustannej zmienności ludzkiego świata, opowiadania o tym, że skoro dawniejszy, miniony świat był odmienny od naszego, funkcjonował według zasad, które czasem budzą nasze, współczesnych, zdziwienie, że można było tak myśleć o świecie, to możliwe jest też nadejście świata, który będzie działał według zasad co najmniej równie różnych od obecnie przyjmowanych.

<sup>4</sup> Odwołuję się tu do refleksji Marca Blocha nad rolą historii w *Pochwale historii, czyli o zawodzie historyka*; wskazuje tam m.in., że wola rozumienia jest silniejsza niż wola wiedzenia, por. M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, PWN, Warszawa 1962, s. 34.

<sup>5</sup> W. Wrzosek, *op. cit.*

<sup>6</sup> Inspirację do takiego myślenia odnaleźć można u Michela Foucaulta, por.: M. Solarzka, *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza terażniejszości i projekt przyszłości*, Wyd. IH UAM, Poznań 2006.

**Historia jako myślenie krytyczne**

Historia jest często postrzegana i wykorzystywana jako argument potwierdzający (lub negujący) konstatacje dotyczące współczesnych sytuacji lub zjawisk społecznych. „Z historii wiemy...”, „historia pokazuje...”, „historia dowodzi...” — wyrażenia tego typu mają moc niepodważalności i ostatecznego argumentu na rzecz forsowanej tezy: skoro „historia” potwierdza słuszność naszej tezy (lub podważa czyjąś tezę), któż mógłby zgłaszać wobec niej zastrzeżenia? W tym popularnym dyskursie historia występuje jednocześnie jako rzeczywistość historyczna i jej opis dokonany przez historyków. Dokładniej mówiąc, historiograficzny opis jest traktowany jako rzeczywistość historyczna — jako taka właśnie historia stanowi koronny dowód słuszności głoszonych poglądów: to sama rzeczywistość wydarzeń historycznych przemawia w sprawie, nie zaś interpretacje tychże wydarzeń tworzone przez historyczki/historyków. Narracje tych ostatnich brane są za czyste i proste relacje tego, jak naprawdę było, a „rzeczywistość” pokazuje, udowadnia, przekonuje.

Takie traktowanie pracy historyczek i historyków, z jednej strony jest bardzo pochlebne — występują w roli wyroczni, mędrczyń/mędrców głoszących ostateczne słowo prawdy. Z drugiej jednak strony, jest to bardzo instrumentalne traktowanie ich samych i ich pracy. Ich głos nie jest bowiem wysłuchiwany jako głos autonomicznych podmiotów biorących udział w dyskusji, ale jako przedmiotowo traktowany opis wykorzystywany przez strony dyskusji. Co więcej, to nie one/oni mówią, lecz sama „historia” przemawia ich ustami. Historyczki/historycy są tu jedynie skrybami<sup>7</sup> wiernie notującymi to, co „mówi im przeszłość”.

Kiedy przyglądamy się poznaniu historycznemu jako procesowi myślowemu, takie funkcjonowanie historii musi wydać się bardzo zubażające. Wiedza historyczna i operacje intelektualne związane z jej uzyskaniem niosą dużo większy potencjał ich wykorzystania przez współczesność w dyskusjach nad otaczającym światem społecznym, niż wspomniane, dość bezrefleksyjne, instrumentalne ich używanie.

Dość banalne wydaje się stwierdzenie, że poznanie zaczyna się wtedy, kiedy pojawia się zdziwienie wobec istnienia czegoś lub istnienia czegoś w określonej formie. Poznanie realizowane jako społeczna instytucja nauki jest ujęte w ramy wyznaczające sposoby dochodzenia do wyjaśnienia owego

---

<sup>7</sup> Historyczki/historycy dobrze wiedzą, że rola spisujących często nie ograniczała się do zapisu, do roli jedynie odtwórczej, ale bywała twórcza. Dodatkowo nierzadko zapisy dostarczają badaczkom/badaczom więcej informacji na temat zapisującego niż na temat opisywanego. W przypadku, o którym mowa w tekście głównym, skrybowie są raczej odpowiednikami taśmy magnetofonowej lub dyktafonu niż podmiotami piszącymi.

pierwotnego zdziwienia. Efektami tego wyjaśniania są: z jednej strony rozumienie — osiągnięte dzięki racjonalizacji otaczającego świata: pokazaniu „mechanizmów jego działania”; z drugiej strony — dawanie obrazu tego, jaki ów otaczający świat jest, czyli konstruowanie prawdziwych opisów świata.<sup>8</sup> W ramach nauk społecznych wyjaśnianie musi być oparte na wskazywaniu zjawisk, działań lub mechanizmów, których sprawcami są ludzie, jako czynników tworzący świat badany. Zakłada się bowiem, że świat ten jest ludzki w podwójnym sensie — dotyczący ludzi (społeczeństw) oraz przez tych ludzi (ich działania, wzajemne relacje) tworzony. Poznanie naukowe i uzyskiwana w jego ramach wiedza powstają zatem z powzięcia dystansu wobec oczywistości świata, w którym żyjemy i o którym mamy pewną wiedzę (potoczną), ukształtowaną przez kulturę, w której wyrastamy i uczestniczymy. Ten krytyczny dystans w stosunku do tego, co jawi się jako oczywiste, może rozwijać się jako pytanie skierowane do „świata społecznego”: dlaczego coś uznawane jest w nim za oczywiste? Pytamy wówczas o to, jakie wyobrażenie o świecie, składające się z określonych oczywistości, funkcjonuje w danym społeczeństwie. Możemy również zapytać: w jakim celu utrzymywane jest takie, a nie inne wyobrażenie, bowiem zakładany w nim porządek (układ oczywistości) nie jest neutralny — składa się nań wypadkowa relacji władzy i tworzona przez nie hierarchia. W ramach tej ostatniej poszczególne jednostki mają wyznaczone swoje możliwości i wolności. Pytanie o celowość utrzymywania danego wyobrażenia o świecie oznacza zatem przyjrzenie się, z punktu widzenia których jednostek, jakich miejsc zajmowanych przez nie w danym porządku, utrzymywanie określonego obrazu świata jest korzystne. Nie chodzi tu, rzecz jasna, jedynie o wskazanie prozaicznych interesów, poszczególnych jednostek lub grup, polegających na utrzymywaniu uprzywilejowanej pozycji, ale o analizę relacji władzy sprawiających, że konkretne grupy lub jednostki zajmują określone miejsce w hierarchii.

Wspomniany dystans krytyczny wobec oczywistości świata może być również rozwijany jako autokrytyka poznania naukowego, czyli poddawanie racjonalnemu wątpieniu wiedzy wytwarzanej w jego ramach. Poznanie to nie jest bowiem wyłączone z mechanizmów i relacji władzy przenikających społeczeństwo, w którego obrębie jest ono realizowane. Mimo że jego społeczną legitymizacją jest tworzenie prawdziwych opisów rzeczywistości, to owa prawdziwość podlega tym samym procedurom weryfikacji, co kulturowa oczywistość badanych zjawisk, przekonań, działań. Prawdziwości danego świata kulturowego są równie historyczne jak świat, którego są wytworem i osnową, są zatem zmienne. Ich historyczna zmienność nie oznacza jednak, że tracą na swej prawdziwości wraz z nadejściem nowej prawdy — później-

---

<sup>8</sup> Pozostawiam tu na boku dyskusję nad statusem owej prawdziwości.

szej w czasie. Pozostają w mocy dla światów, którym były właściwe, a ich następstwo nie musi odbywać się w trybie korygowania błędnego myślenia poprzedników, odkrycia fałszywości tego, co było uważane za prawdziwe. Odkrycia dokonywanego z perspektywy nowej prawdziwości, która z kolei zostanie zapewne negatywnie zweryfikowana przez jeszcze nowszą prawdziwość. Historyczna opowieść pokazuje nam raczej, że jakkolwiek dziwaczne wydawałoby się nam uznawanie określonych poglądów składających się na wizję świata za prawdziwe, to w określonych czasach i miejscach były one po prostu prawdziwe. W ten sam sposób, w jaki obecne prawdziwości są dla nas, współczesnych, oczywistościowo prawdziwe.

W przypadku poznania historycznego mamy do czynienia nie tylko z racjonalizacją świata — jego opisywaniem i wyjaśnianiem poprzez ukazanie czynników sprawiających, że jest on taki, jaki jest. Świat otaczający jest tu bowiem odniesiony do swego rodzaju świata równoległego — tego, którego (już) nie ma, a który badacz/ka powołuje do życia jako świat miniony. Na zrozumieniu tego ostatniego koncentruje swoje wysiłki historyczka/historyk, ale dzięki temu zrozumieniu ma nastąpić zrozumienie świata współczesnego badacze/badaczowi. Tak samo, jak inne nauki społeczne historia ma wszak pomagać zrozumieć otaczający świat społeczny, a przez to umożliwiać skuteczne (pozwalające osiągać zamierzone cele, satysfakcję egzystencjalną) poruszanie się w nim jednostek. Między obydwoma światami — minionym i współczesnym — zachodzi koherencja, mimo ich często radykalnej odmienności. Konstruowana jest bowiem wyobrażona wspólnota tych różnych światów — łączy je to, że są to „nasze światy”. Inne, minionie światy są częścią „naszego świata”, stanowią część naszej wyobrażonej wspólnoty, łączącej współczesnych z żyjącymi dawniej i inaczej. W ten sposób światy te istnieją równolegle wobec współczesności konstruującej wspomnianą wspólnotę.

Sytuacja historii może być w ten sposób porównywana do sytuacji, z którą mamy do czynienia w przypadku antropologii czy etnologii badającej różnorodność (inności) kultur. Badane kultury — tak w przypadku historii, jak etnologii — są raczej nieznanymi niż obcymi, zakłada się bowiem istnienie łączącego je elementu — przynależności do zuniwersalizowanej ludzkości (do najogólniejszego „my”). W ten właśnie sposób inne kultury są „nasze”, choć inne i są dla nas interesujące dlatego właśnie, że mówią nam coś „o nas”.

To odniesienie do wyobrażonej wspólnoty ludzkości ma jeszcze jedną cechę, o której należy wspomnieć. Inne światy są odnoszone do zuniwersalizowanej ludzkości, która jest wytworem kultury badającej, ponieważ to z jej punktu widzenia są opisywane i do jej wyjaśnienia, w gruncie rzeczy, służą te opisy. W ten sposób nieustannie nakładana jest jej siatka wartości i w stosunku do niej rekonstruowane są siatki wartości badanych światów. Konstatacja nieistnienia, lub istnienia w radykalnie odmiennej formie, elementów

tworzących wartości kultury badającej jest możliwa przez odniesienie do ich istnienia i formy znanej. W ten sposób zuniwersalizowana ludzkość ma za punkt wyjścia partykularne „my” kultury europejskiej. To w jej ramach konstruuje się bowiem wyobrażoną wspólnotę ludzkości i umieszcza się ją we współczesnej siatce wartości tejże kultury. Ona także „wytwarza” spojrzenie, które konstytuuje poznanie (naukowe) zarówno pod kątem tego, co powinno być poznane, jak również jak owo poznanie winno przebiegać.<sup>9</sup>

Zanurzona w świecie, którego jest wytworem (współczesnym badaczce/badaczowi), historia jest również jego konstruktorką. Wyjaśniająco opisując świat miniony, przedstawia pewną wizję świata. Ta ostatnia jest zbudowana na elementach konstruujących kulturowy świat, z którego pochodzi opis historyczny i nieuchronnie jest przenoszona na świat miniony. Historyczka/historyk, badając oczywistości tego ostatniego, w sposób nieunikniony przenosi do niego oczywistości swojej kultury. Rekonstruując oczywistości minionie, dociekając i wyjaśniając dlaczego były one wówczas same przez się zrozumiałe, pytając: jak można było tak myśleć?, badacz/ka ma możliwość skonstatowania ich odmienności od oczywistości swojej kultury — niewidzialnych z kolei, bez odniesienia do inności. Dzięki temu stwierdzeniu różnicy, skonstatowaniu nieoczywistości dawnych oczywistości, możliwe jest właśnie dostrzeżenie oczywistości kultury badającej. W ten sposób możliwe jest również ich ewentualne zakwestionowanie.

Tak ujęte poznanie historyczne może być rozumiane jako pytanie, którego stawką jest możliwość rewolty. Przesłanie, które możemy zeń odczytać, jest bowiem następujące: inny porządek społeczny miał miejsce, rzeczywistość (to, co uznaje się za rzeczywiste) była zupełnie inna niż współczesna, zatem otaczający nas świat społeczny może być inny, nie jest konieczny, ale przygodny. Skoro inna rzeczywistość była możliwa, to możliwa jest też jej inność w p r z y s z ł o ś c i, także tej przyszłości, która wydarza się jako terażniejszość. Innymi słowy: zmiana jest możliwa, a wręcz nieuchronna wobec nieustannej zmienności świata przedstawianej w opowieści historycznej. Co ważne, ta potencjalna zmiana nie jest jedynie wyobrażoną możliwością ani (mitycznym) powrotem do (równie mitycznego) „złotego wieku”. Jest „innym światem”, o którego ciągłym wydarzaniu się opowiada historia (będąca ciągiem coraz to innych światów).

