

Historiografia w „rozmowie” ludzkości – pisanie historii jako poszerzanie wyobraźni

Związki nauki z etyką w świecie współczesnym nabierają szczególnej wagi. Wiąże się to zarówno z przeobrażeniami kulturowymi, jakie zachodzą we współczesnych społecznościach Zachodu, jak i zmianami w poglądach na charakter działalności naukowej. Nauka coraz częściej jest traktowana jako wytwór kultury (pogląd ten zaczyna także zwyciężać i wśród samych uczonych). Ta ostanía określa więc, niejako w ostatniej instancji, oblicze praktyki naukowej. Nie inaczej jest i z praktyką historiograficzną – niezależnie od tego czy będziemy ją uważać za pełnoprawną naukę czy też bardziej jako działalność artystyczną, jak to ostatnio postulują postmoderniści.

W referacie swym chciałbym się skupić: 1) na zależnościach jakie istnieją między historiografią a etyką – ściślej: moralnością oraz 2) zaprezentować, jak mogłaby wyglądać moralność historyka ponowoczesnego. Będą to wartości moralne, za którymi optuje także moje pisanie historii. W związku z tym, najpierw, chciałbym rozpatrzeć pewne zagadnienia pomocnicze – warunkujące, jak mniemam, zrealizowanie dwóch wspomnianych celów zasadniczych. Przede wszystkim chciałbym zaprezentować różnice jakie charakteryzują moralność „tradycyjną” i ponowoczesną, a następnie podstawowe cechy odróżniające historiografię „tradycyjną”

(nowoczesną) od ponowoczesnej. Pomoże to nam zrozumieć relacje na linii: etyka a historiografia, a także wagę problematyki moralnej w rozmowach toczonych we współczesnej kulturze Zachodu i w samej historiografii.

Swoje opinie na wyżej wymienione kwestie ukazę z punktu widzenia perspektywy kulturoznawczej.

1. Etyka „tradycyjna” a ponowoczesna.

W ramach respektowanej przeze mnie wersji opcji kulturoznawczej¹ przyjmuje się, że kultura jest zbiorem wartości i reguł warunkujących osiągnięcie owych wartości, które łącznie sterują działaniami jednostek i grup we wszelkich sferach życia (praktykach społecznych). Jedną ze sfer kultury jest światopogląd, który kreśli obraz świata (za pomocą określonych przekazów: mitów, opowieści itp.), formułuje tzw. nadrzędne wartości (np. co powinno być sensem życia), a także określa: jakie to nasze działania, zachowania czy czyny są realizacją tych nadrzędnych wartości.

Przyjmuje się, że moralność można traktować jako część tak rozumianego światopoglądu. Obyczaj (praktyka obyczajowa) byłby, w takim wypadku, manifestacją respektowania określonych przekonań światopoglądowych – w tym i oczywiście odpowiednich reguł moralnych.

Istnieje, rzecz jasna, wiele określeń moralności. Tradycyjnie uważano, że np. moralność jest to zespół przekonań określających: jakie czyny są dobre, a jakie złe czy niegodziwe, co człowiek

¹ Nawiązuje tu do socjopragmatycznej koncepcji kultury stworzonej przez Jerzego Kmity.

powinien robić, a czego nie powinien itp.² Można jednakże moralność określić bardziej ogólnie (pamiętając, że jest to jedna z możliwych tylko definicji): jako zespół wartości, norm i ocen regulujących współżycie między ludźmi.³ Etyka jest z kolei uważana za naukę - systematyczną i teoretyczną refleksję, często w ramach filozofii, nad moralnością. Może ona mieć charakter bardziej opisowy bądź normatywny.

Każde działanie, czyn czy zachowanie i skutki, a nawet myśli bądź plany mogą być wartościowane pod różnym kątem: przestrzegania prawa, profesjonalizmu, racjonalności czy skuteczności. Mogą wszakże być oceniane i pod względem moralnym. O każdym/ej działającym/ej można stwierdzić czy jego/jej czyn był moralny bądź niemoralny. Innymi słowy, tradycyjnie znaczyło/y to, że ktoś postąpił: dobrze bądź źle, godnie bądź niegodziwie, pozytywnie bądź negatywnie, sprawiedliwie bądź niesprawiedliwie, obyczajnie bądź nie, humanitarnie bądź barbarzyńsko itd., itd.

Ludzkie życie może być ukierunkowane na realizację takich czy innych wartości moralnych (np. celem kogoś jest 'godnie' przeżyć swoje życie); wartości moralne mogą też dodatkowo waloryzować dążenie do osiągania innych wartości z różnych sfer kultury (symbolicznej bądź techniczno-użytkowej, na przykład).

Jak już zaznaczyłem, wartości moralne można uważać za część przekonań światopoglądowych. Moralność, którą w dalszym ciągu będę określał, jako: „tradycyjną” najczęściej swe podstawy czerpała z wielkich systemów światopoglądowych – różnego rodzaju opowieści mitycznych, religijnych, przekazów świeckich (jak np. marksizm)

² Henryk Borowski: Zarys Etyki, wyd. UMCS, Lublin, 1990, s.13.

³ Tamże, s. 116

bądź systemów powstałych w ramach działalności filozoficznej.

