

Filozofia zaangażowana w historię
(Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, ss. 378)



DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2014.009>

Jest być może cechą wyróżniającą pewną grupę nauk humanistycznych, przede wszystkim jednak filozofię, że w ich ramach termin „monografia” – nieostry, mający głównie zastosowania techniczno-wydawnicze i administracyjno-akademickie – w ścisłym sensie można odnieść właściwie tylko do wyczerpującego omówienia myśli jednej osoby bądź „szkoły”. Mówi się co prawda o „monografii zagadnienia”, jednak o ile w przypadku takich dyscyplin, jak historia czy socjologia może oznaczać to szczegółowe ujęcie konkretnego zjawiska – np. bitwy, regionu geograficznego lub subkultury – o tyle w filozofii samo wyodrębnienie „zagadnienia” wymaga twórczego wysiłku teoretycznego, który wykracza poza zsumowanie, systematyzację i interpretację dotychczasowej wiedzy na jakiś uprzednio już istniejący temat. Chociaż studiując długie dzieje refleksji filozoficznej można odnieść wrażenie, że obraca się ona wciąż wokół tych samych „klasycznych problemów”, to w istocie jedynymi przedmiotami, które tego typu myśleniu dostępne są niejako „od zaraz”, same w sobie i bezpośrednio, są wcześniejsze myśli, a więc korpusy tekstów bądź dzieła innych myślicieli. Tylko one mogą więc czekać na monograficzne opracowanie, podczas gdy wszystkie inne obiekty namysłu zawsze wymagają pojęciowego wypracowania, teoretycznej produkcji.

Ta wstępna uwaga ma służyć wyjaśnieniu, jak warto czytać książkę Marcina Moskalewicza *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, oraz czego właściwie można się spodziewać po próbie recenzji wspomnianej pracy. Jest ona bowiem właśnie monografią filozoficzną w ścisłym sensie. Autor podejmuje się „próby racjonalizacji myśli Hannah Arendt”, przyjmując „hermeneutyczne założenie jedności sensu”, czyli „spójności i skończoności” dzieła Arendt mimo jego rozproszonego, „fragmentarycznego” charakteru (s. 17). To właśnie dzieło jest materiałem, nad którym

trudzi się Moskalewicz, nie zaś samo zagadnienie filozoficznie ujmowanej historii. Od tego rodzaju monograficznego wysiłku wymaga się tradycyjnie, po pierwsze, wyczerpującego opracowania tematu, a więc w tym wypadku analizy całej relewantnej literatury, po drugie, trafnej i przekonującej interpretacji rekonstruowanej myśli, ułatwiającej jej zrozumienie, oraz, po trzecie, oryginalności ujęcia odczytywanego korpusu tekstów. W przypadku artykułu recenzyjnego dotyczącego już opublikowanej monografii dwa pierwsze kryteria oceny wydają się mało interesujące. Zarówno o kompletności, jak i trafności interpretacji filozofii autorki *Kondycji ludzkiej* dokonanej przez Moskalewicza zasadnie wypowiadać mógłby się w zasadzie tylko ktoś, kto podobnie jak on poświęcił przynajmniej kilka lat studiowaniu dzieła Arendt. Jako zwykły czytelnik, dysponujący akurat takim wykształceniem, które sprawia, że omawiana książka może w ogóle mnie zainteresować, mogę tylko stwierdzić, że zawarta w niej bibliografia jest imponująca, a przedstawiona wykładnia całościowego sensu myśli Arendt – pogłębiająca moje dotychczasowe jej rozumienie i z nim niesprzeczna.

Pozostaje kryterium trzecie, czyli oryginalność odczytania klasycznych i wielokrotnie już przecież interpretowanych tekstów niemieckiej filozofki. Oryginalność tę Moskalewicz z pewnością osiągnął przedstawiając Arendt – dotychczas przyporządkowywaną do antropologii filozoficznej lub teorii polityki – jako autorkę spójnej filozofii historii. I choć znów nie czuję się kompetentny, bo oceniać, czy owa filozofia historii faktycznie jest zawarta w dziele Arendt, a podejmowanie polemiki z tezami samej myślicielki na temat historii byłoby nie na miejscu, to jednak tym razem monograficzna formuła dyskutowanej książki okazuje się inspirująca, wskazuje bowiem na zagadnienie, które nie może się w niej zmieścić. Swoistość i nietypowość elementów, z których Moskalewicz stara się złożyć wielopłaszczyznową, ale spoiłą teorię historii, będąc niejako zamkniętym we wnętrzu określonego korpusu tekstów, prowokują do postawienia pytania o jej zewnętrzne warunki możliwości. Zrekonstruowana z rozważań nad totalitaryzmem, narracją i tożsamością filozofia historii często dziwi i zmusza do zastanowienia się, czym w ogóle współcześnie (bo Arendt jest bezdyskusyjnie myślicielką aktualną) może być filozofia historii. Moskalewicz, skupiony na wysiłku monograficznym, nie stawia tej kwestii wprost, co objawia się choćby w nie-licznych, siłą rzeczy mało satysfakcjonujących, a nawet kontrowersyjnych