Podważając samo przez się zrozumiałość i stabilność zastanego porządku społecznego, historia stanowi przestrzeń, w której możliwy jest krytyczny dystans do oczywistości, ujmowanych często jako to, co naturalne, konstruujących ten porządek. Sporządzając mapy tego, co było „naturalne” dawniej,

<sup>9</sup> Podejmowane próby rozbicia tej europocentryczności np. w dyskursie postkolonialnym; E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.



kreśli „naturalności” współczesności. Dzięki tym mapom możliwe jest określenie strategicznych miejsc i taktyk potrzebnych do osiągnięcia pożądanej zmiany. Innymi słowy, ukazując nieuchronność zmiany, historia każe też zastanowić się nad jej pożądanymi kierunkami oraz nad tym, jaki jest cel zabiegów maskujących możliwość zmiany. Dokonuje tego, denaturalizując świat społeczny, w którym ideologią natury maskuje się hierarchie i relacje władzy. Ten właśnie potencjał ukazywania nieoczywistości tego, co współczesnym jawi się jako oczywiste, wart jest uwypuklenia w społecznym funkcjonowaniu historii.

### Krytyka i historia

Historia jest przede wszystkim opowieścią o ludzkim świecie. Mówiąc „opowieścią”, nie mam na myśli jej „literackości”, a jedynie narracyjny charakter, formę, którą przyjmują jej analizy. Choć jej narracyjność nie przeczy jej naukowości, stwarza jednak określone problemy, które trzeba uwzględnić, przyglądając się historii jako pewnej praktyce kulturowej.<sup>10</sup>

Nie narracyjność historii przykuwa jednak moją uwagę, lecz specyficzne funkcjonowanie tej opowieści jako praktyki kulturowej. Historia jest często postrzegana jako opowieść „o przeszłości” czy też, inaczej mówiąc: o „rzeczywistości minionej”. Jednak to w otaczającym nas świecie, we współczesności powstawania historycznej opowieści, tkwi jej rola i funkcja oraz jej ewentualna istotność. Historyczne opowieści są wszak pisane dla współczesnych (choć czasem także „dla potomnych”).

Wiedza historyczna stanowi często odwołanie, dzięki któremu rozumowanie, wywód zyskuje podstawę lub punkt odniesienia. Ustalenia historyków ujmowane są jako obiektywne, niejako „twarde”, jako fakty, o których się nie dyskutuje. Postępowanie takie jest zresztą zrozumiałe w pracach, w których określone wydarzenia nie są przedmiotem rozważań. Funkcjonują one jako swego rodzaju zakotwiczenia, odwołania do pewnej wiedzy powszechnej, zestandardyzowanej, ustalonej. W ten sposób historia jest jednak „zamrożona” jako to, co niedyskutowane. Jednocześnie prace te legitymizują obiektywność wiedzy historycznej, zgodnie zresztą ze zestandardyzowanym kulturowym usytuowaniem historii jako opowieści prawdziwej o rzeczywistości minionej. Ustalenia historyczne w pracach humanistycznych (i zapewne nie tylko w nich) występują jako punkt odniesienia — jako przywołanie stanu wcześniejszego, ilustracja zmiany sytuacji, pokazanie korzeni czegoś. Pełnią w ten sposób funkcję konstrukcyjną — bez nich nie można by wykazać

---

<sup>10</sup> O refleksji nad narracją historyczną por. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996.

zmiany, ale też zapewne nie dałoby się zarysować sytuacji obecnej z braku kodu kulturowego, którego dyskurs historyczny dostarcza.<sup>11</sup>

Zauważmy jednak, że to właśnie sama historia (naukowy opis historyczny) stwarza możliwość powzięcia dystansu wobec otaczającego świata, dystansu umożliwiającego jego opis i krytykę. Krytyka, jako postawa wobec zastanego świata i historia, jako naukowy opis ludzkiego świata, przeplatają się bowiem ze sobą na różnych poziomach. Szczególną uwagę warto zwrócić na dwa z nich. Pierwszy dotyczy samego serca badania historycznego — metody krytycznej. Drugi odnosi się do wymiaru krytycznego praktyki historiograficznej. Przyjrzenie się tym dwóm aspektom więzi między historią i krytyką pozwoli nam dostrzec i uwypuklić podstawową zaletę myślenia historycznego — jego użyteczność dla świadomej partycypacji w otaczającym nas świecie. Konstytutywną cechą pracy historyczki/historyka jest chęć zrozumienia rzeczywistości badanej, a przez to także tej, która jest współczesna badaczce/badaczowi. Rozumienie to osiągnąć jest za pomocą narzędzi poznawczych, mających umożliwić rozpoznanie, jaka jest owa rzeczywistość (chodzi zatem o ustalenie pewnej prawdy o niej) oraz racjonalne wyjaśnienie tego, że jest właśnie taka. Dzięki takiemu postępowaniu intelektualnemu możliwe staje się podejmowanie efektywnego działania na podstawie posiadanej wiedzy o świecie.<sup>12</sup>

### **Dwa aspekty powiązania krytyki i historii<sup>13</sup>**

Pierwszy ze wspomnianych aspektów powiązania krytyki i historii dotyczy metody krytycznej — podstawowego narzędzia badawczego historyczki/historyka. Warto przyrzeć się jej zarówno pod węższym kątem jej zastosowania do materiału historycznego — źródeł historycznych — jak również pod szerszym kątem jej użyteczności w korzystaniu z wszelkich źródeł wiedzy o świecie. Takie ujęcie pozwala uwypuklić przydatność myślenia historycznego (tutaj rozumianego jako sposób myślenia stosowanego w dziedzinie badań nazywanych historycznymi, oparty na charakterystycznym dla niego narzędziu) w partycypacji w otaczającym świecie i zajmowaniu określonej postawy wobec niego. Innymi słowy, chodzi o podkreślenie użyteczności umiejętności budowania spójnych opisów rzeczywistości historycznej, rozu-

---

<sup>11</sup> W. Wrzosek, *op. cit.*

<sup>12</sup> Por. G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

<sup>13</sup> Ta część była publikowana pt.: *Krytyka i historia*, w: *Problemy współczesnej metodologii historii*, pod red. W. Wrzoska, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 45-54.

mianej jako miniona, w sporządzaniu takich opisów otaczającej rzeczywistości historycznej.<sup>14</sup>

„Bez źródeł nie ma pracy historyka, jednak nie można iść za nimi. [...] Pa-nować nad źródłami musi historyk, nie zaś źródła nad historykiem” — pisze Jerzy Topolski.<sup>15</sup> Ponieważ, jak podkreśla, źródła nie są lustrzanym odbiciem fragmentów rzeczywistości, które wystarczy jedynie posklejać, aby stworzyć o niej opowieść, badacz/ka musi wykonać nad nimi pracę, dzięki której może zbudować swoją narrację o danej rzeczywistości historycznej. Praca ta polega zasadniczo na zracjonalizowanym wątpieniu w to, za co dokumenty się po-dają oraz w to, co mówią. Marc Bloch ujmuje to następująco:

Nawet najnaiwniejszy agent policji wie dobrze, że nie należy zanadto wierzyć słowom świadków. Zresztą nie zawsze wyciąga się właściwe wnioski z tej teoretycznej wiedzy. Podobnie, dawno już uznano, że nie należy wierzyć ślepo wszystkim źródłom historycznym. Nauczyło nas tego doświadczenie tak niemal stare, jak sama ludzkość: niejeden tekst udaje przynależność do innej epoki lub inne pochodzenie aniżeli to jest w rzeczywistości; nie wszystkie relacje są wiarygodne, a nawet pozostałości materialne bywają podrabiane.<sup>16</sup>

Jednak samo intuicyjne, zdroworozsądkowe podejście „krytyczne” nie wystarczy, aby uprawiać historię-naukę. Wszak „zdrowy rozsądek” to najczę-ściej połączenie „niewyrozumowanych postulatów z pochopnie uogólnionymi doświadczeniami”.<sup>17</sup> Dla prowadzenia krytyki w sensie naukowym potrzebne jest narzędzie pozwalające wyjść poza ramy myślenia zdroworozsądkowego. Jego wypracowanie trwało długo, a za ostateczne podwaliny pod naukową krytykę dokumentów archiwalnych można uznać pracę Jeana Mabillona *De Re Diplomatica* (1681). Pod koniec XVII w. „krytyka” nabiera też niemal no-woczesnego znaczenia: próby prawdziwości. Dotąd bowiem oznaczała raczej ocenę, mającą gust za podstawowe kryterium. Zacytujmy jeszcze raz słowa Blocha — mistrza metody krytycznej:

Podobnie jak «nauka» w rozumieniu kartezjańskim, krytyka źródła hi-storycznego wyklucza wszelką wiarę. Jak nauka kartezjańska, tak i ona nie-ubłagane obala wszystkie dawne filary, po to jedynie, aby dojść do nowych pewników, a przynajmniej do twierdzeń o dużym stopniu prawdopodobień-stwa, poddawanych do tej pory należytej weryfikacji. Inaczej mówiąc, idea, która inspiruje tę krytykę, zakłada prawie całkowity odwrót od dawnych

<sup>14</sup> Por. wszędobylskość historyczności m.in. w: K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wpro-wadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

<sup>15</sup> J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Poznań 1998, s. 55.

<sup>16</sup> M. Bloch, *op. cit.*, s. 105.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 106.

pojęć o wątpieniu. [...] Do tego czasu wątpienie uważane było za postawę umysłową czysto negatywną, za zwyczajne odwrócenie się plecami, i to bez względu na to, czy jego «ukłucia» odczuwano boleśnie, czy też, przeciwnie, znajdowano w nich źródło szlachetnej rozkoszy. Odtąd zaś uważa się, że wątpienie, stosowane racjonalnie, może stać się narzędziem poznania.<sup>18</sup>

Krytyka historyczna jest zatem zracjonalizowanym wątpieniem w oczywistość tego, co jawi nam się jako prawdziwe i wobec owej prawdziwości kierowane jest pierwsze pytanie historyczki/historyka. Kolejne dotyczą prawdziwości przekazu badanego dokumentu — czy to, co „mówi” może być prawdziwe. Zaznaczmy, że używany tu wyraz „prawdziwość” należałoby raczej zastąpić słowem „prawdopodobieństwo”. Krytyka historyczna jest więc raczej próbą prawdopodobieństwa prawdziwości niż prawdy.

W jakiej mierze wolno nam używać wielkiego słowa «pewność»? Już Mabillon przyznawał, że krytyka dokumentów nie może osiągnąć pewności «metafizycznej», i nie mylił się. Jedynie dla uproszczenia podstawiamy nieraz w miejsce języka prawdopodobieństwa język oczywistości. Ale dziś wiemy lepiej niż w czasach Mabillona, że ta umowa nie jest bynajmniej specyficzna dla nas. [...] Ograniczając swą pewność do dozowania prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa, krytyka historyczna różni się od większości innych nauk o świecie realnym jedynie subtelniejszym zróżnicowaniem stopni.<sup>19</sup>

W tej swego rodzaju relatywizacji efektów krytyki historycznej nie należy upatrywać słabości. Wręcz przeciwnie, jest ona znakiem krytycznego myślenia o samej krytyce. Poszukując człowieka za dokumentami — tego, który je sporządził i którego takie, a nie inne motywy popchnęły do uczynienia tego w określony sposób — w myśl krytyki historycznej również ta/ten, kto ją przeprowadza, podlega uwarunkowaniom, które analizuje w swoim badaniu. Historyczka/historyk sporządzająca narrację historyczną na podstawie źródeł, dzięki stosowaniu metody krytycznej, sam/a również wytwarza źródło/źródła historyczne. Jako takie narracje historyczne oraz ich wytwórczynie/wytwórcy same są materiałem, do którego należy stosować metodę krytyczną.

Pisząc swą *Pochwałę historii, czyli o zawodzie historyka* w pierwszej połowie lat 40. XX w., Bloch dziwił się:

Cóż za skandal, że w naszych czasach, bardziej niż jakiegokolwiek inne narażonych na toksyny kłamstwa i plotki nie przyznano metodzie krytycznej choćby najmniejszego kącika w programach nauczania: a przecież metoda ta nie jest już tylko pokorną służebnicą prac warsztatowych. Widzi

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 110-111.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 159-160.

ona otwierające się przed nią o wiele rozleglejsze horyzonty, a historia ma prawo zaliczyć do swych najtrwalszych zasług to, że wykuwając narzędzia swej pracy, otworzyła przed człowiekiem nową drogę ku prawdzie, a więc ku sprawiedliwości.<sup>20</sup>

Dzisiaj można nadal pytać: czy współczesny zalew informacji nie wymaga tym pilniej ćwiczeń z metody krytycznej? Różnorodność i ilość źródeł informacji zdają się tym bardziej zmuszać do selekcji, weryfikacji i oceny prawdopodobieństwa ich prawdziwości. Pożytki z zastosowania metody krytycznej do takiej „kontroli jakości” informacji docierających do nas i kształtujących naszą wiedzę o świecie i jego obraz są bezdyskusyjne.