Moralność „tradycyjna”, dzięki temu, że była pochodną wielkich narracji dziedziczyła pewne ich cechy. Normy moralne najczęściej określają: dobro/dobra, definiują zło – a ponadto: powinności, obowiązki i cnoty oraz moralnie dopuszczalne sposoby ich osiągania. „Tradycyjne” normy i reguły moralne swych podstaw, fundamentów szukały często w czynnikach pozaludzkich – w tzw. prawach boskich bądź np. prawach naturalnych (jest to właśnie efekt ich związków z np. religią), ponadto: w Rozumie czy Jaźni. Odwoływano się też do tzw. autorytetów moralnych. Kapłani, intelektualiści czy etycy byli przekonani, że można określić właściwą moralność, obiektywne normy i wartości. Prawomocność tego typu zabiegów była gwarantowana właśnie przez odwołanie się do religii bądź prawa naturalnego. To były fundamenty, z których starano się wywodzić „prawdziwe” wartości. Tego typu normy moralne były więc z góry określone, niemalże odwieczne czy wręcz święte. Posiadały też charakter uniwersalny. Miały obowiązywać wszędzie i wszędzie. Ten, kto ich nie przestrzegał był uznawany za osobę amoralną albo wręcz nihilistą i często był wykluczany z danej wspólnoty, a nawet prawnie represjonowany (prawo jest też, rzecz jasna, oparte na określonej moralności). Konsekwencją tego stanu rzeczy było to, że tego typu etyki miały też często charakter etyki obowiązku – np. wobec Boga, Ludzkości ewentualnie Narodu czy Ojczyzny. Próbowano też definiować pojęcie człowieczeństwa (znaleźć jego istotę) i określać, w aspekcie moralnym, uniwersalne prawa człowieka. Spoglądając na całą sprawę bardziej funkcjonalistycznie moglibyśmy powiedzieć (tak jak to czyni

socjologia), że zasadniczą racją funkcjonalną takich światopoglądów i norm moralnych było integrowanie członków społeczeństwa w jeden spójny organizm. Innymi słowy, były one rodzajem „kleju społecznego” zapewniającego ład, spokój oraz solidarność – np. wobec zła.

Współcześnie możemy obserwować załamywanie się tego typu moralności. Mówi się o nastaniu moralności, którą najczęściej nazywa się: ponowoczesną. Jej pojawienie się jest konsekwencją ogromnych przeobrażeń kulturowych, jakie miały miejsce w XX wieku, a zwłaszcza w jego II połowie. Ich geneza sięga jeszcze epoki Oświecenia – kiedy to min. rozpoczął się proces „odczarowywania” świata w weberowskim sensie tego terminu. W naszym przypadku przybierał on formę wyzwiania się z religijnego obrazu świata oraz ograniczania wpływu religii – najpierw z działalności gospodarczej i naukowej, a potem sukcesywnie i z innych dziedzin.

W wieku XX nastąpiło, z kolei, załamanie się wielkich oświeceniowo-modernistycznych narracji (światopoglądów). Zaczęła następować powolna „prywatyzacja” przekonań światopoglądowych. I w konsekwencji doprowadziło to do załamania się fundamentalistycznej, solidarnościowej i uniwersalistycznej moralności oraz analogicznych systemów etycznych.

Współcześnie norm i reguł moralnych nie wywodzi się więc z czynników pozaludzkich (Bóg czy prawa naturalne) bądź jakiegoś Rozumu czy Autorytetu. Nie dąży się do ustalenia kanonu etycznego o zasięgu uniwersalnym, który byłby, w dodatku, oparty na jakichś trwałych fundamentach. Argumentuje się, że nie da się sformułować obiektywnych wartości moralnych – w postaci: powinności, cnót czy

etosu, ani tym bardziej ustalenia: co jest dobre a co złe. Mają one bowiem charakter historyczny, przygodny. Rezygnuje się tedy z etyki obowiązku – wobec np. Boga czy Ludzkości. Zakłada się też, że człowiek nie jest z natury: dobry ani zły.

Jeszcze w końcu wieku XIX Nietzsche ogłosił „śmierć Boga”. W jego systemie filozoficznym nastąpiła natomiast „sakralizacja” człowieka i jego życia. Człowiek został przez tego niemieckiego myśliciela „obdarowany” pełną autonomią i prawem do kształtowania własnych wyborów światopoglądowych – w tym i moralnych. Miało to być jego największą „mocą”. W wieku XX, jak się okazało, myśl etyczna poszła drogą wytyczoną przez Nietzschego. Pojawiły się nowe etyki: Levinasa, Rorty’ego czy Baumana (nawiązującego zresztą do Levinasa), żeby poprzestać na tych najnowszych, które ugruntowały tylko zasadę jednostkowej autonomii. Luc Ferry opisuje tę sytuację w sposób następujący: „oto więc mamy etykę skoncentrowaną na człowieku [...] wystarczą nam wielkie etyki laickie, które powstały jeszcze w XVIII wieku; w razie potrzeby uaktualni się je i dostosuje do naszych dzisiejszych problemów – kantowski republikanizm, na przykład znajdzie swe przedłużenie w „etyce dyskusji” (Habermas), uzupełnionej „zasadą odpowiedzialności” (Jonas, Apel), a utilitaryzm angielski będzie się odwoływał do modeli matematycznych, chcąc precyzyjnie przeprowadzić swój słynny „rachunek przyjemności i przykrości” [...] nasze zasady moralne naprawdę wystarczają nam do tego by wiedzieć, jak na co dzień zachowywać się w życiu. Nie trzeba religii by być uczciwym czy miłosiernym”.⁴

⁴ Luc Ferry: Człowiek – Bóg czyli o sensie życia, PIW, W-wa, 1998, s. 28-29.