odniesieniach koncepcji Arendt do współczesnych tej autorce przemian w historiografii z jednej strony, oraz w filozoficznej refleksji nad historią z drugiej strony. Na tych właśnie punktach, nie czyniąc z nich autorowi zarzutu, chciałbym się tutaj skupić, by zastanowić się nad specyfiką wyłożonej przez niego filozofii historii Arendt na szerszym tle relacji między filozofią, historiografią a dziejami w sensie przedmiotowym.

Symptomatyczne dla współczesnego rozkładu tych relacji jest w pierwszej kolejności to, że punktem wyjścia i dojścia pracy Moskalewicza oraz osią, wokół której może on zaplatać różne wątki myśli Arendt, aby złożyć z nich jej filozofię historii, nie jest żadna rozprawa filozoficzna, tylko *Korzenie totalitaryzmu*. Dzieło to jest wybitnie trudne do sklasyfikowania, ale najbliżej mu jednak do historiografii; stąd też zasadniczym celem omawianej książki jest wyjaśnienie zastosowanej w nim „oryginalnej metody historycznej” (s. 18). Oczywiście znaczący jest również fakt, że w *Korzeniach totalitaryzmu* Arendt konfrontowała się z dziejami, których aktualności na różne sposoby sama doświadczała. Temu akurat aspektowi Moskalewicz nie poświęca bezpośrednio wiele uwagi, wskazując tylko, że zarzucany czasem autorce *Korzeni...* „emocjonalny stosunek do badań” nie był w żadnym razie „wynikiem pomylenia analizy naukowej z sądem moralnym, lecz zamierzonym i przemyślanym działaniem opartym na przekonaniu o politycznym uwikłaniu i powołaniu historiografii” (s. 37). Nie rozwodząc się nad biograficznymi okolicznościami twórczości Arendt, Moskalewicz koncentruje się na istocie diagnozy, którą postawiła ona współczesności. Odrzucając wyjaśnienia nazistowskiego i sowieckiego totalitaryzmu przez historyczną specyfikę Niemiec bądź Rosji, niemiecka myślicielka widziała w nim mianowicie jednocześnie bezprecedensowy wyjątek i spełnienie pewnej rozwijającej się przez stulecia „paneuropejskiej potencjalności” (s. 52). W ten sposób rozumienie dziejów najnowszych zaproponowane w *Korzeniach totalitaryzmu* okazuje się odsyłać do formułowanej na zupełnie innym poziomie teoretycznym koncepcji końca historii, wedle której panowanie totalitarne zerwało ciągłość wszelkich tradycji, wprowadziło ludzkość w otchłań ponowoczesności, gdzie „zamiast oryginalnego i kreatywnego działania mamy do czynienia jedynie z zaspokajaniem podstawowych popędów, z wiecznym powrotem tego samego” (s. 70). Ta metanarracja opowiada o redukcji człowieka politycznego (*zoon politikon*) przez stadium człowieka wytwarzające-

go (*homo faber*) do stanu pracującego i konsumującego zwierzęcia (*animal laborans*), z którego to procesu totalitaryzm wyciągnął ostateczne wnioski, degradowując w swej głównej instytucji, obozie koncentracyjnym, życie ludzkie w znaczeniu biograficznym (*bios*) do jego czysto biologicznej podstawy (*zoe*). Struktura teoretyczna, w ramach której Arendt rozwija tę historię upadku zachodniej cywilizacji, najpełniej została wyłożona przez filozofkę w jej późniejszym dziele – *Kondycji ludzkiej*.

Podsumujmy. W twórczości Arendt, a *implicite* już w pierwszym jej dziele, obecne są trzy formy refleksji nad dziejami: po pierwsze, praktyka pisania historii, czyli historiografia; po drugie, myślenie, które za cel stawia sobie z jednej strony diagnozę aktualności jako teoretyczną reakcję na bieg wydarzeń, natomiast z drugiej strony – polityczną weń interwencję; po trzecie, spekulatywna filozofia historii jako całości. O wartości książki Moskalewicz decyduje, moim zdaniem, przede wszystkim to, że rekonstruując filozofię historii Arendt, ukazuje on nierozzerwalne powiązanie i przenikanie się tych różnych poziomów refleksji.