Taki sposób myślenia nasuwa się, kiedy pamiętamy, że „źródłem historycznym jest wszystko to, skąd możemy czerpać informacje o przeszłości”.<sup>21</sup> Wszelkie aspekty otaczającej nas rzeczywistości są zatem potencjalnym źródłem dla przyszłych historyczek/historyków. Mogą być również dla nas, współczesnych, źródłem wiedzy o świecie otaczającym, kiedy potrafimy je czytać, kiedy potrafimy być historyczkami/historykami terażniejszości. Historia jest przecież nauką stawiającą sobie za podstawowy cel rozumienie ludzkiego świata — zrozumienie świata minionego, po to, aby zrozumieć świat współczesny badaczce/badaczowi i czytelniczkom/czytelnikom prac historycznych. Zauważmy, że w ten właśnie sposób możemy dostrzec w historii jej wymiar krytyczny wobec terażniejszości. Mając w centrum swego zainteresowania zmienność świata społecznego (jest przecież nauką „o ludziach w czasie”<sup>22</sup>), ukazuje ona przygodność współczesności. „Mówi” nam, że choć otaczający nas porządek społeczny jest dla nas przymuszający — tzn. musimy mu się w pewien sposób podporządkować (lub przynajmniej liczyć się z jego istnieniem), aby funkcjonować w społeczeństwie — to jednocześnie możliwa jest jego zmiana. Myślenie historyczne wzdraga się wobec wszelkiego fatalizmu, wszelkiego dopatrywania się z góry przeznaczonego losu. Dyskurs historyczny opowiada wszak o świecie ludzi, w którym opisywane procesy i zdarzenia są wytwarzane przez działania ludzkie, choć ich sprawstwo nie zawsze jest bezpośrednie.

Ten drugi aspekt powiązania krytyki i historii — możliwy wymiar krytyczny samego dyskursu historycznego — pojawia się, kiedy pomyślimy o nim jako potencjalnie rewoltującym (wywrotowym). Możliwe jest również, rzecz jasna, myślenie o historii jako dyskursie konserwującym — tym, którego podstawową funkcją jest opowiadanie o nieuchronności otaczającego porządku społecznego, o konieczności jego istnienia, a nawet o potrzebie

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>21</sup> J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, s. 35.

<sup>22</sup> M. Bloch, *op. cit.*, s. 52.

jego obrony. Michel Foucault umieszcza taką historię w ramach dyskursu filozoficzno-prawnego<sup>23</sup>. Jest ona tu dyskursem władzy i ma ją swym opowiadaniem legitymizować i umacniać. Zatem poszukiwanie prawdy jest w tym przypadku szukaniem potwierdzenia panującego porządku władzy, a zmienność ujmowana jest jako ewolucyjnie prowadząca do osiągnięcia stanu obecnego. Nie ma tu więc miejsca na projekt przyszłości, w której panowałby inny niż otaczający, pojmowany jako szczyt rozwoju lub jako z góry dany, porządek rzeczy, a historia nie ustanawia krytycznego dystansu wobec teraźniejszości, lecz pokazuje ją jako oczywistą. Ta oczywistość teraźniejszości wzbudza jednak wątpliwości, kiedy pamiętamy o metodzie krytycznej i jej założeniach. Podając w wątpliwość ową „oczywistość teraźniejszości” — pytając czy jest ona rzeczywiście tak oczywista, za jaką się podaje lub, inaczej mówiąc, pytając o prawdopodobieństwo prawdziwości jej opisu jako oczywistej — zajmujemy pozycję krytyczną, przechodzimy na stronę historii rewoltującej. Ta ostatnia pokazuje możliwość zmiany zastanego porządku społecznego, analizuje jego nieoczywistość oraz pyta, dla kogo użyteczne jest przedstawianie jej jako „oczywistej”.

Warto zwrócić tu uwagę, że często zamiast „oczywistości” otaczającego nas porządku społecznego spotykamy określanie go jako „naturalnego”. „Naturalność” ma moc nieuchronności, niekwestionowalności i oczywistości — to, co jest „naturalne”, jest takie, jakie jest i to w sposób bezapelacyjny. To, co jest „naturalne”, jest również niezmiennie i niezależne od człowieka/ludzi. Można zatem zapytać: czy dyskurs historyczny, badający zmienną rzeczywistość działań ludzkich, może jako rezultat swego opisu ukazywać tę rzeczywistość jako „naturalność”, nie będąc jednocześnie sprzecznym? Odpowiedź twierdząca wydaje się mało prawdopodobna. Wymiar krytyczny historii jawi się za to jako jej element konstytutywny.

## Historia i idea rewolucji

Historię można pojmować jako wezwanie do buntu. Jak rozumiany miałby być opór, bunt, rewolucja, do którego ma zachęcać historia? Jako pierwszy ich wymiar należy wskazać możliwość pomyślenia o otaczającym świecie jako niekoniecznym, jako możliwym do zmienienia. Na tzw. pierwszy rzut oka może wydać się on dość banalny, jednak należy pamiętać, że bez pomyślenia o możliwości zmiany niemożliwe jest jej dokonanie. Innymi słowy, dopóki myślimy o świecie jako o z góry danym, naturalnym (a zatem zarządzanym

<sup>23</sup> Por.: M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, Warszawa 1998.

przez siły, mechanizmy pozaludzkie), nie mamy realnej możliwości jego zmiany. Konieczne jest zatem zerwanie z tym swego rodzaju fatalizmem, aby móc postrzegać się jako podmiot kształtujący swój los i podejmować działania temu kształtowaniu służące. Należy podkreślić, iż nie chodzi tu o skłonienie się ku innej skrajności — wierze w nieograniczoną władzę i możliwości poruszania się w świecie; wierze, że „wystarczy chcieć”. Chodzi o przekonanie, że choć funkcjonujemy w zastanym świecie, którym zarządzają systemy relacji kształtujące otaczający porządek, to dzięki ich rozpoznaniu możliwe jest stawianie im oporu, odmowa ich wspierania, obranie indywidualnej (lub zbiorowej) strategii ich przedefiniowania. Taki jest drugi człon odpowiedzi na pytanie: do jakiego buntu zachęca myślenie historyczne? Do buntu oparłego na wiedzy o ograniczeniach, przymusach, zastanych definicjach. Historia bowiem o tyle zachęca do buntu, o ile wskazuje jego realną możliwość. Ta ostatnia nie wynika jedynie z namysłu nad badaniem historycznym, ale jest zaświadczana w pracach historycznych pokazujących różnorodność indywidualnych i zbiorowych praktyk życiowych, losów poszczególnych osób i grup. Ona właśnie pokazuje, że opór wobec zastanego porządku jest nie tylko teoretyczną możliwością, ale że jest to rzeczywistość ludzkich działań i wyborów tworzących historyczną zmienność świata społecznego.

Kiedy zastanawiamy się nad rewoltą lub rewolucją, zwykle rozważamy mionione wydarzenia określane tym mianem lub/i na ich podstawie prowadzimy namysł nad możliwością jej ponownego zaistnienia, sensownością, ewentualnym jej pragnieniem lub dążeniem do niej. Rozważania tego typu nie są najczęściej prowadzone przez historyczki/historyków, choć ich ustalenia stanowią niezbędny punkt odniesienia. Można oczywiście wskazać historyczki/historyków np. rewolucji francuskiej (takich, jak Mona Ozouf czy François Furet<sup>24</sup>), którzy nieustannie rozważają rewolucję pod wszelkimi możliwymi kątami. Jednak podstawowym punktem zainteresowania są tu konkretne wydarzenia, które uważa się za rewolucyjne (które definiują zatem to, co za rewolucję uważamy). Chodzi o ich opisanie, wskazanie na głównych aktorów, uczestników, czynniki sprawcze, odtworzenie przebiegu, następstw, konsekwencji. Można zastanawiać się na ile opisanie określonych wydarzeń jako rewolucyjnych stwarza je jako rewolucję, na ile narracja historyczna prede-

---

<sup>24</sup> Niezwykle interesujące rozważania Fureta każą zastanowić się, czy rewolucja francuska jako wydarzenie, potocznie określane tą nazwą i które stało się modelem myślenia o rewolucji w ogóle, rzeczywiście miała miejsce; F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Znak, Kraków 1994; J. Topolski, *Mit rewolucji w historiografii*, w: *idem*, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1996, s. 217-231; W. Wrzosek, *Spór o metafory we współczesnej historiografii francuskiej*, w: *idem*, *Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Leopoldinum, Wrocław 1995, s. 38-55.

finiuje społeczne, potoczne rozumienie rewolucji. Rozważania o rewolucji i różnego rodzaju rewoltach stanowią pokaźną literaturę. Spoglądając na jej rozmiary, można dostrzec niemal obsesyjne zainteresowanie tą problematyką, które najogólniej można podzielić na dwa nurty zaklinające rewolucję i rewoltę albo jako to, czego za wszelką cenę trzeba się wystrzeżać, albo jako to, do czego trzeba dążyć i w czym należy ulokować nadzieję. Badanie tej problematyki jest samo w sobie niezwykle zajmujące, jednak z perspektywy interesującej nas problematyki istotniejsze wydaje się tu rozważenie pewnego powiązania refleksji nad rewolucją z historią jako praktyką badawczą. W tym kontekście warto przyjrzeć się z jednej strony tekstowi Hannah Arendt *O rewolucji*<sup>25</sup>, a z drugiej wykładom Michela Foucaulta w Collège de France z 1976 r. opublikowanych pt. *Trzeba bronić społeczeństwa*.<sup>26</sup> Pierwszy z nich rozważa rewolucję, pytając o jej konsekwencje dla myślenia o świecie i politycznego w nim działania, zwracając uwagę na rozróżnienie wyzwolenia i wolności. Natomiast drugi ze wspomnianych autorów analizuje historię dyskursu walki ras i pyta o możliwość rewolucji.

### Hannah Arendt o rewolucji

Punktem wyjścia rozważań Arendt jest pytanie: czym jest rewolucja „z jej ogólnymi konsekwencjami dla człowieka jako istoty publicznej, z jej politycznym znaczeniem dla świata, w którym żyjemy, jej rolą w dziejach nowożytnych”? Autorka poszukuje odpowiedzi na nie, zestawiając ze sobą przede wszystkim dwie rewolucje: francuską i amerykańską. Jej analiza jest oparta na odwołaniu się do ich przebiegu i towarzyszących im pism uczestników, „twórców”, obserwatorów oraz późniejszych myślicieli nad nimi reflektujących. Spośród wielu interesujących wątków poruszanych we wspomnianej pracy, z punktu widzenia zajmującej nas problematyki warto zwrócić uwagę na trzy z nich: wskazanie na wolność jako cel rewolucji, rozróżnienie wolności i wyzwolenia oraz przesunięcia w obrębie znaczenia słowa „rewolucja”.

Na początku swych rozważań Arendt zauważa:

Nowożytne pojęcie rewolucji (nierozdzielnie związane z myślą, że tok historii rozpoczyna się właśnie od nowa, rodząc zupełnie nową, nigdy wcześniej nie słyszaną opowieść) było nieznanne do czasu dwóch wielkich rewolucji z końca osiemnastego wieku. Przed przyjęciem roli w tym, co okazało się rewolucją, żaden z aktorów nie przeczuwał nawet intrygi nowego dramatu. Gdy jednak rewolucje poczęły biec swoim trybem (na długo wcześniej nim ich uczestnicy mogli się zorientować, czy podjęte przez nich przedsięwzię-

<sup>25</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, Wydawnictwo X/Dom wydawniczy Totus, Kraków 1991.

<sup>26</sup> M. Foucault, *op. cit.*



cie skończy się zwycięstwem, czy przegraną) nowość opowieści i najskrytszy sens jej fabuły objawiły się zarówno aktorom jak i widzom. Co do intrygi, było nią niewątpliwie pojawienie się problemu wolności. [...]

Żeby więc zrozumieć istotę rewolucji nowożytnych, koniecznie trzeba pamiętać o tym, że idea wolności zbiegła się w nich z doświadczeniem nowego początku. A ponieważ współczesne pojęcie Wolnego Świata głosi, że nie sprawiedliwość ani wielkość, lecz właśnie wolność stanowi najwyższe kryterium uzasadniające tworzenie ciał politycznych, przeto nie tylko nasze rozumienie rewolucji, ale i nasze pojęcie wolności — wyraźnie rewolucyjne u źródeł — jest czynnikiem, od którego może zależeć nasza gotowość do przyjęcia lub odrzucenia powyższej zbieżności.<sup>27</sup>

Najważniejszym zatem elementem nowożytnego rozumienia „rewolucji” jest jej splecenie z ideą wolności oraz nowego początku, rozpoczynania od nowa opowieści o otaczającym świecie. Jednak obie te kwestie zostają pokazane jako problematyczne w dalszym toku wywodu. Po pierwsze, wolność powinna być odróżniona od wyzwolenia, które „może być warunkiem wolności, lecz żadną miarą nie prowadzi do niej w sposób automatyczny”.<sup>28</sup> Po drugie, jej ustanowienie jako celu rewolucji okazuje się podlegać pewnym transformacjom, w wyniku których jest zastępowana przez szczęście lub dobrobyt. Podobnie ustanowienie nowego początku jawi się jako kwestia niejednoznaczna, bowiem początkowo rewolucjonistom nie tyle chodziło o powołanie do życia nowego porządku, ale o przywrócenie dawnego, zaburzonego przez rządy, przeciw którym powstał, porządku świata.