W etyce ponowoczesnej przyznaje się prymat różnicy. Następuje „śmierć” człowieka w ogóle, wspólnoty, społeczeństwa, a nawet podmiotu.” Podejrzany wydaje się język, który odważa się odnosić do tego, co wspólne między ludźmi; odpowiednio specjalnymi przywilejami cieszy się dyskurs akcentujący różnice [...] myśl etyczna przestaje interesować się tym, co ludzi łączy, spaja, utożsamia, co jest między nimi wspólne”.⁵

Etyka staje się etyką autentyczności i/lub etyką interesów:” Absolutnie Inne to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja [...]Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia. Brak wspólnej ojczyzny sprawia, że Inny jest Obcym, Obcym, który zakłóca moje „u siebie”. Ale Obcy znaczy też wolny. W stosunku do niego nie mogę *móc* , nie mogę mieć żadnej władzy”.⁶ Wszelkie rozważania, próba opisu, zdefiniowania, wejścia w dialog czy nawet nowoczesna heideggerowska ontologia, twierdzi Levinas, jest przekreśleniem Inności Obcego. Nawet dotyk jest już tematyzacją! Jakakolwiek więź, która nie uprzedmiotawia, która poprzedza jakąkolwiek ontologię, jest zdaniem Levinasa, mówienie. Taka więź między Toż-Samym a Innym nie tworzy całości.⁷ Wówczas nie pytamy o niego, pytamy go, sądzi francuski filozof. Bezpośrednie, uważa, jest tylko spotkanie twarzą w twarz.⁸

Moralność ponowoczesna sprowadzać się ma zatem do urzeczywistnienia i zachowania swego prawdziwego Ja i nieograniczonej właściwie: autokreacji (człowiek sam musi stwarzać

5 Agata Bielik-Robson: Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości, Universitas, Kraków, 2000, s. 225-227.

6 Emanuel Levinas: Całość i nieskonczoność, PWN, W-wa, 1998, s. 26.

7 Tamże, s.28.

8 Tamże, s.43

sobie wartości). Co więcej, w takim ujęciu, zanika rozróżnienie na zachowania moralne i niemoralne. Rorty, z kolei, będący w opozycji do propagowanego przez myślicieli francuskich ideału autokreacji (w tym i Levinasa) utożsamia się z poglądem, że moralność nie jest systemem zasad, lecz tylko potocznym językiem, nazwą: „my-intencji”, że „niemoralny postęp” oznacza w istocie taką rzecz, której my nie robimy. Píše:” postęp niemoralny to, w tym ujęciu, coś takiego, czego jeśli w ogóle, dopuszczają się jedynie zwierzęta, ludzie z innych rodzin, plemion, kultur bądź epok historycznych. Jeśli dopuszcza się go jeden z nas [...] przestaje być jednym z nas. Staje się wyrzutkiem, sobą, która nie mówi naszym językiem”⁹. Tak więc dla Rorty,ego (przyjmuje to za Deweyem) moralność nie jest systemem ogólnych zasad czy kodeksem jakichś reguł , lecz głównie językiem. Podczas edukacji moralnej nie trzeba uczyć się na czym: np. polega dobre postępowanie, ani też reguł w rodzaju: ‘zawsze mów prawdę’ – tylko tego jak inteligentnie mówić tym językiem. Nie powinien on służyć do formułowania ocen postępowania, lecz być praktyką, w kategoriach której można myśleć i dokonywać wyborów¹⁰.

2. Historiografia klasyczna i ponowoczesna.

W tym fragmencie chciałbym zaprezentować główne cechy historiografii, którą określiłem jako: klasyczna i ponowoczesna. Owa charakterystyka przedstawiona będzie, rzecz jasna, z określonego punktu widzenia – w tym wypadku: z punktu widzenia „interesów” ponowoczesności.

⁹ Richard Rorty: Przygodność, Ironia i Solidarność, Wyd. Spacja, W-wa, 1996, s. 92.

¹⁰ Tamże, s. 91.

Trudno jest w telegraficznym skrócie uchwycić najistotniejsze momenty w dziejach danej dyscypliny i jej poszczególnych faz – nie mówiąc już o kontrowersjach, jakie może wywołać taki a nie inny podział tych faz. Zdając sobie sprawę z nieuchronnych, w tym wypadku, uproszczeń, chciałbym wspomnieć o tych aspektach, które mogą okazać się istotne w kontekście niniejszych wywodów.

Historiografia klasyczna, do której zaliczę wszelkie nurty poświeceniowe zakładała ideologię (światopogląd) historyzmu. W aspekcie ontologicznym oznaczało to, że poszczególne wydarzenia czy procesy były uważane, że są tworem określonego czasu – epoki historycznej. W aspekcie metodologicznym oznaczało to, że każdy okres historyczny winien być badany przy uwzględnieniu jego specyfiki. Inaczej mówiąc, każda epoka powinna być ujmowana w jej własnych terminach, pojęciach, ideach itp.

Zgodnie ze światopoglądem historyzmu starano się opisywać i rozumieć daną epokę całościowo, a przede wszystkim odkrywać to co stanowiło o jej obliczu, specyfice (np. idee, kody, struktury, czasem prawidłowości). W historiografii XIX-wiecznej uwaga koncentrowała się na ideach, „duchu” epoki, którego tworem były pojedyncze fakty (jako emanacja „ducha”). W historiografii XX- wiecznej wzrosło zainteresowanie różnymi strukturami (począwszy od annalistów poprzez Sozialgeschichte po NEH), umiejscawianymi, jak mawiano: „pod powierzchnią zdarzeń”. Badaczom historiografii klasycznej patronowały przy tym takie wartości, jak: prawda, realizm oraz dążenie do uczynienia z Clio pełnoprawnej dyscypliny naukowej. Była to historiografia europocentryczna. Ówczesni historycy przedstawiali dzieje z perspektywy europejskiej – nie dopuszczając do

głosu INNYCH. Uważano bowiem, że to Europa (przynajmniej w czasach nowożytnych) określa bieg historii. Sądono, że nauka jako specyficzny wytwór europejskiej cywilizacji jest w stanie dać obiektywny obraz świata i jego dziejów oraz zapewnić szczęście ludzkości – także w aspekcie moralnym. Co ciekawe, historycy spod znaku historyzmu niemieckiego nie wyciągali wniosków z założeń własnego światopoglądu, czyli: założenia historyczności własnej praktyki naukowej. Uważali, że mogą wyrwać się (w poznawaniu dziejów) z ram własnej epoki czy kultury. Historiografia modernistyczna (przełomem mogą tu chyba być poglądy Collingwooda) była już bardziej krytyczna w tym względzie. Niemniej i tutaj negatywnie pod względem etycznym oceniano historyków, którzy nie chcieli być badaczami bezstronnymi, którzy służyli np. określonym opcjom ideologicznym, politycznym bądź różnym mecenasom.