Myśl autorki *Korzeni totalitaryzmu* jest w pierwszej kolejności myślą zaangażowaną, czyli tzw. praktyką teoretyczną, i dlatego nie tylko nie daje się zakwalifikować jako spekulatywna historiozofia, krytyczna epistemologia historii bądź „czysta” historiografia, ale świadczy również o ogólnej nieprzydatności tego popularnego dziś rozróżnienia dla opisu współczesnych relacji między filozofią, historią jako nauką i dziejami. Sam Moskalewicz – za swoje główne osiągnięcia uważając wykazanie, że „Arendt dokonuje zwrotu narratystycznego (*narrativist turn*) znacznie wcześniej, niż nastąpił on w szeroko pojętych naukach społecznych” (s. 302) i prezentację filozofki jako „narracyjnego antyrealisty” (s. 303), a przede wszystkim wydobycie z jej rozważań nad opowiadaniem historii koncepcji „historiografii fragmentarycznej” będącej metodologicznym uzasadnieniem specyfiki *Korzeni totalitaryzmu* (s. 82) – mieści się co prawda w tej typologii refleksji nad historią jako przedstawiciel jej odmiany krytycznej. Postępuje w ten sposób za jednym ze swoich autorytetów, Frankiem Ankersmitem. Jednocześnie jednak bardzo precyzyjnie pokazuje punkty, w których sama Arendt destabilizuje siatkę pojęciową Ankersmita – uprawiając historiografię z pozycji „historyka nieprofesjonalnego” (s. 29), uznając „opowieść”, podstawową kategorię epistemologii narratystycznej, za działanie polityczne (s. 321–

326), wreszcie czyniąc różne ontyczne realizacje ludzkiej czasowości, będącej ontologicznym warunkiem wszelkich opowieści, osią swjej historiozoficznej spekulacji o upadku Zachodu (s. 198–206). Oczywiście podział na spekulatywną filozofię historii, krytyczną refleksję nad pisarstwem historycznym i historiografię jest tylko narzędziem analitycznym, ale jego zastosowanie, choć nie wiąże się automatycznie z rozbiciem wewnętrznej jedności badanej myśli, zmusza samego badacza do przyjęcia wobec niej perspektywy krytycznego metodologa. Z perspektywy tej, w pełni uzasadnionej przez monograficzny charakter pracy, trudno zaś postawić pytanie o zewnętrzny sens i cel wysiłków filozofa historii, który chce być również historykiem i epistemologiem poznania historycznego. Dlatego choć Moskalewicz czujnie tropi „wewnętrzne, nierozwiązywalne napięcia myślenia Arendt” i przenikliwie dociera do ich źródła w „podstawowej i rażącej [...] sprzeczności występującej między charakterystycznym dla działania znaczeniem samym w sobie a nadawanym mu retrospektywnie sensem historycznym” (s. 79), to poprzestać musi na wniosku, że jest to „sprzeczność, która organizuje dzieło Arendt niejako od wewnątrz, utrzymując je w stanie napiętej równowagi i obnażając jednocześnie jeden z fundamentalnych i nieusuwalnych aspektów kondycji ludzkiej” (s. 81). Chciałbym zatrzymać się tutaj przy dwóch z tych bardziej powierzchniowych napięć, wskazywanych przez Moskalewicza, aby zastanowić się, na jakie zewnętrzne wyzwania stojące przed współczesną filozofią historii napięcia te mogą wskazywać, niezależnie od tego, jak uwewnętrzniła je Arendt w ramach swej antropologii hermeneutycznej. Pierwszy z tych konfliktów dotyczy skali podejmowanych zagadnień historycznych i roli elementów spekulatywnych w refleksji nad historią, drugi – stosunku filozofii historii do historii naukowej.

W kontekście dość typowego rozpoznania, że „znajdujemy się w epoce kryzysu historiozofii” (s. 85), fakt, iż Arendt rozwinęła pewną całościową wizję dziejów Zachodu, staje się dla Moskalewicza problemem jako:

[...] napięcie występujące między opowieściami w liczbie mnogiej a Opowieścią czy też metanarracją, która organizuje je w całość. Arendt z jednej strony – jak widzieliśmy na przykładzie *Korzeni totalitaryzmu* – proponuje rozumienie przeszłości za pośrednictwem oderwanych od siebie i pozornie niepowiązanych fragmentów czy skrawków przeszłości, dając mu przy tym przekonujące uzasadnienie metodologiczne. Z dru-

giej strony wszakże – przede wszystkim w *Kondycji ludzkiej* – tworzy narracyjną metastrukturę, w którą włącza całe dzieje zachodniej cywilizacji, które jawią się teraz jako jedna, spójna i powiązana całość – dzieje upadku (s. 81).

