

Herbert Schnädelbach

Opowiadać lub tworzyć historię?

Jeszcze raz o sensie historii¹

1. Pytanie o różnicę pomiędzy nauką historii a filozofią historii jest ważne przynajmniej od XIX stulecia. Pytanie o sens historii jest specyficznym filozoficznym pytaniem i jeżeli próbują na nie odpowiedzieć historycy, to przekraczają tym samym granice własnej dyscypliny i stają się filozofami. Jeżeli historia miałaby sens i jeżeli – jak oni zakładają – coś wymaga tu zrozumienia, to odwołać się można w ogólności do różnicy pomiędzy tym, co czysto naturalne i co podlega wyjaśnianiu, a tym, co historyczne i co w dominujących przekonaniach wskazuje na pewną nadwyżkę w stosunku do możliwości wyjaśniania, a co ująć można jedynie poprzez rozumienie sensu. To znane odróżnienie natury i historii, odwołujące się do różnicy pomiędzy wyjaśnianiem a rozumieniem, nie jest wolne od sprzeczności i to będzie też przedmiotem dalszych uwag. Poszukiwanie sensu w historii skłaniało zawsze historyków do przekraczania czysto chronologicznego wyliczania faktów i to było już bliskie pytaniu o sens historii jako całości, co jednakże należy rozumieć nie jako idealistyczną filozofię historii, odwołującą się do zasad *a priori*, lecz jako coś, co można wydobyć z badania samej historii, choć podniesionej zarazem do wymiaru historii uniwersalnej czy światowej: w tym sensie też Rahnke śnił o „Opowieści historii światowej”. Zaostrzona świadomość historyczna późnych historyków oznaczała szybkie pożegnanie z tym ważnym celem. Pytanie o sens historii pozostawiono spekulacjom filozoficznym i filozofom oraz tym, którzy się za takich uważali.

¹ Jest to kontynuacja uwag z pracy: H. Schnädelbach, „Sinn in der Geschichte? Über die Grenzen des Historismus”, w: idem, *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*, Frankfurt/Main 2000.

2. W spojrzeniu wstecz wydaje się niezwykle, iż nie tylko historycy, lecz także teoretycy historii zadowalali się intuicyjnym przedrozumieniem pojęcia „sensu”²; rzadko znaleźć tu można odniesienie do rozróżnienia pomiędzy „wyjaśnianiem” a „rozumieniem”, to bowiem kontrintuicyjnie i terminologicznie jest dość młodej daty³. Przeważnie rozumiemy coś, gdy jest to wyjaśnione, i jeszcze Kant odnosi rozumienie do rozsądku, gdyż według niego najwyższe stopnie poznania odbywają się poprzez wyjaśnienie ogólnych zasad⁴. Także u Hegla nie jest wyraźnie oddzielone rozumienie od poznawania, wyjaśniania i opisywania; koncepcja hermeneutycznego rozumienia staje się jasna dopiero dzięki Schleiermacherowi. Pojęcie sensu może się także pojawiać w wielu odcieniach znaczeniowych, lecz jedno przynajmniej rozróżnienie może tu być pomocne, a mianowicie to, które dotyczy podwójnego znaczenia „historii”: jako *res gestae* i jako *res gestarum memoria*. To z kolei, co w języku niemieckim rozumiane jest poprzez pojęcia „dziejów” (*Geschichte*) i „historii” (*Historie*), wskazuje na różnice pomiędzy sensem działania i sensem powiadamiania. Rozumiemy działania i rozumiemy powiadomienia poprzez znaki, symbole, słowa, zdania i teksty; w obydwu przypadkach mówimy o sensie, lecz choć posługujemy się formułami sensu i znaczenia, to tu i tam znaczenie oznacza coś innego. Znaczenie działań rozumiemy jako „znaczenie” (*significance*), podczas gdy znaczenie powiadamiania dotyczy tego, co wraz z powiadamianiem się sądzi (*meaning*). Oczywiście nie można tak rozumieć rozróżnienia pomiędzy sensem działania i powiadamiania, iż sens działania odnosiłby się bezpośrednio do dziejów, a sens powiadamiania do historii. Historycy próbują wprawdzie w polu *res gestae* oznaczać sens działań, podczas gdy *rerum gestarum memoria* odnosi się do sensu powiadamiania źródeł. Równie dobrze wierzą zajmujący się dziejami, iż można wyprowadzić z procesu hi-

² Ważnym wyjątkiem jest tu stanowisko Lübbego, który na podstawie rozróżnienia sensu działania i sensu życia dochodzi do całkiem innych wniosków aniżeli tutaj przedstawione.

³ Por. H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel-Stuttgart 1977, s. 48n.

⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 75, gdzie wyjaśnia on, iż zadaniem rozsądku byłoby „jego oglądy czynić zrozumiałymi” (tzn. podporządkować je pojęciom). W *Logice* zaś oznacza to: „Rozumieć coś (*intelligere*), tzn. przez rozsądek za pomocą pojęć poznawać lub koncytować”.

storycznego powiadomienia; z historii świętej o boskich zamiarach dotyczących ludzkości, w idealistycznej spekulacji o rozumie w historii w historyzmie o istocie człowieka, o czym Droysen mówi: „zamiast pojęcia gatunku pojawia się historia”⁵. Przeciwnie, historia jest nie do pomyślenia bez sensu działania, i to nie tylko dlatego, iż ono samo buduje określone związki, podporządkowane jest interesom i stale zakłada decyzje; dziejowy sens działania, która czyni ona swoim przedmiotem i przenosi do środków powiadamiania, nie pozostaje jednak w obszarze czystej idealności, lecz oddziałuje zwrótnie na nasze aktualne działania. To jest właśnie owo specyficzne powiązanie sensu działania i powiadamiania w historii, które określa kulturowe zadania historyków, jak również ich polityczną odpowiedzialność. Wyraźnie dostrzec też można z perspektywy związków filozoficznych, iż trzeba rozróżnić sens działania i sens powiadamiania, lecz nie można ich absolutnie rozdzielić. Pragmatyzm próbuje sens powiadamiania znaków, symboli, słów, zdań i tekstów zredukować do sensu działania uewnętrznego przez nosiciela powiadamiania, hermeneutyka zaś zmierza do tego, aby sens działania powiadamiania i powiadamiającego ukryć w środkach sensu powiadamiania.

