

**MOŻLIWOŚĆ
MAKROHISTORII**

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA
Tomasz Kizwalter, Janusz Sławiński,
Szymon Wróbel, Antoni Ziemba,
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Jan Swianiewicz

**MOŻLIWOŚĆ MAKROHISTORII
BRAUDEL, WALLERSTEIN, DELEUZE**

TORUŃ–WARSZAWA 2014

Książka wydana
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu
Kamil Dźwiniel

Korekty
Justyna Filipczyk

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Jan Swianiewicz
and Fundacja na rzecz Nauki Polskiej
Warszawa 2014

eISBN 978-83-231-5687-1
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5687-1>

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Mikołaja Kopernika
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Spis treści

WSTĘP	9
-------------	---

CZĘŚĆ I

TRADYCJE MAKROHISTORII

ROZDZIAŁ 1. TUKIDYDES LEKIEM NA PLATONIZM? O RÓWNOLEGŁYCH POCZĄTKACH FILOZOFII I HISTORIOGRAFII	25
Świat filozofii i świat historiografii	25
„Paralogiczny” świat <i>Wojny peloponeskiej</i>	29
Jak antyczni filozofowie postrzegali historię i historiografię?	37
ROZDZIAŁ 2. OD GIAMBATTISTY VICA DO GEORGA W. F. HEGLA.	
ZERWANIE FILOZOFII DZIEJÓW Z HISTORIĄ	47
Vico jako założyciel filozofii dziejów	47
Miejsce Vica w intelektualnym krajobrazie epoki	49
Czym była dla Vica „filologia”: między badaniem dziejów a historią świadomości	54
Hegłowska typologia dziejopisarstwa	63
Podporządkowanie rozumu historiograficznego filozofii	71
Dewaluacja dziejów	74
ROZDZIAŁ 3. OŚWIECENIOWA HISTORIA FILOZOFICZNA JAKO HISTORIOGRAFIA POJĘCIOWA	79
Paradygmat historiografii przykładowej	79
Historia filozoficzna jako odpowiedź na kryzys historiografii przykładowej	85
Historiografia Woltera jako zapowiedź współczesnej makrohistorii	89
ROZDZIAŁ 4. „WIEK HISTORII” I APORIE XIX-WIECZNEGO HISTORYZMU. GENEZA I STRUKTURA WSPÓŁCZESNEGO POŁA EPISTEMOLOGICZNEGO NAUK HISTORYCZNYCH	95
Co to znaczy „wiek historii”?	95
Znaczenia „historyzmu”	99

Historyzm w świetle Foucaultowskiej archeologii nauk humanistycznych	104
Nauka historii wobec historyczności wszystkiego, co empiryczne	108
Przyczyny sukcesu historyzmu niemieckiego	117
Dziedzictwo historyzmu i makrohistoria	120

CZĘŚĆ II

MAKROHISTORIA DZIŚ

ROZDZIAŁ 5. MIĘDZY „WIEKIEM HISTORII” A „KOŃCEM HISTORII”:	
ROZKWIT HISTORII SPOŁECZNEJ	125
Co to znaczy „koniec historii”?	125
Koniec dziejów Zachodu według Petera Sloterdijka	127
Krytyka i autokrytyka historiografii Zachodu	135
Czym jest historia społeczna?	141
Współczesna makrohistoria w świetle problemów historii społecznej	146
ROZDZIAŁ 6. SZKOŁA ANNALES I HISTORIA TOTALNA	149
Totalność jako złożoność	149
Początki szkoły Annales i jej postulaty	152
Dwa oblicza historii totalnej	158
<i>Chłopi Langwedocji</i> Emmanuela Le Roy Ladurie’ego i historia seryjna	159
Przedmiot <i>Chłopów Langwedocji</i> : mechanizm <i>ancien régime</i> ’u	162
Trzy trwania w <i>Morzu Śródziemnym</i> Fernanda Braudela	168
Co jest przedmiotem <i>Morza Śródziemnego</i> ?	177
Problem całości złożonej i geohistoria	180
ROZDZIAŁ 7. HISTORIOGRAFIA MARKSISTOWSKA: MATERIALIZM A NOMINALIZM HISTORYCZNY	189
Wpływ Karola Marksa na historiografię	189
Narratywizm Paula Veyne’a: intryga i abstrakcja w pisarstwie historycznym	194
Teoria historyczna jako streszczenie intrygi	199
Ontologia sfery podksiężycowej	200
Nominalizm historyczny	205
Ontologia relacji a pojęcie sposobu produkcji	208
Dylemat historiografii marksistowskiej: „formacja społeczna” czy „sposób produkcji”?	214
Perry Anderson: „formacja społeczna” jako geneza historyczna	217

E. P. Thompsona walka z marksizmem strukturalistycznym	222
W imię przeżycia historycznego.....	226
Podsumowanie: „kapitalizm” jako kategoria makrohistoryczna	228
ROZDZIAŁ 8. ANALIZA SYSTEMÓW-ŚWIATÓW I HISTORIA GLOBALNA	231
Akademicki sukces analizy systemów-światów	231
Historyczna diagnoza nauk społeczno-historycznych	233
Między metodą a teorią: problem „jednostki analizy”	237
Projekt Immanuela Wallersteina w świetle „nie-debat” lat 70. ...	241
Roberta Brennera krytyka <i>The Modern World-System I</i>	243
Spółeczne stosunki cyrkulacji?	252
Jak pytać o „jak?” kapitalizmu?	255
Stawka analiz Immanuela Wallersteina	259
ROZDZIAŁ 9. GILLES DELEUZE: „IMIONA HISTORII” I DZIEJOWOŚĆ, CZYLI ELEMENTY ONTOLOGII HISTORII UNIWERSALNEJ	263
Stosunek filozofii do nauki historii dziś	263
Analityczna filozofia historii i narratywizm	267
Filozofie genezy	269
Filozofie dziejowości	271
Zadanie przemieszczenia filozofii wobec historii	276
Deleuze a problematyka historyczna	279
Imiona historii	282
Wszechświat jako czas i pamięć	292

CZĘŚĆ III

TRZY WSPÓŁCZESNE MAKROHISTORIE KAPITALIZMU

WPROWADZENIE DO LEKTURY	305
ROZDZIAŁ 10. KULTURA MATERIALNA, GOSPODARKA I KAPITALIZM. XV–XVIII WIEK FERNANDA BRAUDELA	311
Historia totalna wobec kapitalizmu	311
Przesłanie Braudela	317
Kapitalizm jako warstwa rzeczywistości historycznej	320
Kapitalizm wobec innych form życia gospodarczego.....	323
Kapitalizm jako kategoria historii totalnej	330
Funkcjonalizm i materializm Braudela	335
ROZDZIAŁ 11. THE MODERN WORLD-SYSTEM IMMANUELA WALLERSTEINA	339
Rozmiar dzieła Wallersteina	339
Kapitalizm jako synonim świata współczesnego.....	342

Taksonomia społecznych systemów historycznych jako prehistoria nowoczesności	345
Geneza nowoczesnego systemu-świata	350
Długi wiek XVI	354
Drugie stadium rozwoju nowoczesnego systemu-świata: „długi wiek XVII” i integrująca rola państw	358
Trzecie stadium nowoczesnego systemu-świata: druga era wielkiej ekspansji i rewolucje społeczne	361
„Okres bifurkacji systemu historycznego” i historiozofia Wallersteina	363
ROZDZIAŁ 12. CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE	
GILLES’A DELEUZE’A I FÉLIXA GUATTARIEGO	367
Ontologia maszynistyczna a problemy makrohistorii	367
Historia uniwersalna i teoria historycznych początków	373
Jak zaczyna się historia terytorialna	378
Jak zaczyna się Państwo	381
Jak zaczyna się historia kapitalistyczna	384
Diachroniczność i kontyngencja maszyny kapitalistycznej	388
Diachroniczność i kontyngencja jako warunki możliwości makrohistorii	393
APENDYKS DO CZĘŚCI III. HISTORYCZNY KAPITALIZM A GILLES’A	
DELEUZE’A I FÉLIXA GUATTARIEGO TEORIA WARTOŚCI	395
Miejsce Karola Marksa w <i>Kapitalizmie i schizofrenii</i>	396
Filozoficzne i ekonomiczne teorie wartości	400
Deleuze’a i Guattariego teoria wartości dodatkowej	406
Wartość dodatkowa kodu	410
Wartość dodatkowa przepływu	416
Maszynowa wartość dodatkowa	427
Deleuze’a i Guattariego teoria pieniądza	435
ZAKOŃCZENIE	453
BIBLIOGRAFIA	461
SUMMARY	471
INDEKS OSOBOWY	473

Wstęp

Między rokiem 1967 a 1974 do rąk czytelników trafiły pierwsze tomy trzech dzieł zawierających syntetyczne ujęcia dziejów kapitalizmu, a także – choć w różnym stopniu – konceptualizacje historii ludzkości po prostu. Były to: pierwsza część *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle* historyka Fernanda Braudela (1967), *Capitalisme et Schizophrénie. 1. L'Anti-Cédepe* autorstwa filozofów Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego (1972) oraz *The Modern World-System I* socjologa Immanuela Wallersteina (1974). Książki te można oczywiście czytać osobno, celem moich badań będzie jednak odsłonięcie znaczenia tego, co je łączy. Tym czymś, poza samym czasem powstania, jest rozmach refleksji nad historią współczesności, autorzy wymienionych dzieł nie wahają się bowiem formułować tez o wielusetletnich procesach dziejowych i regularnościach rządzących życiem cywilizacji. Nie chodzi zatem po prostu o taką interpretację tych prac, która ukazywałaby ekwiwalencję lub wzajemne uzupełnianie się prezentowanych w nich odpowiedzi na takie czy inne pytania. Przedmiotem analiz będzie raczej forma owych odpowiedzi, a w jeszcze większym stopniu samej problematyki, której one dotyczą.

Konkretne tezy stawiane przez Braudela, Wallersteina oraz Deleuze'a i Guattariego rzeczywiście są – jak pokażę – w wielu punktach zgodne. Można też uwidocznic obustronny przepływ inspiracji między francuskim historykiem i amerykańskim socjologiem, a nawet między nimi dwoma a autorami *Kapitalizmu i schizofrenii*. Da się wskazać szereg wzajemnych cytowań, mniej lub bardziej formalnych wyrazów szacunku, teoretycznych zapożyczeń. W dalszym toku rozważań będę stopniowo opisywać te zależności. Podobne filologiczne dociekania nie pozwalają jednak jeszcze odpowiedzieć na zasadnicze pytanie o rodzaj, zakres i siłę wiążącą wniosków płynących z zestawienia prac, o których tu mowa. Na poziomie filo-

zoficznym porównawczą lekturę tych dzieł można uzasadnić tylko, traktując poważnie, w ich wzajemnym powiązaniu, wspomniane dwa czynniki – wspólny czas ich powstania oraz analogię dotyczącą samego typu intelektualnego przedsięwzięcia, którego podjęli się ich autorzy. Moje pytanie w najogólniejszym zarysie brzmi zatem: co znaczyło oddawać się dociekaniom makrohistorycznym w latach 70. XX wieku?

Rozważania, jakiej odpowiedzi mógłbym w ogóle próbować udzielić na powyższe pytanie, przełożyły się na sformułowanie, które stanowi tytuł mojej rozprawy: „Możliwość makrohistorii: Braudel, Wallerstein, Deleuze”. Jako że samo w sobie wyrażenie to z pewnością można rozumieć na różne sposoby, warto omówić pokrótce znaczenie jego poszczególnych członów.

Po pierwsze więc – „możliwość”. Słowo to jest o tyle kluczowe, że określa charakter prowadzonych rozważań jako filozoficzny, a nie historyczny – co mogłaby sugerować akademicka specjalizacja wielu omawianych przeze mnie autorów – albo socjologiczny bądź ekonomiczny – jak można by wnioskować z tematyki trzech dzieł będących moim źródłem inspiracji i punktem odniesienia. W kontekście filozoficznym bowiem, a przynajmniej w nurcie refleksji transcendentalnej, odpowiedzieć na pytanie o możliwość albo, ścisłej, o warunki możliwości poznania danego typu, to opisać ogólną i konieczną formę jego przedmiotu. Nie docieka się, „co” jest źródłem naszej wiedzy na temat pewnego obszaru bytu, ani nawet tego, czy jest ona prawdziwa czy fałszywa, ale „jak możliwe” jest to, że wiemy. Nie przyjmuje się z góry istnienia zewnętrznego wobec świadomości przedmiotu, ale bada sposób, w jaki jest on wyodrębniany i – przynajmniej częściowo – konstytuowany przez poznający go podmiot. Tym natomiast, co faktycznie się zakłada, jest samo poznanie, choć określając jego formę i zasady, próbuje się również ustalić jego granice. Poznaniem, którego istnienie w takim właśnie transcendentalnym trybie z góry przyjmuję, jest „makrohistoria”. Chciałbym zatem ustalić, co owo poznanie poznaje albo – żeby rzeczy wyrazić już w formie bliższej specyficznemu charakterowi tej wiedzy – o czym, o jakich rzeczach opowiadają współczesne makrohistorie. Do kwestii „możliwości” trzeba będzie jeszcze powrócić, gdyż poglądy filo-

zofów w kwestii natury transcendentalnych warunków poznania nie są zgodne. Należy się też spodziewać, że charakter badanej dziedziny wiedzy różnicuje rodzaj jej warunków możliwości, a więc należy je badać na odmienne sposoby, to zaś wiedzie do pytania o to, jaką drogę obrać, analizując współczesną „makrohistorię”.

Już teraz przecież widać, że takie transcendentalne postawienie sprawy siłą rzeczy czyni problematycznym drugi człon tytułowego wyrażenia. Co uprawnia mnie do określenia tego typu poznania, jeszcze przed jego analizą, mianem „makrohistorii”? W jaki sposób zamierzam wyznaczyć swoim rozważaniom ścisły przedmiot i granice? I co w ogóle miałyby skłonić czytelnika do akceptacji mojego wstępnego założenia o istnieniu „makrohistorii”? Trzeba przyznać, że określenie to ma charakter roboczy, a jego funkcją jest oznaczenie tych właśnie wątpliwości, toteż szczegółową odpowiedzią na nie może być tylko cała moja praca nad ich rozjaśnieniem. W tym miejscu mogę wskazać tylko na dwa znaczenia „makrohistorii”: intuicyjne i projektowane. Pierwsze z nich starałem się już zasugerować. Przedmioty refleksji makrohistorycznej są w różnych sensach i wymiarach „duże”, a oddających się jej myślicieli cechują intelektualny „rozmach” i „odwaga”. Celem makrohistoryków pozostaje sformułowanie syntetycznych ujęć długofalowych procesów dziejowych na drodze porównawczych badań całych społeczeństw. Jednym z rezultatów takich analiz ma być ustalenie bądź opisanie pewnych regularności, wzorców, a może nawet praw zmiany społecznej. Określona w ten nieprecyzyjny, intuicyjny właśnie sposób makrohistoria od wieków zajmowała rozmaitych myślicieli, od historyków po filozofów, i można by podawać bardzo różne jej przykłady. Mnie interesują jednak szczególnie tylko trzy z nich. W tym sensie projektuję tu pewne znaczenie „makrohistorii”. Powiadam mianowicie, że są nią rozważania nad historią zawarte w trzech przywołanych wcześniej dziełach Braudela, Wallersteina oraz Deleuze’a i Guattariego. Zamierzam zbadać formę, jaką przyjmuje w nich ów namysł nad dziejami. W rezultacie tej analizy przedmiot „makrohistorii” będzie można określić ściślej, a jego robocza nazwa zostanie zastąpiona trzema pojęciami – „historii totalnej”, „historii globalnej” oraz „historii uniwersalnej” – które lepiej oddają jego warunki możliwości.

Rola, którą tym samym mają odegrać autorzy owych makrohistorii, a także sam ich dobór, może jednak budzić wątpliwości. Trzeba więc wyjaśnić jeszcze trzeci człon tytułu prezentowanej rozprawy. Przede wszystkim dwukropek oddzielający go od dwóch poprzednich słów, a także samo zestawienie trzech nazwisk oznaczają, że moim zamiarem nie jest monograficzne opracowanie myśli wymienionych autorów. Będzie nim raczej wyodrębnienie z całego współczesnego pola dyskursywnego refleksji pewnego szczególnego typu, a stopniowa koncentracja spojrzenia na trzech wybranych dziełach – środkiem ku temu wiodącym. Sam zaś wybór tych, a nie innych autorów jest podyktowany wieloma względami: uznaniem, które sobie zdobyli, faktem, że obszernie zajęli się tym samym tematem, wreszcie osobistym upodobaniem do ich twórczości. W porządku logicznym rozstrzygają o nim dwie racje.