Interpretacji tej sprzeczności autor podejmuje się niejako dwukrotnie. Najpierw zaraz po zacytowanym wcześniej fragmencie, dowodząc (w odwołaniu do Ankersmita, Haydena White’a, Wojciecha Wrzoska i Jerzego Topolskiego), że pewne spekulatywne założenia na temat natury procesu dziejowego są niezbywalnym, choć niekoniecznie artykułowanym składnikiem każdej historiografii, a ponadto, że metanarracja z *Kondycji ludzkiej* jest jedynie „negatywną filozofią dziejów”, bo nie obejmuje wymiaru przyszłości i

nawet jeśli Arendt odrzuca pojęcie historii jako całości, pozostawiając jedynie opowieści w liczbie mnogiej, oraz pojęcie celu i mechanizmu dziejów, które uznaje za arenę przypadku, to jednak utrzymuje, że istnieje coś odpowiedzialnego za fakt, iż tak właśnie jest, i w tym sensie wypowiada się o historii jako całości (s. 86).

Szczegóły tej interpretacji zostają następnie wyłożone w czwartym rozdziale książki zatytułowanym *Polityczność dziejów*.

Moskalewicz pokazuje tam, że zdaniem Arendt ontologicznym warunkiem możliwości historii – zarówno w znaczeniu *res gestae*, jak i *rerum gestarum* – jest zdolność politycznego działania definiująca naturę człowieka jako istniejącego tylko w liczbie mnogiej. „Historia ma [] NATURĘ POLITYCZNĄ, jest bowiem OPOWIEŚCIĄ złożoną z czynów” (s. 147). To egzystencjalnie źródłowe działanie jest natomiast zawsze celem samym w sobie, zerwaniem ciągłości, przypadkiem, nowym początkiem, a wydarza się w nieliniarnym czasie hermeneutycznym, w którym przeszłość i przyszłość zbiegają się w nieprzewidywalnej, nieskończonej teraźniejszości. W ten właśnie sposób Arendt, wypowiadając się o ontologii dziejów, odrzuca pojęcie historii jako całości. „Paradoks między celami stawianymi metodzie fragmentarycznej a schematyczną reprezentacją całego biegu dziejów” w *Kondycji ludzkiej* nie zostaje jednak zniesiony, gdyż Arendt „wypowiada się także przedmiotowo o historii jako całości”, proponując schemat,

wedle którego „starożytność grecka stanowi okres hegemonii właściwego działania, europejska nowożytność zaś okres dominacji wytwarzania, ulegającego stopniowej degeneracji do postaci pracy. Totalitaryzm i społeczeństwo konsumpcyjne wyznaczają natomiast swoisty koniec historii” (s. 198). Moskalewicz pokazuje, że ta historia upadku oznacza również degenerację samej dziejowości od właściwej historii czynów przez linearną, postępową i celową historię wytwarzaną do bezcelowej, obojętnej i przyrodniczo cyklicznej zmiany. Z tego jednakowoż wynikałoby, że prócz ontologicznej istnieje również historyczna przyczyna odpowiedzialna za fakt, iż musimy zerwać z pojęciami całości, celu i mechanizmu dziejów. Arendt niejako podwaja swoje odrzucenie substancjalnej filozofii historii, twierdząc zarazem, że jest ona ontologicznie niemożliwa i historycznie *już* niemożliwa. Jaki jest właściwie sens tego drugiego argumentu, zwłaszcza jeśli wydaje się on włączać dzieje Zachodu w pewien urzeczowiający model, charakterystyczny dla krytykowanej koncepcji poznania jako wytwarzania?

Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w dwóch ostatnich rozdziałach książki Moskalewicza *Historyk jako sędzia* i *Opowieść fragmentaryczna*. Autor szuka jej jednak w interesującym miejscu, pokazując, że zasadniczą intencją Arendt było wypracowanie takiej epistemologicznej pozycji, w której refleksja nad historią stałaby się „bliższa działaniu politycznemu, polegającemu na zabieraniu głosu w przestrzeni publicznej [...], niż akademickim wartościom prawdy i intersubiektywnej weryfikowalności” (s. 348). Podstawowa trudność, którą zdaniem niemieckiej filozofki trzeba w tym celu przewyciężyć, polega na tym, że wszelka praktyka historiograficzna z konieczności posługuje się kategoriami charakterystycznymi dla procesu wytwarzania, gdyż jej rezultatem są „opowieści fikcyjne”, w których wydarzenia jawią się jako zdeterminowane i „produkowane” przez swe przyczyny. Dziejopisarstwo jako takie daje się jednak być może podporządkować rzeczywistemu działaniu, jeśli z jednej strony projektuje na przeszłość sens i ciągłość, w które aktywnie można wplatać przyszłe przygodne zdarzenia, z drugiej zaś strony, jeśli koncentrując się na odsłanianiu podmiotu działającego, odrzuca ono perspektywę nieuchronności procesów historycznych i unika opowiadania przyszłości, ukazując ją jako maksymalnie otwartą przestrzeń wolności. Spełniając te dwie, ewidentnie przeciwstawne, funkcje – Moskalewicz nazywa je „odkupieniem przypadkowości” i „odkupie-