3. Analityczne rozróżnienie pomiędzy sensem działania i sensem powiadamiania jest ważne, aby przełamać pragmatyczny zanik sensu działania i hermeneutyczny zanik sensu powiadamiania; nieodzowne jest to w historii, tzn. dla teoretycznego samorozumienia tego, co się dzieje w historii. Tutaj trzeba znowu przypomnieć, iż dla nas historyczny sens działania – czym historycy pierwotnie się interesują – pozostaje tylko w medium historycznego sensu powiadamiania. Nasz naiwny realizm pozwala nam czasem zapomnieć, iż dzieje się dzieją, tzn. przebiegają, a ich obiektywność nie może być czymś danym poprzez terazniejsze obiekty. To nie jest podstawa do tego, aby dziejom odmawiać ich obiektywności⁶ i jedynie zgodnie z radykalnie konstruktywistyczną modą traktować je jako czysty produkt każdego historyka. Temu złemu idealizmowi można przeciwstawiać rozróżnienie pomiędzy „produkowaniem” a „konstituowaniem”. Gdyby dzieje były rzeczywiście produktem historyków, to mieliby oni moc, aby jeszcze raz prowadzić wojnę trzydziestoletnią lub też przeprowadzić ją ina-

⁵ J. G. Droysen, *Historik* (hrsg. R. Hübner), Darmstadt 1974, s. 10.

⁶ Por. Rüsen (1975) i Kosselleck/Mommsen/Rüsen (1977).

czej, co jest oczywistym absurdem. Konstytuowanie przeciwnie, (od Kanta) oznacza określenie nieokreślonego⁷, tzn. pojęciowy porządek wielości, a z uporządkowanego materiału dostarczonych informacji o przeszłości wynika to, co my w stale dyskusyjnej obiektywności o tym możemy wiedzieć. Źródeł obiektywności historii należy szukać w powtarzalności historycznego materiału, co sprzeciwia się jego dowolnemu porządkowaniu. Historycy nie mogą przecież przenieść dostarczonych danych pojedynczych na czysto wymyślone schematy, lecz oni muszą je zawsze odpowiednio dopasowywać. Nie ma obiektywnej obiektywności, także w naukach przyrodniczych. Analityczna filozofia dziejów nauczyła nas jednak, iż historyczne konstytuowanie dziejów odbywa się narracyjnie, tzn. za pomocą językowych środków opowiadania. To nie oznacza, iż historycy mogą tylko opowiadać, lecz jedynie, że narracja jest ich *proprium* i tym, co czyni działanie historyka istotnym. Tu pozostaje także ważne, iż nie można o wszystkim dowolnej historii opowiadać; radykalny narratywizm jest złym idealizmem i wszechmocną fantazją naiwnych historyków. Tak jak historyczne stanowiska mogą nie uwzględniać odpowiednich źródeł, tak należy liczyć się także z tym, iż narracje trafiają w pustkę i nie dostarczają sensu, tzn. nie wykazują siły wyjaśniania i usensownienia, a historycznym tajemnicom dodają nowe. Nie dysponujemy jednakże żadną teorią metodycznej falsyfikacji narracji, lecz sądzę, że ważną rolę może tu odgrywać odpowiednio przemyślane kryterium koherencji. Idea, iż narracje wskazują na to, co przed opowiadaniem już było założone, i czynią niezrozumiałym zamiast zrozumiałym, musiałaby się łączyć z przekonaniem, iż one zastępują jeden zbiór opowieści innym, który wskazuje na wyższy stopień zrozumienia.

4. Narracyjny związek konstytuowania pomiędzy historią a dziejami ma ważne konsekwencje dla naszego tematu: stosunku pomiędzy tworzeniem historii a jej opowiadaniem. To, iż my, a nie Bóg czy Los czynią historię, iż jest to wynik naszych czynów i leży to także w polu naszej odpowiedzialności, jest podstawową myślą filozofii historii czasów nowożytnych. W kontekście pytania o sens oznacza to, że to my jesteśmy autorami naszych dziejów, a nie jakieś transcendentne siły, a wtedy, zgodnie z zasadą Vico, odpowiednio tylko to

⁷ Por. Högrefe (1974) i (1976).

może być poznawalne, jak również całkiem przejrzyste i zrozumiałe, co zostanie uczynione. Nie jest to jednak przypadek, iż:

Ponieważ ludzie w swoich działaniach nie kierują się tylko instynktem, jak zwierzęta, ale też w całości nie postępują jak rozumni obywatele świata wedle uzgodnionego planu, przeto wydaje się, że nie jest możliwa planowana historia ludzkości (taka jaka jest możliwa w odniesieniu do pszczół i bobrów). Istotnie nie można się oprzeć uczuciu niesmaku, kiedy ogląda się ludzkie poczynania na wielkiej scenie świata: tu i ówdzie przeblyskuje wprawdzie jakaś mądrość w działaniach jednostkowych, ale całość wydaje się w ostatecznym rachunku splotem głupoty, dziecinnej próżności a często też dziecięcej złośliwości i żądzy zniszczenia, tak że człowiek sam już nie wie, co ma myśleć o rodzie ludzkim, tak chełpiącym się swoją wyższością⁸.