Pierwsza z nich wiąże się z przekonaniem, że skoro podejmuję się filozoficznej analizy warunków możliwości pewnego typu poznania, którego charakter wydaje się w dodatku eklektyczny, bo łączący refleksję abstrakcyjną z badaniami empirycznymi, to nie powinienem sugerować się akademickimi podziałami, prezentującymi przedmioty wiedzy jako już wstępnie określone i posegregowane. Krótko mówiąc, nie chciałem z góry rozstrzygać, że makrohistoria należy do dyscypliny, jaką jest historia naukowa, albo do filozofii w postaci historiozofii bądź filozofii dziejów. Obranie za punkt docelowy badań Braudela, Wallersteina oraz Deleuze'a i Guattariego nad jednym tematem (kapitalizmem) stwarza możliwość sprobmatyzowania takich podziałów po prostu dlatego, że pierwszy z nich był historykiem, drugi jest socjologiem, a dwaj ostatni poświęcili się filozofii. Można się jednak spodziewać, że jeśli moje własne dociekania mają charakter filozoficzny, to uprzywilejowane miejsce zajmą w nich autorzy *Anty-Edypa*. Ich rolę trzeba więc wyjaśnić już na wstępie, zwłaszcza że różnice między *Kulturą materialną* a *The Modern World-System*, dziełami wyraźnie historiograficznymi, są mimo wszystko mniejsze niż między tymi dwoma a *Kapitalizmem i schizofrenią*, gdzie namysłowi nad historią poświęcono tylko fragmenty, choć obszerne. Ontologiczne kategorie, które wypracował Deleuze – w znacznej mierze przed okresem swej współpracy z Guattarim, co

tłumaczy, dlaczego nazwisko tego myśliciela nie pojawia się w tytule mojej rozprawy – rzeczywiście posłużył mi w pewnym momencie do opisanego formy podstawowych problemów, z którymi zmagamy się dziś makrohistoria. Nie uważam natomiast tej Deleuzjańskiej ontologii za rozwiązanie owych problemów, ale za aparaturę pojęciową, która pozwala je podjąć na gruncie specyficznie filozoficznym. W taki właśnie sposób, w ostatniej części pracy, będę czytał *Kapitalizm i schizofrenię*, starając się umieścić tę książkę na tej samej płaszczyźnie, co dwa pozostałe interpretowane dzieła.

Drugą przyczyną wyboru trzech tytułowych autorów jest wspomniany już czas powstania ich prac, a ściślej fakt, że można ich uznać za myślicieli współczesnych. Wiąże się to z żywionym przeze mnie przekonaniem, iż warunki możliwości poznania określonego typu są nie tylko aprioryczne, ale również historyczne. Relacja między podmiotem a przedmiotem wiedzy jest uchwytana przede wszystkim w swej zmienności, na podstawie fundamentalnie dziejowego sposobu istnienia ludzkiego świata. Mówiąc prościej, pytania stawiane przez człowieka nie mają tego samego znaczenia we wszystkich epokach, a niektóre z nich bywają też w ogóle zapomniane lub stają się nieaktualne. Zmiany te są rezultatem zarówno trudnych do wytłumaczenia, ale wykrywalnych transformacji w porządku dyskursywnym (na przykład nowych odkryć naukowych albo tego, co nazywa się „rewolucjami paradygmatycznymi” lub „cięciami epistemologicznymi”), jak i faktycznych, dających się wskazać empirycznie wydarzeń (takich jak wykształcenie się nowego typu organizacji danego społeczeństwa lub jego konfrontacja z radykalnie inną kulturą). Nie byłoby zatem wskazane definiowanie refleksji makrohistorycznej przez odniesienie do jakichś uniwersalnych problemów, a następnie charakteryzowanie jej współczesnej postaci przez specyfikę formułowanych dziś rozwiązań owych problemów. Należy raczej zbadać formę samych tych zagadnień jako swoistą dla naszych czasów. Z drugiej strony badanie takie musi zawierać przedstawienie genezy analizowanej problematyki jako właśnie współczesnej, a więc także jej porównanie z pytaniami stawianymi wcześniej. Zwłaszcza że pierwsze tomy dzieł prezentowanych jako podejmujące tę problematykę ukazały się pół wieku temu, ich współczesność należy więc dopiero wykazać.

Powracam tym samym do kwestii swoistego charakteru warunków możliwości makrohistorii, by przedstawić w zarysie metodę i plan dalszych badań. Otóż podstawową formą wyrazu refleksji makrohistorycznej – niezależnie od akademickiej dyscypliny, w ramach której jest ona rozwijana – pozostaje objaśniające opowiadanie dziejów albo wielu aspektów jakiegoś dłuższego ich wycinka. Toteż najwłaściwszym kontekstem analizy współczesnej formy makrohistorii wydaje się dziejopisarstwo i jego historia. Aby ustalić, jak właściwie należy rozumieć te określone roboczą nazwą „makrohistoria” odważne syntezy długofalowych procesów dziejowych, które powstały w latach 70. ubiegłego wieku, trzeba najpierw zrekonstruować zestaw pojęciowych narzędzi i teoretycznych zagadek pozostawiony Braudelowi, Wallersteinowi oraz Deleuze’owi i Guattariemu jako spadek po całej wcześniejszej tradycji badań historycznych. Wreszcie – przedstawić ogólny stan współczesnej refleksji nad historią, stanowiący z konieczności wspólny kontekst powstania ich dzieł. Zadanie to oznaczałoby jednak ni mniej, ni więcej tylko próbę napisania jakiejś historii historiografii, która wiodłaby ku tym trzem dziełom jako ku swemu punktowi ogniskowemu. Temat należy więc zawęzić, i to w sposób, który byłby na tyle mało arbitralny, na ile to tylko możliwe. Trzeba tu, jak sądzę, zapytać, co właściwie jest przedmiotem historii historiografii, a więc, w moim przypadku, co to znaczy opisać historyczne warunki możliwości współczesnych zagadnień makrohistorycznych. Rozjaśnienie tego problemu pozwoli rozstrzygnąć zasadniczą kwestię tego, w którym właściwie punkcie należy zacząć opowieść o genezie i przemianach współczesnej makrohistorii.

Przed wszystkim nie wolno się tu ograniczyć do formułowania jakiegoś rodzaju bibliografii dzieł historycznych, nawet gdyby zawierała ona dogłębne analizy ich metodologicznych podstaw czy założeń epistemologicznych i ontologicznych. Ujęcie takie byłoby nieadekwatne nie tylko ze względu na wysoce abstrakcyjny, przepojony generalizacjami i teoretycznymi konstruktami charakter badań makrohistorycznych, który każe wiązać je z wieloma formami refleksji różnymi od tradycyjnie rozumianego dziejopisarstwa. Należy wziąć również pod uwagę, że to, co z naszej perspektywy jawi się jako hi-

storiografia, stanowi tylko jeden z wielu wyrazów, i to wcale nie bezpośredni, głębiej leżącego zestawu ludzkich przekonań o tym, czym właściwie jest historia jako przedmiot poznania i doświadczenia. Oddajmy w tym miejscu głos Andrzejowi F. Grabskiemu, autorowi jednej z najobszerniejszych i – dodajmy – najlepiej przemyślanych syntez tego typu w literaturze światowej, czyli *Dziejów historiografii*¹. Chcę jednak zacytować sugestywny fragment wcześniejszego artykułu Grabskiego:

Jeżeli – jak tego dowodzimy – nie da się zorganizować całościowej syntezy historii historiografii na podstawie teleologii sukcesji kolejnych paradygmatów, bowiem dziejopisarska rzeczywistość ma w wymiarze synchronicznym charakter pluralistyczny, zaś jej dynamika nie polega tylko na monolinearyzmie diachronii, należy poszukiwać podstawy dla syntezy (jej osi) nie w owych paradygmatach, ale w tym, co je wyznacza i co nimi steruje. Otóż wydaje się nam, że taką właśnie sferą, wyznaczającą potencjalną możliwość powstania jakichś paradygmatów, z których tylko niektóre zostaną praktycznie skonkretyzowane, jest zakodowany w każdej kulturze i w każdej epoce (jeśli rozumie się je jako całościowe systemy) sposób rozumienia zmienności ludzkiej rzeczywistości, będący immanentnym i konstytutywnym momentem świadomości społecznej. Ów sposób rozumienia (postrzegania) zmienności rzeczywistości społecznej nieuchronnie zawiera w sobie jakieś rozumienie (postrzeganie) czasu, jakąś czy jakieś filozofie czasu, a więc jakieś wyobrażenie czy wyobrażenia o historyczności ludzkiej rzeczywistości. [...] Społecznie zdeterminowana, zakodowana w świadomości społecznej, funkcjonująca w systemie kultury świadomość historyczności ludzkiego świata wyznacza ramy rozwijającej się w ramach systemu refleksji historycznej, a przez to także historiografii, stwarzając możliwości powstania jej takich bądź innych paradygmatów, możliwości które będą mogły być w różny sposób wykorzystane w praktyce dziejopisarskiej².

Właściwy kontekst wszelkich rozważań nad historią historiografii stanowi zatem to, co Grabski określa jako „sposób rozumienia

¹ A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

² Idem, *Problem syntezy w historii historiografii*, „Historyka” 1990, t. 20, s. 8.

zmienności ludzkiej rzeczywistości”, a co możemy sobie tutaj skrótowo nazwać formą temporalności właściwą danej kulturze bądź epoce. Właśnie owa forma w swym całokształcie stanowi zestaw historycznych warunków możliwości wszelkiej refleksji nad dziejami, w tym również makrohistorii.

Zdaje się, że podobna lekcja płynie z prowadzonej przez etnologów w połowie ubiegłego wieku dyskusji nad istnieniem „ludów bez historii”, które – jak to w końcu wyjaśnił Claude Lévi-Strauss – choć oczywiście posiadały swoje dzieje, to jednak były pod względem strukturalnym tak różne od naszych społeczeństw, że nie tylko nie miały świadomości tego, co zwiemy historią, ale również w zaskakującym stopniu udawało im się przez swoje instytucje „zacierać w sposób *quasi*-automatyczny skutki, jakie mogłyby wywierać czynniki historyczne na ich równowagę i ciągłość”³. Ahistoryczna forma temporalności ludów pierwotnych stanowi najjaskrawsze świadectwo istnienia tej najgłębszej płaszczyzny, którą na uwadze musi mieć każdy, kto przystępuje do badania kształtów refleksji historycznej. W moich rozważaniach nie mogę oczywiście sięgać tak głęboko w przeszłość. Nie ma tu również miejsca na to, by wdawać się na przykład w – prowadzone zresztą owocnie już od wielu dziesięcioleci – dyskusje nad znaczeniem przejścia od cyklicznej do linearnej koncepcji czasu, powiązanego na gruncie cywilizacji europejskiej z rozwojem chrześcijaństwa. Moim celem jest uchwycenie najbardziej współczesnej nam formy temporalności w momencie jej narodzin, by potem móc bardziej szczegółowo śledzić jej ewolucję.

Wydaje się, że z dużą dozą pewności można wskazać przynajmniej jeden punkt determinujący nasz „sposób rozumienia zmienności ludzkiej rzeczywistości”. Jest nim mianowicie profesjonalizacja owego rozumienia, a więc wyłonienie się historii jako dyscypliny akademickiej, świadomie balansującej między tradycyjnym statusem pewnego gatunku literackiego a nowożytnymi wymogami naukowości. Nie ulega wątpliwości, że nasze myślenie o warunkach możliwości refleksji historycznej jest wciąż w dużej mierze kształtowane

³ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajäckowski, PWN, Warszawa 1969, s. 351.

przez metodologiczne problemy i kategoriałne schematy ustalone przez (przede wszystkim niemieckich) historyków pierwszej połowy XIX wieku. Nadal dyskutuje się o tym, czy historię należy uważać za jedną z nauk humanistycznych albo społecznych i jakie jest ewentualne znaczenie takiej przynależności, a także o podziale na dyscypliny nomotetyczne i idiograficzne, o walorach interdyscyplinarności, o wadze właściwej dziejopisarstwu formy narracyjnej i tak dalej. Sam podział na dzieje (*res gestae*) i historię (*rerum gestarum*), który niemal automatycznie przywołujemy, zapytani o uwarunkowania poznania historycznego, należy uznać za szkolne i nieco sztuczne dziedzictwo akademizacji historiografii, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że dzieje – jako wyodrębniony w ten lub inny sposób element określonej formy temporalności – nie są procesem czysto przedmiotowym i istnieją tylko jako korelat konkretnej świadomości i praktyki społecznej. Ja również będę tu rekonstruował kontekst powstania trzech wspomnianych dzieł, śledząc akademickie spory, zmieniające się mody intelektualne i wyłaniające się kolejno, poczynając od XIX wieku, szkoły historyczne. Jest to nieuniknione i zasadne, zwłaszcza że przynajmniej Wallerstein oraz Braudel świadomie i z własnej woli uczestniczyli nie tylko w tego rodzaju metodologicznych dysputach, ale także w instytucjonalnych rozgrywkach, które od czasów powstania uniwersytetu są z nimi nieuchronnie powiązane.

Ów XIX-wieczny przełom w badaniach historycznych i sposób, w jaki kształtuje on naszą świadomość historii, należy jednak z wielu powodów traktować ostrożnie. Warto na przykład wiedzieć, że wbrew powszechnym przekonaniom historię jako osobny przedmiot nauczania – i to nie tylko na poziomie wyższym, ale również średnim – w wielu krajach Europy wprowadzono już w odrodzeniu, a przede wszystkim za sprawą reformacji. Od 1504 roku historię wykładano w Moguncji, od 1520 w Wittenberdze, od 1558 w Heidelbergu, a w tym samym okresie również na niektórych uniwersytetach włoskich i francuskich⁴. Oczywiście nie były to uniwersytety takie jak ten, którego prototyp powstał w 1810 roku w Berlinie w wyniku pruskich reform modernizacyjnych. Właśnie tu kryje się kolej-

⁴ Zob. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, s. 158.

na intelektualna pułapka. Nowoczesny uniwersytet powstał bowiem po to, by służyć interesom mieszczaństwa i urzędniczego państwa narodowego, unaukowienie historii w XIX wieku wszędzie (nie tylko w Niemczech) wiązało się więc nieuchronnie z jej ideologizacją. Do tych politycznych uwikłań, związanych z nimi metodologicznych fiksacji i późniejszych prób ich przezwyciężenia powrócę we właściwym czasie. Na razie poprzestańmy na uznaniu faktu, że sposób, w jaki XIX-wieczna profesjonalizacja świadomości historycznej kształtuje współczesną formę temporalności, zasada się tyleż na narzuceniu pewnego zestawu stereotypowych wyobrażeń o historyczności świata, co na trwającym już ponad wiek wysiłku dystansowania się od tych schematów myślowych.

Dlatego też przy rekonstrukcji problemowego kontekstu współczesnej refleksji makrohistorycznej potrzebny jest kolejny punkt odniesienia, który pozwoliłby wypracować i utrzymać krytyczny dystans wobec historiografii naukowej oraz właściwej jej siatki pojęć. Niech za punkt taki posłuży filozoficzny namysł nad naturą i przebiegiem historii, a szczególnie pewien zamknięty już, jak się zazwyczaj sądzi, rozdział myślenia o niej, który nazywa się filozofią dziejów. Za takim wyborem przemawiają przynajmniej trzy argumenty.

Pierwszy z nich wynika ze sformułowanej już wcześniej tezy, że samo dziejopisarstwo danego okresu nie daje pełnego wglądu w ten warunkujący szeroko pojętą refleksję historyczną kontekst, który nazwałem właściwą każdej kulturze i epoce formą temporalności. Gdzie zaś lepiej się zwrócić w poszukiwaniu potrzebnego tu uzupełnienia niż ku filozoficznym wyrazom i opracowaniom świadomości historycznej?

Po drugie, gwałtowny rozkwit i równie szybki zmierzch filozofii dziejów w intrygujący sposób koincydują z procesem unaukowienia historiografii. Szwajcarski fizyk, laureat Nagrody Nobla, Wolfgang Pauli twierdził, że koincydencje to „widzialne ślady niedających się ustalić zasad”⁵ – warto zastanowić się, czy jest tak i w tym wypadku.

⁵ Cyt. za: M. Plimmer, B. King, *Beyond Coincidence: Stories of Amazing Coincidences and the Mystery and Mathematics that lie behind them*, Icon, Cambridge 2004, s. 55.

Czy filozofia dziejów to wyraz rozumienia historyczności bytu wcześniejszy i sprzeczny z tym, któremu dziś daje wyraz nauka historii? A może przeciwnie – klasyczne sformułowanie, które historiozofia otrzymuje w myśli Immanuela Kanta, Johanna G. Fichtego i Georga W. F. Hegla z jednej strony, z drugiej zaś naukowa postać dziejopisarstwa wykształcona w początkach XIX wieku są efektem jednej i tej samej przemiany zachodniej formy temporalności? Jak należy rozumieć fakt, że filozofia dziejów uchodzi za spekulatywne przeciwieństwo krytycznego, naukowego badania historii?