niem konieczności” (s. 291) – refleksja historyczna może służyć takiemu oświeceniu teraźniejszości, które uczyni z niej arenę działań świadomych i wolnych aktorów politycznych. Za najdoskonalszą realizację tej właśnie strategii intelektualnej autor uważa *Korzenie totalitaryzmu*, a jej szczegóły wyklada w swej koncepcji historiografii fragmentarycznej. „Metanarracyjna struktura upadku określająca historię Zachodu”, opisana w *Kondycji ludzkiej*, wydaje się natomiast w tej interpretacji może nie niewytłumaczalnym „wypadkiem przy pracy”, ale przynajmniej jakimś zaburzeniem chwiejnej równowagi między wspomnianymi dwoma funkcjami opowieści historycznej; wyjątkiem w twórczości Arendt, który Moskalewicz w końcu decyduje się pominąć, „aby maksymalnie ograniczyć związaną z narracyjnym przedstawieniem przemoc”¹.

Czytelnik ma, jak sędzę, prawo uznać ten zabieg za niesatysfakcjonujący unik. Moskalewicz jest tak zajęty sformułowaniem epistemologicznego uzasadnienia politycznego wymiaru filozofii historii Arendt, że pomija czasem jego treść. Jeśli skupimy się nie na tym, w jaki sposób autorka *Korzeni totalitaryzmu* myślała i opowiadała o historii, ale na tym, co o niej mówiła, to zmuszeni będziemy zadać pytanie, czy tego rodzaju całościowa

¹ Fragment, w którym ta decyzja interpretacyjna zostaje podjęta, jest na tyle dwuznaczny, że warto go przytoczyć w całości. Wskazując na oczywisty fakt, że we własnej praktyce pisania historii Arendt nie ograniczała się do odślaniania podmiotu działającego przez opowieści biograficzne i autobiograficzne, Moskalewicz pisze: „Ostatecznie zaś, przede wszystkim w *Kondycji ludzkiej*, mamy do czynienia z czysto fikcyjną, metanarracyjną strukturą upadku określającą historię Zachodu. Pomijając ten ostatni aspekt, aby maksymalnie ograniczyć związaną z narracyjnym przedstawieniem przemoc, Arendt wypracowuje oryginalną metodę fragmentaryczną, którą od strony teoretycznej będę rekonstruował w dalszej części rozdziału. Bronię przy tym tezy, że wyjściem ze swoistego impasu działania i wytwarzania, który widzieliśmy wyżej pod postacią struktury dychotomicznej, jest HISTORIOGRAFIA FRAGMENTARYCZNA, której najdoskonalszym wyrazem są *Korzenie totalitaryzmu*” (s. 290). Ze zdań tych odczytywanych dosłownie wynikać by mogło, że to sama Arendt, w celu wypracowania metody fragmentarycznej, zdecydowała się pominąć „metanarracyjną strukturę”, którą stworzyła w *Kondycji ludzkiej*. Teza, że filozofka w którymś momencie zerwała ze stanowiskiem, jakie zajęła w jednej ze swych najgłośniejszych książek, nie jest jednak nigdzie indziej przez Moskalewicza nawet sugerowana, bo też w istocie trudno byłoby jej bronić. Dlatego sędzę, że chodzi raczej o problem ze zmieszczeniem opisu dziejów Zachodu z *Kondycji ludzkiej* w koncepcji historiografii fragmentarycznej, która jest interpretacyjną konstrukcją Moskalewicza.

diagnoza współczesnego społeczeństwa jest w ogóle możliwa bez nakreślenia tak długiej, spekulatywnej i abstrakcyjnej jego genealogii, jak ta, którą zawarto w *Kondycji ludzkiej*. Fakt, że rozwinięta tam koncepcja ma charakter transcendentalnej analizy warunków możliwości ludzkiej praktyki, nie przeszkadza jej być jednocześnie rozpoznaniem i interpretacją zasadniczych dla cywilizacji zachodniej procesów historycznych. Czas i historia przeniknęły bowiem do nowoczesnej refleksji filozoficznej tak głęboko, że nawet najbardziej abstrakcyjne projekty metafizyczne nie przybierają już kształtu statycznych systemów, ale – jak u Nietzschego czy Heideggera – traktują o procesach ontologicznych, które wytyczają i unoszą dzieje, a przynajmniej z nimi korespondują.