Kant dokonał co prawda, jako bardzo ważnej, dramatyzacji problemu sensu, co wypływa z pożegnania z mitycznym i religijnym myśleniem o dziejach, lecz też – jak pokazuje cytat – odnosi się to zarówno do sensu działania, jak i sensu powiadamiania dziejów jako całości. To, co w nich się zdarza i co my z nich możemy wydobyć, nie musi wcale prosto łączyć się z naszym samorozumieniem jako istot rozumnych. To, co się zdarza w dziejach, nie jest czymś, co odpowiada oczekivanym wynikom wspólnych działań. Irracjonalność procesów dziejowych, które my sami przecież powodujemy, jest podstawowym problemem filozofii historii, z którym próbowali sobie poradzić niemiecki idealizm, marksizm, tradycja historyczno-hermeneutyczna oraz Nietzsche i jemu podobni.

Jak możliwe jest nadanie sensu temu, co sensu pozbawione? Kant poprzestaje na znanych uwagach o ukrytym zamiarze natury w stosunku do człowieka, do urzeczywistnienia którego wszelkie siły i pożądania człowieka nieświadomie się przyczyniają, czego on jednakże nie uważa za naukę. Na tym wszak nie chciało poprzestać wielu filozofów historii i historyków w XIX i XX stuleciu i próbowali oni za pomocą naukowych środków rozwiązać Kantowski dylemat i powiązać sens działania i sens obiektywnego powiadamiania dziejów jako całości. W ten sposób mieli nadzieję – przede wszystkim marksści – osiągnąć poprzez miary dziejowe obowiązujące orientacje dla naszego działania. To, iż jest to niemożliwe, staje się jasne, kiedy przypomni się, że konstruowanie dziejów w historii odbywa się narracyjnie. To, iż dzieje wskazują na sens działania tylko w narracyjnym kontekście, oznacza,

⁸ Por. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, s. 36.

iz możemy łączyć sens zdarzeń, wtedy gdy się już one wydarzyły, gdyż z logiki narracji wynika, iż nie można opowiadać historii, która się jeszcze nie zakończyła. Nie może więc nigdy sens działania, który za pomocą narracyjnych środków możemy wywnioskować z dziejów, dotyczyć teraźniejszych i przyszłych działań. Sama historia nie ma możliwości, aby „racjonalizować” nasze historyczne działania.

5. Nie ma to jednak nic wspólnego z tworzeniem dziejów. Dzieje nie są do tworzenia, gdyż tworzone jest to, co jeszcze nie jest czymś konkretnym. Dzieje są tym, co się zdarza, i kiedy one wskazują na sens działania tylko poprzez narracyjny sens opowiadania, on może tylko co najwyżej pośrednio dotyczyć sensu działania, czego wymaga nasze aktualne lub przyszłe działanie – np. wyjaśnienie aktualnych warunków działania, lecz nie jako informacja o tym, co należy teraz czynić. Wyobrażenie Marksa i Engelsa, iż jest tylko kwestią czasu, jak ludzie wezmą ich przeznaczenie w swe ręce, swoją historię uczynią świadomą i przez to nastąpi przejście od prehistorii do właściwej historii, jest jedynie pustą i prowadzącą do błędu utopią. Dla nas, pod koniec XX w., utraciło to dawno swój źródłowy blask, ponieważ doświadczyliśmy niebezpieczeństw z tym związanych. Co się wydarzy, gdy na miejsce kantowskiego zamiaru natury czy heglowskiego rozumu w historii wejdą realni ludzie wraz z chaosem niezliczonej ilości częściowo racjonalnych działań, które składają się w konsekwencji na racjonalny plan ogólny? Musieliby oni w tym miejscu działać jak pojedyncze podmioty, które wszystkie zewnętrzne warunki działania starają się kontrolować, i tylko wtedy historyczne działanie mogłoby być miarą elementarnej racjonalności działań. Polityczną konsekwencją jest wówczas totalitaryzm. To, co Marks i Engels określali jako czystą prehistorię, jest naszą ludzką historią. Oni traktowali ją jako irracjonalną, ponieważ nie odpowiadała standardom pojedynczego działania, co było fatalnym błędem myślenia. Wprawdzie jest prawdą, iż na polu historii zamiar działania i jego efekt tylko wyjątkowo pozostają w zgodzie, lecz podstawą tego nie jest irracjonalność samych działań, lecz fakt, iż jest ich wiele i wielu, którzy racjonalnie próbują działać. To, co zdarza się w dziejowym wymiarze, jest stale rezultatem interakcji, kooperacji i komunikacji licznych działających, i choć wszyscy z działających postępują racjonalnie, to sens działania ogólnego wyniku tylko po fakcie może być wywiedziony.

Hannah Arendt⁹ nauczyła nas, iż zasadniczy pluralizm jest tym, co odróżnia działanie jako intersubiektywne zdarzenie od pojedynczego działania i przez to też wydaje się to wskazywać na globalny irracjonalizm. Jest to jednakże ceną, jaką musimy płacić za naszą praktyczną wolność.