O historiografii ponowoczesnej też można powiedzieć, że jest historycystyczna. Zachodzi tu jednak zasadnicza różnica w porównaniu z nurtami klasycznymi. Teoretycy jej oblicza ponowoczesnego (na czele z Ankersmitem) serio traktują założenie o historyczności nauki i historiografii. Nie zakładają więc istnienia relacji epistemologicznej na linii: przedmiot poznania (jakiś obiektywnie istniejący fakt, proces czy epoka) , a podmiot poznający (historyk), który może wejść w jakiś kontakt poznawczy z interesującym go przedmiotem. Ta relacja się zamazuje. Teoretycy dzisiejszej historiografii uważają, że historycy sami sobie tworzą przedmiot poznania i ów proces jest określony przez respektowane przez danego badacza przekonania ontologiczne, metodologiczne czy

aksjologiczne, które są tworem epoki, w której żyje historyk. Fakty, o których „mówią” historycy na kartach swych prac też są ich wytworem i odnoszą się nie do jakiejś obiektywnej rzeczywistości historycznej – tylko do tej „wyczarowanej” przez badacza. W tym więc wypadku traci sens jakiegokolwiek mówienie o prawdzie, obiektywności czy realizmie. Historiografia ponowoczesna jest więc nie tylko historycystyczna, ale i nominalistyczna. Nietrudno się chyba domyśleć, że czołową rolę w tych procesach (tworzenie wiedzy historycznej) gra wyobraźnia historyka.

Historiografia ponowoczesna (np. antropologia historyczna) zaczyna być historiografią ‘różnic’. W związku z tym nie absolutyzuje już europocentryzmu. Ponadto, historycy ponowocześni, pod wpływem współcześnie dominujących poglądów na świat, nie szukają już mechanizmów dziejów i to pod tzw. „powierzchnią” wydarzeń”. Ich uwaga koncentruje się na „samych wydarzeniach”. Na każdym kroku starają się oni podkreślać różnice, jakie istniały w społeczeństwach czy kulturach, które badają, a raczej należałoby powiedzieć, o których piszą. Karty współczesnych dzieł historycznych udostępnione są zatem dla ludzi z „marginesów”, wykluczonych, obcych i w ogóle wcześniej nieobecnych na kartach historii. Jednym słowem, współcześni historycy uwzględniają: wszelkich INNYCH i wszelką inność. W tzw. mikrohistoriach jest to nawet uwypuklone. Unikają także oceniania w takich kategoriach moralnych, jak: postępu, zacofania, wyższości cywilizacyjnej, a także historyczności bądź niehistoryczności. Zaczyna przeważać stanowisko relatywizmu kulturowego.

3. Historiografia a moralność

W tym fragmencie referatu chciałbym ukazać zależności, jakie mogą istnieć między historiografią (historykiem/ami) a moralnością. Od razu chciałbym stwierdzić, że przewijały się już one wyżej – przy okazji referowania innych kwestii. Czas teraz to wszystko uporządkować. Oczywiście, zależności tego typu można sformułować niemało. Wszystko sprowadza się do wyboru określonej opcji, która wskazuje na takie a nie relacje między historiografią a moralnością.

Moje dalsze wywody będą, rzecz jasna, pochodną respektowanej tu opcji kulturoznawczej, podstawowe założenia której miałem okazję przedstawić na wstępie niniejszego referatu.

Niech wprowadzeniem do tego zagadnienia będzie następujące stwierdzenie znanego metodologa nauki:”[...]działanie naukotwórcze, jak każde działanie ludzkie, podlega ocenie moralnej. Ponadto etos nauki postuluje szczególnie wysoki poziom moralny. Nie wolno również zapominać, że praca naukowa i jej owoce wywierają ogromny wpływ na życie moralne innych ludzi. Dlatego zastępowanie dobra moralnego kwalifikacją naukowości lub podejściem naukowym stanowi pewną chorobę naszych czasów. Wyższość wartości moralnych nad naukowością jest niewątpliwa. A wreszcie dla ciągłej i owocnej pracy naukowej nieodzowne wydaje się zaplecze moralne”¹¹. Zauważmy, że cytat ten wskazuje, że w działalności także naukowej potrzebne jest dodatkowe umotywowanie – swoista: waloryzacja tych czynności. Co, więcej autor tego cytatu uważa, że w przypadku nauki, jest to wręcz niezbędny warunek jej funkcjonowania. Owa

¹¹ Stanisław Kamiński: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin, 1981, wyd. III, s. 220-221.

niezbędność bierze się stąd, że działalność uczonych i jej wytwory ma/mają daleko idące implikacje w życiu społecznym. Nie jest to jednakże powód jedyny. Ważniejszy tkwi, jak się wydaje, w tym, że nauka w czasach nowożytnych stała się wyróżnionym rodzajem działalności „wiedzotwórczej” dostarczającej, jak mniemano, wiedzy pewnej, obiektywnej, a przede wszystkim prawdziwej. Prawda była nie tylko kategorią poznawczą, ale także kategorią moralną – motywującą, jak się okazało, bardzo skutecznie działalność uczonych. Ten stan rzeczy dotrwał do naszych czasów – zwłaszcza w świadomości „zwykłych” badaczy, nie mówiąc o ludziach nie związanych profesjonalnie z tą sferą.

Prawda nie była jednakże jedyną kategorią moralną, która motywowała i dodatkowo wzmacniała działalność ludzi nauki. Postęp, szczęście, doskonalenie rodzaju ludzkiego – to kilka innych, które można postawić w jednym rzędzie z ‘prawdą’.