Znajduje to odzwierciedlenie w użyciu słowa „rewolucja” do określenia wydarzeń, które dla nas są modelem rewolucji. Istotne jest tu rozpięcie między pierwotnym jego znaczeniem a tym, co znaczy ono obecnie:

To, że zjawisko rewolucji nie ma precedensu w dziejach przednowożytnych, nie jest bynajmniej sprawą oczywistą. Wiele osób zgodziłoby się wprawdzie, że charakterystyczną cechą współczesnego świata stanowi «pożądanie nowych rzeczy» połączone z kultem nowości jako takiej; często też utożsamia się to «nowożytne» usposobienie z tak zwanym duchem rewolucyjnym. Jeśli jednak przez ducha rewolucyjnego będziemy rozumieć coś, co wyrasta z samej rewolucji, wówczas musimy go starannie odróżnić od tego zachłannego pragnienia nowości. Przeciż pod względem psychologicznym, doświadczenie tworzenia nowych podstaw połączone z przeświadczeniem o nadejściu zupełnie nowych czasów, nastraja ludzi raczej «konserwatywnie» niż «rewolucyjnie», skłaniając ich do ochrony tego, co już się dokonało i do zapewnienia trwałości istniejącemu *status quo*, a nie do otwierania się na nowe rzeczy, nowe wydarzenia, nowe idee. Patrząc z historycznego

<sup>27</sup> H. Arendt, *op. cit.*, s. 27.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 28.

punktu widzenia można dodać, że ludzie pierwszych rewolucji — to jest ci, którzy nie tylko brali udział w takim czy innym przewrocie, lecz w ogóle wprowadzili rewolucje na arenę polityki — wcale nie pożąдали nowych rzeczy ani nie pragnęli żadnego *novi ordinis saeculorum*. Świadczy o tym samo słowo «rewolucja», pojęcie stosunkowo stare, które zdobywało swoje nowe znaczenie bardzo powoli. Otóż samo użycie tego słowa najwyraźniej wskazuje na brak oczekiwań i skłonności do nowego ze strony «aktorów» rewolucji, którzy podobnie jak «wizjonerzy», zupełnie nie byli przygotowani na coś bezprecedensowego. [...] Słowo «rewolucja» było pierwotnie terminem astronomicznym, który zdobył znaczenie w naukach przyrodniczych dzięki *De revolutionibus orbium coelestium* Kopernika. W tym naukowym zastosowaniu słowo to zachowało swój ścisły łaciński sens, oznaczało bowiem regularny, zgodny z prawidłami, obrotowy ruch gwiazd, o którym wiedziano, że nie podlega wpływowi człowieka i że nie sposób go odeprzeć. Nikt oczywiście nie kojarzył takiej «rewolucji» z nowością ani z przemocą i gwałtem. Przeciwnie, słowo to sugerowało powtarzający się, cykliczny ruch i stanowiło wierny łaciński przekład Polibiuszowej *ανακυκλωσις*, a więc pojęcia, które także wywodziło się z astronomii, metaforycznie zaś było niekiedy używane w dziedzinie polityki. W odniesieniu do ziemskich spraw ludzi mogło ono oznaczać tylko tyle, że kilka znanych form ustrojowych krąży wśród śmiertelnych w wiecznym nawrocie i z tą samą nieodpartą siłą, która każe gwiazdom poruszać się po wytyczonych szlakach na niebie. Trudno więc o coś bardziej odległego od pierwotnego znaczenia słowa «rewolucja» niż obsesyjne przeświadczenie wszystkich aktorów rewolucji, którzy wierzyli, że są uczestnikami procesu oznaczającego definitywny koniec jakiegoś starego porządku i przynoszącego narodziny nowego świata.<sup>29</sup>

Zmiana w pojmowaniu „rewolucji”, modyfikująca jej astronomiczne znaczenie, nastąpiła z nadejściem rewolucji francuskiej, kiedy akcent przesunął się na nieodpartość, przekształconą w XIX w. w ideę konieczności historycznej, ale już bez konotacji związanych z obiegowym, powracającym ruchem.<sup>30</sup> Można wskazać na przynajmniej dwie istotne konsekwencje tego, zrodzonego z rewolucji francuskiej myślenia o nieodpartej, anonimowej sile rządzącej rewolucją. Pierwszą z nich były „narodziny nowożytnego pojmowania historii, które dokonało się w filozofii Hegla”.<sup>31</sup> Oznaczało to z jednej strony, że „dawny absolut filozofów objawia się również w świecie spraw mię-

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 39-41.

<sup>30</sup> Przekonanie o działaniu anonimowej siły rewolucji, na której wolę trzeba się zdać, było odwrótnością charakterystycznego dla aktorów rewolucji amerykańskiej poczucia, że człowiek jest panem swego losu, przynajmniej w odniesieniu do sfery politycznej. Jednak to rewolucja francuska zwyciężyła w walce o wyobrażenie rewolucji, ona stała się jej modelem; na temat metafory rewolucji por.: W. Wrzosek, *Spór o metaforę*.; J. Topolski, *op. cit.*

<sup>31</sup> H. Arendt, *op. cit.*, s. 50.

dzyludzkich, tzn. dokładnie w tej samej dziedzinie, co do której filozofowie zgodnie wykluczyli, by mogła ona być miejscem powstawania absolutnych wzorców”.<sup>32</sup> W ten sposób w świecie spraw międzyludzkich filozofowie zaczęli poszukiwać też prawdy. Skoro zaś prawda, „nawet gdy ją pojmowano «historycznie» — czyli jako ujawniającą się w czasie a więc taką, która nie musi obowiązywać zawsze — musiała mimo to zachowywać ważność dla wszystkich ludzi, bez względu na to, gdzie im się zdarzyło żyć i do jakiego należeli państwa”, to historia jako środek „do objawienia prawdy, musiała być historią światową, a samoobjawiająca się prawda musiała być «duchem świata»”.<sup>33</sup> Historia (jako dzieje) stała się zatem równie uniwersalna, co prawda, która się w niej objawiała. Z drugiej strony, dzieje, rozumiane jako proces, zawierały w sobie także nieuchronność swego biegu. Anonimowa siła rewolucji, pojmowana jako konieczność, której ludzie muszą ulec, stała się cechą historii taką samą, jak nieuchronność ruchu ciał niebieskich oraz ustanawiała dialektykę wolności i konieczności (w ramach dialektycznego ruchu i przeciwruchu dziejów). Należy podkreślić perspektywę, z której prowadzona jest tu refleksja nad historią. Jest to pozycja obserwatora, widza spoglądającego z zewnątrz na oglądany świat; tego, który zna zakończenie opowieści i z tego właśnie miejsca odszyfrowuje nieuchronność wydarzenia się tego lub innego zjawiska, przeznaczenie tej lub innej jednostki czy grupy. (Jest to pozycja, którą Foucault nazwie pozycją filozofa lub prawodawcy, o czym w dalszej części tekstu.)

Choć wolność i wyzwolenie, oswobodzenie się od czegoś, są różnymi sprawami, wytyczenie granicy między nimi często sprawiało trudność. Arendt zauważa:

Szkopuł w tym, że taka rewolucja, jaką znamy z czasów nowożytnych, zabiegała zawsze zarówno o zdobycie swobód jak i o wolność. A ponieważ wyzwolenie (którego owocem jest swoboda ruchu) rzeczywiście stanowi warunek wolności (ponieważ nikt nie dotarłby nigdy do miejsca, w którym rządzi wolność, gdyby nie mógł poruszać się bez skrępowania), przeto często nie potrafimy powiedzieć, gdzie kończy się to, co jest tylko pragnieniem wyzwolenia — czyli bycia wolnym od ucisku — a gdzie zaczyna pragnienie wolności jako politycznego sposobu bycia. Rzecz w tym, że pierwsze z tych pragnień (niepodleganie uciskowi) mogłoby być spełnione nawet w warunkach monarchii (choć nie w warunkach tyranii, nie mówiąc już o despotyzmie), natomiast drugie z nich domaga się ukonstytuowania nowej czy

---

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 52.

raczej na nowo odkrytej formy rządów. Wymaga mianowicie ustanowienia republiki.<sup>34</sup>

Zatem zasadnicza różnica między wyzwoleniem a wolnością polega na tym, że wyzwolenie oznacza określone swobody negatywne takie, jak oswo-bodzenie z (wolność od) ucisku, nędzy lub strachu, natomiast treścią wolności jest uczestnictwo w sprawach publicznych. Jak pokazała rewolucja francuska, „wyzwolenie od tyranii przyniosło wolność tylko nielicznym, natomiast przy-tłoczona nędzą większość prawie go nie odczuła. Tę większość należało więc wyzwolić jeszcze raz”.<sup>35</sup> Celem tego wyzwolenia nie była jednak już wolność, ale powszechne szczęście zbudowane na określonym postrzeganiu człowieka i jego praw. Deklaracja Praw Człowieka miała wymieniać podstawowe prawa pozytywne wynikające z jego natury, a nie z jego statusu politycznego.<sup>36</sup> Te naturalne prawa człowieka (postrzeganego jako istota naturalna) były więc w istocie prawami jego konieczności życiowych i miały stanowić fundament nowego państwa:

Praw tych nie uważano za pewne przed-polityczne racje, których nie wolno naruszyć żadnemu rządowi ani żadnej władzy politycznej, lecz za podstawową treść, jak i ostateczny cel rządu i władzy. *Ancien régime* oskarżono o to, że odebrał te prawa swoim poddanym. Były to prawa związane z życiem i naturą, nie zaś z wolnością i godnością obywatela.<sup>37</sup>

Wolność pojmowana jako cecha naturalna człowieka, niemal jego biolo-giczna właściwość, była więc w gruncie rzeczy domaganiem się wyzwolenia od wszelkiej nędzy zagrażającej fizycznej egzystencji. Echo takiego pojmo-wania znajdziemy u Marksa, który z kwestii socjalnej uczynił istotny argu-ment polityczny, ukuwając pojęcie „wyzysku”, w którym nędza jest wynikiem wyzysku przez klasę panującą dysponującą środkami przemocy. W ten spo-sób celem rewolucji stał się dostatek, a nie wolność. Co więcej, upatrując ko-

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 31; ustanowienie republiki i demokracji dokonało się jednak na gruncie wy-kłuczenia z nich kobiet, por.: J.W. Scott, *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Albin Michel, Paris 1998; G. Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Gallimard, Paris 1998.

<sup>35</sup> H. Arendt, *op. cit.*, s. 74.

<sup>36</sup> Jest to więc pojmowanie bardzo różne od izonomii w greckich miastach-państwach. Oznaczała ona równość wobec prawa i nie dotyczyła warunków życia (będących w ogóle kryte-rium umożliwiającym udział w sferze polityki otwartej wyłącznie dla właścicieli dóbr i niewol-ników), ale była równością „tych, którzy tworzyli grupę «równych sobie». Izonomia zapewniała więc równość nie dlatego, że „wszyscy ludzie rodzili się czy też byli stworzeni jako równi, lecz właśnie dlatego, że z natury [...] nie byli równi i potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji (*polis*), która mogła ich uczynić równymi na mocy swojego prawa [...]”. Była więc atrybutem *polis*, a nie cechą człowieka (szczególnie jako osoby prywatnej) (H. Arendt, *op. cit.*, s. 29).

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 109.

nieczności w nieodpartych popędach procesu życiowego, Marks przyczynił się do utrwalenia doktryny głoszącej, że najwyższe dobro stanowi życie (jako proces biologiczny), a najważniejszym z ludzkich zabiegów jest żywot społeczeństwa. Rola rewolucji nie polega zatem na wyzwoleniu ludzi spod ucisku innych ludzi, ale na wyzwoleniu procesu życiowego społeczeństwa z oków niedostatku.<sup>38</sup>

W swych rozważaniach nad rewolucją Arendt wskazuje na rewolucję amerykańską jako tę, która zrealizowała swój cel — ustanowienie wolności przez ustanowienie państwa opartego na Kartach Praw (*Bills of Rights*) ustalających kontrolę nad wszelką władzą polityczną. To nie ona jednak stała się modelem rewolucji dla społecznego jej wyobrażenia, ale rewolucja francuska, choć z punktu widzenia wskazywanego przez Arendt celu poniosła ona klęskę. Przyczyny klęski ostatniej widzi autorka m.in. w tym, że:

Ukryte życzenie ubogich nie brzmiało: «każdemu według potrzeb», lecz: «każdemu według pożądań». I choć to prawda, że wolność może przyjść tylko do ludzi, którzy zaspokoiли już swe potrzeby, jest też prawdą, że unika ona tych, którzy upierają się żyć dla pożądań. Amerykańskie marzenie (tak jak pod wpływem masowej imigracji rozumiał je wiek dziewiętnasty i dwudziesty) nie było ani marzeniem Rewolucji Amerykańskiej o prawdziwej wolności, ani też marzeniem Rewolucji Francuskiej o wyzwoleniu człowieka. Było to, na nieszczęście, marzenie o «ziemi obiecanej», mlekiem i miodem płynącej. A ponieważ rozwój nowoczesnej techniki już wkrótce potrafił tę wizję urzeczywistnić, «marzyciele» utwierdzili się w przekonaniu, iż przyszło im żyć w najlepszym z możliwych światów.