To ostatnie pytanie sugeruje już trzeci powód, dla którego problematykę filozofii dziejów można uznać za istotną dla teoretycznego kontekstu współczesnej refleksji makrohistorycznej. Otóż wszelkie wysiłki zmierzające ku całościowemu ujęciu długofalowych struktur, procesów i regularności dziejowych, wszelkie porównawcze analizy cywilizacji, wszelkie szkice historii uniwersalnej, krótko mówiąc: wszelki cechujący się odwagą i rozmachem namysł nad ludzką historią, spotyka się często w środowisku naukowym z reakcjami podobnymi do tych, jakie budzi obecnie klasyczna filozofia dziejów. Stawia się zarzuty nieuzasadnionej spekulacji, niefalsyfikowalności, „metanarracji”, hipostazowania ciągłości tam, gdzie jej nie ma, teleologii skrywającej teologię i tak dalej – trzeba będzie dokładnie przyrzeć się wszystkim tym argumentom. Rzecz w tym, że to, co nazywamy tu makrohistorią – próby syntetycznego ujęcia długich okresów, pisania historii totalnych, globalnych lub uniwersalnych – często utożsamia się z filozofią dziejów, podczas gdy w istocie nie ma ona, jak twierdzę, prawie nic wspólnego z typem refleksji uprawianej pod koniec ubiegłego wieku przez Braudela, Wallersteina czy Deleuze’a i Guattariego. Z drugiej jednakże strony poziom abstrakcji, na który wciąż muszą wznosić się ci autorzy jako makrohistorycy, świadomie konstruujący różne ontologie świata historycznego, sprawia, że samo skojarzenie z uprawianiem jakiegoś rodzaju filozofii historii jest całkowicie zasadne. Badając teoretyczny kontekst, w jakim pracują ci współcześni historycy kapitalizmu jako procesu powszechno-dziejowego, zamierzam więc podnieść kwestię tego, jakie właściwie relacje zachodziły, zachodzą i mogą zachodzić między filozoficzną a historiograficzną refleksją nad dziejami.

Oto więc plan pierwszej części badań nad współczesnym kształtem makrohistorii, tak jak się ona przedstawia w dziełach Braudela, Wallersteina oraz Deleuze'a i Guattariego. Jest ona zatytułowana „tradycje makrohistorii”, czego nie należy – co już podkreślałem – rozumieć w ten sposób, że będę opisywał dzieje różnych odpowiedzi na jakieś uniwersalne pytania makrohistoryczne, jak się to często czyni, zaczynając zazwyczaj od wyłożenia interpretacji historii przez św. Augustyna jako konfliktu między „państwem ziemskim” a „państwem Bożym”. Moim punktem docelowym stanie się raczej odślonienie znaczenia wydarzenia, którym była akademicka profesjonalizacja poznania historycznego. Zamierzam więc zarysować swego rodzaju prehistorię współczesnej makrohistorii jako genezę całego, rozciągającego się od filozofii przez różne nauki społeczne po historiografię naukową, pola epistemologicznego, w którym wydarza się dziś interesujący mnie typ refleksji. Dociekania te będą mieć charakter historii idei, pisanej jednak z pamięcią o tym, że wszelkie tego rodzaju rekonstrukcje powinny właściwie być przeprowadzane jako „archeologie dyskursów”, czyli zgodnie z regułami sformułowanymi przez Michela Foucaulta. To bowiem, co nazywam współczesną formą temporalności – właściwy, najgłębszy kontekst naszego poznawania i doświadczania historii – jest ostatecznie *episteme* lub „pozytywnością”⁶, kształtującą dzisiejszą historiografię. Tę epistemologiczną płaszczyznę będę starał się wyodrębnić w odniesieniu do dwóch typów dyskursów o historii – filozoficznego i dziejopisarskiego – zaczynając od konfliktu, który zarysowuje się między nimi już w ich greckich początkach, a następnie rozpatrując jego formy w klasycznej filozofii dziejów i w epoce oświecenia, by skończyć na swego rodzaju instytucjonalizacji owego sporu w XIX wieku.

W drugiej części przedstawię współczesną formę problemów makrohistorycznych jako uwarunkowaną przez opisaną wcześniej genezę nauk historycznych i w świetle ich XX-wiecznego rozwoju. Zajmę się przede wszystkim rozkwitem historii społecznej, to ona

⁶ Por.: M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005; oraz idem, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

właśnie stanowi bowiem najbardziej oczywisty, bo „uniwersytecki” kontekst makrohistorycznych wysiłków Braudela i Wallersteina. Powodem tej koncentracji na historiografii naukowej jest to, że w ubiegłym stuleciu dzieje stawały się stopniowo coraz mniej popularnym tematem filozoficznych dociekań, ci zaś filozofowie, którzy wciąż uprawiali różne formy filozofii historii, wydają się, z dzisiejszej perspektywy, nie nadążać za bieżącym rozwojem nauk historycznych. Przyczyny i znaczenie tego faktu przeanalizuję w odwołaniu do koncepcji marksistowskich oraz ontologii Deleuze’a, które z jednej strony uważam za próby przewyciężenia tego stanu rzeczy, z drugiej za teorie pozwalające adekwatnie ująć różne aspekty współczesnej problematyki makrohistorycznej. Rezultatem moich badań będzie przedstawienie trzech form makrohistorii – historii totalnej, globalnej i uniwersalnej – które w naszych czasach odpowiadają trzem podstawowym uwarunkowaniom tego typu refleksji.

W końcu, w części trzeciej, przystąpię do lektury przywołanych na wstępie dzieł Braudela, Wallersteina oraz Deleuze’a i Guattariego. Moim celem będzie dookreślenie i potwierdzenie użyteczności wyciągniętych wcześniej wniosków przez pokazanie, jak na trzy różne, ale powiązane sposoby jest tu konstruowany pewien szczególny przedmiot badań makrohistorycznych, a mianowicie kapitalizm. Zawarte w samych analizowanych dziełach interpretacje owego przedmiotu nie będą przy tym bez znaczenia, gdyż, jak podkreślałem, formy naszego doświadczania świata są warunkowane również przez aktualne zjawiska i procesy historyczne.

CZĘŚĆ I

Tradycje makrohistorii

Tukidydes lekiem na platonizm? O równoległych początkach filozofii i historiografii

Świat filozofii i świat historiografii

Jeśli filozofia często lubi prezentować się jako matka założycielka zachodniej racjonalności, to powinna być w tym roszczeniu ostrożniejsza, historia jest bowiem przecież jej rówieśnicą. Herodot z Halikarnasu był jakieś piętnaście lat starszy od Sokratesa, który z kolei był mniej więcej w wieku Tukidydesa. Słynne dzieło tego ostatniego traktuje zaś o tych samych spazmach ateńskiej demokracji, które tak bardzo frasowały i inspirowały Platona. Czy na pewno wiemy, czym różnili się logografowie od presokratyków, jeśli zajmują oni tę samą „prehistoryczną” pozycję w ramach genezy naszej świadomości – jedni w dziejach historiografii, drudzy filozofii? Oba te typy refleksji, wraz z pierwocinami nauk przyrodniczo-matematycznych, wyłaniają się w ramach wielkiego kulturowego procesu przemian w V wieku p.n.e., który zazwyczaj interpretuje się jako odejście od mitu. Historię i filozofię łączy przecież jeszcze więcej; dla obu dalszym rozwinięciem tej rewaloryzacji świata świeckiego było mianowicie zwrócenie się ku sprawom ludzkim, ku sferze politycznej, co ucieleśnia postać Sokratesa, którego drzewa i okolice nie chciały niczego nauczyć, w odróżnieniu od ludzi w mieście.

Jest zatem rzeczą zaskakującą i godną namysłu, że filozofia i historiografia przez tyle wieków nie wchodziły ze sobą w bezpośredni dialog. Ten stan rzeczy zaczął ulegać zmianie dopiero w XVIII stuleciu wraz z wyłonieniem się filozofii dziejów, której rozwój zapowiadała, niezauważenie dla jej współczesnych, *Nauka nowa* Giambattisty Vica. I to jednak nie jest pewne – trudno z góry rozstrzygnąć, na czym taki bezpośredni dialog między filozofią a historiografią miałby się zasadzać. Być może filozofia dziejów prowadziła go kierowana nie do końca czystymi intencjami, a może jej zmierzch wiązał się

właśnie z tym, że porozumienie jest tu w ogóle niemożliwe? By móc choćby zacząć zastanawiać się nad tego typu kwestiami, należy najpierw zbadać, na czym właściwie polegał ten rozbrat, który filozofia wzięła z historiografią w samych swoich początkach, a który okazał się tak długotrwały.

Łatwo zauważyć – i jest to rzeczywiście godne uwagi – że specyficzne cechy przypisywane historyczności: zmienność, różnorodność, zjawiskowość, konkretność i wyjątkowość poszczególnych zdarzeń, są również przywoływane dla scharakteryzowania świata zmysłowego jako przeciwstawionego światu idei. Można by z tego wysnuć prosty wniosek, że filozofia i historia u swego zarania definiowały prawdę, do jakiej dążą, na dwa skrajnie różne i wykluczające się sposoby. To, co druga uznawała za prawdziwe – konkret i zdarzenie, jakie należy skrupulatnie zapisać – pierwsza rozpoznawała jako pozór i fałsz, którego przeciwieństwo stanowi to, co abstrakcyjne, niezmiennie i ponadczasowe. Ujęcie takie okazuje się zdecydowanie zbyt uproszczone i nie oddaje sprawiedliwości ani filozofom, ani historykom. Już w samym antyku nie trzeba wszak było długo czekać na empirystyczną czy materialistyczną reakcję na platonizm, niemniej nie pociągnęła ona za sobą jakiegoś zainteresowania dziejami. Można co prawda, za Friedrichem Nietzsche i Martinem Heideggerem, odpowiedzieć na to, że platonizm jest filozoficzną chorobą, którą nie tak łatwo przezwyciężyć. Załóżmy, iż tak jest w istocie. Czy jednak antyczne dziejopisarstwo faktycznie ma charakter antyplatoński? Takie niewątpliwie było zdanie Nietzschego, który na samym początku swej odpowiedzi na pytanie *Co zawdzięczam starożytnym?* stwierdza:

Moim wychnieniem, moim zamięłowaniem, moją KURACJĄ od wszelkiego platonizmu zawsze był Tukidydes. Tukidydes, być może również *Principe* Machiavellego, są mi najbardziej pokrewni dzięki swej bezwarunkowej woli, by niczemu nie dać się omamić i widzieć rozum w rzeczywistości – a NIE w „rozumie”, tym bardziej zaś NIE w „moralności”... Nic tak gruntownie jak Tukidydes nie leczy z żalosnego upiększania dorobku Greków, które czyni z nich ideał i które „klasycznie wykształcony” młodzieniec wnosi w życie jako nagrodę za lata gimnazjalnej tresury. Tukidydesa trzeba przetrząsać linijka po linijce, a jego ukryte idee

odczytywać z równą jasnością jak jego słowa: niewielu jest myślicieli tak bogatych w ukryte myśli. Swój najpełniejszy wyraz osiąga w nim kultura sofistów, to znaczy kultura realistów: ten nieoceniony ruch pośród wszędzie eksplodującego wówczas szwindlu moralności i ideałów, którego dopuszczały się szkoły sokratejskie. Grecka filozofia jako DEKADENCJA greckiego instynktu; Tukidydes jako wielka suma, ostatnie objawienie owej potężnej, surowej, twardej faktyczności, którą dawniejszy Hellen miał w swych instynktach. Ostatecznie, takie natury, jak Tukidydes i Platon, różni odwaga wobec rzeczywistości: Platon tchórzy przed rzeczywistością – zatem ucieka w ideał; Tukidydes włada sobą, zatem również świat rzeczy zachowuje w swym władaniu...⁷

Tylko pozornie Nietzsche wyraża tutaj tę samą prostą tezę o sprzeczności między filozofią a historiografią, którą sformułowaliśmy wyżej: podczas gdy filozof widzi prawdę w ponadczasowej abstrakcji, historyk wiąże ją z konkretem jednostkowego wydarzenia. Niejasność powyższego fragmentu *Zmierzchu bożyszcz* pokazuje raczej, że jak bardzo zawikłaną kwestią mamy tu do czynienia. Zaczniemy od stwierdzenia, że zasługą Tukidydesa, w odróżnieniu od Platona⁸, miałyby być to, że widział rozum w rzeczywistości. A więc czy „widzieć rozum w rzeczywistości” nie jest przypadłością (lub cnotą) wybitnie idealistyczną? Któż był w niej biegłyjszy niż Platon? Jeśli ktośkolwiek, to tylko Hegel – spełniony filozof dziejów... Nietzsche zdaje się uważać, że Platon tylko pozornie zważa na rzeczywistość, a rozum widzi tak naprawdę w jakimś wymaginowanym „rozumie” lub „moralności”, a więc – jak łatwo się domyślić – w INNEJ rzeczywistości świata idei. To zaś jest po prostu „szwindlem”. Znowu, to nie samo widzenie idei jest błędem platonizmu, bo dzieło Tukidydesa okazuje się w nie równie bogate. Co więcej, są to „ukryte idee”, które można zrozumieć tylko przez niezwykle uważną lekturę *Wojny peloponeskiej* „linijka po linijce”. Jeżeli tak, to rozum, czyli idee, które

⁷ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 88–89.

⁸ Trzeba tu oczywiście pamiętać, że przez „platonizm” Nietzsche rozumie znacznie więcej niż doktrynę filozoficzną Platona. Najogólniej rzecz biorąc, określa on tak pewien sposób wartościowania związany z historycznym procesem nihilizmu.

Tukidydes dostrzega w hellenńskiej rzeczywistości, nie mogą chyba równać się prostemu zapisowi faktów „tak, jak się one istotnie wydarzyły”, czy – w języku współczesnej metodologii – obiektywnej idiografii. Powiedzmy również, że jeśli grecki dziejopis „zachowuje świat rzeczy w swym władaniu” dzięki władzy, którą ma nad sobą samym, to nie może to oznaczać niczego innego, niż odwołanie się do władzy *logosu* nad rzeczywistością. Ostatecznie realizm Tukidydesa okazuje się więc konsekwentnie, właściwie przeprowadzonym idealizmem...

Wszystkie te paradoksy można by naturalnie złożyć na karb pochopności Nietzschego i wieloznaczności słów takich jak „idea”, „rozum” czy „rzeczywistość”. Można by tak uczynić, gdyby nie to, że dysponujemy tekstem samego Tukidydesa, i to do niego musimy się odwołać, by stwierdzić, czy historiografia faktycznie może być lekiem na platonizm filozofii. Wysiłek zbadania tej kwestii poczynił w fascynującej książce *Thucydides and the Philosophical Origins of History* Darien Shanske, amerykański profesor prawa, filozofii i historii. Główną jego tezę jest, że dzieło Tukidydesa funduje nowy wymiar rzeczywistości, czy wręcz nowy świat, który określa się teraz jako historyczny, i że z tego względu należy w pracy greckiego dziejopisa widzieć wydarzenie metafizyczne. „Ukonstytuowanie świata” oznacza tu coś więcej niż „otwarcie pewnego świata”, które dokonuje się w dobrej powieści albo wówczas, gdy wkraczamy w „świat teatru” lub kiedy otrzymujemy prawo jazdy i stajemy się częścią rzeczywistości kierowców, rządzącej się właściwymi tylko sobie prawami. Tego rodzaju światy są całkowicie przypadkowe w tym sensie, że ich zaistnienie jest ściśle zależne od tego, czy zostaną odkryte, czy nie. Tymczasem choć samo odkrycie grawitacji lub psychologicznych popędów było rzeczą niekonieczną, to ONTYCZNE oddziaływanie tych sił jest niezwiązane z naszą wiedzą o nich. Ustalenia Isaaca Newtona czy Sigmunda Freuda były więc wydarzeniami metafizycznymi w tym sensie, że – ujmując rzecz w kategoriach Heideggera – dokonali oni ONTOLOGICZNEGO wysiłku ukonstytuowania sfery ontycznej. Zdaniem Shanskego taki sam charakter ma *Wojna peloponeska*.

„Paralogiczny” świat *Wojny peloponeskiej*

Łatwo jednak zauważyć, że próba udowodnienia, a nawet rozwinięcia tezy, że w *Wojnie peloponeskiej* dokonuje się metafizyczne ukonstytuowanie świata historycznego, bardzo szybko napotyka dwie trudności. Po pierwsze, Tukidydes nie sformułował żadnych historycznych praw analogicznych z zasadami fizyki Newtonowskiej. Po drugie, ze względu na bardzo długi czas dzielący nas od wydarzenia, jakim miałyby być *Wojna peloponeska*, oraz na fakt, że jesteśmy obecnie tak głęboko zanurzeni w świecie historycznym, nie dostrzegamy już osobliwości tekstu ateńskiego historyka. Rzeczywistość historyczna jest dla nas niewidzialna. Żyjemy w niej jak w „szklanej muchołapce”, by posłużyć się słynną metaforą Ludwiga Wittgensteina⁹ – Tukidydes skusił nas, byśmy uczynili niewinny, jak się zdało, krok do jej wnętrza, a teraz nie wiemy już nawet, gdzie to wejście się znajdowało. We wprowadzeniu do swojej książki Shanske wstępnie naświetla tę dyskretną, acz fundamentalną specyfikę *Wojny peloponeskiej* w odwołaniu do rzadko dyskutowanego, niczym się niewyróżniającego, nieopracowanego do końca nawet przez samego autora fragmentu *Księgi ósmej*:

Potem [po bitwie] już Chioci [oblężeni] nie wychodzili z pole, a Ateńczycy zniszczyli ten kwitnący kraj, który od czasu wojen perskich [przez około dziewięćdziesiąt lat] nic nie ucierpiał. Bo o ile wiem, oprócz Lacedemończyków jedyni Chioci umieli łączyć powodzenie z rozumnym umiarkowaniem; im bardziej wzrastało ich państwo, tym bardziej starali się je uporządkować i wzmocnić. A nawet jeśli to powstanie Chiotów wydaje się komuś nieco lekkomyślne, należy pamiętać, że odważyli się na nie dopiero wtedy, gdy pozyskali licznych i wypróbowanych sprzymierzeńców i gdy stwierdzili, że sami Ateńczycy uważają swoją sytuację po katastrofie sycylijskiej za bardzo ciężką. Jeżeli zaś pomylili się, gdyż nie można z góry przewidzieć kolei losu, to błąd ten

⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, § 309.

dzielili z wielu innymi, którzy również wierzyli w szybki upadek potęgi ateńskiej¹⁰.