Przynależność do swego rodzaju elitarnego klubu, jakim była jest(?) społeczność uczonych – jako „kapłanów prawdy” wymagała pewnych innych walorów moralnych – swoistego etosu, jak się czasami mawia. W szczególności uczoney winien był być (jest): uczciwym, rzetelnym, oddanym swej sprawie (poświęcającym się dla nauki), krytycznym i samokrytycznym, bezstronnym, metodycznym itd., itd. Są to najczęściej przytaczane cnoty mające charakteryzować uczonych mężów i stanowiące, jak się wydaje, fundament ich etosu – i to w wymiarze uniwersalnym (uczenci mieli być czymś w rodzaju międzynarodowej republiki).

Wszystkie wymienione przed chwilą elementy etosu ludzi nauki odnoszą się, rzecz jasna, i do historyków i to może w jeszcze

większym stopniu. Wszakże historycy piszą o ludziach, ich czynach oraz konsekwencjach ich działalności. Ferują oceny, ganią bądź chwalą, podkreślają wyjątkowość postaci bądź ją „odbrązowiają”, ukazują wyjątkowość wydarzeń bądź je marginalizują. Tego typu rzeczy powinni robić, jak się mawia, ludzie, historycy o nieskazitelnej postawie moralnej.

Jak z tego wszystkiego „widać” działalność historyków nie ogranicza się do celów „czysto” poznawczych, ale ma służyć także innym wartościom. Historiografia wraz z całą nauką ma nie tylko dostarczać wiedzy, ale pośrednio przynajmniej zapewniać: postęp, szczęście i dobrobyt ludzkości, powinna pokazywać także jak żyć, udzielać wskazówek na przyszłość, ostrzegać i uczułać na cierpienie i niesprawiedliwość. Wszystkie te cele są wartościami moralnymi – będącymi składnikiem odpowiednich systemów światopoglądowych.

Wartości moralne są więc tymi (w praktyce historiograficznej), które stanowią jakby rację nadrzędną dla podejmowanych tam działań poznawczych typu: rekonstrukcja wydarzeń, opis faktów i skutków tychże, ich wyjaśnianie czy uzasadnianie itp. Towarzyszą temu pewne postawy, zachowania, które można zinterpretować jako manifestacja respektowania określonych wartości światopoglądowych, w tym i moralnych.

4. Moralność historyka ponowoczesnego

W ostatnim fragmencie referatu chciałbym opowiedzieć o tym: jak mogłaby wyglądać moralność historyka ponowoczesnego. Będzie to jedynie zarys tego jakże obszernego zagadnienia. Zaprezentowane

poniżej wartości, są, oczywiście, tymi, które i ja respektuje.

Jak już na wstępie zaznaczyłem w dobie współczesnej znacznie wzrosła waga czynników moralnych i to co najmniej, jak sądzę, z dwóch powodów. Pierwszy jest natury ogólniejszej. Oto jesteśmy świadkami załamania się wyróżnionej roli wiedzy naukowej w społecznościach Zachodu. Ów upadek jest częścią szerszego zjawiska jakim jest zmierzch wielkich modernistycznych narracji, które to właśnie z nauki uczyniły swego rodzaju świeckiego „bożka”. Okazało się, że wielkie nadzieje, jakie z nauką wiązała ludzkość - w sferze moralnej - nie ziściły się. Co więcej, nauka znalazła się na cenzurowanym. I ją bowiem oskarżano o przyczynienie się do wielkich XX-wiecznych kataklizmów - na czele z totalitarnymi szaleństwami. Po drugie, nastanie ery ponowoczesnej powoduje, że nie istnieją już wielkie systemy światopoglądowe (metanarracje) gwarantujące i stabilizujące świat, ustalające uniwersalne drogowskazy i moralność. Moralność stała się tak samo przygodna, jak np. produkty pop kultury. Nie ustały jednakże fundamentalne konflikty i sprzeczności pośród różnych społeczności i między społecznościami – czy szerzej: cywilizacjami. Co więcej, podkreśla się, że będą się one jeszcze nasilać! Zatem, kwestie współżycia ludzi w takim skonfliktowanym świecie wymagają także, a może przede wszystkim nowego namysłu moralnego.

Współczesne zachodnie społeczeństwa żyją w systemie demokracji liberalnych. System demokratyczny, jak wiadomo, to wielość dyskursów. Państwo demokratyczne, jak się przyjmuje, nie powinno narzucać żadnej z doktryn: politycznych, ekonomicznych czy religijnych. Różne idee w demokratycznym społeczeństwie nie

roszczyć sobie zazwyczaj pretensji do wyjątkowości, prawdziwości czy uniwersalności.

Celem liberalnego społeczeństwa jest, jak to proponuje Rorty, maksymalne ułatwienie ludziom osiągania ich często sprzecznych celów, bez czynienia sobie nawzajem krzywdy. Ponadto, jak sugeruje John Rawls, jednym z podstawowych tematów myśli liberalnej jest to, że państwo nie może faworyzować żadnej z rozległych doktryn i związanej z nią koncepcji dobra. Zdaniem jego: a) państwo ma zapewnić wszystkim obywatelom równą możliwość realizowania każdej koncepcji dobra, b) państwu nie wolno robić niczego w zamiarze faworyzowania czy promowania określonej doktryny, c) państwo nie powinno robić niczego, co czyni bardziej prawdopodobnym, że jednostki przyjmą tą a nie inną koncepcję.¹²

W ponowoczesnym świecie ulega zmianie sytuacja praktyki naukowej. Przystaje być ona, jak już wspomniałem, wyróżnionym rodzajem wiedzy. Produkowane przez nią sądy mają implikować bezpośrednio bądź pośrednio uzyskiwanie wiedzy efektywnej technologicznie. Tak jest jednakże w przypadku przyrodoznawstwa. Sytuacja humanistyki – w tym i historiografii jest zgoła odmienna. Jak pamiętamy, historycy dążyli do rekonstruowania przeszłości – ale nadrzędne cele ich działalności były zwykle innej natury – często etycznej. Współczesna filozofia i metodologia historii poddaje w wątpliwość możliwość obiektywnego i realistycznego odtworzenia dziejów. Podkreśla, o czym już pisałem, że: a) historycy, jak i wszyscy ludzie kierują się w swej działalności profesjonalnej wartościami, b) przedmiot badania wytwarzają oni na gruncie