6. Te przemyślenia zdają się prowadzić do niezbyt zadowalających rezultatów. Jeżeli sens działania dziejów, które przecież są naszym dziełem, zawsze odsłania się dopiero później, to wydaje się, iż za to, co zdarza się w wymiarze dziejowym, człowiek nie może być odpowiedzialny. Za to, co nie pozostaje w naszej dyspozycji, nie możemy odpowiadać. Czy powinniśmy w związku z tym dzieje pozostawić własnemu biegowi? W tym miejscu powinniśmy odróżnić „odpowiedzialność za dzieje” od „odpowiedzialności dziejowej”. Jednostka nie może sama podejmować odpowiedzialności za dzieje i dotyczy to także perfekcyjnie zorganizowanego totalitarnego rządu światowego, nie można bowiem liczyć na to, iż będzie on w stanie kontrolować w pełni zewnętrzne warunki działania. Inaczej jest z naszą dziejową odpowiedzialnością. Musimy odpowiadać za wiele z tego, co się wydarzyło i w czym indywidualnie lub w powiązaniu z innymi uczestniczyliśmy. Jesteśmy także współodpowiedzialni za to, co przyszli historycy będą o nas opowiadać, tzn. za przypisywane nam teraźniejsze i przyszłe działania, z których intersubiektywnej gry da się wydobyć narracyjnie sens działania naszych dziejów. Nasza dziejowa odpowiedzialność jest pierwotną odpowiedzialnością za to, co się zdarzyło i co się zdarzy, a jest to odpowiedzialność polityczna i moralna, od której historia nie może nas zwolnić. Historyzm¹⁰, tzn. wiara w zdarzanie się określonych praw historii, jest nie tylko błędem myślowym, jest bowiem niebezpiecznym przesądem, że to, za co powinniśmy odpowiadać, przenosimy na historię i tym samym zwolnieni jesteśmy z moralnej i politycznej odpowiedzialności. Wraz z tym pojawia się pytanie, jak możemy połączyć nasz wgląd w historyczność, tzn. w narracyjną konstytucję dziejów z ideą dziejowej odpowiedzialności. Z dziejów może wychodzić naprzeciw nam coś, z czym możemy powiązać nasze działanie, gdyż inaczej musielibyśmy to pozostawić kontemplacji historyków. W ten sposób powstaje pytanie dotyczące dziejów jako całości, co pozwala

⁹ Por. H. Arendt (1960).

¹⁰ Por. K. R. Popper, *Nędza historycyzmu* (1969).

pewniej identyfikować odpowiadające działaniom czynniki historyczności. Ta koncepcja dziejów musi spełniać dwa warunki. Musi spełniać warunki narracyjnej konstytucji jej obszaru przedmiotowego i jednocześnie musi unikać możliwego błędu, aby traktować cały proces dziejowy jak pojedyncze działanie, coś na wzór wielkiego podmiotu, takiego jak Bóg, los, przeznaczenie lub ludzkość. Sądzę, iż warunki te zostaną spełnione, gdy dzieje będą pojmowane jako „ewolucja”. Zapożyczenia z biologii nie muszą tu wcale prowadzić do historycznego naturalizmu, kiedy będziemy wykorzystywać elementy modelu ewolucyjnego. Zarazem też pozostaje ważne rozróżnienie pomiędzy naturą a dziejami. Przyjmuję tu tezę, iż jest to możliwe w przypadku koncepcji dziejów jako kulturowej ewolucji.

7. Czy w ogóle model ewolucyjny można zastosować w obszarze historycznym? Czy taka próba nie oznacza zredukowania tego, co historyczne, do tego, co biologiczne? Niebezpieczeństwo biologizmu jest zażegnane, jeśli uwyraźni się, że „ewolucja” jest określeniem modelu systematyzacji informacji o tym, co przeszłe, który tylko historycznie przypadkowo został rozwinięty w biologii – przez Darwina. Zmieniło to obowiązujący przynajmniej od Arystotelesa schemat rozwoju teleologicznego, który jednak ze względu na dogmat niezmienności gatunków powinien mieć ważność tylko dla ontogenezy istot żywych; jeszcze Hegel i Droysen wierzyli, że należy zarezerwować „rozwój” w ogóle jedynie dla królestwa ducha, tzn. kultury¹¹. To, co obowiązuje historię, obowiązuje także ewolucję. Nasz naiwny realizm pozwala nam wierzyć, że przebiega ona tak czy owak, a my musimy ją tylko opisywać. Lecz także ewolucja może zostać stwierdzona i przedstawiona tylko *narracyjnie*. W ten sposób wcześniejsze formy *homo sapiens* istnieją tylko w licznych, ale ciągle sporadycznych i najczęściej

¹¹ Hegel mówi: „Metamorfoza przysługuje jedynie pojęciu jako takiemu, ponieważ jedynie jego zmiana jest rozwojem” a w odniesieniu do hipotezy ewolucji oznacza to: „Takim mglistym, w istocie rzeczy zmysłowym przedstawieniem, jakim jest szczególnie tak zwane pochodzenie (*Hervorgehen*) np. roślin i zwierząt z wody a później pochodzenie bardziej rozwiniętych organizmów zwierzęcych (*Tierorganisationen*) z niższych itd., musi się przeciwstawić myślowe rozważanie” (Hegel (1970), t. 9, s. 31n.). Zatem według Hegla rozwój ma miejsce tylko w sferze ducha. – Droysen podąża śladem Hegla w tym, że rozwój jako samo z siebie wzrastające postępowanie naprzód przypisuje wyłącznie światu historycznemu (por. Droysen (1974), s. 12, 29 i 326); w ten sposób odrzuca on także naukę Darwina jako naukowo niemożliwą do udowodnienia hipotezę: por. s. 196n.

niecałkowitych znaleziskach kości, które są morfologicznie wyjaśniane, a później muszą zostać włączone w historię rozwoju, abyśmy byli w stanie powiedzieć, co dotyczy ewolucji gatunku ludzkiego. Nie można bezpośrednio obserwować ewolucji; ciągle brakuje członów pośrednich, a ten fakt przyczyniał się wciąż do sceptycyzmu wobec samej myśli dotyczącej ewolucji. Jeśli odmawia się narracyjnego połączenia kopalnych znalezisk, argumentując, że nie pokrywają się one z tym, co znalezione, wówczas pełnia tego, co żywotne, kosztuje w pozabawionej historii równoczesności, wprawdzie bowiem gatunki i rodzaje mogą być wówczas wymarłe, ale nie rozwinęły się oddzielnie. (Zakładam, że tak argumentuje *kreacjonizm*.)