[...] Ta przemiana obywatela rewolucji w prywatną jednostkę dziewiętnastowiecznego społeczeństwa jest rzeczą często opisywaną w literaturze — zwykle przy użyciu pojęć wypracowanych przez Rewolucję Francuską, która mówiła o *citoyens* i *bourgeois*. Na bardziej spekulatywnym poziomie możemy uznać zniknięcie «pragnienia wolności publicznej» za wycofanie się jednostki w «wewnętrzną sferę świadomości» stanowiącą rzekomo «właściwą dziedzinę ludzkiej wolności». Z miejsca tego, jak z rozpadającej się fortecy, jednostka, biorąc górę nad obywatelem, broni się przed społeczeństwem, które z kolei «bierze górę nad jednostką». Proces ten, w stopniu większym niż rewolucje, określił oblicze dziewiętnastego stulecia, a częściowo określa również oblicze wieku dwudziestego.<sup>39</sup>

Kreślona przez Arendt historia rewolucji nie napawa zbyt optymizmem, co do jej skuteczności jako środka do przeprowadzenia zmiany, w wyniku której ustanowiona zostaje wolność. Nawet możliwość ustanowienia przez nią szczęścia powszechnego lub dostatku okazała się złudna. Jednak

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 61-62.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 140-141.

jej widmo na tyle opanowało wyobrażenie o działaniu w świecie, wprowadzaniu zmiany w jego bieg, że do dziś wydaje się w nim panować. Zestawiając rewolucję amerykańską i francuską, Arendt zwraca uwagę na zwycięstwo tej ostatniej nad wyobrażeniem rewolucji oraz na konsekwencje tego zwycięstwa. Choć to amerykańska zakończyła się z punktu widzenia Arendt powodzeniem i nie „pożarła swych dzieci”, to nie ona stała się wzorem dla naszych skojarzeń idei rewolucji. Pytanie, które nasuwa się przy lekturze Arendt, brzmi zatem: dlaczego identyfikujemy rewolucję z niepowodzeniem realizacji jej idei?

Rewolucja francuska stała się modelem rewolucji w ogóle.<sup>40</sup> Dokładniej mówiąc, pewien historiograficzny jej obraz stał się punktem odniesienia dla wszelkich innych wydarzeń opisywanych jako rewolucyjne. Jej poszczególne etapy, postacie uznane za najważniejsze stały się elementami charakterystyki rewolucji jako takiej. Jednak jak pokazuje to m.in. François Furet, kiedy przyglądamy się uważniej rewolucji francuskiej, dostrzegamy, że wydarzenia powszechnie/potocznie z nią kojarzone jako konstytuujące ją nie są tak jednoznaczne, jak się to przyjmuje. Wyznaczenie choćby jej ram chronologicznych (początku i końca) jest problematyczne, a przekonanie o tym, iż była ona nagłym zerwaniem ze starym porządkiem i ustanowieniem nowego, że zmiana, z którą się ją utożsamia, była raptownym przewrotem, a nawet, że mamy do czynienia z jedną rewolucją, jest trudne do utrzymania.

Fantazmatyczny model rewolucji francuskiej stał się jednak podstawowym odniesieniem, z którym łączy się współcześnie samo słowo „rewolucja” i zajmuje się pozycję wobec ewentualnego dążenia do niej lub też pragnienia niedopuszczenia do niej. Wydarzenia lat 70. XX w. we Francji — narodziny ruchu wyzwolenia kobiet — również odwoływały się do retoryki rewolucyjnej. Historia kobiet, która w nich ma swe korzenie, również może być odczytywana przez jej pryzmat. Warto jednak dołączyć tu wątek dodatkowy, który podsuwa Michel Foucault, analizując historię dyskursu walki ras. Między innymi dlatego, że bez pojawienia się tego dyskursu wyłonienie się idei rewolucyjnej zdaje się niemożliwe.

### **Michel Foucault — dyskurs walki ras**

W wykładach w Collège de France<sup>41</sup> z 1976 r., opublikowanych pod tytułem *Trzeba bronić społeczeństwa*, Michel Foucault zwrócił uwagę na problematykę

<sup>40</sup> Por.: M. Janion, *Bogini Wolności (Dlaczego rewolucja jest kobietą?)*, w: *idem, Kobiety i duch inności*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1996, s. 5-49.

<sup>41</sup> Katedra Foucaulta w CF — utworzona 30 listopada 1969 r., nosiła nazwę Historia Systemów Myśli (w miejsce prowadzonej przez Jeana Hyppolite'a Katedry Myśli Filozoficz-

związaną z „wiedzą poddaną/ujarzmioną” oraz historyczną wiedzą o walkach. W dwóch z nich (*Wykład z 21 stycznia 1976* i *Wykład z 28 stycznia 1976*) szczególnie bada kwestię nader istotną z punktu widzenia interesującej nas tematyki. Chodzi o pojawienie się dyskursu mówiącego o przenikającej społeczeństwo wojnie oraz nowej formie dyskursu historycznego, który wraz z nim się wyłonił. Niezwykle ciekawym wątkiem tych rozważań jest pokazanie relacji między dyskursem dominującym a dyskursem oporu oraz pewnego mechanizmu neutralizacji sprzeciwu przez dyskurs dominujący.

Dyskurs historyczno-polityczny jako dyskurs sprzeciwu

Zasadniczą kwestią stawianą przez Foucaulta we wspomnianych wykładach jest wypracowanie narzędzia do analizy relacji władzy przenikających i tworzących tkankę społeczną. Drogę zmierzającą do realizacji tego zadania wyznacza pytanie: „w jakiej mierze stosunek dominacji daje się sprowadzić do albo przełożyć na pojęcie stosunku sił? I na ile stosunek sił można sprowadzić do stosunku wojny?”<sup>42</sup> Wojna jest skrajnym przypadkiem stosunków sił, w którym ujawniają się one w swym największym natężeniu, bez osłonek. W ten sposób foucaultowskie pytanie przekłada się na serię pytań:

Czy stosunek władzy jest w gruncie rzeczy stosunkiem bitewnym, walką na śmierć i życie, wojną? [...] czy fakt wojny rzeczywiście można i powinno się uważać za pierwotny w stosunku do innych relacji (relacji nierówności, asymetrii, podziału pracy, stosunków wyzysku itp.)? Czy zjawiska antagonizmu, rywalizacji, konfliktu, walki między jednostkami, grupami lub klasami mogą i powinny zostać włączone w ów ogólny mechanizm, w tę ogólną formę, jaką jest wojna? A także: czy pojęcia związane z tym, co w XVIII i jeszcze w XIX wieku nazywano sztuką wojenną (strategia, taktyka itp.), mogą same przez się stanowić odpowiednie i wystarczające narzędzie do analizy stosunków władzy?<sup>43</sup>

Tak postawione pytania zmierzają do rozważenia hipotezy mówiącej, że pod powierzchnią tego, co uważamy za rzeczywistość społeczną, widzianą jako splot różnorodnych relacji władzy, toczy się permanentna wojna, nieustanna walka: „Czy pod powłoką pokoju, porządku, bogactwa, autorytetu władzy, pod pozorem spokojnego ładu subordynacji, państwa, aparatów pań-

---

nej), powierzona Foucaultowi 12 kwietnia 1970 r., wykład inauguracyjny wygłosił 2 grudnia 1970 r., ukazał się później jako *L'ordre du discours*; pol. przekład M. Kozłowskiego pt.: *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2002.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

stwowych, praw itd., powinniśmy założyć i odkryć coś w rodzaju pierwotnej i permanentnej wojny?” Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie, trzeba ustalić:

jak, od kiedy i dlaczego zaczęto dostrzegać lub wyobrażać sobie, że to właśnie wojna podtrzymuje stosunki władzy i rozgrywa się w ich obrębie? Od kiedy, jak, dlaczego wyobrażono sobie, że pokój jest podszyty pewnym rodzajem nieustannej walki i że ostatecznie ład państwowy — w swojej podstawie, w swej istocie, w swoich istotnych mechanizmach — jest porządkiem bitewnym? [...] Kto zauważył wojnę między wierszami pokoju; kto w harmidrze, w zamęcie wojny, w błocie batalii, poszukiwał zasady pozwalającej zrozumieć porządek, państwo, jego instytucje i jego historię?<sup>44</sup>

Stawianą przez Foucaulta kwestię można zatem rozumieć następująco. Aby wypracować narzędzia analizy świata społecznego, którego elementy są wytwarzane/stwarzane przez relacje dominacji, należy znaleźć sposoby badania tychże relacji. W tym celu trzeba zapytać, na ile możliwe jest postrzeganie ich przez pryzmat skrajnego ich przypadku — wojny. Należy zwrócić uwagę na to, że pytanie to dotyczy kwestii historycznej, nie zaś abstrakcyjnych rozważań, co do możliwości takiego lub innego pomyslenia. W interesującym nas przypadku chodzi o ustalenie, kiedy pojawiło się takie właśnie myślenie o porządku społecznym jako o będącym o tyle porządkiem, o ile przykrywa/przesłania toczącą się nieustannie walkę, chaos wojny. Dlatego też Foucault czyni punktem wyjścia słynną formułę Clausewitza: „Koniec końców wojna jest tylko polityką prowadzoną innymi metodami”. Jest ona jednak dość przewrotnym punktem wyjścia, ponieważ to, co interesuje Foucaulta to formuła, którą Clausewitz odwraca. Przyjmuje i wykazuje on bowiem, że:

zasada, zgodnie z którą polityka to wojna prowadzona innymi metodami, jest o wiele wcześniejsza od zasady Clausewitza, który po prostu odwrócił tego rodzaju tezę, jednocześnie mętną i precyzyjną, krążącą od XVII i XVIII wieku.<sup>45</sup>

W pojawieniu się tej tezy w tym właśnie czasie Foucault dopatruje się historycznego paradoksu. Polega on na tym, że dyskurs, który przyniósł tezę o polityce jako wojnie prowadzonej innymi środkami, powstał niejako równoległe do (lub nieco później w stosunku do) transformacji polegającej na etatyzacji wojny, tzn. wyparciu wojowniczych stosunków, „prywatnej wojny” z ciała społecznego na zewnętrzne granice państwa: „wojna stała się niejako praktyką funkcjonującą już tylko na zewnętrznych granicach państwa, zaczęła się ona stawać zawodowym i technicznym przywilejem starannie wydzie-

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>45</sup> *Ibidem*.



lonego i kontrolowanego aparatu militarnego”.<sup>46</sup> Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której w zbliżonym czasie występują niemal równocześnie dwa, przeciwstawne wobec siebie wydarzenia historyczne: usunięcie stosunków wojennych ze stosunków społecznych (wraz z opowieścią uzasadniającą to usunięcie) oraz pojawienie się dyskursu mówiącego o wojnie jako stałej relacji społecznej i podłożu instytucji władzy. Dyskurs ten Foucault nazywa historyczno-politycznym i umieszcza w opozycji do dyskursu filozoficzno-prawnego uprawianego dotąd. Należy podkreślić, że pomiędzy tymi dwoma dyskursami nie następuje zastąpienie jednego przez drugi (prostego następstwa — dotąd głosiło się to, odtąd głosi się tamto), lecz opozycja w planie ich równoległego występowania i przedstawiania przeciwstawnych wizji świata. Tam, gdzie teoria filozoficzno-prawna mówi o władzy politycznej zaczynającej się, gdy wojna się kończy, dyskurs historyczno-polityczny głosi ciągle toczącą się wojnę, której państwo i prawo są emanacjami. Tam, gdzie teoria filozoficzno-prawna widzi społeczeństwo jako składające się z (harmonijnie) dopełniających się elementów, dyskurs historyczno-polityczny postrzega je jako składające się z dwóch grup, dwóch stojących naprzeciw siebie armii. Taka wizja społeczeństwa ma co najmniej dwie, istotne konsekwencje. Pierwsza z nich dotyczy widzenia w panującym porządku społecznym efektu narzucenia praw jednej grupy (zwycięzców) drugiej (zwyciężonym), nie zaś wyniku kompromisu, „umowy społecznej” zawartej między różnymi grupami. Ponieważ dyskurs historyczno-polityczny jest opowieścią o ciągłej wojnie, niesie ze sobą „obietnicę” zmiany tej sytuacji o tyle, o ile któregoś dnia zwyciężeni otwarcie powstaną przeciw swym ciemiężcom, pokonają ich i to oni staną się zwycięzcami. Druga ze wspomnianych konsekwencji dotyczy miejsca, z którego przemawia podmiot oraz prawdy ogłaszanej:

[...] podmiot, który w tym dyskursie przemawia, który mówi «ja» albo «my», nie może, i zresztą wcale się o to nie stara, zajmować pozycji prawnika albo filozofa, to znaczy pozycji uniwersalnego, totalizującego lub neutralnego podmiotu. W tej ogólnej walce, o której mowa, ten, kto mówi, kto mówi prawdę, kto opowiada historię, kto odświeża pamięć i pokonuje zapomnienie, ten ktoś należy do jednego albo do drugiego obozu: prowadzi bitwę, ma przeciwników, pracuje na rzecz partykularnego zwycięstwa. [...] Nie ulega wątpliwości, że ten dyskurs o powszechnej wojnie, ten dyskurs, który próbuje odkryć wojnę pod pokojem, zamierza opowiedzieć o całości zmagañ i odtworzyć globalny przebieg wojny. Ale nie jest z tego powodu dyskursem całości lub neutralności; zawsze pozostaje dyskursem perspektywicznym. Całość ujmuje jedynie z boku, przecinając ją i przesywając swoim punktem widzenia. Znaczący to, że prawda jest prawdą, która może się odsłonić tylko

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 56.

z jego pozycji bojowej, tylko w świetle upragnionego zwycięstwa, niejako na granicy przetrwania mówiącego podmiotu.