¹² John Rawls: Liberalizm polityczny, PWN, W-wa, 1998, s. 265-269.

dostępnych w ich społeczności przekazów światopoglądowych, c) historyk – nim przystąpi do badania, musi mieć jakieś wyobrażenie świata i związków w nim istniejących – w przeciwnym razie nie wiedziałby co ma badać, d) historyk „penetrując” przeszłość robi to najczęściej dla jakichś nadrzędnych racji – wartości światopoglądowych, e) stąd historyk mając do wyboru różne przekazy światopoglądowe wybiera ten, który jest dla niego najwartościowszy i za pomocą którego wykreuje fakty i obrazy historyczne. Jednym słowem, historyk usiłując zgłębić przeszłość broni (bezpośrednio lub pośrednio, świadomie bądź nie) jakiejś koncepcji ładu społecznego i określonych wartości. Proponuję zatem (zgodnie z dominującymi obecnie tendencjami) aby historyk nie ukrywał swoich światopoglądowych przekonań i preferencji aksjologicznych. Co więcej, ten postulat może stać się dobrym punktem wyjścia dla określenia jednego z podstawowych celów zadań historiografii. Zatem historyk mógłby – już teraz świadomie - włączyć się i swoją dyscyplinę do działalności, którą można określić jako: włączanie do uczestnictwa w kulturze danej społeczności, a pośrednio i do uczestnictwa w różnych innych kulturach.

I tu dopiero zaczynają się problemy, pomijając fakt, że nie wszyscy przecież muszą zgodzić się na taki cel działalności historyków. Po pierwsze bowiem współczesne społeczeństwa nie są oczywiście homogeniczne. W ramach każdego z nich istnieje mnóstwo różnych kultur, podkultur, subkultur itp. Po drugie, mamy przecież do czynienia z występującą tam mozaiką różnych wartości i wizji świata, Po trzecie (co jest konsekwencją punktów 1 i 2) dyskurs publiczny obfituje w różnego typu dyskusje, polemiki, a nawet

ostrzejsze formy wyrażania swych przekonań będących efektem wspomnianego różnicowania. Po czwarte, współczesny świat coraz bardziej się różnicuje. Każda społeczność (na wszystkich kontynentach) pragnie emancypacji kulturowej. Nikt nie chce podlegać dominacji kulturowej – co już powoduje tarcia międzywilizacyjne. Niełatwa zatem jest sytuacja historyka, jak i zresztą przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych czy społecznych. Nie mogą oni się już silić na tzw. obiektywizm spojrzenia i nie mają podstaw do narzucania komukolwiek słusznych ustaleń naukowych.

Cóż więc może zrobić historyk w akcie włączania kogokolwiek do uczestnictwa w kulturze? Aby odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym zaznaczyć, że w dalszej części wywodu będę już pisał o własnych preferencjach w tym względzie. Nie zamierzam ich nikomu narzucać – choć retoryka, której będę używał (i od której nie sposób uciec) może nieco osłabiać moje wyjściowe zapewnienie. Poglądy swoje traktuję, jako pewien towar, który wypuszczam na rynek idei i którego wartość zweryfikuje praktyka – czyli czytelnicy, którzy ewentualnie zechcą je uwzględnić w swej działalności ze względu na takie czy inne ich walory (przy czym to oni zadecydują czy mają one dla nich jakieś walory).

Punktem wyjścia mojego stanowiska w kwestii włączania kogokolwiek do uczestnictwa w kulturze niech będzie określenie: co rozumiem pod propozycją: włączanie do uczestnictwa w kulturze?

Otóż, najogólniej włączać kogoś do uczestnictwa w kulturze to: a) perswadować wartości, które są charakterystyczne dla kultury danej społeczności (te moralne również), b) pokazywać dopuszczalne

poglądy na świat, c) określać sposoby osiągnięcia takich czy innych wartości, d) wyrażać stosunek do wszelkich OBCYCH - ich światów i wartości.

Moje propozycje dotyczą włączania do partycypacji w świecie zachodnich liberalnych demokracji (jest to także ważne dla Polaków będących w już przedsiönku Unii) gdyż solidaryzuje się z tym światem.

Jakimi zatem możemy być ‘my liberalni historycy’ w swej profesjonalnej działalności (chodzi oczywiście o wymiar moralny) – aby mogła się ona dobrze wkomponować we współczesny świat zachodni? Zauważmy, co zresztą już zasygnalizowałem, że wymiar etyczny naszej działalności niepomiernie wzrósł we współczesnym świecie. Jeśli zgodzimy/zgadząmy się, że nie odtwarzamy cudzych historycznych światów tylko powołujemy je do życia – to musimy zdawać sobie sprawę z wielkiej odpowiedzialności jak na nas ciąży. To głównie od nas przecież zależy: co powołamy do życia, jak scharakteryzujemy i następnie ocenimy. I nie będzie dla nas żadnym usprawiedliwieniem, że coś przedstawiliśmy czy raczej stworzyliśmy (jakiś świat, wydarzenie czy postać) w ten czy inny sposób - bo byliśmy sterowani takimi to a takimi przesądzeniami. Zresztą powinniśmy zawsze uprzedzać czytelnika o swoich preferencjach: ontologicznych, metodologicznych czy aksjologicznych i, rzecz jasna, etycznych. Jeśli możemy to uczynić (a możemy przecież) – to znaczy, że wyboru optyki spojrzenia możemy dokonywać świadomie – z zestawu, który mamy do dyspozycji w istniejącym świecie. Wiele – nie chcę wszakże powiedzieć – wszystko zależy więc od tego: jak chcemy, poprzez naszą twórczość, ułożyć sobie stosunki ze światem,

innym człowiekiem, innymi społecznościami. Jednym słowem, jakie mamy preferencje etyczne! Etyka staje się więc, w tym wypadku, (choć może to będzie nieodpowiednie określenie) „filozofią pierwszą”.