Jednakże model ewolucyjny występuje także jako *teoria*; nie wyczerpuje się on w tym, co narracyjne, lecz rości sobie pretensję do tego, by podać ogólne, tzn. teoretyczne warunki, którym ciągle podlega ewolucyjna zmiana. *Tradycja, wariacja i selekcja*. Przez hasło „tradycja” rozumiany jest przede wszystkim tylko moment ewolucyjnej bezwładności, tzn. fakt, że w procesie ewolucji przekazywane jest *status quo*, o ile nie działają z zewnątrz żadne zmieniające bądź przeszkadzające czynniki; w obszarze tego, co żywe, jest to biochemia genów, która troszczy się o ten rodzaj tradycji. Wariacja natomiast jest stałym źródłem nowości, którą później – jeśli idzie nie o proste defekty przy przekazaniu informacji zawartych w genach, lecz o ciągle nowości – opisujemy jako mutację. Wreszcie wkracza jeszcze mechanizm selekcji, który sam podlega licznym czynnikom cząstkowym, a który rozstrzyga o tym, co w polu tego, co nowe, trwa dalej, a co nie.

Połączenie tego, co teoretyczne, z tym, co narracyjne, w modelu ewolucji odbywa się w ten sposób, że oba elementy mogą się wzajemnie wspierać, ale także mogą się korygować. Narracyjne połączenie dwóch morfologicznych rekonstrukcji w jednej historii ewolucji może obowiązywać jako naukowo możliwe do utrzymania tylko wówczas, gdy możliwe są do oddania warunki tradycji, wariacji i selekcji, które w jasny sposób obejmują obydwie rekonstrukcje. Odwrotnie, teoria ewolucji jest pusta, jeśli jej schematów znaczeniowych nie można zastosować do danych, które same z siebie dadzą się sprowadzić w sensowny, narracyjny związek; przede wszystkim muszą się tutaj zgadzać stosunki czasowe „wcześniej–później”. Ostatecznie narracyjno-teoretyczny dwoisty charakter modelu ewolucyjnego wiąże się z tym, że wprawdzie ewolucja daje się wyjaśnić, ale nie prognozować.

Dla myślenia o dziejach model ewolucyjny jest atrakcyjny dlatego, że nie jest on teleologiczny; przez narracyjne połączenie zmian w czasie umożliwia ich wyjaśnienie bez brania pod uwagę celu zmiany; jeśli pojmujemy zatem dzieje jako ewolucję, to nie jesteśmy dłużej zmuszeni do ujmowania ich w analogii do osobliwego związku postępowania, a więc możemy uniknąć nie tylko metafizyki dziejów, lecz także historyzmu. Pozostaje tylko pytanie, czy nie za wysoka jest cena, którą musimy zapłacić za te zalety modelu ewolucyjnego, jeśli rzeczywiście chcemy go także wykorzystać na polu historii; na czym będzie polegała jeszcze różnica między przyrodą a dziejami? Czy nie będziemy zmuszeni do tego, aby zostać historyczno-filozoficznymi darwinistami, a następnie także darwinistami społecznymi?

Pytanie to jeszcze dlatego jest pilne, że nie wystarczy rozróżnić przyrody i dziejów, aby utwierdzić różnicę, o którą nam chodzi, jeśli nie chcemy zostać żadnymi historycznymi i społecznymi darwinistami: różnicę między *przyrodą* i *kulturą*. Jeśli wyjdziemy od narracyjnej konstytucji dziejów w historii, nie możemy powstrzymać się od ujmowania jako dziejowego wszystkiego tego, co się da opowiedzieć albo dopiero w opowiadaniu uzyskuje rozumny sens. Jednak opowiedzieć da się nie tylko to, co kulturowe, ale także to, co naturalne, a w niektórych wypadkach to, co naturalne, jest możliwe do zrozumienia *tylko* narracyjnie – np. porządek zmian niemieckiego wybrzeża Morza Północnego; w tym znaczeniu mówimy wówczas słusznie o o historii ziemi albo historii wszechświata. Inne „historie” znajdują się w obszarach pośrednich przyrody i kultury; np. historia ludzkiego osadnictwa na kontynencie amerykańskim, które z pewnością nie było żadnym czysto przyrodniczym procesem, ponieważ chodziło o istotę kulturową, która spełniała go „nie tylko instynktownie, jak zwierzęta, ale przecież także nie jako rozumny obywatel świata, według uzgodnionego planu, w całości” – by użyć słów Kanta. Odwrotnie, istnieje takie „to, co kulturowe”, które da się przedstawić tylko ewolucyjnie, np. „rozwój” lokomotyw parowych i ich „wymarcie”, albo rozwój samochodów, których zniknięcia nie da się niestety przepowiedzieć. Różnica między przyrodą a historią nie zbiega się więc z różnicą między przyrodą a kulturą¹², która musi być dla nas ważna, jeśli nie chcemy być po prostu naturalistami. Ponieważ jednak model ewolucyjny jako

¹² Por. Lübke (1977), s. 99n.

zarazem narracyjny i teoretyczny obejmuje oczywiście różnicę między przyrodą a historią, nasuwa się pomysł umieszczenia różnicy między przyrodą a kulturą w samym modelu ewolucyjnym – jako różnicę między *ewolucją przyrodniczą* a *kulturową*.