Dyskurs ten ustanawia fundamentalną więź między stosunkami sił i relacjami prawdy. [...] W dyskursie tego rodzaju prawdę można wypowiedzieć właśnie dlatego, że należy się do pewnego obozu. Właśnie przynależność do obozu — do miejsca leżącego poza centrum — pozwoli odszyfrować prawdę, odrzucić złudzenia i błędy, które pozwalają nam wmówić — za pomocą których przeciwnik chce nam wmówić — że znajdujemy się w świecie uporządkowanym i pokojowym. [...] jeżeli stosunek sił wyzwala prawdę, prawda z kolei wyłoni się tylko o tyle, i tylko o tyle się jej poszukuje, o ile będzie mogła stać się faktyczną bronią w stosunku sił. Prawda albo daje siłę, albo burzy równowagę, podkreśla brak symetrii i ostatecznie sprawia, że zwycięstwo przechyla się raczej na jedną niż na drugą stronę: prawda jest dodatkową siłą, która odślania się tylko na gruncie stosunku sił. Istotowy związek prawdy ze stosunkiem sił, z asymetrią, z porzuceniem środka, z walką, z wojną, jest wręcz wpisany w ten typ dyskursu. Od czasu filozofii greckiej pokojową uniwersalność może sobie zakładać dyskurs filozoficzno-prawny, ale jest ona tu dogłębnie kwestionowana albo po prostu cynicznie ignorowana.<sup>47</sup>

To dlatego właśnie, zdaniem Foucaulta, dyskurs ten jest zakorzeniony historycznie i politycznie zdecentralizowany: usiłuje osiągnąć prawdę i „być w prawie”, mając za punkt wyjścia stosunek sił, dążąc do jego rozwinięcia i wykluczając podmiot mówiący prawdę i wypowiadający prawo z prawno-filozoficznej uniwersalności. Mówiący nie występuje z pozycji ponad stronami, nie jest ani między, ani ponad, ani z boku. Nie dąży do ustanowienia porządku i prawa mającego pojednać strony. Wypowiada prawdę-oręż i prawo swojej grupy, tym samym włączając się w stosunki sił i biorąc udział w toczącej się walce.

Perspektywy dyskursów historyczno-politycznego i filozoficzno-prawnego wykluczają się. Nie można ustanowić między nimi porozumienia, nie można ich pogodzić spoglądając z jednej lub drugiej strony. Dyskurs historyczno-polityczny demaskuje dyskurs filozoficzno-prawny jako fałszywie uniwersalistyczny — jego uniwersalność jest bowiem jedynie sposobem wmówienia zwyciężonym, że obowiązujące prawa nie są prawami zwycięzców narzuconymi podbitym. Dyskurs filozoficzno-prawny pomija istnienie konfliktu i jego stron, odwołując się do formuł powołujących się na zasady zewnętrzne wobec świata, którego mają dotyczyć. Zauważmy jednak, że gdy wyobrazimy sobie, co stanie się, kiedy zwyciężeni, przemawiający w ramach dyskursu historyczno-politycznego, powstaną i odniosą zwycięstwo nad

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 60-61; por. też: J. Kmita, *Prawda zwycięża nie bez oręża*, „Nurt” 1978, nr 2, s. 14-15.

swymi dotychczasowymi ciemiężcami, dojdziemy do wniosku, że dawni zwyciężeni, obecni zwycięzcy niechybnie zaczną snuć swą opowieść w ramach dyskursu filozoficzno-prawnego — nie będą mówić o konflikcie i walce, ale o umowie i kompromisie, o prawach uniwersalnych, które są uniwersalnymi dlatego, że są ich. Ci zaś, którzy byli zwycięzcami, przeciw którym powstał zwyciężeni, sami staną się uciśnieni i zaczną wypowiadać dyskurs historyczno-polityczny demaskujący uniwersalność praw zwycięzców i porządek społeczny przez nie ustanawiany. Taką wizję podpowiada nam wyobraźnia. Jednak przedstawiana przez Foucaulta historia dyskursu historyczno-politycznego przebiegała zupełnie inaczej. To nie głoszący dyskurs sprzeciwu, po powstaniu i odniesieniu zwycięstwa nad dotychczasowymi ciemiężcami, przejęli ich język, ale dyskurs dominujący wchłonął i zneutralizował bunt.

Foucault wskazuje, że dyskurs historyczno-polityczny, który rozpoczął swą karierę między końcem XVI i połową XVII w., w związku z podwójną kontestacją (ludową i arystokratyczną) władzy królewskiej, od XVII w. przybrał

pewną szczególną formę: wojna, która trwa pod pozorem porządku i pokoju, wojna, która toczy nasze społeczeństwo i dzieli je na dwie części, jest w gruncie rzeczy wojną ras. Bardzo wczesnie spotykamy podstawowe elementy, które stanowią o możliwości wojny i pozwalają jej przetrwać oraz rozwijać się dalej: różnice etniczne, różnice stopnia dzikości i barbarzyństwa; podbój i zniewolenie jednej rasy przez inną. Ciało społeczne składa się w gruncie rzeczy z dwóch ras. Poczynając od XVII wieku zostaje sformułowana myśl, zgodnie z którą ów konflikt ras przebiega na wskroś przez całe społeczeństwo, stanowiąc jakby matrycę wszystkich form, jakie będą później przybierać mechanizmy wojny domowej.<sup>48</sup>

Należy pokreślić, że termin 'rasa' w ramach dyskursu walki ras był używany neutralnie, jako określenie po prostu grupy, nie zaś w jej, opatrzonym negatywną konotacją, rozumieniu upowszechnionym przez teorię rasistowską.<sup>49</sup> Owa transformacja rozumienia „rasy” oraz przejście od mówienia o rasach w liczbie mnogiej do rasy w liczbie pojedynczej stanowi jedną z dwóch,

---

<sup>48</sup> M. Foucault, *op. cit.*, s. 68.

<sup>49</sup> Termin 'rasa' oznacza tu „pewne historyczno-polityczne pęknięcie, dość szerokie, ale względnie trwałe. Powiemy, i tak mówi się w tym dyskursie, że istnieją dwie rasy, kiedy można napisać historię dwóch grup, które przynajmniej na początku nie mówią tym samym językiem i często nie wyznają tej samej religii; dwóch grup, które utworzyły jedność i całość polityczną tylko za cenę wojen, najazdów, podbojów, bitew, zwycięstw i klęsk, słowem, tylko za cenę przemocy. Więż między nimi powstała wyłącznie w wyniku wojennej przemocy. Wreszcie, powiemy, że istnieją dwie rasy, kiedy istnieją dwie grupy, które, choć żyją na jednym obszarze, nie zmieszały się ze sobą z powodu różnic, braku symetrii, barier związanych z przywilejami, zwyczajami i prawami, z podziałem bogactw i ze sposobem sprawowania władzy” (*ibidem*, s. 82).

wskazywanych przez Foucaulta transkrypcji teorii wojny ras. Pierwsza z nich jest czysto biologizująca — dokonała się na długo przed Darwinem i przejęła swój dyskurs (pojęcia, słownik) z materialistycznej anatomo-fizjologii. Znalazła też oparcie w filologii, dzięki czemu powstała teoria ras w historyczno-biologicznym sensie. Teoria ta okazała się równie dwuznaczna, jak jej wersja XVII-wieczna — towarzyszyła bowiem ruchom narodowym w Europie i walkom narodów przeciw wielkim aparatom państwowym, ale była związana również z polityką europejskiej kolonizacji. Druga transkrypcja wyszła od wielkiego tematu i teorii walki społecznej, rozwijającej się od pierwszych lat XIX w. i zmierzała do zastąpienia śladów konfliktu rasowego przez walkę klas. Bliższe przyjrzenie się transkrypcji biologicznej umożliwia Foucaultowi pokazanie rozwoju rasizmu biologiczno-społecznego związanego z ideą, nową i powodującą nowe funkcjonowanie dyskursu wojny ras, głoszącą, że

inna rasa nie jest rasą, która przyszła skądinąd, zwyciężyła i na pewien czas zapanowała, ale rasą, która stale i bez przerwy się odtwarza w (i dzięki) tkance społecznej. Inaczej mówiąc: to, co postrzegamy jako polaryzację, jako binarne pęknięcie w społeczeństwie, to nie jest zderzenie dwóch ras w stosunku do siebie zewnętrznych, lecz rozdzielenie się jednej i tej samej rasy na nadrasę i podrasę. Albo też: jest to wychylenie się spoza rasy jej własnej przeszłości. krótko mówiąc, ukazywanie się podszewki i ukrytego podłoża rasy.<sup>50</sup>

Innymi słowy, mówienie o walce ras w liczbie mnogiej, zostało zastąpione przez rasę w liczbie pojedynczej. Takie ujęcie doprowadziło dyskurs, który pojawiwszy się w XVII w., funkcjonował jako narzędzie walki obozów odsuniętych od centrum, do ponownego centralizowania i stania się dyskursem władzy — władzy centralnej, scentralizowanej i centralizującej, dyskursem walki, „którą trzeba toczyć nie między dwiema rasami, ale w imieniu jednej konkretnej rasy, która jest jedynie prawdziwa, która dzierży władzę i stanowi normę, przeciwko tym, którzy się od tej normy odchylają i stanowią zagrożenie dla biologicznego dziedzictwa”. W ten sposób dyskurs buntu, opozycji został wchłonięty przez dyskurs dominujący. Nastąpiła jego neutralizacja jako narzędzia sprzeciwu, nie zaś jego porzucenie ze względu na zmianę sytuacji zdominowanych. Narzędzie oporu zostało w ten sposób wykorzystane do wzmocnienia tego, przeciw czemu było skierowane. Miast zwalczyć dyskurs dominujący, zostało przezeń wykorzystane na własny użytek. Najważniejszym momentem tej transformacji jest pojawienie się biologiczno-rasistowskich dyskursów dotyczących degeneracji społeczeństwa oraz instytucji, sprawiających, że dyskurs walki ras będzie funkcjonował wewnątrz społeczeństwa jako zasada eliminacji, segregacji i ostatecznie normalizacji

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 69.

społeczeństwa. To również moment porzucenia przez ten dyskurs zasadniczej formuły wyjściowej: „Musimy się bronić przed naszymi wrogami, bo w rzeczywistości aparaty państwa, prawo, struktury władzy nie tylko nas przed nimi nie bronią, ale są narzędziami, za pomocą których nasi wrogowie prześladują nas i czynią poddanymi”. Ta formuła, którą w skrócie można nazwać: „Musimy bronić się przed społeczeństwem”, została zastąpiona przez mówiącą wręcz przeciwnie: „Musimy bronić społeczeństwa przed wszystkimi biologicznymi zagrożeniami, jakie niesie ze sobą ta druga rasa, ta podrasa, ta przeciwrasa, którą wbrew sobie ustanawiamy”. W ten sposób temat walki ras przestał być narzędziem walki jednej grupy przeciwko innej grupie i zaczął służyć globalnej strategii wszelkich konserwatyzmów społecznych. Pojawił się również rasizm państwowy, czyli rasizm uprawiany przez społeczeństwo wobec samego siebie, swoich własnych elementów i wytworów — rasizm wewnętrzny, nieustannego oczyszczania, jeden z podstawowych wymiarów społecznej normalizacji.<sup>51</sup> W pokazanej przez Foucaulta biologicznej transkrypcji dyskursu walki ras można dostrzec ciekawy i „sprytny” mechanizm rozbijania sprzeczności, w którym to, przeciw czemu wyrażana była niezgoda stało się tym, czego należy bronić. Przejście od „bronienia się przed” do „obrony” tego, co było postrzegane jako zagrożenie oznacza w gruncie rzeczy narzucenie wizji świata grupy dominującej, która mówi, że to nie ona jest zagrożeniem, to nie ona jest uprzywilejowana kosztem grupy zdominowanych, ale „prawdziwa groźba” tkwi gdzie indziej. W ten też sposób zdominowani są wciągnięci w nie tylko niepodważanie dominacji, ale wręcz w jej utrwalanie w imię owej „prawdziwej groźby”. (Mechanizm podobnego typu odnajdziemy w koncepcji zgody zdominowanych na dominację.<sup>52</sup>)

### Przeciw-historia

W swych analizach, Foucault poświęca niemało miejsca roli historii w obrębie dyskursu dominującego i dyskursu sprzeczności. Zauważa, że do końca XIX w. (do chwili przekształcenia w dyskurs rasistowski) dyskurs walki ras funkcjonował jako przeciw-historia. Aby przedstawić, na czym polega funkcja przeciw-historii, najpierw należy scharakteryzować dyskurs historyczny (dyskurs historyków, praca polegająca na opowiadaniu historii). Foucault proponuje jego rozumienie jako rodzaju „mówionej lub pisanej ceremonii, która winna wytworzyć w rzeczywistości jednocześnie uzasadnienie dla wła-

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 69-70.