Istotne dla natury wszelkiej refleksji historiograficznej – choć niebudzące już u nas automatycznego zainteresowania – właściwości tego wywodu można opisać następująco. Jest to fragment pisanej prozą narracji, skierowanej do czytelnika (a nie słuchacza), mówiący o wydarzeniach przeszłości dającej się odnieść do dnia dzisiejszego (a nie toczących się w mitycznym *illo tempore*). Wypadki te są zaprezentowane w zwięzły, spójny sposób, w autorytatywnym stylu, niedopuszczającym raczej wątpliwości, ale sugerującym oparcie na krytycznych badaniach. W narracji tej nie ma miejsca dla nadprzyrodzonej interwencji ani żadnych oczywistych odwołań do moralności. Jej bezpośrednim celem nie jest też prezentacja potężnych jednostek czy wybitnych osiągnięć. Ponadto, jak pokazuje Shanske w dłuższej analizie, pasaż ten zakłada uprzednią znajomość pewnych ogólnych faktów i koncepcji, takich jak natura imperium ateńskiego oparteego na potędze morskiej, znaczenie wyprawy na Syrakuzy, w której zniszczeniu uległo trzy czwarte ateńskiej floty, czy wojen perskich, w wyniku których flota ta została zbudowana. Jakikolwiek głębszy namysł nad tym fragmentem okazuje się więc ekspansywny w tym sensie, że angażuje wciąż nowych aktorów, zagadnienia i analogie, o których Tukidydes pisze w innych częściach swojego dzieła bądź nawet zupełnie przemilcza. Równie charakterystyczne dla refleksji historiograficznej wydaje się to, zauważa Shanske, że choć opiera się ona na przenikliwym odkrywaniu takich powiązań, to nie tworzy z nich żadnej hierarchicznej struktury, to znaczy żaden fakt, żadna koncepcja czy zależność nie zostają przedstawione jako źródłowe, ostatecznie prawdziwe lub determinujące. Co więcej, cały przytoczony fragment opowiada w pewnym sensie o frustracji Chiotów, którzy myśleli, że wydedukowali taką regułę i działając w oparciu o nią odniosą sukces, ale pomylili się. Warto też w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że oryginalny, grecki tekst *Wojny peloponeskiej* nie

¹⁰ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 430–431.

mówi, iż pomyłka Chiotów była sprawką losu, ale że ulegli oni τοῦ βίου παραλόγοις (*tou biou paralogois*), temu, co nieprzewidywalne, niepewne, niezrozumiałe, a może wręcz nierozumne w ludzkim życiu¹¹.

W ten sposób powracamy wreszcie do kwestii „widzenia rozumu w rzeczywistości” oraz tego, czy i w jakim sensie historiografia może być lekiem na platonizm filozofii. Czy rzeczywistość historyczną – założmy, że chodzi nam o ukonstytuowaną przez Tukidydesa rzeczywistość, taką, jak ją opisuje dziejopisarstwo – faktycznie charakteryzuje ów „paralogos”? Jeśli tak, to nie oznacza on przecież zwykłej bezrozumności, chaosu. Chodzi raczej o coś, co wygląda na rozumne, ale jednocześnie potrafi niespodziewanie wymknąć się LUDZKIEMU rozumowi. Zaznaczmy raz jeszcze, że według oceny sformułowanej w *Wojnie peloponeskiej* postępowanie Chiotów było racjonalne w tym sensie, iż działali oni zgodnie z zależnościami rządzącymi światem helleńskim, odkrywanymi i opisywanymi przez samego Tukidydesa. Chios było zamożną *polis* posiadającą własne statki, swój bunt poprzedziło podżeganiem do rewolty innych miast Związku Ateńskiego, a przede wszystkim zademonstrowało zrozumienie kluczowej zależności między potęgą Aten a ich flotą, utrzymywaną przez *poleis*, które ta sama flota trzymała w szachu. Prawa tego rachunku sił nie są jednakże mechaniczne. Tukidydes wydobywa je na jaw, tworząc ciągle rozszerzający się, otwarty łańcuch zależności, przykładów i analogii. Rzeczywistość w ten sposób opisana nie jest wyjaśniana przez żadne leżące u jej podstaw idee, a rozumowania na jej temat pozostają jakby bez konkluzji. Nie oznacza to przecież, że Tukidydes poprzestaje na czystym opisie przebiegu wypadków. Nie jest on w żadnym razie biernym obserwatorem i nie na tym, wbrew niektórym XIX-wiecznym interpretacjom, wydaje

¹¹ Ten filologiczny szczegół, nieeksponowany przez samego Shanskiego, rzucił mi się w oczy, gdy porównywałem jego przekład Tukidydesa z przekładem polskim. Słynny Thomas Hobbes, autor pierwszego angielskiego przekładu Tukidydesa, tłumaczy przyczynę pomyłki Chiotów po prostu jako *human misreckoning*, pomija więc *bios* i poprzestaje na odwołaniu się do niedoskonałości ludzkiego rozumu. W najbardziej klasycznym z angielskich przekładów (1881), autorstwa Benjamin Jowetta, znajdujemy już frazę *the uncertainty of human things*. Shanske proponuje: *that which is unexpected in human life*.

się zasadzać jego koncepcja krytycznego badania. Świat Tukidydesa jest wyraźnie mniejszy od „świata rzeczywistego”, został bowiem poddany brutalnej wręcz redukcji do pewnego zestawu bytów abstrakcyjnych – nie ma w nim kobiet, prawie żadnych rodzin, handlu, życia intelektualnego, sztuki, bogów. Jeśli weźmiemy pod uwagę wcześniejsze dzieło Herodota – barwną, osobistą opowieść, w której występują wszystkie te naturalne składniki helleńskiego świata – to musimy uznać, że nie jest to ani przypadek, ani żadnego rodzaju kulturowa norma kształtująca na przykład tradycyjny sposób opisu wojen. Z czego więc składa się historyczny świat Tukidydesa? Jego podstawową jednostką jest *polis* i jej siła.

Przyjrzyjmy się charakterowi tej wyrozumowanej przez historyografa abstrakcji w porównaniu z abstrakcją filozoficzną – platońską ideą. Shanske dokonuje tego zestawienia następująco:

Tukidydesa rozumienie siły (*dynamis*) to w całym jego dziele element najbardziej przypominający platońską formę. Wszystko wydaje się kwestią siły. Handel, religia, prawo, rodziny, edukacja, nawet śmierć. Wszystko daje się zanalizować w kategoriach siły, jeśli nawet śmierć w moście pogrzebowej [Peryklesa] zostaje przez *nomos* zmobilizowana na rzecz potęgi *polis*. Czy mamy tu jednak do czynienia z jakąś ponadczasową koncepcją siły, czy też raczej z rodziną relacji, które razem dokonują pracy wyjaśniania? Więcej, czy siła nie jest przykładem „ukrytej harmonii” pomiędzy różnicami, którą dostrzec może człowiek mądry i której istnienie odkrywa właśnie Tukidydes¹²? Cóż w końcu łączy właściwie według Tukidydesa nastanie czasów materialnych nadwyżek, peryklejskie odwołanie się do zbiorowej wyobraźni i zastosowanie przez Syrakuzy wzmacnianych dziobów okrętów? Siła pozwala widzieć połączenia między takimi niewspółmiernymi wątkami, ale nie w świetle jednolitej idei. [...] Gdyby ktoś chciał poddać koncepcję siły Tukidydesa analizie logicznej, musiałby zacząć od długiej (może nieskończonej) alternatywy – powiedzmy, „siła to militarna potęga albo retoryczna dominacja, albo nadwyżka materialnych bogactw, albo sposób życia” i tak dalej. Człony takiej alternatywy często same były definiowane w kategoriach siły: zasoby ekonomiczne to bogactwa, które

¹² Shanske odwołuje się tu do „ukrytych harmonii”, będących elementem ontologii Heraklita, którą – jego zdaniem – mógł znać i inspirować się Tukidydes.

dają *polis* siłę konieczną, by mogła forsować swoje interesy. [...] Inaczej mówiąc, model platoński uprzywilejowuje DEDUKCJĘ, podczas gdy Tukidydes woli ABDUKCJĘ¹³.

Pojęcie abdukcji wprowadził Charles S. Peirce na oznaczenie procesu tworzenia prawdopodobnych wyjaśnień tego, co już wiadomo. Jeśli dedukcja pozwala wyprowadzić A jako wniosek płynący ze znanego B, to rozumowanie abdukcyjne działa w odwrotnym kierunku, czyli pozwala dojść do A jako hipotetycznego warunku wstępnego (warunku możliwości), a więc możliwego wyjaśnienia B. Abdukcja jest więc wnioskowaniem niezbyt ścisłym, mało formalnym, ale zawiera w sobie moment temporalny, który zdaje się odpowiadać historiografii – zakłada ciągłą modyfikację przyjmowanych przesłanek wraz ze zmieniającymi się obserwacjami, umożliwianymi i wyjaśnianymi przez te przesłanki.

Cóż jednak właściwie mówią nam te niekończące się, otwarte, ledwie hipotetyczne i samozwrotne łańcuchy rozumowań Tukidydesa o naturze historiograficznej refleksji i tajemniczej „paralogiczności” świata historycznego? Jak się wydaje, mamy tu do czynienia z przekonaniem, że rzeczywistość najlepiej tłumaczy się sama i w tym sensie należy dostrzegać rozum w niej, a nie wyjaśniać czy wyprowadzać świat z jakiegoś innego rozumu, który Nietzsche ująłby w cudzysłów i nazwał szwindlem. Na czym zatem polegałaby dokładnie praca historyka z jednej strony, a działanie w historycznym świecie z drugiej? Albo, powiedzmy, jak ma się ten „rozum w rzeczywistości” do rozumu ludzkiego, naszych władz poznawczych? Pytanie to umyślnie formułuję w ten nie do końca poważny sposób. Gdyby potraktować je serio, należałoby poświęcić mu osobną rozprawę. Tymczasem pozostajemy wciąż na poziomie lektury „linijka po linijce” *Wojny peloponeskiej* prowadzonej wraz z Shanskem.

Otóż zwraca on również uwagę na fakt, że ukonstytuowaniu świata historycznego i – dodajmy – filozoficznego w Grecji V wieku p.n.e. towarzyszyły także narodziny i rozkwit antycznej tragedii.

¹³ D. Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge University Press, New York, NY 2007, s. 141.

Jednym z centralnych tematów czy też *topoi* tej ostatniej było natomiast to, co *deinon*, straszliwe, wzbudzające paniczny strach i w najwyższym stopniu przerażające. Zdaniem Shanskego „Tukidydes używa tego terminu w sposób zgodny z tragikami, co więcej: pojęcie to jest wszechobecne w kluczowych fragmentach *Wojny peloponeskiej* i gęste od znaczeń”¹⁴. Ujmując wagę tego faktu w najkrótszy możliwy sposób: *deinon* budzi lęk, ponieważ grozi zainicjowaniem niekończącego się łańcucha katastrof; łańcuch ów nie kończy się zaś dlatego, że ostatecznym jego źródłem są sami ludzie¹⁵, którzy tylko podsycają płomień zniszczenia, starając się go ugasić. Chodzi tu o słynną „logikę tragedii” lub „tragiczne mechanizmy” prześladowujące bohaterów Sofoklesa czy Eurypidesa przez coś, co można by nazwać konieczną przypadkowością. Jak się rzekło, Tukidydes opisuje wiele takich mechanizmów bardzo różnej natury. Najprostszy chyba przykładem jest „to, co było najgorsze” (*deinon*) w pladze, która wybuchła w Atenach. Nie chodziło po prostu o cierpienie chorych, ale o zerwanie więzi łączących całą wspólnotę:

Straszny (*deinon*) był fakt, że przy pielęgnowaniu chorych jeden zarażał się od drugiego i umierali wskutek tego jak owce; to wywoływało największe spustoszenie. Jeśli bowiem unikano chorych z obawy, ginęli oni w osamotnieniu; wiele też domów całkiem wymarło z braku opieki. Jeśli zaś ktoś zbliżył się do chorego, ginął. Przede wszystkim ginęli najbardziej ofiarni: honor nie pozwalał im bowiem oszczędzać własnego życia i odwiedzali przyjaciół nawet wtedy, gdy domownicy

¹⁴ Ibidem, s. 72.

¹⁵ Heidegger we *Wprowadzeniu do metafizyki* zwraca uwagę na to, że Sofokles terminem *deinaton* określa człowieka. Cytuje się tam całą pierwszą pieśń chóralną z *Antygony*. Jej pierwsze dwa wiersze – w „przekładzie dostosowanym do lekcji Heideggera”, jak zapewnia wydawca – brzmią: „Wiele jest niesamowitości, lecz nic nie przewyższa niesamowitością człowieka” (M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 137 i nast.). Barbara Skarga (*Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 46–61), komentując ten wykład autora *Bycia i czasu*, odsyła do innego tłumaczenia: „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga dziwy człowieka potęga” (Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 14). Zarówno „niesamowitości” Heideggera, jak i „dziwy” Skargi są niezmiernie interesujące. Niestety nie ma tu miejsca, by przyjrzeć im się dokładnie.

załamani nieszczęściem przestawali w końcu zwracać uwagę na jęki konających¹⁶.

Deinon to obiektywna, cyrkularna i ekspandująca zależność, którą człowiek napędza niezależnie od wyborów, jakie poczyni – czy zdecyduje się postępować zgodnie z własnym honorem, czy według swojego egoistycznego interesu. Sama plaga, egoizm bądź altruizm rodziny chorego są kwestią przypadku, ale mechanizm zarazy i jej wpływu na więzi spajające *polis* jest konieczny. Bardziej złożonym przykładem takiej prawdziwie *deinon*, tragicznej mechaniki jest – opisany przez Tukidydesa w związku z wewnętrznymi walkami na Korkyrze – związek między agoniczną naturą *polis* a stanem *quasi*-wojny domowej (*stasis*), w którą musi się on przerodzić w warunkach zagrożenia zewnętrznego¹⁷. Co równie interesujące, politycy tacy jak Perykles czy Kleon w przemówieniach, które pisał im Tukidydes, wielokrotnie podkreślają wagę właściwego rozpoznania tego, co *deinon*, ale również to, że *deinon* może się okazać właśnie tym, co rozpoznane (*vide* przypadek Chiotów). Jest to część argumentacji, którą w odwołaniu do Hegla i Heideggera przeprowadzi Shanske, by pokazać istotowy związek między *deinon* a *logos*.

Nie musimy jednak wnikać głębiej w istotę antycznego rozumienia tragiczności ludzkiego świata, by sformułować parę wstępnych hipotez na temat różnicy między filozoficznym a historiograficznym

¹⁶ Tukidydes, op. cit., s. 112.

¹⁷ „Później bowiem, jeśli można tak powiedzieć, poruszona została cała Hella-da, gdyż w każdym państwie były dwie partie i przywódcy ludu wzywali na pomoc Ateńczyków, a oligarchowie Lacedemończyków. W czasach pokojowych nie byłoby pretekstu ani ochoty do sprowadzenia pomocy. Skoro jednak wojna wybuchła, ci, którzy w różnych miastach dążyli do przewrotu, łatwo mogli sprowadzić obcą pomoc w celu pogwałcenia przeciwników politycznych i wzmocnienia swego własnego stanowiska. Wiele też dotkliwych klęsk spadło na różne państwa z powodu walk partyjnych, które zdarzają się i zdarzać będą, jak długo natura ludzka pozostanie niezmienna, choć może w mniejszym nasileniu i w innych formach, stosownie do zmieniających się okoliczności. W czasach pokojowych i w dobrobycie zarówno państwa, jak i jednostki kierują się słuszniejszymi zasadami, gdyż nie znajdują się pod jarzmem konieczności; wojna zaś niszcząc normalne codzienne życie, jest brutalnym nauczycielem kształtującym namiętność tłumu według chwilowej sytuacji” (ibidem, s. 181–182).

rozumem, tak jak się ona przedstawiała u ich zarania. Jeśli zgodzimy się z Shanskiego lekturą *Wojny peloponeskiej*, to musimy uznać, że świat historyczny został ukonstytuowany nie tyle jako zbiór wydarzeń mniej lub bardziej ściśle połączonych więzami przyczynowo-skutkowymi, które historyk szereguje i opisuje, ile raczej jako wielowarstwowa, otwarta sieć wielokierunkowych zależności, którym historyk stara się nadać jasność (*to saphes* Tukidydesa)¹⁸, izolując z nich pewne względnie stałe mechanizmy. Mechanizmy te są z jednej strony efektem ludzkich działań, które je napędzają, z drugiej zaś są od ludzi niezależne i zazwyczaj przed nimi ukryte jako wyalienowane obiektywizacje stosunków społecznych, jak określili to myśliciele wieku XIX. Nabierają przez to tragicznego charakteru, gdyż będąc (po części przynajmniej) wytworem człowieka, wymykają się jego kontroli. Sam człowiek znajduje się tym samym w sytuacji, w której musi stać się (częstkową) przyczyną rzeczy, jakich wcale nie pragnął. Z tego właśnie względu historia rozwija się do pewnego stopnia jako proces „nieświadomy” i jest to jeden z czynników składających się na przypadkowość czy kontyngencję, związaną zazwyczaj z historycznością.