To, na czym polega ta różnica, stanie się jasne, jeśli przypomnimy sobie cechy „tego, co kulturowe”, dzięki którym odróżnia się ono od tego, co naturalne. Procesy kulturowe nie są czymś ponadnaturalnym, nie są niczym poza przyrodą, a przez tych, którzy w nich żyją i działają, są najczęściej uważane za naturalne. Arnold Gehlen mówi: „Człowiek z natury jest istotą kulturową” (Gehlen (1969), s. 7) i faktycznie ludzie, tak długo jak długo spotykamy ich w historii ewolucji, żyli zawsze w kulturach; nigdy nie istniał czysto naturalny człowiek, wyjąwszy fantazję romantyków. Kultura rozpoczyna się tam, gdzie ustaje czysto instynktownie kierowane zachowanie i otwiera się możliwość rozwinięcia i utrwalenia nowej, tzn. w tym, co naturalne, jeszcze nieobecnej formy zachowania; wiemy dzisiaj, że działo się to już u naczelnych, co oznacza, że granica między naturą a kulturą nie zbiega się po prostu z granicą między zwierzęciem a człowiekiem. Założone jest przy tym, że zachowanie nie przebiega tylko według odziedziczonych wzorów, lecz że uzyskuje ono wobec nich autonomię i rozwija własne reguły. Jest to jednak tylko *negatywny* warunek kultury; pozytywny ujawnia się wtedy, kiedy uzmysłowimy sobie, że wykształcenie nowych reguł wymaga już nie tylko naturalnych form zachowania odnoszących się do innych, naturalnych form zachowania, jako ich uwolnienie czy rozwinięcie. To odniesienie się do naturalnego zachowania jest tylko pierwszym praktycznym zajęciem stanowiska; tak więc dopiero przewyciężenie naturalnego strachu przed ogniem umożliwia jego opanowanie. Na pomysł, aby niejadalne i uciążliwe kamienie wykorzystać jako narzędzia wpadły już nawet szympansy; rolnictwo możliwe jest tylko tam, gdzie samemu w czasach głodu i w mozolnym oporze wobec niego jest się w stanie zatrzymać zboże do jego późniejszego wysiewu. To odniesienie do zachowania, jego *refleksyjność*, jest elementarnym warunkiem wstępnym wszelkiej kultury; tam gdzie jest on spełniony, tam może się zacząć ewolucja kulturowa.

Ta refleksyjność zachowania jest jednak tylko koniecznym, jednak nie wystarczającym warunkiem ewolucji kulturowej; da się to wyrazić na przykładzie warunku ewolucji „tradycji”. Wiemy, że wiele gatunków zwierząt wykształciło sobie repertuar zachowań, że

przekazują je nie genetycznie, lecz przez uczenie ich swoich potomków. Kawki muszą się uczyć od swoich rodziców żeglowania, bądź się go nie uczą; tak samo jest z polowaniem gepardów albo z budową miejsc noclegowych orangutanów. Tutaj faktycznie naturalne zachowanie zostaje rozszerzone i przekształcone przez zachowania uczenia i uczenia się, które oczywiście same są wrodzone. Tam gdzie zwierzęta wykształciły już takie tradycje, szczególnie trudno jest zwierzętom wychowanym w niewoli przystosować się z powrotem do życia w normalnych warunkach. Zatem więc już w przyrodzie istnieją tradycje i naturalnie odgrywają one ważną rolę w naturalnej ewolucji. Natomiast o ewolucji kulturowej powinniśmy mówić dopiero wtedy, gdy istoty mogą się jeszcze raz same odnieść do swego zachowania, tzn. gdy posiadają możliwość przekazania albo *nieprzekazania* go przez modyfikację odziedziczonego repertuaru zachowań, możliwość kontynuowania albo przerywania tradycji zachowania. Właśnie tą refleksyjnością drugiego stopnia nie dysponują zwierzęta: kawki, gepardy czy orangutany nie mogą się zdecydować na to, aby nie uczyć swoich dzieci tego, czego się raz nauczyły; jeśli tego zaprzestają, to ma to inne powody niż ich własne stanowisko. Myślę, iż antropologicznym faktem podstawowym jest to, że ewolucja kulturowa, która jest naszą prawdziwą historią rodzaju ludzkiego, była ciągle zagrożona przez możliwość intencjonalnego przerywania zastanej tradycji; oznaczało to zarazem szansę na coś nowego i bardziej sensownego. Musimy to przypisać także naszym odległym przodkom, jeśli chcemy zaakceptować fakt, że byli już istotami kulturowymi.

Specyficzna refleksyjność tego, co kulturowe, i ewolucji kulturowej dotyczy więc nie tylko pierwotnego zachowania, które jest kształtowane przez wtórne zachowanie nauczania i uczenia się, lecz także jeszcze samego tego nauczania i uczenia się; jedynie przez odniesienie się do tego nie tylko czysto instynktownego repertuaru zachowań staje się możliwa ewolucja kulturowa, odróżnia się też przez to tradycja naturalna od kulturowej. Ta zasada obowiązuje także obydwie pozostałe elementy struktur i ruchów ewolucji: o wariacji kulturowej powinniśmy mówić dopiero wówczas, gdy istota jest w stanie rejestrować zmiany zaufanego (*des Vertrauten*), obiektywizować, a nawet sama wywierać na to wpływ i później mniej lub bardziej wyraźnie stawiać pytanie, czy zmiany te powinno się akceptować i przekazywać dalej, czy nie. Różnica między ewolucją naturalną a kulturową

jest przez to generalnie sprowadzana do refleksyjnej struktury zachowania umożliwiającego kulturę, które powoduje, że czynniki ewolucji: tradycja, wiariacja i selekcja, same pojawiają się jako następstwo intencjonalnej dyspozycji istoty kulturowej. W tym sensie nasza historia gatunkowa nie staje się po prostu tak jak ewolucja istot żywych na tej planecie albo ewolucja samego uniwersum; od momentu pojawienia się myśli ludzkiej ludzie ciągle igrali ze swoimi wyobrażeniami, zamiarami, potrzebami i celami.