Spróbuję tą część wywodów zilustrować konkretnohistorycznym przypadkiem – za pomocą którego można wskazać wagę wyborów etycznych w twórczości historiograficznej i nie tylko, zresztą.

Niech w roli przykładu wystąpi głośna monografia Edwarda Saïda: *Orientalizm* (1978). Jej przedmiotem, jak wskazuje już sam tytuł, jest Orientalizm. Celem jednakże autora nie jest dodanie do już istniejącego gmachu wiedzy na temat tego obszaru historyczno-kulturowego nowych faktów czy interpretacji - tylko dekonstrukcja owego pojęcia. Dla nas Europejczyków Orient jawił się jako nazwa pewnego egzotycznego świata. Czytaliśmy o nim mnóstwo opracowań, zakładając, że dowiadujemy się z nich o mieszkających tam ludziach, ich historii, religii, obyczajach, postrzeganiu świata, życiu codziennym, systemie wartości itp. Miała być to wiedza realistyczna – opisująca ów egzotyczny świat, inaczej jeszcze: tak jak on istniał/je naprawdę. Tymczasem Saïd wyprowadza nas szybko z tego złudzenia. Tezą wyjściową jego pracy jest bowiem stwierdzenie, że:”Orient był w dużej mierze europejskim wymysłem; już od starożytności wyobraźnia europejska lokowała tu romanse i awantury, egzotyczne istoty, groźne pejzaże, niezwykle i pamiętne doświadczenia [...] Francuzi, Brytyjczycy – w mniejszym stopniu także Niemcy, Hiszpanie, Portugalczycy, Włosi i Szwajcarzy – mają długą tradycję tego, co będę tu nazywał ‘orientalizmem’; mam na

myśli sposób widzenia Wschodu przez pryzmat szczególnych europejskich (zachodnich) doświadczeń”¹³. Said wychodzi więc z założenia, że Orient jest rodzajem bytu stworzonym przez Zachód i dla Zachodu. Można go więc potraktować jako pewien dyskurs (w sensie Foucaulta). Pisze on:” Twierdzę, że bez analizy orientalizmu jako dyskursu nie można prawdopodobnie zrozumieć tej ogromnej dyscypliny, z jaką kultura europejska opanowywała czy raczej kształtowała Orient politycznie, społecznie, militarnie, ideologicznie, naukowo i artystycznie”¹⁴. Said bada Orientalizm jako dynamiczną wymianę między poszczególnymi autorami a siłami politycznymi, a także interesują go:”jakie inne siły – intelektualne, estetyczne, naukowe, kulturalne – wzięły udział w tworzeniu imperialistycznej tradycji w rodzaju orientalizmu?”¹⁵.

Nadrzędnym jednak celem pracy Saida jest, jak mówi, lepsze zrozumienie czym jest i jak działa dominacja kulturalna:”Jeśli w ten sposób kreuję nowe podejście do zagadnień Orientu, jeśli zdołam przynajmniej podważyć (zdekonstruować – przyp. A. R.) tradycyjne przeciwstawienie ‘Wschodu’ i ‘Zachodu’ – będziemy mogli mówić o kolejnym kroku w procesie, który Raymond Williams nazwał oduczeniem się wrodzonej skłonności do dominacji”¹⁶.

Dominację nad kimś zapewnia nie tylko siła polityczna i militarna. Takim czynnikiem i to niezwykle skutecznym może być także wiedza. Pisze dalej:”Wiedza to także wyjście poza siebie i nasze bezpośrednie otoczenie. Przedmiot tak pojętej wiedzy jest *ex definitione* poznawalny i może być obiektem badań, jest to „fakt”,

13 Edward W. Said: Orientalizm, PIW, W-wa, 1991, s. 23-24.

14 Tamże, s. 26.

15 Tamże, s. 40-41.

16 Tamże, s. 56.

który, choć rozwija się, zmienia, przekształca – jak to się często zdarza cywilizacjom – jest mimo to ontologicznie stały. Otóż posiadać taką wiedzę o takim przedmiocie jest dokładnie tym samym, co panować nad nim. Panowanie oznacza w tym przypadku także, że ‘my’ odmawiamy przedmiotowi – krajowi orientalnemu – autonomii, ponieważ to my go znamy i istnieje on, rzecz można, tylko tak, jak go znamy”¹⁷. I dalej:” [...]tym, co daje światu orientalnemu rozumny ład i tożsamość, nie jest jego własna praca, ale raczej długi szereg zabiegów poznawczych ze strony Zachodu; to dzięki niemu Orient uzyskał swą osobowość. A zatem dwie wspomniane wyżej cechy relacji kulturalnej Wschód-Zachód współdziałają ze sobą. Wiedza o Oriencie zrodzona z siły, w jakimś sensie kreuje Orient, orientalczyka i jego świat”¹⁸. Orientalizm, uważa amerykański badacz nie odbiega zatem od tego, co nazywa się ‘Idea Europą’ – zbiorowego wyobrażenia, pozwalającego przeciwstawić ‘nas’ Europejczyków – ‘tamnym’ nie-Europejczykom. Idea europejskości ma podkreślać wyższość Europejczyków nad innymi ludami i kulturami. I ona stanowi, zdaniem jego, podłoże przeciwstawienia wyższości Europy wobec zacofanego Wschodu, a następnie oświecenia go¹⁹.