<sup>52</sup> N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie*, w: *idem*, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, côté-femmes*, Paris 1991, s. 131-225.

dzy i jej umocnienie”. Tradycyjna funkcja historii (od pierwszych kronikarzy (annalistów) rzymskich, co najmniej do późnego średniowiecza lub nawet do XVII w. i później) polegała na wypowiedaniu prawa władzy i wzmaganiu jej blasku. Pełniła zatem podwójną rolę:

z jednej strony, opowiadając historię, historię królów, możnych, suwerenów i ich ofiar (lub, ewentualnie, ich tymczasowych klęsk), chodzi o to, by prawnie połączyć ludzi z władzą poprzez ciągłość prawa, jaką pokazuje się wewnątrz tej władzy i jej funkcjonowaniu; połączyć zatem w sposób prawny ludzi z ciągłością władzy i poprzez ciągłość władzy. Z drugiej strony chodzi również o to, by ich zafascynować ledwie dającą się znieść intensywnością chwały — oto, jak mi się wydaje, dwa oblicza dyskursu historycznego, pozwalające mu osiągać pewien efekt wzmocnienia władzy. Historia, podobnie jak rytuały, namaszczenia, uroczyste pogrzeby, ceremonie i legendarne opowieści, jest operatorem, intensyfikatorem władzy.<sup>53</sup>

Wzmacnianie i olśniewanie, ujarzmianie przez pokazanie mocy zobowiązań i wzmaganie blasku siły — to dwie funkcje historii, które można odnaleźć w formach historii praktykowanej w cywilizacji rzymskiej i społeczeństwa średniowiecznych. Te dwie funkcje odpowiadają, zdaniem Foucaulta, dwóm aspektom władzy przedstawianej w religiach, rytuałach, mitach, legendach indoeuropejskich:

Z jednej strony aspekt prawny: władza wiąże przez zobowiązanie, przez przysięgę, przez prawo, z drugiej zaś strony władza ma funkcję, rolę i skuteczność magiczną: władza oslepia i zamienia w kamień. [...] Sądzę zatem, że historia, ta, która funkcjonuje jeszcze w Średniowieczu, ze swoim poszukiwaniem pradawnych korzeni, ze swoimi kronikami, prowadzonymi dzień po dniu, ze swoimi zbiorami upowszechnianych przykładów, zakłada jeszcze i wciąż takie samo przedstawienie władzy, które nie jest po prostu jej obrazem, ale również procedurą jej umacniania. Historia to dyskurs władzy, dyskurs zobowiązań, poprzez które władza podporządkowuje; to również dyskurs blasku, jakim władza fascynuje, przeraża, unieruchamia. Słowem, wiążąc i unieruchamiając, władza jest podstawą i gwarantem ładu, a historia stanowi właśnie dyskurs, dzięki któremu te dwie funkcje zapewniające ład można wzmocnić i uczynić bardziej skutecznymi. Można więc ogólnie powiedzieć, że przez bardzo długi czas historia była w naszym społeczeństwie historią suwerenności, historią, która rozwija się w wymiarze i w funkcji władzy suwerena.<sup>54</sup>

Tak scharakteryzowana historia stanowi tło, na którym Foucault odnotowuje pojawienie się pod koniec średniowiecza, a raczej na przełomie XVI

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 74.

i XVII w. nowej formy jej dyskursu. Ten nowy dyskurs historyczny nie jest „już dyskursem suwerennej władzy, ani nawet rasy, lecz dyskursem ras, zdezerowania ras, walki ras toczącej się poprzez narody i poprzez prawa”. Tak samo, jak dyskurs historyczno-polityczny jest opozycyjny wobec dyskursu filozoficzno-prawnego, tak też historia ta jest antytetyczna do dotychczasowej historii suwerenności, jest antyrzymska, jest przeciw-historią:

Przede wszystkim dlatego, że w tej historii ras i permanentnego zdezerowania się ras pod powłoką praw i poprzez prawa pojawia się, a raczej zanika milczące utożsamienie między ludem i jego monarchą, między narodem i jego suwerenem, jakie ukazywała historia suwerennej władzy, historia suwerenów. Od tej pory, w tym nowym typie dyskursu i praktyki historycznej, suwerenność nie będzie już wiązała ogółu w jedność, która była właśnie jednością społeczeństwa, narodu, państwa. Suwerenna władza zyskuje szczególną funkcję: nie wiąże, lecz zniewala. I postulat, w myśl którego historia wielkich obejmuje *a fortiori* historię słabych, historia silnych pociąga za sobą historię małuczkich, zostaje zastąpiony zasadą heterogeniczności: historia jednych nie jest historią drugich. [...] To, co jest prawem lub zobowiązaniem, jeśli patrzy się na to od strony władzy, nowy dyskurs, patrzący z innej strony, ukaże jako nadużycie, gwałt, wymuszenie. Koniec końców, własność ziemską wielkich feudałów i wszystkie pobierane przez nich należności ukażą się i zostaną napiętnowane jako akty przemocy, konfiskaty, grabieży, jako haracze wojenne siłą ściągane z podbitej ludności. W rezultacie wielka forma ogólnego zobowiązania, którego siłę umacniała historia, opiewając sławę suwerena, rozpada się i prawo okazuje się rzeczywistością o podwójnym obliczu: triumfem jednych, poddaństwem innych.<sup>55</sup>

Opowieść przeciw-historii jest zatem radykalnie przeciwstawna wobec tradycyjnego dyskursu historycznego — zamiast umacniać władzę suwerena, kwestionuje ją i wskazuje na jej niesprawiedliwość, rozbija jej jedność, w myśl której zwycięstwa jednych nie były klęskami drugich, lecz przyczynkami do chwały suwerena. Historia walki ras, przeciw-historia pokazuje, że ów blask władzy oślepia, nie pozwalając dostrzec poddanym ich poddaństwa oraz że poza sferą blasku znajduje się cała strefa cienia, w której znajdują się ci, którzy sławy i chwały nigdy nie zaznają oraz ci, którzy je utracili. Przeciw-historia jest historią opowiadaną z głębi tego cienia. Opowieścią o poniesionej klęsce, o niesprawiedliwości obecnej niewoli i o przyszłym zwycięstwie, które przywróci dawne prawa i utraconą sławę.<sup>56</sup> Nawiązując do pierwotnego znaczenia „rewolucji”, o którym wspominała Arendt, jako dążenia do obalenia obecnej władzy po to, aby przywrócić wcześniejszy porządek, opowieść tę możemy nazwać rewolucyjną.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 75-76.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 76.

W tym nowym typie historii całkowitej zmianie ulega też funkcja pamięci. O ile w tradycyjnej rzymskiej historii rolą pamięci było zapobieganie zapomnieniu, to w przeciw-historii chodzi o:

wydobycie czegoś, co zostało ukryte i co zostało ukryte nie dlatego, że po prostu o tym zapomniano, ale dlatego, że zostało starannie, z rozmysłem, złośliwie przeinaczone i zamaskowane. W gruncie rzeczy nowa historia chce pokazać, że władza, możni, królowie, prawa przesłaniają fakt, że narodziły się z przypadku i z niesprawiedliwości.<sup>57</sup>

Historia walki ras jest zatem przeciw-historią, ponieważ nie tylko nie jest rytuałem sprawowania i umacniania władzy, ale jest tej władzy krytyką, atakiem na nią i rewindykacją: „Władza jest niesprawiedliwa nie dlatego, że spadła poniżej poziomu swoich najznakomitszych przykładów, ale po prostu dlatego, że nie jest nasza”. Dyskurs historyczny, który Foucault określa jako typu rzymskiego, „pacyfikuje społeczeństwo, usprawiedliwia władzę, ugruntowuje ład — lub porządek trzech porządków — który ustanawia ciało społeczne”. Natomiast nowy dyskurs, określany przez niego jako typu biblijnego, który pojawia się pod koniec XVI w., „rozdiera społeczeństwo i o słusznym prawie mówi tylko tyle, o ile wypowiada wojnę prawom”.<sup>58</sup>

„A gdyby w rewolucji znowu zwyciężył Rzym?”

Pojawienie się nowego dyskursu historycznego i wizji świata przez niego niesionej otworzyło drogę do wyłonienia się idei rewolucji i wpisania jej w opowieść historyczną.<sup>59</sup> Figurę retoryczną, w którą Foucault wpisuje ową przemianę dyskursu historycznego, otwierają słowa Petrarcki, który w środku średniowiecza pytał: „Czyż jest w historii coś, co nie byłoby opiewaniem

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 77-78.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>59</sup> „Sądzę, że tej idei rewolucji, która przenika całe funkcjonowanie polityczne i całą historię Zachodu od ponad dwóch stuleci i która jest zresztą, w swoich początkach i w swojej treści, ostatecznie bardzo enigmatyczna, nie da się oddzielić od narodzin i od istnienia praktyki przeciw-historii. Co bowiem mogłyby znaczyć, czym byłyby idea i projekty rewolucyjne bez tego uprzedniego odczytania braku symetrii, braku równowagi, niesprawiedliwości i gwałtów funkcjonujących mimo porządku prawa, pod porządkiem prawa, poprzez ten porządek i dzięki niemu? Czym byłaby idea, praktyka, projekt rewolucyjny bez woli wydobycia na światło dzienne rzeczywistej wojny, która się kiedyś odbyła i która toczy się nadal, ale którą właśnie milczący porządek władzy, zgodnie ze swoją funkcją i swoim interesem, tłamsi i maskuje? Czym byłaby rewolucyjna praktyka, rewolucyjny projekt i dyskurs bez woli reaktywowania tej wojny toczącej się poprzez określoną wiedzę historyczną i bez wykorzystania tej wiedzy jako narzędzia w tej wojnie oraz jako elementu taktycznego w rzeczywistej wojnie, którą się prowadzi? Co znaczyłyby projekt i dyskurs rewolucyjny bez wizji pewnego ostatecznego odwrócenia stosunku sił i ostatecznego przemieszczenia w sprawowaniu władzy?” (*Ibidem*, s. 83-84.)



chwały Rzymu?” Charakteryzują one historię uprawianą nie tylko w starożytnym Rzymie, ale i średniowieczu, z którego przemawiał Petrarca. Odnoszą się do tego dyskursu historycznego, którego podstawowym zadaniem było legitymizowanie i umacnianie panującego porządku. Nowa forma historii, dyskurs przeciw-historii zrywa z dotychczasową historycznością, ciągłością odwołania do starożytności, wprowadza zupełnie inny sposób opowiadania i postrzegania historii.<sup>60</sup> Pojawienie się dyskursu walki ras i jego funkcjonowania jako przeciw-historii nastąpiło równocześnie ze zmianą sposobu myślenia o świecie. Jest wydarzeniem historycznym jako zerwanie z ustalonym stylem widzenia świata i opowiadania o nim. To pojawienie nie oznacza jednak, warto pamiętać, zastąpienia jednej wizji świata przez drugą, ale pojawienie się inności w zastanym porządku. Pomiedzy tymi dwiema wizjami mamy do czynienia z relacją opozycyjności jednej wobec drugiej i relacji władzy — dyskurs dominujący, władzy wobec dyskursu opozycji, sprzeciwu.<sup>61</sup>

Opisywane przez Foucaulta historia (rzymska historia suwerennej władzy) i przeciw-historia (biblijna historii niewoli i wygnania) stanowią dwie wielkie morfologie, dwie funkcje polityczne dyskursu historycznego. Choć dyskursu rewolucyjnego, prowadzonego w Europie od końca XVIII w., nie można sprowadzić jedynie do ukazywanego przez przeciw-historię braku symetrii, opowieści o toczącej się w ramach społeczeństwa wojnie, to stanowi ona jego ważny wątek. Dlatego też, zdaniem Foucaulta, nie można oddzielić historii projektu i praktyki rewolucyjnej od przeciw-historii:

---

<sup>60</sup> „W świadomości Europy wyłonią się wydarzenia, które do tej pory były tylko nieokreślonymi perypetiami i które w istocie nie naruszały wielkiej jedności, wielkiej prawomocności, wielkiej olśniewającej siły Rzymu. Pojawiają się wydarzenia, które zaczną być postrzegane jako prawdziwe początki Europy — początki krwawe, zdobywcze: to najazdy Franków, najazdy Normanów. Pojawi się coś, co można będzie zindywidualizować jako «Średniowiecze» (ale trzeba będzie poczekać na początek XVIII wieku, aby w świadomości historycznej wyodrębnił się fenomen zwany feudalizmem). Pojawia się nowe postacie: Frankowie, Galowie, Celtowie; pojawiają się również postacie bardziej ogólne, takie jak ludzie Północy i ludzie Południa; pojawiają się panowie i poddani, zwycięzcy i zwyciężeni. To ci ostatni wkraczają teraz do teatru dyskursu historycznego i stanowią jego główny punkt odniesienia. Europa zapelnia się wspomnieniami i przodkami, których genealogii nigdy przedtem nie badała. Przede wszystkim jednak pęka, dzieląc się na dwie części, czego nigdy przedtem nie znała. Przez dyskurs wojny ras i przez to wezwanie do zmartwychwstania kształtuje się, a zarazem wyraża się zupełnie inna świadomość historyczna. W tej mierze pojawienie się dyskursów o wojnie ras można utożsamić z całkowicie inną organizacją czasu w świadomości, w praktyce i w samej polityce Europy” (*ibidem*, s. 81).