Naturalnie ta mała wycieczka ku antropologii kultury nie zaprowadziła nas zbyt daleko. Należałoby ją jeszcze uzupełnić przez teorię intencjonalności, w odniesieniu do której nie tylko w antropologii, lecz przede wszystkim w *Philosophy of Mind* rozstrzyga się kwestia sporna naturalizmu¹³. Tym, co według mnie przeszkadza w naturalizmie, jest fakt, że jego reprezentanci są oczywiście zawsze wtedy szczęśliwi i zadowoleni, kiedy przy wyjaśnianiu *humanum* dojdą do *sub-humanum*, od którego wychodząc, nie mogą go na powrót rekonstruować bez tej redukcji. Obawa naturalistów, że intencjonalność jako *differentia specifica* tego, co kulturowe, da się ostatecznie wyjaśnić tylko supranaturalistycznie bądź przez zaprzysiężenie duchowo-cieleśnego dualizmu substancji, jest całkowicie nieuzasadniona; dokładny opis refleksyjnej struktury specyficznie ludzkiego zachowania całkowicie nie wystarcza, a model „ekscentrycznego usytuowania” człowieka w stopniowości tego, co organiczne¹⁴. Helmutha Plessnera oferuje tutaj niezastąpione wprowadzenie. Chciałbym jeszcze dodać, że dla mnie zadowalająca teoria intencjonalności daje także podstawę do teorii racjonalności, która filozoficznie może wystąpić na miejscu tradycyjnej filozofii rozumu; także tutaj, jak w teorii historii jako ewolucji kulturowej, wymagana jest nośna antropologiczna podstawa¹⁵.

8. Zbierzmy to, co dotychczas powiedziane. Wgląd w narracyjną konstytucję dziejów w historii zmusza nas przede wszystkim do historyzmu nowego rodzaju – do „analitycznego historyzmu”¹⁶ – który przyswaja sobie rezultaty analitycznej filozofii dziejów. Historyzm ten

¹³ Por. na ten temat: G. Keil, „Naturalismus und Intentionalität“, w: Keil/Schnädelbach (2000), s. 187n.

¹⁴ Por. Plessner (1975), s. 288n.

¹⁵ Por. moją rozprawę „Rationalitätstypen”, w: Schnädelbach (2000), s. 256n.

¹⁶ Por. Lübke (1977), s. 118n.

jest analityczny, ponieważ przyrodę i dzieje rozróżnia nie ontologicznie, lecz zgodnie z ich każdorazowymi warunkami konstytucji. Wynika stąd, że także to, co naturalne, może być historyczne a to, co dziejowe, naturalne, a mianowicie o ile może zostać wyjaśnione za pomocą praw. Oczywiście w myśleniu historycznym zależy to pierwotnie od rozróżnienia między naturą i kulturą; tylko dzięki niemu da się oznaczyć różnice między naturalizmem a tamtym nowym historyzmem i dzieje się tak wtedy, kiedy obstajemy przy rozróżnieniu między ewolucją naturalną i kulturową. Staje się to możliwe wówczas, gdy przypomnimy sobie, że ewolucja nie jest żadnym faktem naturalnym, lecz narracyjnym modelem systematyzacyjnym, posiadającym mocne elementy teorii, które w równym stopniu dadzą się zastosować do tego, co naturalne, jak i do „tego, co kulturowe”. Ewolucja kulturowa przez to odróżnia się od naturalnej, że my, ludzie, posiadamy zasadniczą możliwość rozważania i zajęcia praktycznego stanowiska wobec warunków ewolucji, tzn. tradycji, wariacji i selekcji – którym, jak wszystkie istoty żywe, podlegamy w ramach naszych naukowych i technologicznym możliwości.

Rezultat ten zdaje się nas prowadzić do pytania, które już zresztą nakreśliśmy: czy z takiej antropologii kultury nie wynika zasadnicza „zdolność do czynienia” (*Machbarkeit*) historii? Co nam w tym przeszkadza, jeśli raz ujeliśmy zasadniczą dyspozycyjność warunków ewolucji kulturowej, aby narzucić jej utopię dyspozycyjności w całym jej wymiarze? A jednak w takim myśleniu jest błąd. Wprawdzie jest właściwe to, że ludzie, odkąd istnieją, intencjonalnie wpływali, a nawet kontrolowali nieustannie warunki życia i rozwoju w rozmaitych szczegółach, i to często z fatalnymi skutkami; tylko w ten sposób mogli wydrzeć przyrodzie, która właśnie *nie troszczy się* o siebie, „drugą naturę” albo kulturowy świat zastępczy. Możliwości planowego kierowania ewolucją kulturową pojawiły się przede wszystkim w gigantycznym stopniu w nowożytności i rozszerzyły się one po odkryciu ludzkiego genomu także na płaszczyźnie biologicznej. Jednakże sterowanie nie jest produkowaniem ani wytwarzaniem. Przyszłe dzieje będziemy mogli uchwycić całkowicie dopiero wtedy, kiedy będziemy w stanie za jednym zamachem sterować wszystkimi czynnikami ewolucji kulturowej, a z powodu ogromnej złożoności i splotu czynników nie możemy na to liczyć w dającym się przewidzieć czasie. Jest to także nieprawdopodobne z tego powodu, że nie możemy całkowicie

antycypować przyszłości, np. dzisiaj nie możemy jeszcze wiedzieć o sobie tego, co kiedyś będziemy o nas samych wiedzieć – dobry argument Poppera¹⁷.