W podsumowaniu swojej książki Said stwierdza:”We wszystkim, co tu omawiałem, dominującą rolę odgrywa język orientalizmu. Łączy on społeczeństwa w naturalne całości, przedstawia typy ludzkie poprzez akademickie formuły i chwytliwy metodologiczne, rzeczywistość i sens wydobywa z przedmiotów (czyli słów), które sam stworzył [...] Zasadniczą cechą dyskursu (orientalnego – przyp. A. R.) jest to, że zataja on swoje źródła,

17 Tamże, s. 63.

18 Tamże, s. 74.

19 Tamże, s.30-31.

podobnie, jak źródła tego, co opisuje [...] Według orientalisty język mówi orientalnym Arabom, a nie odwrotnie”²⁰. I następnie pesymistycznie konkluduje:” Świat arabski jest dzisiaj – pod względem intelektualnym, politycznym i kulturalnym – satelitą Stanów Zjednoczonych [...] Pociąga to za sobą rozmaite konsekwencje. W całym rejonie Orientu nastąpiła uniformizacja gustów, która wyraża się nie tylko w tranzystorach, dzinsach i coca-coli, ale także w obrazach Orientu dostarczanych przez amerykańskie mass-media i bezmyślnie pochłanianych przez masową widownię telewizyjną. Paradoksalna sytuacja Araba, który ogląda siebie jako wymyślonego w Hollywood – to tylko najprostszy przykład, tego, co mam na myśli”²¹.

‘My’ liberalni historycy tak nie postępujemy, jak ci historycy i przedstawiciele innych dyscyplin, którzy stworzyli Orient, w takim kształcie, jak to opisał nam E. Said. My zdajemy sobie sprawę z przygodności naszej kultury i naszej nauki. My nie patrzymy na kogoś z góry – w celu potępiania go, narzucania mu naszych wzorców i w konsekwencji zdominowania jego świata czy w ogóle pozbawienia jego domostwa.

‘My’ liberalni historycy uczestnicząc w dyskursie publicznym staramy się być odpowiedzialni za INNYCH. Odpowiedzialność rozumiemy: jako żywienie choćby minimalnej troski o INNYCH i solidarność z nimi jako naszymi bliźnimi. Dlatego historycy liberalni powinni przywoływać na karty historii i pisać o wszelkich ludziach z marginesu i wszelkich wykluczonych. Historiografia dawniejsza koncentrowała się na wielkich postaciach. Była historią królów,

20 Tamże, s. 458

21 Tamże, s. 463

wodzów i papieży. Później była historia polityczna i polityków – opisująca tzw. ważne wydarzenia. Była też historia praw, idei i wielkich struktur, a więc historia procesów. Świat liberałów nie dzieli ludzi na równych i równiejszych, postępowych i zacofanych, historycznych i niehistorycznych, kulturotwórczych i nie wnoszących nic do dziedzictwa danego kraju czy narodu. Dzięki temu w wyobraźni historyków mogła zrodzić się myśl, że należy pokazywać tych, których do tej pory pomijano na kartach wielkiej historii. Antropologia historyczna i pisarstwo mikrohistoryczne, jak wyżej wspomniałem, próbuje to czynić.

‘My’ liberalni historycy – będący także przedstawicielami kultury Zachodu stykamy się z odmiennymi cywilizacjami. Przypuszczamy, że ONI, OBCY mają swój świat, który jest ich domem. I choć jesteśmy dumni ze swojego nie chcemy nikogo pozbawiać jego domostwa. Piszemy o innych, choćby z myślą o naszych współplemieńcach i czynimy to z pozycji europocentryzmu (bo inaczej nie możemy), ale jesteśmy świadomi tego, że nasz europocentryzm jest historycystyczny. Z tego też względu nie chcemy iść śladem naszych poprzedników – np. wspomnianych orientalistów i absolutyzować perspektywę europocentryczną – tylko chcemy włączyć się w rozmowę z OBCYMI. Rozmowa, tak jak ją rozumiemy – nie ma na celu zdominowania kogoś i narzucenia mu swojego punktu widzenia. To nawet nie dialog! Rozmowa zakłada wolność i autonomię OBCEGO (w ogóle rozmówcy). Mówimy do Twarzy, która się pojawia. TEN drugi mówi do nas. Dzięki temu może zaistnieć dyskurs OBCYCH – ich historiografia także, zarówno o ich świecie, jak i o naszym. Dzięki też temu może poszerzyć się nasza

wyobraźnia, że OBCY to są nasi bliźni. Być może wzrośnie wówczas nasze uwrażliwienie na ich troski czy cierpienia. Tolerancja tu bowiem nie wystarczy. Tolerancja, jak twierdzi Z. Bauman, jest wyrazem naszej łaski, że pozwalamy komuś żyć tak, jak on chce. Nie oznacza ona natomiast wrażliwości na czyjeś cierpienie czy nędzę.

‘My’ liberalni historycy działalibyśmy więc na rzecz wdrażania do uczestnictwa w kulturze członków naszej własnej społeczności pokazując dzieje przez pryzmat wizji świata i wartości, charakterystycznych dla naszego plemienia. Jednocześnie moglibyśmy ukazywać i interpretować inne alternatywne obrazy przeszłości (czy raczej opowieści), tworzone przez innych historyków – nieliberalnych, jak i OBCYCH (pochodzących z innych kultur), akcentując, przy tym, ich historycystyczny i nominalistyczny charakter. Argumentowalibyśmy, że historię można tworzyć jeszcze inaczej niż my to czynimy, ale żadna (nie wyłączając naszej) nie jest właściwsza, pełniejsza czy prawdziwsza. Perswadować by można było fakt, że wybór którejś opowieści historycznej może i niech się przyczynia do poszerzenia naszej wyobraźni oraz rekontekstualizacji i co z tym związane do urządzenia sobie własnego „domu”, podług naszych nadziei i pragnień bądź wybrania postawy ‘nomady’ (w baumanowskim sensie tego terminu), a historię/e jaką/jakie powinni pisać OBCY zostawmy już do ich własnego uznania.