To prawda, że w przeszłości filozoficzny namysł nad historią często bywał naznaczony ewolucjonistyczną linearnością, upraszczającym determinizmem, przemycanymi ukradkiem projekcjami celu, teleologią skrywąjącą teologię, bezwstydnym europocentryzmem itd. Nie oznacza to jednak, że filozofia może się odwrócić od historii, zwłaszcza, że nie byłaby do tego w ogóle zdolna. Nie ma też żadnego powodu, by w każdej próbie pojęciowego uchwycenia wielowiekowych procesów historycznych dopatrywać się „narracyjnej przemocy”, „fikcyjnej spójności” i „ograniczania horyzontu oczekiwań”. Trudno mi zrozumieć, w jaki sposób refleksja nad historią mogłaby zbliżyć się do autentycznego działania politycznego, ograniczając się tylko do „otwarcia przestrzeni sensu między przeszłością a przyszłością” (s. 348) bez próby rozpoznania wypełniających tę przestrzeń długofalowych tendencji, aktualnych koniunktur, możliwości i zagrożeń. Czy takie wezwanie do działania nie byłoby z konieczności puste i jałowe?

Jeśli, inspirując się potoczną dyskusją o kresie wielkich narracji, zrezygnujemy z wszelkich zakrojonych na większą skalę prób skonfigurowania tego, co narracyjne, z tym, co ontologiczne, to grozi nam włączenie się w posthistoryczność świata *animal laborans* poprzez, jak to ujął Peter Sloterdijk, „wejście w sojusz z doskwierającą bezładnością, która w tym, co rozległe, widzieć chce jedynie obciążenia, a w tym, co wielkie, jedynie to, co podejrzane o manię”². Napięcie między historiografią fragmentaryczną

² P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 8.

a narracyjną metastrukturą z *Kondycji ludzkiej* wskazuje, że politycznej funkcji filozofii historii nie daje się, jak próbuje to w swej interpretacji Arendt uczynić Moskalewicz, w całości wyprowadzić z analizy ludzkiej skończoności i transcendentalnej roli, jaką forma opowieści odgrywa w konstytucji jednostkowej tożsamości. Wezwanie do działania nie daje się wypełnić konkretną treścią tylko na podstawie opowieści biograficznych i autobiograficznych. Sięgnąć trzeba po narzędzia poznawcza, które – jeśli chcieć je opisać w terminologii wypracowanej przez Moskalewicza – „wyraźnie podpadają pod kategorię przedstawiania przeszłości jako wytworzonej” (s. 290). Dochodzimy w ten sposób do drugiego z „wewnętrznych, nierozwiązywalnych napięć myślenia Arendt” – tego, które wiąże się z problemem współczesnego stosunku filozofii historii do historiografii naukowej.

Zauważając, że Arendt posługuje się mimo wszystko owymi „poznawczymi narzędziami charakterystycznymi dla koncepcji poznania jako wytwarzania”, Moskalewicz wyjaśnia, że „są to państwa i grupy społeczne oraz innego rodzaju podmioty będące spersonifikowanymi pojęciami niemającymi udziału w odgrywaniu opowieści rzeczywistej” (s. 290). Chociaż twierdzenie, że takie byty, jak państwa czy grupy społeczne są pewnymi abstrakcjami, a nie realnymi składnikami dziejów, jest oczywiście na różne sposoby słuszne, to z tego rodzaju radykalnym redukcjonizmem trzeba się jednak obchodzić ostrożnie, by uniknąć zbytnich uproszczeń w stylu wielokrotnie krytykowanego metodologicznego indywidualizmu Poppera z *Nędzy historycyzmu*. W tym przypadku sens tej nominalistycznej interpretacji myśli Arendt jest konsekwencją przywoływanej już tezy, że ontologiczną podstawą historii jest polityka rozumiana jako ludzkie działania czy czyny. Od razu nasuwa się pytanie, czy oznacza to zanegowanie wartości odkrycia przez historyków francuskich ubiegłego wieku warstw rzeczywistości historycznej, leżących głębiej niż te opisywane przez tzw. historię wydarzeniową. Tak właśnie zdaje się rozumieć Arendt Moskalewicz, na przykład wtedy, gdy pisze, że obok właściwej historii politycznej:

[...] istnieje historia niepolityczna, którą można też określić mianem społecznej, behawioralnej bądź pospolitej. Historia ta zaczyna dominować w czasach nowożytnych nad historią właściwą. Zasadnicza teza

Arendt mówi jednak o tym, że historia właściwa, nawet jeśli pozostaje w ukryciu, jest rodzajem ahistorycznej potencjalności, którą zawsze można odzyskać (s. 147).