Zasadnicza intencjonalna sterowalność ewolucji kulturowej jest dla człowieka ciągle zarazem szansą i zobowiązaniem. Raz oznacza ona: nie wszystko musi iść dalej tak jak dotychczas: dawne może się skończyć, a nowe jest możliwe. Wówczas jednak ewolucja kulturowa w stopniu, w jakim intencjonalnie możemy na nią wpłynąć, występuje w obszarze naszej odpowiedzialności – jako *odpowiedzialności historycznej*, a nie jako odpowiedzialności za historię. Zobowiązaniem jest ona, ponieważ *nie* możemy wywnioskować właśnie z narracyjnie ukonstytuowanej ewolucji kulturowej tego, *jak* powinna być kontynuowana; na to pytanie musimy sami odpowiedzieć i odpowiadać w ramach naszych możliwości sterowania, sens działania historii w obszarze sensu informacji nie zaopatruje nas bowiem w historyczną miarę ani we wzorzec sensu naszych teraźniejszych i przyszłych działań.

Problemem jest wówczas, na co powinniśmy się *kierować* przy sterowaniu ewolucją kulturową, jeśli do naszej dyspozycji nie pozostaje *wiedza historyczna*. Dysponujemy bowiem tylko *wiedzą naukową* rodzaju nomologicznego, która w określonych empirycznych granicach wyjaśnia nam, czego możemy oczekiwać, gdy już w obszarze naszych warunków życia wystąpiły pewne zmiany; jeśli istnieje dla nas możliwość dalszego wpływu na nie, wówczas jesteśmy zmuszeni do jakichś rozstrzygnięć. Jeśli najpierw poznany jest przyczynowy związek między narastającą w sposób niekontrolowany wielkością produkcji CO₂ i globalnymi zmianami klimatycznymi, a my nie pochwalamy tych zmian, to musimy działać, a jeśli nic nie robimy, to także działamy. Przykład odsyła nas do innych środków naszej zdolności orientowania się: do naszych *normatywnych*, tzn. moralnych i politycznych przekonań; w ich świetle musi się rozstrzygnąć, czy potrzebujemy tego wszystkiego, co może się pojawić w polu naszych warunków życia. Uchybiamy naszej historycznej odpowiedzialności wtedy, gdy selekcję powierzamy wariacjom wytworzonym i określonym przez nas samych. Oto np. możliwość diagnostyki prenatalnej wiąże się z takim problemem, że nie tylko sprzyja ona terapii nienarodzonych, lecz jednocześnie sprzyja ich zabijaniu (np. nie-

¹⁷ Por. Popper (1969), s. XII.

pełnosprawnych lub – jak to może mieć miejsce w niektórych rejonach świata – dziewczynek), a wobec tego musimy zająć stanowisko moralne i polityczne.

Filozofia historii myli się tam, gdzie uważa samą siebie za źródło naszej nomologicznej i normatywnej wiedzy w obszarze spraw ludzkich, historia bowiem uczy nas tylko o tym, co *uczyniliśmy*, ale nie o tym, co *możemy* i *powinniśmy* czynić. Sens działania ukazuje nam się tylko w spojrzeniu na to, co przeszłe; jego sens informacyjny jednakże milczy wobec sensu naszych teraźniejszych i przyszłych działań. Tkwi on w naszej własnej odpowiedzialności i możemy mieć tylko nadzieję, że przyszli historycy będą mogli opowiedzieć o tym kiedyś coś sensownego.

Przełożyli: Andrzej Kiepas i Andrzej J. Noras

Artykuł jest rozszerzonym zapisem wykładu wygłoszonego przez Autora w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w maju 2002 r.

Literatura

Arendt (1960) – Hannah Arendt, „*Vita activa*” oder *Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.

Droysen (1974) – Johann Gustav Droysen, *Historik* (hrsg. v. R. Hübner), Darmstadt 1974.

Engels (1955) – Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (Sonderausgabe), Berlin 1955.

Gehlen (1969) – Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a.Main–Bonn 1969.

Hegel (1970) – G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.Main 1970.

Hogrebe (1974) – Wolfram Hogrebe, *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Freiburg–München 1974.

Hogrebe (1976) – Wolfram Hogrebe, „Konstitution”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, szp. 992n., Darmstadt 1976.

Janich/Weingarten (1999) – Peter Janich, Michael Weingarten, *Wissenschaftstheorie der Biologie*, München 1999.

Kant, KrV – Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

Keil/Schnädelbach (2000) – Geert Keil, Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.Main 2000.

Koselleck/Mommsen/Rüsen (1977) – Reinhard Koselleck, Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (Theorie der Geschichte, Bd. 1), München 1977.

Lessing (1916) – Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Leipzig 1916.

Lorenz (1997) – Chris Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie (a d. Niederl.)*, Köln–Weimar–Wien 1997.

Lübbe (1977) – Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsintresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel–Stuttgart 1977.

Lübbe (1987) – Hermann Lübbe, „Handlungssinn und Lebenssinn. Über die Reichweite von Rationalitätspostulaten“, in: Ernst W. Orth (Hrsg.), *Handlungssinn und Lebenssinn. Zum Problem der Rationalität im Kontext des handelns*, Freiburg 1987, ss. 11–35.

Plessner (1975) – Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 3. Auflage, Berlin–New York 1975.

Popper (1969) – Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, 2. Auflage, Tübingen 1969.

Rohbeck (2000) – Johannes Rohbeck, *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. Main 2000.

Rüsen (1975) – Jörn Rüsen (Hrsg.), *Historische Objektivität*, Göttingen 1975.

Schnädelbach (2000) – Herbert Schnädelbach, *Philosophie in der modernen Kultur*, Vorträge und Abhandlungen 3, Frankfurt a. Main 2000.

Vollmer (1995) – *Biophilosophie*, Stuttgart 1995.

White (1986) – Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tripologie des literarischen Diskurses*, Stuttgart 1986.