Praca historyka starającego się przeniknąć i wyodrębnić te zależności przebiega w abstrakcji o tyle, o ile musi on zawsze dokonać wyboru przedmiotu historii, którą pisze. W wypadku Tukidydesa przedmiotem tym była *polis*. Jak tłumaczył Marc Bloch, nie istnieje-

¹⁸ Tłumacząc we wprowadzeniu cel i metodę swojego dzieła, Tukidydes pisze: „Ten, kto dąży do wyraźnego poznania (*to saphes*) rzeczy minionych, a z nimi i przyszłych, które znowu podług ludzkiej natury tak czy podobnie nastąpią, ten uzna moje dzieło za użyteczne, co mi w zupełności wystarczy” (por. ibidem, s. 27). Wielu autorów (por. np. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 19–20) uważa ten i podobne fragmenty za dowód na to, że Tukidydes wciąż pozostawał w jakimś stopniu pod władzą cyklicznej koncepcji czasu, historycznego kołobiegu, w którym poszczególne okresy i wydarzenia powracają jak w cyklach naturalnych. Sądzę, że jest to przekonanie błędne. Pewna, wcale niedokładna, powtarzalność jest cechą historycznych zależności, takich jak związek między wewnętrzną a zewnętrzną sytuacją *polis*, któremu wiele uwagi poświęca Tukidydes. Dlatego też zakorzenia on przyszły powrót rzeczy minionych raczej w naturze ludzkiej niż w jakimś kosmicznym wyobrażeniu, w rodzaju stoickiej nauki o periodycznym zaognieniu świata.

je historia po prostu – historia nie jest nauką o przeszłości czy jakichś jej fragmentach, ale zawsze historią czegoś¹⁹. To, czy konstytucja przedmiotu danej historii jest faktycznie kwestią wyboru danego obiektu z bogactwa empirycznego materiału, czy też raczej efektem jakiejś produkcji teoretycznej, pozostaje na razie kwestią otwartą. W praktyce zależy to zapewne od temperamentu i metody poszczególnych badaczy. W wypadku Tukidydesa kwestię tę można by sformułować następująco: czy fakt, że jego historia to raczej historia *polis*, a nie wielkich polityków, jest efektem pragmatycznego wyboru, czy raczej jego koncepcji *dynamis*? Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie abstrakcje dokonywane przez historyka nie objaśniają świata same przez się, nie są więc filozoficznymi ideami realizowanymi na różne sposoby w materii dziejów. Służą jedynie rozjaśnieniu idei, rozumowi lub tego, co – odwołując się do umysłowości starożytnych – określiliśmy jako tragiczne zależności obecne w samej rzeczywistości historycznej. Stąd też znaczenie samej wojny peloponeskiej w dziele Tukidydesa. Temu, kto twierdzi, że stanowi ono historię *polis*, można wszak odrzec, że jest to „po prostu” historia wojny peloponeskiej, którą autor – jak deklaruje w drugim zdaniu swej pracy – chce upamiętnić. Relacja między tymi dwoma zadaniami, jakie stawia sobie Tukidydes – „wyrażnego poznania” (*to saphes*) i upamiętnienia – odzwierciedla właśnie relację immanencji idei historycznych wobec świata historycznego.

Jak antyczni filozofowie postrzegali historię i historiografię?

Nie jest jednak wcale jasne, czy w ogóle i w jaki sposób relacja immanencji idei wobec świata historycznego, która kształtuje intelektualne przedsięwzięcie Tukidydesa, przeciwstawia je wysiłkom Platona albo Arystotelesa. Zrazu i zwykle rzeczywiście sądzi się, że przywiązanie i ograniczenie się do pewnego zespołu szczególnych wydarzeń,

¹⁹ Zob. M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 47.

które się „upamiętnia” – w tym wypadku do zespołu oznaczonego jako „wojna, którą prowadzili między sobą Peloponezyjczycy i Ateńczycy” – jest tym, co odróżnia pracę historyka od medytacji filozofa. Pogląd taki z całą ostrością wyraził Arystoteles we fragmencie *Poetyki*, stanowiącym, o ile mi wiadomo, jedyne bezpośrednie świadectwo istnienia w świadomości Greków epoki klasycznej jakiegś wyraźnej opozycji między filozofią a dziejopisarstwem:

zadanie poety polega nie na przedstawieniu wydarzeń rzeczywistych, lecz takich, które mogłyby się zdarzyć, przy czym ta możliwość opiera się na prawdopodobieństwie i konieczności. Historyk i poeta różnią się [...] tym, że jeden mówi o wydarzeniach, które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przeciwieństwo, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe²⁰.

Jednakże, jak to właśnie widzieliśmy, przynajmniej Tukidydes jest zupełnie innym typem historyka! Co więcej, Arystotelesowska koncepcja dziejopisarstwa w takim samym stopniu nie przystaje do teoretycznej pracy, jakiej wymaga „wyraźne poznanie rzeczy minionych”, jak też do samego wysiłku ich upamiętnienia. Przede wszystkim trzeba wyzbyć się złudzenia, że podstawowe cele historiografii są istotowo powiązane z mechanizmem ludzkiej pamięci²¹

²⁰ Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 30.

²¹ Mechanizm ten w jego rozmaitych odmianach jest oczywiście szalenie istotny dla historii naukowej. Dziedziny tej nie wolno jednak postrzegać jako służebnicy pamięci (jednostkowej, zbiorowej, narodowej, mniejszościowej i tak dalej). Kwestię ontologicznych i epistemologicznych relacji między pamięcią a historiografią naukową szeroko omawia Krzysztof Zamorski w wielu miejscach książki *Dziwna rzeczywistość*. Autor pamięć wiąże tam istotowo z tym, co nazywa „historią jako refleksją pierwszą”. Wyraża natomiast słuszny sceptycyzm wobec krytyki historii z końca XX wieku, w wyniku której „historia jako refleksja krytyczna została zdominowana przez refleksję pierwszą. Historia miała (i nadal jeszcze ma) istnieć przede wszystkim w pamięci”. Parę zdań dalej Zamorski cytuje bardzo inspirujący fragment petycji grupy znanych historyków francuskich, opublikowanej 13 grudnia 2005 roku w „La Libération”: „Historia nie jest pamięcią. Spełniając swoje powołanie naukowe, historyk zbiera pamiętki po ludziach, porównuje je z sobą, odnosi do dokumentów, rzeczy, śladów i ustala

i – co za tym idzie – ludzkiego doświadczania czasu. Tukidydes niczego nie przypomina. I to wcale nie dlatego, że opisuje wypadki sobie współczesne, ale dlatego, że interesują go teraźniejszość i przyszłość. Wojna peloponeska jest „wielka i ze wszystkich dotychczasowych wojen najbardziej godna pamięci”, bo można rozpoznać w niej pewne bardziej ogólne mechanizmy, które aktualne są nie tylko teraz, ale „tak czy podobnie” również w przeszłości. Zadanie, jakie stawia sobie Tukidydes, jest więc dokładnie tym przypisywanym przez Arystotelesa poecie! Obecnie wydaje się dość oczywiste, że zainteresowanie tym, co uniwersalne w rzeczach minionych, było u historyków starożytnych czymś powszechnym. Najczęściej przybierało ono formę przekonania o moralnej lekcji płynącej z toczącej się po kole ewolucji ustrojów, z nieuchronności upadku wszystkich potęg lub po prostu zmienności losów kształtowanych przez nieustanną walkę między ludzką *hybris* a dziejowym *nemesis*. Nawet Polibiusz zdający się rekonstruować historię powszechną tylko ze względu na cel, jakim była światowa dominacja Rzymu, postrzega ową dominację w perspektywie wcześniejszego upadku Persów, Macedończyków oraz Kartaginy i chwali tych mężów stanu, którzy w tamtych wypadkach potrafili mężnie rozpoznać swój przyszły los.

Jakimś zupełnym nieporozumieniem musi wydać się w tym świetle drugi słynny fragment, gdzie Arystoteles przedstawia dziejopisarstwo jako z gruntu obce wszelkiej filozofii (teorii, nauce):

dzieła historyczne [...] ze swej natury są przedstawieniem nie jakiejś jednolitej akcji, lecz jednego odcinka czasu, a więc wszystkiego, co w jego przeciągu spotkało jedną lub więcej osób, przy czym związek między zdarzeniami ma tu charakter całkiem przypadkowy. Bo chociaż bitwa pod Salaminą odbyła się w tym samym czasie, co bitwa morska z Kartagińczykami na Sycylii, to jednak nie miały one wspólnego celu. Podobnie też zdarzenia następujące bezpośrednio po sobie nie są niekiedy powiązane żadnym związkiem celowym²².

fakty. Historyk zdaje sobie sprawę z wagi pamięci, ale się nią nie ogranicza” (K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 302–303).

²² Arystoteles, *Poetyka*, s. 84.

Sama próba przedstawienia „odcinków czasu” jako przedmiotu historiografii jest z gruntu chybiona. Nie da się oczywiście odpowiedzieć na pytanie: których konkretnie historyków mógł tu mieć na myśli Arystoteles²³, w tym aspekcie jego opis nie pasuje nawet do prac późniejszych nadwornych annalistów piszących przecież nie o kolejnych latach jako takich, ale o latach tych czy innych ludzi władzy. Interesująca okazuje się natomiast część argumentu nawiązująca do wyrażonego we wcześniejszym fragmencie *Poetyki* przekonania o istotowym powiązaniu dziejopisarstwa i tego, co szczególnie. Innym wcieleniem tej szczególności zdaje się przypadkowość: światem historycznym jako „światem podkسیężcowym” rządzi logika przypadku, nie ma zaś żadnej nauki o takiej akcydentalnej sprawczości²⁴. Wydaje się więc, że nawet gdyby Arystoteles zechciał dojrzeć na przykład u Tukidydesa wysiłek rozjaśnienia pewnych ogólnych prawidłowości dostrzegalnych w dziejach, to uznałby go za z gruntu jałowy, gdyż prowadzący do wniosków zbyt przypadkowych czy za mało koniecznych. Kontrowersja dotyczy tu więc chyba dwóch kwestii. Po pierwsze relacji między tym, co ogólne, a tym, co konieczne. W świetle porównań i przybliżeń, jakimi operują historycy, relacja ta jawi się jako znacznie bardziej zawiłana niż w świecie Arystotelesowskiej logiki dwuwartościowej²⁵. Drugi problem do-

²³ W sąsiedztwie pierwszego z cytowanych tu fragmentów *Poetyki* Arystoteles powołuje się na Herodota. Być może raczej luźno powiązana opowieść, którą są *Dzieje* autorstwa tego drugiego, rzeczywiście lepiej pasuje do oceny historiografii formułowanej przez Arystotelesa niż *Wojna peloponeska*. Jednak przedmiotem badań Herodota również z pewnością nie jest po prostu pewien „odcinek czasu”. Zazwyczaj *Dzieje* interpretuje się jako organizowane wokół zamysłu przedstawienia i wyjaśnienia konfliktu między cywilizowaną Helladą a barbarzyńskim Wschodem.

²⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, XI, 8, s. 166–167.

²⁵ Tę problematyczność uwag Arystotelesa o historii dostrzega Paul Ricoeur. Proponuje on rozumieć ją w kontekście szerszej kategorii intrygi (tak Ricoeur odczytuje słowo *mythos*). Jej budowaniem wedle *Poetyki* zajmuje się i historyk, i poeta. Obaj, choć na różne sposoby, parają się więc tym, co prawdopodobne, ani do końca ogólne, ani szczególne. Zasadnicza niejednoznaczność pozostaje jednak w mocy: „Nie można nie zasygnalizować od razu oczywistego paradoksu, który polega na wyniesieniu narracyjnej działalności do kategorii scalającej

tyczy właściwej drogi wiodącej ku koncepcjom czy tezom ogólnym. Z pewną propozycją sformułowania tego sporu spotkaliśmy się już u Shanskego, gdy filozoficzną dedukcję przeciwstawiał rozumowaniom abdukcyjnym Tukidydesa. Warto w każdym razie odnotować fakt, że już Arystoteles wolał dokonać filozoficznej konstrukcji historyka, niż dyskutować z realnym Tukidydesem czy Herodotem.

Z dzisiejszej perspektywy ostrość, z jaką Arystoteles odróżnia i przeciwstawia filozofię i dziejopisarstwo, musi się jednak wydać zaskakująca, zwłaszcza w świetle koncepcji społecznego stawania się, formułowanej przez samych starożytnych filozofów. Nie odbiegają one chyba istotnie od podstawowych intuicji pierwszych historyków. Koncepcja stopniowej degeneracji ludzi, ich praw oraz politycznych ustrojów, kończącej się katastrofą i powrotem do punktu wyjściowego, formułowana w różnych wariantach przez Platona, to przecież teoria pewnego cyklicznego mechanizmu dziejowego. Oczywiście mechanizm ten jest zakorzeniony – jak w *Timajosie* czy *Polityku* – w regularnościach kosmicznych, stąd jego powszechno-dziejowa skala. Tymczasem cele, dla których Platon w ogóle oddaje się rozważaniom nad niedoskonałym i przypadkowym światem historycznym, a nawet te, dla których przedstawia ów świat jako ontologicznie drugorzędny, pokrywają się z motywacjami antycznych historyków. Chodzi tu o przekonania polityczne i aksjologiczne, o państwo sprawiedliwe, a więc po prostu o lekcję na przyszłość. Leo Strauss posunął się nawet do stwierdzenia, że Platon, podobnie jak Tukidydes, uznał pewne wyjątkowe wydarzenie historyczne za źródło prawd ogólnych: „O Platonie także można powiedzieć, że odkrył w szczególnym wydarzeniu – pojedynczym życiu Sokratesa – to, co uniwersalne, i dzięki temu potrafił ukazywać to, co ogólne, przez to, co szczególne”²⁶. Również sam Arystoteles oddaje się ba-

dramat, epopeję i historię, gdy tymczasem, z jednej strony, to, co Arystoteles nazywa historią (*historia*), w kontekście *Poetyki* odgrywa raczej rolę kontrprzykładu, a z drugiej strony, opowieść – albo przynajmniej to, co określa on poezją diagetyczną – zostaje przeciwstawiona dramatowi wewnątrz jednej scalającej kategorii *mimesis*” (P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, t. 1, WUJ, Kraków 2008, s. 54).

²⁶ L. Strauss, *The City and Man*, Randy McNally, Chicago, IL 1964, s. 155.

daniu reguł przemian społecznych, mając na uwadze cele polityczno-etyczne, chcąc w ten sposób ustalić, jak można uchronić każdy ustroj przed upadkiem we właściwe sobie wypaczenie²⁷. Bogactwem empirycznego materiału, wielością omawianych przykładów i przeprowadzanych porównań, wreszcie otwartym i probabilistycznym charakterem formułowanych wniosków – *Polityka* bardzo się w tym przedsięwzięciu zbliża do rozważań antycznych historyków. Można powiedzieć, że mimo przebadania i opisania 158 ustrojów²⁸ Arystoteles – podobnie jak inni starożytni filozofowie – koncentrował się bardziej na ogólnych strukturach i procesach, przede wszystkim zaś, wychodząc od twierdzeń natury antropologiczno-etycznej, na początkach ludzkiej wspólnoty. Ostatecznie jednak trudno zaprzeczyć, że nieprecyzyjne i wielokierunkowe zależności rządzące sferą *koinon* są tymi samymi, które badał Tukidydes i inni historycy.

Dlatego też z dzisiejszej perspektywy relacja między antyczną filozofią a dziejopisarstwem jest wręcz nieuchwytna, a we współczesnej literaturze opisuje się ją rozmaicie, często niekonsekwentnie. Z jednej strony, zazwyczaj odwołując się do przytaczanej wcześniej wyrazistej wypowiedzi Arystotelesa z *Poetyki*, podkreśla się, że ze względu na swą metafizyczną orientację na to, co ogólne i inteligibilne, antyczni filozofowie byli zasadniczo niezainteresowani historią. Z drugiej zaś strony, gdy chce się opisać specyfikę greckiego rozumienia historyczności, właściwą ich kulturze formę temporalności, filozofów i historyków wymienia się jednym tchem. I tak na przykład Karl Löwith pisze:

Grecy pytali najpierw i na ostatek o KOSMICZNY LOGOS, nie zaś o PANA HISTORII. Sam wychowawca Aleksandra nie poświęcił historii ani jednego pisma i cenił ją mniej w porównaniu z poezją, historia bowiem

²⁷ „[N]ależy z kolei rozważyć przyczyny wywołujące zmianę ustroju, liczbę ich i rodzaj, czynniki, które powodują rozkład każdego ustroju, formy, z których i w które głównie przechodzą ustroje, a nadto środki, podtrzymujące wszystkie ustroje w ogóle i każdy w szczególności, i wreszcie główne przyczyny składające się na zapewnienie trwałości każdego ustroju” (Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2004, s. 134).

²⁸ Taką liczbę podaje Mikołaj Szymański w swoim wstępie do *Polityki* (zob. ibidem, s. 12).

traktuje tylko o rzeczach jednorazowych i przypadkowych, natomiast filozofia i poezja o „wiecznie bytującym”. Dla greckich myślicieli „filozofia dziejów” byłaby sprzecznością. Historia jest historią polityczną i jako taka stanowi domenę mężów stanu i historyków politycznych.