To, że ową właściwą historię polityczną można, a raczej należy odzyskać, nie oznacza jednak oczywiście prostego powrotu do klasycznej historiografii XIX-wiecznej. Parę stron wcześniej Moskalewicz stwierdza wprost, że Arendt sprzeciwiała się zarówno „pruskiej faktografii oraz metodologii szkoły Annales, marksizmowi i psychoanalizie. Żadnych ukrytych sensów, żadnego długiego trwania, żadnych głębokich fundamentów” (s. 143). Historiografia fragmentaryczna ma bowiem w istocie być radykalnie „postscjentyistyczna” (s. 72) i zrywać z metafizyką, którą jakoby zakłada nauka we wszystkich swych modelach wyjaśniania. Jednocześnie trudno nie zauważyć, że zwłaszcza w *Korzeniach totalitaryzmu* Arendt obficie czerpie z nauk społeczno-historycznych. Moskalewicz stwierdza więc, że „fragmentaryzacja narracji dokonuje się już na płaszczyźnie założeń teoretycznych, w których można dostrzec niekonsekwencje, a nawet sprzeczności” (s. 45), co w praktyce oznacza posługiwanie się naukowymi modelami wyjaśniania, ale różnymi i w sposób niespójny.

Zaznaczające się tu napięcie między filozofią historii a historią naukową wynika z realnej potrzeby ontologicznej krytyki takich pojęć, jak „przyczyna”, „geneza”, „łańcuch wydarzeń” czy samo „wyjaśnienie”. W ujęciu Moskalewicza, Arendt przeprowadziła taką krytykę dzięki rozpoznaniu we wszystkich wspomnianych elementach metody naukowej metafizyki opartej na założeniu, że ludzkie działanie ma strukturę wytwarzania. Co więcej, w rozdziale o wiele mówiącym tytule *Nauka i ideologia*, potrzeby uprawiania historiografii postscjentyistycznej dowodzi się w odwołaniu do znanej tezy autorki *Kondycji ludzkiej*, że totalitaryzm stanowi w określonym sensie „kulminację procesu dążenia do panowania nad przyszłością w imię ideałów nauki” (s. 131). Problem w tym, że kierującej się takimi, skądinąd słusznymi, rozpoznaniem filozofii historii grozi, że przestreleni własną pointę. Obawiając się powrotu totalizujących substancjalnych wyobrażeń dziejów jako dysponowalnej „kolektywnej liczby pojedynczej” (Kosseleck), filozofowie zbyt często nie dostrzegają, że udziałem nie tylko szkoły Annales, ale wszystkich nauk, także przyrodniczych, było w ubiegłym wieku właśnie

pomnożenie dziejów, rozbicie ich jednościami przez odkrycie względnie autonomicznych trwał czy czasowości definiujących różne warstwy rzeczywistości historycznej jako samodzielne przedmioty teoretyczne. Poszukując nowych niedeterministycznych form myślenia o historii, filozofia, ścigana przez własne koszmary, jest skłonna odrzucić wszelką możliwość naukowego wyjaśniania dziejów, podczas gdy naukowcy proponują kolejne, niedeterministyczne właśnie modele przyczynowości i rozwoju – tendencje, koniunktury, okresy bifurkacji w teorii systemów, sprzężenia zwrotne, przyczynowości wsteczne, różnorakie formy samoorganizacji i emergencji w fizyce, biologii czy geologii, rezygnację z pojęcia przyczyny na rzecz analizy następstwa w ramach paradygmatu cybernetycznego itd.

Z perspektywy hermeneutyki egzystencjalnej każde – a więc również opierające się na takich modelach – zastosowane do historii „wyjaśnianie, niezależnie od tego, że odnosi się ono bezpośrednio do przeszłości, POTENCJALNIE determinuje przyszłość” (s. 117), stanowiąc pogwałcenie i reifikację nieprzewidywalnej żywej istoty człowieka. Znów jednak książka Moskalewicz ma tę zaletę, że opisane w niej techniki stosowane faktycznie przez Arendt w jej pisarstwie historycznym, niezależnie od ich narratywistycznego uzasadnienia, wiele mówią o współczesnych tendencjach filozoficznej refleksji nad historią. Doskonałym tego przykładem jest koncepcja krystalizacji, dzięki której, zdaniem autora, filozofka „nie tylko unika zasady przyczynowości, ale w ogóle nie podchodzi do tematu genetycznie” (s. 140). Celem Arendt nie było wyjaśnienie totalitaryzmu przez wskazanie jego pochodzenia czy powodów albo za pomocą analogii i uogólnień, ale opis elementów (przede wszystkim antysemityzmu i imperializmu), które się nań złożyły. Chodzi tu o kontyngentą koniunkcję wielu procesów historycznych, która nie daje się wyjaśnić przez redukcję do jednego z nich, ponieważ „elementy jako takie nigdy nie są przyczyną niczego», krystalizacja ma zaś charakter przygodny i nie ma przyczyny innej niż «czynnik wolności»” (s. 140). Jeśli nie będziemy się koncentrować zbyt mocno na nacisku, jak kładzie się tu na tzw. czynnik ludzki, to uzyskamy koncepcję zaskakująco bliską Foucaultowi, który nie stronił przecież od metod stosowanych przez naukową historiografię modernistyczną. Również on pisał bowiem, że „wyjaśnienie historyczne wcale nie polega na podawaniu jakiejś jednej przyczyny zawsze mniej lub bardziej sugerowanej przez figurę źródła,