<sup>61</sup> Należy zauważyć, że dyskurs wojny ras należy pełnoprawnie i wyłącznie do uciśnionych, że jest z istoty dyskursem zniewolonych, dyskursem ludu. Przez długi czas był dyskursem opozycji — różnych grup opozycji. Był on narzędziem krytyki i walki z pewną formą władzy, ale narzędziem podzielonym między rozmaitych wrogów i rozmaite formy opozycji wobec tej władzy.

Jednym słowem, można powiedzieć, że u schyłku Średniowiecza, w XVI i XVII wieku, skończyło się, zaczęło się kończyć społeczeństwo, którego świadomość historyczna była jeszcze typu rzymskiego, to znaczy skupiała się na rytuałach i mitach suwerennej władzy, a zaczęło się kształtować społeczeństwo typu, powiedzmy, nowoczesnego [...] — społeczeństwo, którego świadomość historyczna nie jest już ześrodkowana na suwerenności i na problemie jej ugruntowania, lecz na rewolucji, na jej obietnicach i prorocत्वach zapowiadających przyszłe wyzwolenie.<sup>62</sup>

Jednak równoległe z przekładaniem się w poł. XIX w. dyskursu walki ras na dyskurs rewolucyjny, w którym walkę ras zastąpiła walka klas, kształtuje się inna transformacja tego dyskursu. Jest ona przeciw-historią w zupełnie innym sensie — zniesienia wymiaru historycznego dyskursu walki ras i przyjęcia perspektywy biologiczno-medycznej.<sup>63</sup> Przeciw-historia przekształciła się w ten sposób w rasizm biologiczny i państwowy. Stała się zatem dyskursem władzy, dyskursem rewolucyjnym na opak:

jeżeli dyskurs ras, walki ras, był bronią wykorzystaną przeciwko historyczno-politycznemu dyskursowi rzymskiej suwerenności władzy, to dyskurs rasy (rasy w liczbie pojedynczej) był sposobem odwrócenia tej broni i wykorzystania jej ostrza na rzecz zachowania suwerenności państwa, suwerenności, której blasku i mocy nie zapewniają już rytuały magiczno-prawne, lecz techniki medyczno-normalizacyjne. Za cenę przeniesienia prawa na normę, za cenę przekształcenia języka prawniczego na biologiczny, za cenę przejścia od ras w liczbie mnogiej do rasy w liczbie pojedynczej, za cenę transformacji projektu wyzwolenia w troskę o czystość, suwerenne państwo przejęło na własny użytek i wykorzystało we własnej strategii dyskurs walki ras. Suwe-

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>63</sup> „Właśnie wtedy pojawia się coś, co jest we właściwym sensie rasizmem. Podejmując na nowo, przekształcając, ale też przeinaczając formę, wizję i samo funkcjonowanie dyskursu walki ras, rasizm będzie się charakteryzował tym, że temat wojny historycznej — z jej bitwami, najazdami, grabieżami, z jej zwycięstwami i klęskami — zastąpi biologicznym, postewolucjonistycznym tematem walki o przetrwanie. Nie chodzi już o bitwę w sensie wojennym, lecz o walkę w sensie biologicznym: o różnicowanie się gatunków, o selekcję najsilniejszego, o przetrwanie ras najlepiej przystosowanych itp. Podobnie temat binarnego społeczeństwa, podzielonego na dwie rasy, na dwie grupy obce sobie pod względem językowym, prawnym itd., zostanie zastąpiony tematem społeczeństwa, które pod względem biologicznym ma być jednolite. Zagroziłoby mu tylko niektóre elementy heterogeniczne, nie należące jednak do jego istoty, nie dzielące ciała społecznego, żywego ciała społeczeństwa na dwie części, lecz w jakimś sensie przypadkowe. Będzie to idea obcych, którzy się do nas wkradli, będzie to wątek zbrojców, którzy są odpadem społeczeństwa. Wreszcie, temat państwa, które w przeciw-historii ras było z konieczności niesprawiedliwe, przekształci się w swoją odwrotność: państwo nie jest narzędziem jednej rasy w walce z inną rasą, lecz jest i powinno być obrońcą jedności, wyższości i czystości rasy. Właśnie idea czystości rasy, ze wszystkim, co w niej zarazem monistyczne, etatystyczne i biologiczne, zastąpi ideę walki ras” (*ibidem*, s. 85-86).

renność państwa uczyniła z tego dyskursu imperatyw ochrony rasy, jakby alternatywę i zapórę dla wezwania rewolucyjnego, które również wywodziło się z tego starego dyskursu walk, odszyfrowanych niesprawiedliwości, rewindykacji i obietnic.<sup>64</sup>

Należy zwrócić tu uwagę na wskazywane przez Foucaulta przekształcenie się systemu władzy, w którym nastąpiło zastąpienie formuł magiczno-prawnych technikami medyczno-normalizacyjnymi. Zastąpienie prawa normą, dwóch ras, których walka przenika społeczeństwo, jedną rasą, o której czystość należy dbać wszelkimi środkami, przetransformowało dyskurs rewolucyjny w antyrewolucyjną zapórę.<sup>65</sup>

Dyskurs walki ras, według Foucaulta, wyrwał nas ze świadomości historyczno-prawnej i sprawił, że „weszliśmy w formę historii, w formę czasu zarazem śnionego i wiedzianego, śnionego i poznawanego, czasu, w którym pytanie o władzę jest już nieodłączne od pytania o niewolę i wyzwolenie”. Dlatego „Petrarka pytał: «Czyż jest w historii coś, co nie głosiłoby chwały Rzymu?». My zaś — i jest to coś, co bez wątpienia charakteryzuje naszą świadomość historyczną i co wiąże się z pojawieniem się tej przeciw-historii — my pytamy: «Czy jest w historii coś, co nie byłoby wezwaniem do rewolucji lub strachem przed rewolucją?». I dodajemy tylko to pytanie: «A gdyby

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 86-87.

<sup>65</sup> Rasizm państwowy w XX w. uległ, według Foucaulta, dwóm transformacjom: „Z jednej strony transformacja nazistowska, która podejmuje wprowadzony w końcu XIX wieku temat rasizmu państwowego, którego zadaniem jest biologiczna ochrona rasy. Ale ten temat zostaje tu podjęty i przekształcony jakby na modłę regresywną, to znaczy w taki sposób, że wszczęcia się go i każe mu funkcjonować wewnątrz dyskursu profetycznego, czyli właśnie takiego, w którym kiedyś pojawił się wątek walki ras. W ten sposób nazizm spożytkuje całą ludową i niemal średniowieczną mitologię, sprawiając, że rasizm państwowy będzie tu funkcjonować w ideologiczno-mitycznym pejzażu bliskim pejzażowi walk ludowych, które w pewnym momencie mogły wesprzeć i pozwolić sformułować temat walki ras. [...]”

W opozycji do tej transformacji nazistowskiej mamy transformację typu sowieckiego, która w pewien sposób dokonuje czegoś odwrotnego: nie transformacji dramatycznej i teatralnej, lecz transformacji ukradkowej, bez dramaturgii właściwej legendom, lecz mętnie «naukowej». Polega ona na podjęciu i przeniesieniu rewolucyjnego dyskursu walk społecznych — właśnie tego dyskursu, który w wielu swych elementach wyrósł ze starego dyskursu walki ras — na zarządzanie policją, która zapewnia milczącą higienę uporządkowanego społeczeństwa. To, co dyskurs rewolucyjny określał mianem wroga klasowego, w sowieckim rasizmie państwowym stanie się rodzajem zagrożenia biologicznego. Kim jest wróg klasowy? Ano, jest to chory, zboczeniec, szalenię. W rezultacie broń, która kiedyś miała służyć do walki z wrogiem klasowym (broń, jaką była wojna lub dialektyka), może być teraz już tylko policją medyczną, która przeciwnika klasowego eliminuje niczym wroga rasowego. [...] W ten sposób ochrypla pieśń ras, które ścierają się ze sobą poprzez kłamstwa praw i królów, ta pieśń, która przyniosła przeciw pierwszą formę dyskursu rewolucyjnego, stała się administracyjną prozą państwa, które strzeże samego siebie w imię czystości społecznego dziedzictwa” (*ibidem*, s. 87-88).

w rewolucji znowu zwyciężył Rzym?»<sup>66</sup> Dyskurs przeciw-historii otworzył pole dla pojawienia się idei rewolucji, wychodząc od wizji społeczeństwa przenikniętego wojną i wzywając do buntu wobec tego, co przedstawiało się jako ustalony porządek władzy. Demaskując fakt narzucenia tej władzy, obnażając to, że nie jest ona „naturalnym porządkiem”, ale relacją sił, która modeluje strony jako zwycięzców (dominujących) i zwyciężonych (zdominowanych), stworzyła możliwość buntu, niezgody na zastany układ społeczny. Historia dyskursu walki ras pokazuje, jak ów bunt, wezwanie do zmiany, wezwanie do rewolucji zostało zneutralizowane i wykorzystane do wzmocnienia systemu dominującego. Tym razem Rzym zwyciężył. Zwycięstwa tego nie musimy jednak postrzegać jako ostatecznego rozstrzygnięcia. Przeciw-historia zachowała przecież swój potencjał — pozostała narzędziem umożliwiającym myślenie o możliwości zmiany zastanej sytuacji, widzenia jej jako nieoczywistej i nienaturalnej. Pozostała wezwaniem do niezgody na niesprawiedliwą rzeczywistość.

### **Histoire en tant qu'une possibilité d'une révolte**

*pour Maria Solarska*

#### R é s u m é

L'affirmation que l'histoire est un produit de la société (la culture) en cadre de laquelle elle est écrite — voilà le point de départ de la pensée proposée dans le texte présent. Pour la contemporanéité (le présent) — à quoi sert la description de ce qui est passé? On peut dire tout simplement que la connaissance du passé est nécessaire, pour les sociétés dont la pensée est encadrée dans la triade: le passé — le présent — l'avenir, à la possibilité de comprendre ce qui nous entoure et de regarder dans l'avenir. Cet approche est résumé dans les questions banalisées: „d'où venons-nous?” et „où dirigeons-nous?”. Les réponses à ces questions, dans le sens commun, doivent esquisser le point où nous nous trouvons et la direction vers laquelle nous nous dirigeons ou encore le but que nous visons. L'essentiel est justement de cerner la situation à l'entour de nous, ce point où nous nous trouvons à présent. Une détermination de ce „où nous dirigeons?” peut se réaliser par l'essais de capturer les signes de ce qui est en train de venir. Mais une démarche de tel type signifie l'attente d'un inévitable et non pas une réflexion sur la direction d'un changement éventuel. Cette dernière paraît cruciale pour penser le monde humain

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 88.

en tant que monde changeable par les forces humaines. Pour rendre ce possible il faut garder une distance critique à ce qui se passe devant nos yeux. L'histoire (le discours historique) fait le possible — elle rend possible de voir nos évidences (aussi ce que nous parrait naturel) comme non évidentes parce qu'elle montre des mondes qui ont disposé les autres ensembles des évidences (des naturalités) existantes. Le chagement qui est au centre de l'intérêt de l'histoire montre la contingence d'ordre des choses contemporain et son non nécessité dans l'avenir. Ainsi il est possible de diagnostiquer l'état présent et de prendre la décision d'être en accord ou en désaccord avec lui.

Si nous admettons que l'histoire peut avoir une dimension révoltante, c'est-à-dire rendre possible une critique de l'état existant, un désaccord avec lui et/ou une révolte contre lui, il faut regarder de plus proche de quelle révolte s'agit-il ? Comprenant une révolution comme la forme extrême de la révolte, on réfléchit sur des liens entre l'histoire (le discours historique) et la révolution. Il ne s'agit pas pourtant de suivre l'histoire de la révolution, mais il s'agit de la réflexion sur la question à laquelle révolution puisse faire l'appel l'histoire ou laquelle elle puisse réaliser. Les points principaux de référence de la pensée présentée sont les textes de Hannah Arendt *Essai sur la révolution* et les deux cours de Michel Foucault publiés dans le tome « *Il faut défendre la société* ». L'analyse effectuée par Arendt sur la révolution et ses conséquences pour la façon de penser de monde et l'action politique dans son cadre, constitue notre point d'intérêt central. L'élément important de cet approche concerne la distinction de la libération et de la liberté, aussi que l'instauration de la Révolution française en tant que modèle de la révolution en général, même si, de point de vue d'Arendt, c'est plutôt la Révolution américaine qui aurait satisfaite les attentes liées à l'établissement de la liberté. Par contre Foucault en analysant le discours de la lutte des races et en interrogeant la possibilité de la révolution montre le mécanisme de la neutralisation du discours de résistance par le discours dominant. Il indique aussi deux types du discours historique — le discours de l'histoire et celui de contre-histoire — qui remplissent deux fonctions différentes dans la société. Tant que le premier est le discours de pouvoir — le récit qui sert à sa légitimation et à son renforcement — le deuxième est la contestation de ce pouvoir. C'est justement le discours de contre-histoire ouvrait le champ pour l'apparition de l'idée de la révolution par départ de la vision de la société imprégnée par la guerre et de l'appel à la révolte contre ce qui se montre comme ordre de pouvoir établi. Ainsi la contre-histoire rend possible la révolte, le désaccord avec la configuration sociale présente en démasquant le fait que ce pouvoir a été imposé et qu'il n'est pas « l'état naturel ».