Zaraz potem zaciera jednak to rozróżnienie:

Greccy filozofowie i historycy byli przekonani, że cokolwiek się w przyszłości wydarzy, przebiegnie stosownie do tego samego *logosu* i będzie tego samego rodzaju, jak minione i obecne dzianie²⁹.

W odniesieniu do tego wspólnego antycznym filozofom i historykom poglądu rozwija się nawet paradoksalne tezy o ahistoryczności kultury greckiej. Panujące miałyby wciąż być myślenie w kategoriach kosmicznych cykli czy dążenia poszczególnych zjawisk do zajęcia właściwego im miejsca w odwiecznym porządku świata. Z tego względu, według Zbigniewa Kuderowicza, „w filozofii antycznej dominowało ujmowanie człowieka, społeczeństwa i kultury na tle, w którym nie było miejsca na proces dziejowy”, a „historia nie miała znaczenia filozoficznego”. W takim świetle okazuje się, że starożytne dziejopisarstwo służyło tylko „celom kronikarskim, relacjonowało różne wydarzenia jako zjawiska przypadkowe, znane z opowieści naocznych świadków, nie wnikając na ogół w ich przyczyny społeczne, wskazując jedynie na motywacje indywidualne”³⁰. Równie dobrze można także twierdzić, jak Eric Voegelin, że to właśnie świat historyczny stanowił przedmiot zainteresowania antycznych filozofów:

Rzadko kiedy we współczesnych analizach teoretycznych zasady filozofii polityki spotykają się z podstawami filozofii historii. Niemniej taki typ badań trudno uznać za jakieś odkrycie w dziedzinie nauk politycznych. Jest to raczej nawrót do dawnego stanu tych nauk. Te dwie dziedziny wiedzy, obecnie uprawiane oddzielnie, były ze sobą nierozwalnie związane w czasach, gdy Platon powołał do istnienia naukę

²⁹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 8–10.

³⁰ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 8–9.

o polityce. Ta integralnie pojmowana teoria polityki zrodziła się z kryzysu społeczeństwa helleńskiego. W chwilach kryzysu, gdy porządek społeczny ulega rozpadowi, pełniej wychodzą na jaw podstawowe problemy egzystencji politycznej. W okresach stabilnych nauki polityczne służą jedynie opisowi istniejących instytucji oraz obronie racji ich istnienia. Nauki te pełnią wówczas funkcję służebną wobec dominujących sił politycznych. Rozkwit nauk o polityce, które stają się zarówno naukami o ludzkiej egzystencji w historii i w społeczeństwie, jak też nauką o ładzie w ogóle, jest charakterystyczny dla epoki rewolucji i kryzysu. W dziejach Zachodu mieliśmy do czynienia z trzema takimi momentami kryzysowymi. Ustanowienie nauk politycznych przez Platona i Arystotelesa wiązało się z kryzysem helleńskim. *Civitas Dei* świętego Augustyna wyznaczało kryzys Rzymu i chrześcijaństwa, a Hegla filozofia prawa i historii pojawiła się w chwili pierwszego wielkiego wstrząsu na Zachodzie³¹.

W tym kontekście Tukidydes jest oczywiście współnikiem Platona – obaj w reakcji na tę samą dziejową burzę otwierają dla refleksji świat historyczny, będący przedmiotem teorii polityki równoznacznej z teorią historii.

Rzeczywiście, to trwające wiele wieków zapośredniczenie historii i filozofii w polityczności jako ich wspólnym temacie bardzo utrudnia zrozumienie wzajemnych relacji między nimi, zwłaszcza w epoce antycznej. Zarówno refleksja filozoficzna, jak i dziejopisarstwa uczestniczyły w odkryciu sfery politycznej. Historiografia wiąże się z nią jednak znacznie głębiej. Nie tylko starożytni historycy pisali prawie wyłącznie o dziejach politycznych. Jeszcze wiele wieków później Hegel we wzorcowy sposób wyjaśniał, że świadomość historyczna równa się świadomości politycznej i dlatego dzieje oraz warunkująca je dziejowość rozpoczynają się wraz z państwami. Tego samego zdania byli pruscy historycy XIX wieku, którzy tak wiele zrobili dla akademizacji historiografii. Dopiero w początkach następnego stulecia nauka historii zaczęła powoli zwracać się w stronę innych pól badawczych, najpierw ku kulturze i gospodarce, stawiając pod znakiem zapytania utożsamienie teorii historii z teorią polityki. Co cał-

³¹ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 15–16.

kiem zrozumiałe, na długo przed tym, jak do tego doszło, filozofowie Grecji i Rzymu nie interesowali się historiografią jako taką. Można też domyślać się, że różnica między historykiem a filozofem w antycznym świecie intelektualnym była znacznie mniej wyrazista niż obecnie. Wydaje się mało prawdopodobne, by Tacyt mówił o Senecie i jego kolegach: „wszyscy oni to *Geschichtenscheissenschlopf!*”, jak przeklinał francuskich filozofów brytyjski historyk E. P. Thompson. Seneka zaś nie odcinałby się historykom jak uczniowie Louisa Althussera, stwierdzając, że „historia jest przez naturę swojego przedmiotu skazana na empirycyzm... Mimo tych empirystycznych roszczeń praktyki historiograficznej, prawdziwy przedmiot historii jest niedostępny wiedzy”³². Tego rodzaju ostry konflikt epistemologiczny, a przede wszystkim jego świadomość, są wynalazkiem bardzo nowym, którego źródła i znaczenie zamierzam tu zbadać. Pierwszych jego śladów można się dopatrzeć w specyfice immanentnego i abdukcyjnego sposobu tłumaczenia rzeczywistości przez Tukidydesa oraz w stanowczym, choć niejasnym stosunku Arystotelesa do historiografii. Zanim jednak filozofia bezpośrednio podjęła problem dziejów, a stosunek między nią a dziejopisarstwem zaczął się rozwijać i zaostrzać, mglisty obszar między tymi dwoma wielowiekowymi typami refleksji zaludniała wielość dyskursów przeróżnej, często dziwacznej natury. Tam właśnie rodziły się odważne koncepcje, dziś anachronicznie zaliczane do „filozofii dziejów w najszerszym znaczeniu”, takie jak nowatorski, bo oparty na idei postępu obraz historii w *De rerum natura* Lukrecjusza czy *Księga pouczających przykładów oraz opisanie początków i wydarzeń w dziejach Arabów, Berberów i współczesnych im potęg*³³ Ibn Chalduna, będąca pierwszą próbą dziejopisarstwa jako historycznej nauki społecznej.

³² Cyt. za: E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, New York, NY 1978, s. 2, 108.

³³ Właściwe tłumaczenie tego tytułu o oryginalnym brzmieniu *Kitābu l-‘ibār wa Diwānu l-Muḩtada’ wa l-ḩabar fī tarikhi l-‘arab wa l-Barbar wa man ‘Āsarahu min ḩawī Ash-Sha’n l-Akbār* jest kwestią trudną i kontrowersyjną. „Współczesne potęgi” to przede wszystkim te władające ludem perskim. Interesujący jest między innymi termin *diwān* (*dewan*, *divan*), który prócz swego polskiego znaczenia, w perskim i arabskim użyciu może oznaczać wiele rzeczy, od poetyckiej antologii przez rejestr po radę doradcą muzułmańskich władców.

Od Giambattisty Vica do Georga W. F. Hegla. Zerwanie filozofii dziejów z historią

Vico jako założyciel filozofii dziejów

Jeśli, co jest powszechną praktyką, rzeczywiście można mówić o wewnętrznie spójnej i odrębnej tradycji intelektualnej zwanej nowożytną filozofią dziejów, to właśnie w jej obrębie wypadałoby poszukiwać pierwszych bezpośrednich prób uświadomienia, uwyrażnienia, a może nawet przezwyciężenia zarysowującego się już w antyku nieporozumienia między filozofem a historykiem. Co sprawiło, że dzieje stały się tematem godnym refleksji filozoficznej? Czego to były dzieje i jak rozumiane? Jakie zadania stawiano wówczas filozofii i jak korespondowały one z celami oraz metodą przypisywanymi historiografii? Niestety, wbrew – jak by się wydawało – rozsądnym oczekiwaniom opracowania i podręczniki traktujące o filozofii dziejów nie przynoszą jasnej odpowiedzi na takie pytania. Na fakt ten składa się wiele przyczyn. Najogólniejsza z nich jest taka, że początki nowożytnej filozofii dziejów zawiązywały się właśnie w niejasnym obszarze badań nad „światem ludzkim”, które, nie zdając sobie z tego sprawy, równolegle prowadziły filozofia i historiografia. Za najlepszy przykład tej sytuacji i komplikacji, które ona za sobą pociąga, posłużyć może myśl Giambattisty Vica.

W większości opracowań dotyczących filozofii dziejów *Nauka nowa* (1725, wersja ostateczna 1744) zajmuje pozycję bardzo szczególną. Wprawdzie napisana przed pierwszym użyciem terminu *la philosophie de l'histoire* przez Woltera (1765), uchodzi za „pod względem merytorycznym, jak i metodycznym... pierwszy krok na

drodze wykształcającej się klasycznej filozofii dziejów”¹. O ile dzieła wyjaśnienia ogólnego przebiegu historii ludzkości znacznie wcześniej podjął się św. Augustyn, o tyle Vico jest nam współczesny, gdyż dokonując sekularyzacji wcześniejszej teologii historii, „w jej starych formułach wyrażał nowe treści. [...] Jego *Nauka nowa* zarysowała horyzont problemowy późniejszej historiozofii”². Choć czytelnikowi obeznanemu z późniejszą heglowską filozofią ducha odkrycie przez Vica „*mondo civile* jako przedmiotu osobnej nauki może się wydawać trywialne, inaczej było w początkach XVIII w., gdy jedyną prawdziwą nauką było nowe matematyczno-fizykalne przyrodoznawstwo. Aby ocenić wysiłek, jaki kosztowało Vica podniesienie historii, zwłaszcza społeczno-religijnej, do rangi nauki, trzeba sobie tylko przypomnieć, że jeszcze sto lat po nim Comte próbował ugruntować filozofię historii jako »społeczną naukę« na wzór przyrodoznawstwa i matematyki”³.

Z tą rolą ojca założyciela nowożytnej filozofii dziejów doskonale koresponduje obraz Vica jako myśliciela niewczesnego, niezrozumianego przez siebie współczesnych, zbyt wyprzedzającego swe czasy, by wywierać na nie bezpośredni wpływ. Wizerunek ten zaczął zresztą kształtować sam autor *Nauki nowej* w swej autobiografii. Prawdą jest, że dzieło Vica, mimo usilnych zabiegów ku temu zmierzających, nie wywołało oddźwięku w intelektualnych kręgach Europy pierwszej połowy XVIII wieku. Sir Isaac Newton nie raczył odpowiedzieć na wysłany mu egzemplarz. Recenzja we wpływowym lipskim „*Acta Eruditorum*” była bardzo nieprzychylna. Równie niezrozumiany czuł się Vico przez elity rodzinnego Neapolu, w których uchodził za myśliciela mętnego, spekulującego i nierozsądnego (*stravagante*, jak ujmowali to wówczas Włosi). Wiele mówi opinia innego neapolitańczyka tamtych czasów, Pietro Giannone, wybitnego historyka, który jako pierwszy sproblematyzował, a także omówił relację państwa i Kościoła w wiekach średnich – jego zdaniem w Ne-

¹ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 58.

² Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 42.

³ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 113.

apolu nie pojawił się nigdy nikt bardziej przepełniony fantazjami i wizjami niż Giambattista Vico. Uwaga ta z pewnością nie była zamierzona jako komplement... Prawdą jest również, że już czterdzieści lat po jego śmierci w tym samym Neapolu zaczął rosnąć swego rodzaju kult Vica, a *Nauka nowa*, przetłumaczona na francuski i niemiecki, zaczęła być modna w niektórych środowiskach. Od tamtego momentu miał on swoich entuzjastów w każdej epoce, w każdej dyscyplinie i wśród zwolenników każdego światopoglądu. Należeli do nich historycy Friedrich K. von Savigny, Berthold G. Niebuhr, Jules Michelet, Robert G. Collingwood, filozofowie Karol Marks, Benedetto Croce, Wilhelm Dilthey i Ernst Cassirer, literaci Samuel T. Coleridge i James Joyce, a nawet ekonomista Joseph Schumpeter. Obecnie istnieją dwa instytuty i tyleż czasopism poświęconych wyłącznie studiom nad myślą Vica. Już sama różnorodność tych inspiracji *Nauką nową*, która była odczytywana kolejno jako dzieło rewolucyjne, reakcyjne, romantyczne, pozytywistyczne, antypozytywistyczne i tak dalej, winna jednak budzić wątpliwości. Jest rzeczą oczywistą, że ludzie każdej epoki mają tendencję do przedstawiania swoich poprzedników na własny obraz i podobieństwo. Biorąc to pod uwagę, należy powtórnie zastanowić się nad tym, czy Vico rzeczywiście tak bardzo nie pasował do intelektualnego pejzażu pierwszej połowy XVIII wieku, jak sam lubił to przedstawiać. Czy warto o nim myśleć jako o człowieku „nowoczesnym”, który urodził się w nie swoich czasach? Jestem zdania, że więcej dowiemy się o naturze spotkania filozofii i historii, którego w *Nauce nowej* doszukiwali się jej spóźnieni czytelnicy, jeśli nie będziemy na myśl Vica rzutować współczesnego wyobrażenia o wzajemnych relacjach tych dyscyplin.

Miejsce Vica w intelektualnym krajobrazie epoki

Próbę zakorzenienia Vica w jego intelektualnym środowisku i przedstawienia nowatorstwa *Nauki nowej* na tym właśnie tle podjął brytyjski historyk Peter Burke w niewielkiej książeczce wydanej w ade-

kwatnie nazwanej serii *Past Masters*⁴. Jej lektura pozwala zdać sobie sprawę z tego, że tradycja filozoficzna z jednej strony, a historiograficzna z drugiej, wcale nie były oczywistym i najważniejszym punktem odniesienia rzekomego Jana Chrzyciciela filozofii dziejów. Vico wkroczył w XVIII stulecie jako już ukształtowany trzydziestoparoletni mężczyzna, a wkrótce uznał, że żyje w epoce upadku, należy więc postrzegać go jako postać zasadniczo XVII-wieczną. Wykształcenie, jakie odebrał, było typową dla tamtych czasów rekapitulacją intelektualnych trendów ostatnich 400 lat – od filozofów scholastycznych po retorów baroku, z kontrreformacyjnym zabarwieniem właściwym katolickiemu Neapolowi. Ujmując rzecz w skrócie, przez studia nad Piotrem z Hiszpanii, Dunsem Szkotem i Franciszkiem Suarezem, Vico został wyuczony na chrześcijańskiego arystotelika. Byłoby jednak anachronizmem powiedzieć, że tym samym zdobył on wykształcenie filozoficzne. Uzupełniano bowiem te studia klasyczną od czasów renesansu edukacją zarówno w poetyckiej, jak i prozatorskiej łacinie. Jej naturalną kontynuację stanowiła zaś nauka prawa, a ściślej „dwóch praw” – cywilnego i kanonicznego, obu zbudowanych w przeważającej mierze na prawie rzymskim. Burke podkreśla, że dokładnie taką samą edukację uzyskał wspomniany już ważny historyk Pietro Giannone. Zresztą Vica jako autora *Spisku Księcia Neapolu* wzorowanego na *Spisku Katyliny* Gaiusa Sallustiusa Crispusa (Salustiusza) oraz należącej do tej samej tradycji historiografii humanistycznej biografii Antonia Caraffy, również można uznać za dziejopisarza. Zwłaszcza że ostatnim urzędem, jaki pełnił, było stanowisko oficjalnego historyka przy nowym władcy Neapolu, Karolu Burbonie, które objął w 1735 roku, w wieku sześćdziesięciu siedmiu lat. A jednak największe dzieło Vica zawdzięczamy temu, że w 1723 roku odrzucono jego kandydaturę do katedry prawa cywilnego na Uniwersytecie Neapolitańskim. Gdybyśmy zapytali samego autora *Nauki nowej*, kim jest jako intelektualista, jego odpowiedź byłaby zapewne równie dezorientująca – w swej autobiografii wymienia czterech autorów, którzy mieli na niego największy wpływ: Pla-

⁴ P. Burke, *Vico*, Oxford University Press, New York, NY 1985.

tona, Tacyta, Francisa Bacona i Hugona Grocjusza⁵. Z takiego oto zaskakującego zestawienia zrodziło się dzieło, w którym później rozpoznano początek nowożytnej filozofii dziejów. Warto więc przyrzyć mu się dokładnie.

„Boskiego Platona”, jak go czasem nazywał, Vico wielbił w pierwszej kolejności za koncepcje języka, sformułowane na przykład w *Kratylosie*, a dopiero potem za obraz „człowieka, jakim być powinien” z *Państwa i Praw*. Według Burke’a „Platon” jest tu zresztą hasłem oznaczającym całą późnoantyczną i renesansową tradycję neo-platońską wraz z Ficino, Pico della Mirandolą i innymi badaczami starożytnej wiedzy, przypisywanej egipskiemu Hermesowi Trismegistosowi. Podobnie Publiusz Korneliusz Tacyt, będący w wieku XVII przedmiotem szczególnego podziwu, oznacza tu całe grono ówczesnych „tacytystów”, którzy mieli tendencję do utożsamiania poglądów tego rzymskiego historyka ze stanowiskiem Niccolò Machiavellego. Zakorzenienie w obu tych tradycjach z pewnością pomogło Vicowi, który był bardziej filozofem niż Tacyt i bardziej historykiem niż Platon w przeprowadzeniu syntezy tych dwóch starożytnych stanowisk – jednego, kontemplującego człowieka, jakim jest, i drugiego, rozważającego go takim, jakim być powinien. Właśnie tego rodzaju ambicji połączenia idealnego z realnym spodziewalibyśmy się po inicjatorze filozofii dziejów i w tym kontekście gotowi jesteśmy rozumieć sformułowany w *Nauce nowej* postulat opracowania „wiecznej historii idealnej, na której rozwijają się w czasie dzieje narodów”⁶.