lecz na wskazaniu czegoś, co można nazwać konstytucją albo złożeniem efektów”, a pytać należy o to, „w jaki sposób dochodzi do złożenia, w wyniku którego pojawia się jakiś globalny makroefekt?”³. Przykładów myślenia o historii w kategoriach przygodnych efektów powstających na styku struktur i dynamik, które dają się wyodrębnić jedynie w abstrakcji, jest zresztą bardzo wiele, poczynając od Braudela, przez Perry’ego Andersona, a na Gillesie Deleuze kończąc. Rzecz w tym, że taka refleksja historyczna, właśnie dlatego, że jest radykalnie *przyczynowa*, nie ma nic wspólnego z *deterministycznymi* reprezentacjami biegu dziejów.

Książka Moskalewicza, pomijając jej rzetelność, przystępność i oryginalność, jest zarówno doskonałą monografią dzieła Arendt, jak i świetnym punktem wyjścia dla rozważań nad współczesną kondycją filozofii historii, dlatego że jej autor w gruncie rzeczy poszukuje epistemologicznego uzasadnienia dla myśli zaangażowanej. W ten sposób nie tylko odnajduje źródło rozdzierających refleksję historyczną Arendt sprzeczności, ale również pozwala odnieść ową refleksję do pewnego ogólniejszego wysiłku, jaki filozofia czyni od dłuższego czasu, by, jak ujął to Étienne Balibar, „przejsć od filozofii historii do filozofii *w* historii”⁴. Filozofowie od zawsze chcieli uchwycić to, kim człowiek jest, i co w związku z tym powinien robić. Jednak w pewnym momencie – często symbolicznie wiązanym z publikacją artykułu Kanta *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?* – zadanie to nieodwracalnie związało się z próbą określenia naszego miejsca w historii. Panuje dość powszechna zgoda, że temu zadaniu z różnych względów i w różnych sensach nie podołała klasyczna filozofia dziejów. Wydobywając z dzieła Arendt spójną filozofię historii, Moskalewicz dostarcza kolejnego dowodu na to, że porażka ta oznacza przede wszystkim potrzebę wypracowania radykalnie niedeterministycznych i nietotalizujących form myślenia o dziejach, a aktualnym i istotowym fragmentem refleksji filozoficznej pozostaje wysiłek rozpoznania elementów i ruchów, których jesteśmy krystalizacją. Nie po to, by wyliczać prawdopodobieństwo nadchodzących zdarzeń i zwolnić nas z odpowiedzialności za nie, ale wręcz przeciwnie, by zdiagnozować konfigurację

³ M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2010, s. 246–247.

⁴ É. Balibar, *Trwoga mas*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2007, s. 258.

sił, z którymi przychodzi nam się zmierzyć. Taką teoretyczną interwencją była historiografia Arendt, a sprzeczności, na które natrafia Moskalewicz, rekonstruując, formułowane przez autorkę w dużej mierze *post factum*, epistemologiczne uzasadnienie *Korzeni totalitaryzmu*, sugerują dwa kierunki rozwoju refleksji nad historią teraźniejszości. Po pierwsze, nie daje się ona uprawiać „owocnie” przy całkowitym odrzuceniu tego, co nazywa się wielkimi narracjami, a co, moim zdaniem, lepiej określać jako ujęcia makrohistoryczne. Po drugie, zerwanie z klasyczną filozofią dziejów oznacza nie tyle potrzebę stworzenia filozoficznej, bo postscjentyistycznej i antynaukowej historiografii, co konieczność – znów posłużę się lapidarnym sformułowaniem Balibara – „zapoczątkowania innego, niefilozoficznego stosunku do historii”⁵. Jednym z zasadniczych błędów spekulatywnej historiozofii była próba podporządkowania całej historii dziejom świadomości w postaci różnie konstruowanego podmiotu dziejów. Teraz chodzi o to, aby historię potraktować „na poważnie” na jej własnych warunkach, czyli w całej jej kontyngencji i przy współpracy z różnymi naukami. Próby uchwycenia natury rzeczywistości historycznej przez jej redukcję do formy narracyjnej i egzystencjalnej czasowości, rozumianych jako konstytutywne elementy ahistorycznej podmiotowości, nie wydają się dobrze służyć temu celowi.

Jan Swianiewicz (Warszawa)

⁵ Ibidem.