Epistemiczna pozycja dwóch nowożytnych mistrzów Vica, Bacona i Grocjusza, komplikuje ten obraz. Przede wszystkim żaden z nich nie jest historykiem, choć tych od czasów renesansu w Europie nie brakowało. Warto zadać sobie pytanie, co tak naprawdę pociągało Vica u Bacona. Otóż nie empiryzm i metoda indukcyjna. Vico był co prawda zainteresowany refleksją nad metodologią i defektami różnych dziedzin wiedzy (*Advancement of Learning* i *Novum Organum*), ale najbardziej cenił sobie niewielki traktat *On the Wis-*

⁵ Zob. ibidem, s. 19.

⁶ G. Vico, *Nauka Nowa*, przeł. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966, s. 178.

dom of the Ancients (1609), w którym Bacon interpretował klasyczne mity jako alegoryczny wyraz starożytnych poglądów naukowych lub politycznych. Syntezą tych dwóch wątków była na przykład inauguracyjna oracja *De nostri temporis studiorum ratione* (*O metodach badawczych naszych czasów*)⁷, którą Vico wygłosił na Uniwersytecie Neapolitańskim w 1708 roku. Rozpoczyna się ona przywołaniem *Advancement on Learning* oraz przeglądem współczesnych nauk i sztuk, przeprowadzonym w stylu Bacona. Toteż głównym problemem okazuje się pytanie, czyje osiągnięcia intelektualne były bardziej doniosłe – starożytnych czy nowożytnych? Stanowisko Vica nie jest jednoznaczne – ceni on „nową metodę krytyczną” (czyli metodę geometryczną Kartezjusza i jego następców), odmawia jej jednak stosowalności w zakresie wiedzy praktycznej, etyki, polityki i prawa. Na tych polach osiągnięcia starożytnych uznaje za większe. W ten sposób Vico uczestniczy w słynnym sporze starożytników z nowożytnikami, stanowiącym znacznie istotniejszy kontekst początków nowożytnej filozoficznej refleksji nad dziejami niż konfrontacja z jakąkolwiek historiografią. Wydaje się, że myśliciele renesansu i wieku XVII, u których dziś dopatrujemy się zainteresowania problemem dziejów, czytali Tacyty, a nie na przykład wydany w 1576 roku zbiór prac z zakresu teorii i metodologii historiografii pod tytułem *Artis historicae penus* (*Spiżarnia sztuki historycznej*), nie dlatego, że uważali go za historyka wybitniejszego od współczesnych, ale ze względu na swe zainteresowanie antykiem jako takim. Historia stała się tematem filozoficznych rozważań nie jako przedmiot historiografii, ale jako faktyczny proces dogłębnych przemian, jakim uległ świat zachodni między starożytnością a nowożytnością. Można wręcz zastanawiać się, czy dzieje znane filozofom antycznym nie były zbyt krótkie, by zainteresować ich jako takie, a nie jako „podksiężycowa”, przypadkowa i często rozpatrywana statycznie sfera polityczności. Filozofia dziejów zdaje się więc u swych początków wymagać przedmiotu odpowiedniej skali – pobudza ją perspektywa tysiącletnich

⁷ Zob. P. Burke, op. cit., s. 21. Wszystkie przytaczane dzieła Vica prócz *Nauki nowej* referuję za Burkiem lub internetową *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (T. Costelloe, *Giambattista Vico*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta).

przemian, inspirują różnice i podobieństwa, ciągłości i zerwania z kulturami dawno minionymi, frasuje cykliczność wzlotów i upadków wszystkich cywilizacji. To zainteresowanie „długim trwaniem”, jak powiedzielibyśmy dziś, często rozwija się jednak w oderwaniu od historiografii i specyficznego typu refleksji, której jest ona wynikiem. Związek między klasyczną filozofią dziejów a makrohistorią nie jest więc istotowy, nawet jeśli niektóre aspekty konkretnych filozofii dziejów można uznać za zarysy makrohistoryczne.

Z drugiej strony widzieliśmy, że metodologiczne rozważania Bacona w dość nieoczekiwany sposób zainspirowały Vica do zakwestionowania panujących w jego epoce schematów myślowych, które przeciwstawiały wiedzę filozoficzną historycznej w oparciu o przesłanki podobne tym, na jakich opierał się Arystoteles. Rewaloryzacja współczesności w XVII wieku oraz rewolucja naukowa oparta na poszukiwaniu *more geometrico* prawd uniwersalnych, czyli ważnych wszędzie i zawsze, pociągnęły bowiem za sobą ogólny atak na historię. Następcy i zwolennicy Kartezjusza byli niechętni wszelkiej tradycji i chcieli poszukiwać wiedzy tylko w ahistorycznie postrzeganej własnej świadomości, wychodząc od niej dopiero w tym, co empiryczne. Blaise Pascal redukował zatem dzieje do zbioru przypadków, takich jak kształt nosa Kleopatry, a Nicolas Malebranche utrzymywał, że historycy w ogóle nie myślą, tylko powtarzają cudze myśli. Rezerwa lub wręcz obrzydzenie wobec świeckiej władzy, której interesom tak często służy historiografia, uczyniła wrogami historyków zarówno jansenistów, jak i pierwszych libertynów. Wszystko to przyczyniło się do rozpowszechnienia się wśród intelektualistów XVII wieku postawy, zwanej wówczas pirronizmem historycznym⁸. W swej słynnej pracy o genezie oświecenia Paul Hazard pisał, że w tych okolicznościach

w głębi ludzkiej świadomości historia zbankrutowała; zaczęło zanikać nawet poczucie historyczności. Jeśli porzucono przeszłość, to dlatego, że stała się jakby czymś pozbawionym konsystencji, nieuchwytnym

⁸ Por. A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 275.

i zawsze fałszywym. Stracono zaufanie do tych, którzy utrzymywali, że ją znają: mylili się albo oszukiwali. Nastąpił jak gdyby wielki rozpad, po którym nic już nie wydawało się pewne, wyjąwszy teraźniejszość, zaś wszystkie miraży musiały odpłynąć w przeszłość⁹.

Do starego zarzutu przypadkowości i szczególności wiedzy historycznej dołączyło więc oskarżenie o jej niepewność, a może i kłamliwość. Nawet biorąc pod uwagę, że w owych atakach na historię celowali głównie Francuzi, Vico wykazał się godną podziwu asertywnością i odpornością na atmosferę swoich czasów. Nie zaraził się empiryzmem Bacona, który w *Novum Organum* również wypowiadał się sceptycznie na temat starożytności, sugerując, że należałoby ją traktować jako erę niedojrzałości¹⁰. Spotkanie z nim uczyniło Vica raczej krytycznym wobec nowego dogmatyzmu metody kartezyjskiej.

Czym była dla Vica „filologia”: między badaniem dziejów a historią świadomości

To, co sam Vico chciał przeciwstawić temu dążeniu do poznania idei „jasnych i oczywistych”, wylaniało się powoli, w sposób zaiste niejasny i nieoczywisty. Zasada *verum et ipsum factum convertuntur* – głosząca, że jeśli kryterium wiedzy pewnej jest umiejętność skonstruowania poznanego obiektu, to zasada ta „realniej” odnosi się do historycznej genezy tworzonego przez ludzi świata społecznego niż do geometrycznych konstrukcji izolowanego rozsądku¹¹. Zasada ta,

⁹ P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A Siemek, PIW, Warszawa 1974, s. 48.

¹⁰ Ta ocena Bacona przede wszystkim i bezpośrednio dotyczy antycznej filozofii naturalnej (por. F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 100–109).

¹¹ „Nauka ta [Nauka Nowa] postępuje więc zupełnie tak, jak geometria, która sama tworzy świat wielkości, konstruując go i rozważając według swoich własnych aksjomatów. Czyni to jednak o tyle realniej, o ile prawidłowości kierujące sprawami ludzkimi realniejsze są od punktów, linii, płaszczyzn i figur” (G. Vico, *Nauka Nowa*, s. 150). Trzeba tu zaznaczyć, że większa „realność” idei

uznawana za najważniejszy aksjomat *Nauki nowej*, została sformułowana już w pierwszym ważnym traktacie Vica, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae originibus eruenda libris tres* (*O mądrości najdawniejszych Italów z początków łaciny wywiedzione*, 1710)¹². Stało się to jednak – jak wskazuje sam tytuł – w kontekście próby odtworzenia wczesnorzymskiej filozofii na drodze etymologicznego badania łaciny, które z dzisiejszej perspektywy musi się wydawać dziełem czystej fantazji. Vico wiąże na przykład słowo *fatum* („los”) z *factum* („uczynione”) oraz *fatus est* („powiedział”) i na tej podstawie wnioskuje, że najdawniejsi filozofowie Italii uważali los za nieodwracalny, ponieważ rzeczy stworzone są słowami Boga, a tego, co raz się zrobiło, nie można odwrócić. Na tym etapie to właśnie tego rodzaju rozumowania, utożsamiane zresztą z samą, rekonstruowaną na tej drodze mądrością starożytnych, Vico przeciwstawia metodzie geometrycznej. Są one wynikiem władzy poznawczej, którą nazywa *ingenium* i określa jako zdolność łączenia elementów oddzielnych i różnorodnych. Warto może w tym miejscu odnotować, że autor *Nauki nowej* prócz filozofii, prawa i historii parał się również retoryką i poezją...

Tej fascynacji etymologią nie należy jednak lekceważyć. Nie tylko bowiem rozwinęła się ona w metodę, dzięki której Vico podejmuje problemy historyczne, ale obejmowała wręcz według niego wszystko, co spodziewalibyśmy się odnaleźć w rubryce „historia”. Ujmując

formułowanych na drodze Nauki Nowej jest uzyskiwana zdecydowanie kosztem ich „jasności i oczywistości”, czego Vico był doskonale świadom.

¹² Zob. P. Burke, op. cit., s. 23, 78–79. Burke omawia zasadę *verum-factum* tylko w kontekście *Nauki nowej*. Jej pierwsze sformułowania w *De antiquissima* zostają przytoczone w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* za wydaniem *On the Most Ancient Wisdom of the Italians Unearthed from the Origins of the Latin Language*, przeł. L. M. Palmer, Cornell University Press, Ithaca, NY 1988, s. 48–64. Vico objaśnia tam tę zasadę, przeciwstawiając między innymi „abstrakcję” jako pewną „ułomność” ludzkiej natury – „konstrukcji”, do której zdolny jest jedynie Bóg (*On the Most Ancient*, s. 50–52). Jedną z tez, jakich stara się dowieść, mówi natomiast, że prawdy moralne, matematyczne i przyrodnicze nie potrzebują „uzasadnienia metafizycznego”, jak – zdaniem Vica – utrzymywali zwolennicy kartezjanizmu. Zamiast poszukiwania takich uzasadnień Vico zaleca studiowanie „aktywności”, praktyk, dzięki którym rzeczy powstają (*On the Most Ancient*, s. 64).

rzecz dobitniej, *Nauka nowa*, dziś odczytywana jako filozofia dziejów, dla jej autora była efektem syntezy filozofii i specyficznie rozumianej filologii, a nie historiografii. Inspiracją do dokonania tej syntezy miał być czwarty z mistrzów Vica – Hugo Grocjusz. Dyskutowana przez tego holenderskiego prawnika i dyplomatę relacja między prawem naturalnym i stanowionym jest dla Vica relacją między uniwersalnymi zasadami a społeczną praktyką. Dostrzegając i opisując zależność między tymi sferami, Grocjusz, jego zdaniem, uczestniczy w dziele budowy niekartezjańskiego systemu wiedzy odpowiedniego dla nauk o człowieku. A dzieje się to właśnie przez „ujęcie w system prawa naturalnego całości filozofii i filologii”¹³.

Co właściwie Vico rozumie przez „filologię”? I dlaczego przedstawia ją jako partnera i dopełnienie filozofii? W *Nauce nowej* myśliciel często używa terminu „filologia” w zwykłym znaczeniu badań nad językiem, a „argument z filologii” oznacza wtedy argument z etymologii. Tego rodzaju analizy nie odróżniają Vica ani od jemu współczesnych, ani od starożytnych. Jeśli nawet pominąć greckie korzenie filologii jako „umiłowania naukowej dyskusji” (*Teajtet*), to studia nad historycznym rozwojem języka prowadzili już z pewnością Rzymianie, tacy jak Marek Terencjusz Warron. W badaniach tych wyobraźnia zawsze miała duże znaczenie, a rygoryzm w ustalaniu najwcześniejszej formy danego słowa – wyraźnie mniejsze. Oryginalność Vica na tym tle może polegać co najwyżej na tym, jak posługiwał się etymologią, mianowicie doceniając wgląd, jaki może dać historia słów w historię zmieniających się wartości i sposobów myślenia. Z naszego punktu widzenia znacznie ciekawsze jest drugie ze znaczeń, w których termin „filologia” występuje w *Nauce nowej*. Burke pisze:

W niektórych fragmentach *Nauki nowej* wydaje się, że Vico posługuje się terminem „filologia” jako prywatnym skrótem oznaczającym „humanistykę” albo nawet „świadcstwa empiryczne”, włączając w to

¹³ G. Vico, *Autobiografia*, cyt. za: P. Burke, op. cit., s. 25. Aby podać inny przykład, również aksjomaty, które Vico przedstawia jako podstawę swej *Nauki nowej*, określa on jako „zarówno filozoficzne, jak i filologiczne” (G. Vico, *Nauka nowa*, s. 83).

świadcstwa kultury materialnej. Kiedy Vico sugeruje, że filozofia i filologia uzupełniają się wzajemnie, twierdzi, że historia ludzkości ilustruje pewne zasady i nie ma ona sensu bez nich; że istnieje porządek ukryty pod różnorodnością obyczajów. [...] Wydawałoby się zatem, że pomimo odwołań do geometrii, metoda zastosowana w *Nauce nowej* bliższa jest metodzie jurysty starożytnego Rzymu lub wczesnego średniowiecza, który interpretował niepisane prawa przez ich redukcję do uniwersalnych reguł czy też raczej przez odsłonięcie, jak obyczaj te prawa implikuje. Logiczny status „aksjomatów albo pewników”, które Vico umieścił na początku drugiego, poprawionego wydania *Nauki nowej*, odleglejszy jest od Euklidesa niż od prawniczych reguł starożytnych Rzymian¹⁴.

Burke nie wyjaśnia ani jaki właściwie jest „logiczny status” owych prawniczych reguł, ani na czym dokładnie mogłoby polegać pokrewieństwo filologii z metodą rzymskich czy średniowiecznych jurystów. Ta ostatnia kojarzy się przede wszystkim z fenomenem kazuistyki. Prawo rzymskie rozwijało się żywiołowo i chaotycznie pod wpływem doraźnych, naglających konieczności. Jako takie stanowiło wyjątkowo nieprzejrzysty zbiór regulacji. Dlatego też głównym zajęciem rzymskich prawników było udzielanie opinii i porad w konkretnych przypadkach. Z biegiem czasu przypadki te wraz z ich omówieniami zaczęto spisywać i na różne sposoby systematyzować. Jeśli w systemie kazuistycznym możemy gdzieś doszukiwać się uniwersalnych reguł prawnych, to są one wysoce relacyjne, a więc wynikają z różnorodnych powiązań między wieloma kazusami albo wręcz z samej zastosowanej systematyzacji. Rzeczywiście można dostrzec tego rodzaju schemat wyjaśniania w części *Nauki nowej* poświęconej aksjomatom, jednakże głównie ze względu na jego wysoką umowność. Vico często prezentuje tam jeden ze swych 113 pewników w podziale na kilka punktów – w pierwszym formułuje regułą ogólną, w kolejnych przedstawia obyczaje, zjawiska czy wyobrażenia, które prawo to ilustrują, podczas gdy ono je objaśnia. Pierwszy aksjomat głosi na przykład: „nieskończony charakter ludzkiego umysłu sprawia, że człowiek, gdy pogrąża się w niewiedzy, uważa siebie za

¹⁴ P. Burke, op. cit., s. 84–85.

regułę wszechświata”, co wyjaśnia dwa rozpowszechnione zwyczaje (że „plotka rośnie rozchodząc się” oraz że „obecność umniejsza sławę”¹⁵), a także fakt, iż tyle społeczeństw wierzy we wspańiałą, na zawsze utraconą starożytność. Jaki jednak może być status pewnika czterdziestego: „Czarownice są dlatego niezwykle dzikie i okrutne, że ulegają przerażającym zabobonom; toteż aby dodać powagi swym praktykom czarodziejskim, zabijają bezlitośnie i ćwiartują niewinne, uroczne dzieci”¹⁶, objaśnianego bądź ilustrowanego przez przykłady składania ofiar ludzkich przez Latynów, Fenicjan i homeryckich Greków? W tym wypadku zarówno „reguła”, jak i jej „realizacje” zdają się mieć charakter dość przypadkowy. Czy oznacza to, że mamy do czynienia z aksjomatem bardziej „filologicznym” niż filozoficznym?

Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że praktycznym efektem tej próby syntezy filozofii ze swoicie rozumianą filologią była charakteryzująca pisarstwo Vica mieszanka dążenia do generalizacji i zamiłowania do szczegółu, mieszanie zasad z faktami, dedukcji z indukcją. Na poziomie metodologicznym relacja łączonych w ten sposób porządków wydaje się dość prosta:

Dowody filologiczne mają ukazać w sferze faktów sprawy świata narodów, rozważane przedtem w sferze idei. Pozostaje to w zgodzie z metodą filozoficzną Bacona z Werulamum *cogitare, videre*. Zatem po dowodach filozoficznych zjawiają się z kolei dowody filologiczne, aby ich autorytet potwierdzić rozumem, a zarazem rozum poprzeć ich autorytetem¹⁷.

Filologiczna strona równania reprezentuje tu więc wszystkie właściwości tradycyjnie przypisywane materiałowi znajdowanemu w świecie historycznym. Jak jednak przed chwilą widzieliśmy na przykładzie aksjomatu czterdziestego, w praktyce stosunek filozoficznych reguł do historycznych przykładów w *Nauce nowej* nie jest tak wyraźny. Często mamy do czynienia raczej z zestawieniem przypadków bardziej ogólnych z bardziej szczególnymi, z ich systematyzacją

¹⁵ G. Vico, *Nauka nowa*, s. 84.

¹⁶ Ibidem, s. 101.

¹⁷ Ibidem, s. 152–153.

prezentowaną jako rodzaj reguły lub z definicjami w formie łańcucha alternatywnych przykładów. Analogia z postępowaniem jurysty ustalającego różnorakie zależności między poszczególnymi kazusami i ich grupami jest tu w pełni uzasadniona. Tego typu postępowanie okazuje się zaś, jeśli przypomnimy sobie Shanskiego interpretację *Wojny peloponeskiej*, charakterystyczne dla refleksji historiograficznej. W tym momencie filologia Vica przestaje być jedną ze stron syntezy, a staje się ogólną nazwą metody, która – jako efekt owej syntezy – jest najważniejsza dla humanistyki albo nauki o *mondo civile*. Vico medytuje nad naturą świata historycznego, identyfikując go ze sferą faktów dostępnych „filologii”, oraz uprawia refleksję historiograficzną pod postacią filozoficzno-filologicznej humanistyki.

Można dojść do podobnych wniosków, jeśli wraz z Hayde-nem Whitem znaczenie filologii w *Nauce nowej* interpretuje się nie w świetle prawniczych, ale retorycznych zainteresowań Vica. Jawi się on wówczas jako obrońca rozumowań i sposobów argumentacji opartych na prawdopodobieństwie i perswazji, przeciwstawianych przez retorykę hegemonicznym roszczeniom logiki oraz pewności kartezjańskiej dedukcji. W swej najsłynniejszej książce, *Metahistory*, White interpretuje *Naukę nową* w kontekście relacji między filozofią a historiografią, która jego zdaniem była właściwa całemu oświeceniu. Relacja ta przedstawiała się następująco. Myśliciele oświecenia jako pierwsi nie tylko posługiwali się wiedzą historyczną w celach politycznych, polemicznych czy wychowawczych, ale mieli również pełną świadomość możliwości wyboru między takim z niej użytkowaniem a praktykowaniem historii dla niej samej. Tę drugą możliwość – historiografię w służbie prawdy i tylko prawdy – najlepiej reprezentowali wielcy antykwaryści i erudyci, tacy jak, mniej więcej współcześni Vicowi, Ludovico Antonio Muratori czy Jean-Baptiste de La Curne Saint-Palaye. Jako przedstawiciele tak zwanej historiografii filologicznej zajmowali się oni głównie zbieraniem, edycją i krytyczną oceną dokumentów. Dla Woltera i hugenockiego sceptyka Pierre’a Bayle’a przeciwieństwem takiej pracy historiograficznej były – niewarte czytania i niegodne pisania – otwarcie beletrystyczna i na poły fikcyjna *historie romanesque*, a także dziejopisarstwo satyryczne, fałszujące i zniekształcające fakty, by oczernić lub wy-

śmiać. Zdaniem White'a ta trójczłonowa typologia (historia „prawdziwa”, fantastyczna, satyryczna), obok prostej opozycji doskonale prawdziwego i całkowicie zmyślonego zakładająca również istnienie różnych mieszanek fikcji i prawdy, świadczy o wykształceniu się świadomości metahistorycznej. Świadomość ta rozpoznaje potrzebę ustalenia krytycznych reguł, na podstawie których z kontemplacji przeszłych wypadków w ich konkretności i wyjątkowości można wyprowadzać pewne tezy ogólne. To, że oświeconym racjonalistom – prócz wspomnianych Woltera i Bayle'a również Monteskiuszowi, Davidowi Hume'owi, Edwardowi Gibbonowi i Immanuelowi Kantowi – nie udało się wypracować takich zasad, wynikało z braku „teorii ludzkiej świadomości, w której rozum nie byłby przeciwstawiony wyobraźni jako źródło prawdy, źródło błędu, ale która rozpoznawałaby CIĄGŁOŚĆ między rozumem a fantazją jako dwiema częściami ogólnego procesu ludzkiego poznawania świata”¹⁸. Jedną z najważniejszych konsekwencji takiego utożsamienia prawdy z tym, co akceptowane przez całkowicie zautonomizowany rozum, było wykluczenie ze zbioru potencjalnych źródeł historycznych wszystkich świadectw zawartych w legendach, mitach czy podaniach. Vico jako jedyny nie tylko oparł się tej tendencji, ale podążył w kierunku wręcz przeciwnym. Mógł to uczynić, gdyż jako „ekscentryczny aracionalista”, jak go określa White, znajdował się w zupełnie innej sytuacji niż wszyscy racjoniści oświecenia:

Dla Vica problemem było odkrycie implicytnej racjonalności w nawet najbardziej irracjonalnych wyobrażeniach ludzi o tyle, o ile wyobrażenia te służyły jako podstawa dla konstrukcji społecznych i kulturalnych instytucji, dzięki którym człowiek mógł żyć z naturą i PRZECIW naturze. Pytanie brzmiało: W jaki sposób racjonalność (epoki Vica) narodziła się i wykształciła z irracjonalności, którą – jak musimy założyć – rządził się człowiek starożytny i w oparciu o którą stworzył oryginalne formy swej cywilizowanej egzystencji? Myśliciele oświecenia, ponieważ postrzegali relację rozumu i fantazji w kategoriach opozycji raczej niż

¹⁸ H. White, *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD–London 1973, s. 51.

stosunku części do całości, nie byli w stanie sformułować tego pytania w sposób historiograficznie płodny¹⁹.

Toteż Vico z jednej strony rozwija swą „filologiczną” metodę, rehabilitując poetycko-retoryczne zależności ustanawiane między wypadkami przez łączącą je narrację, z drugiej zaś odnajduje filologię w samym historycznym rozwoju ludzkości, charakteryzując polityczne i społeczne aspekty każdej epoki przez dominujące w niej tropy czy figury językowo-myślowe: metaforą posługiwali się giganci epoki bogów, myślenie metonimiczne i synekdochiczne legitymizuje feudalno-monarchiczne instytucje epoki herosów, ironia właściwa jest zaś epoce ludzi. Miast ograniczać się do opozycji poezji (mit, fałsz) i prozy (nauka, prawda), Vico wykształca swoją własną, oryginalną racjonalność filologiczną, która pozwala mu zrekonstruować filologiczną historię ludzkiej świadomości.

Koncepcja *corso* i *ricorso*, „wieczna historia idealna”, uważana za właściwą filozofię dziejów Vica, jest historią ducha, który w kolejnych stadiach wznosi się od czysto zmysłowego postrzegania przez wyobraźnię aż do uniwersalnej racjonalności, a tym samym – na płaszczyźnie społecznej – od przemocy do równości. Są to zatem dzieje rozumu tego samego rodzaju co Hegłowska fenomenologia ducha. Fakt, że stanowią one tylko jeden z siedmiu wyróżnionych przez Vica w rozdziale o metodzie aspektów „nauki nowej”²⁰, pozwala dostrzec całe ubóstwo klasycznej niemieckiej filozofii dziejów od Kanta przez Johanna G. Fichtego i Friedricha Schellinga po Georga W. F. Hegla, a dokładnie jej brak zainteresowania historiografią oraz specyfiką świata, który ona odsłania.

Rzecz w tym, że – jak podkreślałam – Vico nie tylko pisał „filologię” świadomości, ale jednocześnie rozwijał swą „filologię” jako meto-

¹⁹ Ibidem, s. 52.

²⁰ Prócz „wiecznej historii idealnej” *Nauka nowa* jest też: „rozumowaną teologią boskiej opatrności”, „filozofią autorytetu”, „historią idei ludzkich”, „krytyką filozoficzną” najstarszych tradycji religijnych, „systemem prawa naturalnego narodów” oraz wiedzą o „najstarszych i najciemniejszych początkach czy zasadach świeckiej historii powszechnej świata pogańskiego” (zob. G. Vico, *Nauka nowa*, s. 143–157).

dę badania świata historycznego i w gruncie rzeczy nie dostrzegał różnicy między tymi dwoma przedsięwzięciami. Z tego względu *Nauka nowa* obfituje w empiryczne dociekania, refleksje nad faktycznymi procesami dziejowymi i analizy źródeł, a wszystkim im rzeczywiście przypisuje się teoretyczne znaczenie. Paradoksalnie bogactwo to zawdzięczamy ogólnej chaotyczności czy też wewnętrznemu pomieszaniu myśli Vica, które jeden z jego największych admiratorów, Benedetto Croce, próbował rozwikłać, interpretując jako szereg błędów kategoryalnych. Jego zdaniem na *Naukę nową*, „zgodnie z wieloznacznością terminów »filozofia« i »filologia« i relacji między nimi, składają się trzy różne typy badań: filozoficzne, empiryczne i historyczne, tak że razem zawiera ona w sobie filozofię ducha, historię (lub zbiór historii) oraz naukę społeczną”²¹. Vico miesza te dyscypliny w praktyce pisarskiej, nie rozróżnia ich ani w swej koncepcji nauki, ani w ogólnej teorii poznania:

Filozofia ducha przebiera się raz za naukę empiryczną, raz za historię; nauka empiryczna raz występuje jako filozofia, raz jako historia; twierdzenia historyczne przejmują uniwersalność zasad filozoficznych albo ogólność empirycznych generalizacji. I tak, na przykład, antropologia filozoficzna podejmuje się ustalenia form, kategorii i momentów idealnych ducha w ich koniecznej kolejności. Pod tym względem w pełni zasługuje ona na tytuł „wiecznej historii idealnej”, zgodnie z którą przebiegają poszczególne historie. Jednakże, ponieważ dla Vica ta „historia idealna” określa również porządek, w którym następują po sobie formy cywilizacji, państw, języków i poezji, postrzega on ciąg empiryczny jako identyczny z idealnym i przezeń uwiarygodniany. Stąd wysnuwa wniosek, że ciąg ten musi zawsze dokładnie reprodukować się na płaszczyźnie faktualnej... Wniosek w oczywisty sposób fałszywy, gdyż nie ma żadnego powodu, by empiryczny fakt greckiej czy rzymskiej arystokracji miał się wiecznie powtarzać lub by cywilizacje miały wzrastać i upadać dokładnie tak, jak te antyczne²².

²¹ B. Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, przeł. R. G. Collingwood, Howard Latimer, Ltd., London 1913, s. 36.

²² Ibidem, s. 39–40.

W szczegółach sytuacja okazuje się bardziej skomplikowana, gdyż Vico sam dostrzegał wiele wyjątków od proponowanych przez siebie praw – i nie wszystkie z nich udało mu się wyjaśnić jako przypadki „cywilizacji wstrzymanych w rozwoju” (jak Kartagina czy Fenicja). Nie wspominając już o „wyjątku koniecznym”, jakim miał być świat judeochrześcijański ze względu na znajomość prawdy objawionej przeznaczony do tego, by uniknąć upadku... Ogólnie rzecz biorąc, ocena, którą myśli Vica wystawia Croce, choć sformułowana w anachronicznych kategoriach, wydaje się dość trafna. Czytając *Naukę nową*, nie sposób nie odnieść wrażenia, że proponowane tam dziejowe prawa są generalizacją wzorca odkrytego w historii starożytnego Rzymu. Zamiast porównywać konkretne przypadki i wyprowadzać wnioski ogólne z podobieństw między nimi, Vico próbował rozciągnąć swą charakterystykę Rzymu na wszystkie cywilizacje. W tym punkcie mylił się po prostu co do trybu ustalania praw empirycznych. Powodem tej pomyłki była jednak wierność odkrytej w dziejach Rzymu regule rozwoju ducha. Tę teorię Croce uważa za prawdziwą, ale filozoficzną, a nie należącą do nauki o społeczeństwie. Jego zdaniem, gdyby Vico nie mieszał jednego z drugim, nie tylko byłby jaśniejszym filozofem, ale także lepszym historykiem, mógłby bowiem posłużyć się filozoficzną prawdą jako ogólną wskazówką przy badaniu poszczególnych historii różnych społeczeństw.

Hegłowska typologia dziejopisarstwa

W niecałe 100 lat po publikacji *Nauki nowej* postulat oddzielenia filozofii ducha od nauki o społeczeństwie starał się zrealizować drugi z mistrzów Crocego, Hegel. W słynnym wstępie do *Wykładów z filozofii dziejów* przedstawił on konieczne prawidła rozwoju rozumu czy też samorealizacji ducha jako jedyny wkład filozofii w refleksję nad dziejami:

Jedyną myślą, jaką wnosi filozofia, jest ta prosta myśl, że rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny. To przekonanie i ten pogląd stanowią w odniesieniu do dziejów jako

takich tylko ZAŁOŻENIE; w samej filozofii natomiast nie mają charakteru założenia. Drogą spekulatywnego poznania zostaje w filozofii udowodnione, że rozum [...] jest zarówno SUBSTANCJĄ, jak i NIESKOŃCZONĄ MOCĄ, jest sam dla siebie zarówno NIESKOŃCZONYM TWORZYWEM wszelkiego życia przyrodzonego i duchowego, jak i NIESKOŃCZONĄ FORMĄ, wprowadzającą ową treść w czyn. [...] To właśnie, że taka idea jest prawdą [...], dowiedzione jest w filozofii, a tu przez nas przyjęte za dowiedzione²³.

Ta definicja istoty filozofii dziejów zostaje sformułowana w ramach szczegółowej typologii pisarstwa historycznego. Oznacza to, że problem stosunku między filozoficzną refleksją nad historią a historiografią, którego Vico nie mógł jeszcze podjąć w sposób bezpośredni, został już sformułowany i rozstrzygnięty. Niejasna przestrzeń *mondo civile*, którą zagospodarować miała „nauka nowa”, ta dziwaczna filologia, została rozparcelowana. Jest to fakt z dziedziny historii nauk – Hegel wykładał wszak na Uniwersytecie Berlińskim, na którym zaczynał się już rozwijać klasyczny historyzm Leopolda von Rankego, a historia przekształcała się w akademicką dyscyplinę zawodową. Nie oznacza to natomiast, że stosunki między wydziałami filozofii i historii były proste i pokojowe. Hegel z jednej strony przedstawia filozofię jako dyscyplinę odrębną, wnoszącą swą prawdę o koniecznym rozwoju ducha do refleksji nad dziejami niejako z zewnątrz, jako udowodnioną gdzie indziej (w ramach czystej logiki), z drugiej jednak jako filozofię dziejów, niebędącą niczym innym „jak myślącym ich rozważeniem”²⁴, zaliczając ją do samej historiografii jako jej najwyższy rodzaj, nazwany „dziejopisarstwem filozoficznym”. W jakim więc sensie autorowi *Fenomenologii ducha* udało się uniknąć kategorialnych błędów, w które uwikłał się Vico? I jaki był praktyczny rezultat tej ewolucji filozofii dziejów? By odpowiedzieć na te pytania, trzeba dokładnie przyjrzeć się Heglowskiej typologii pisarstwa historycznego.

²³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, PWN, Warszawa 1958, s. 15–16.

²⁴ Ibidem, s. 14.

Przed wszystkim należy zauważyć, że owa typologia pisarstwa historycznego nie opiera się na podziale ze względu na metodę, cel czy przedmiot badania historii albo tryb wyjaśniania procesów dziejowych, ale na rozróżnieniu między poziomami świadomości historycznej. „Dziejopisarstwo pierwotne” odpowiada świadomości historycznej jako takiej (według White’a wręcz świadomości historycznej w SOBIE²⁵), „dziejopisarstwo refleksyjne” – świadomości historycznej rozpoznającej się jako taką (świadomości historycznej DLA SIEBIE), a „dziejopisarstwo filozoficzne” – świadomości historycznej nie tylko rozpoznającej siebie jako taką, ale również podejmującej refleksję nad własnymi, zarówno epistemologicznymi, jak i ontologicznymi warunkami możliwości (świadomość historyczna w SOBIE I DLA SIEBIE). Takie ujęcie problemu natury refleksji historiograficznej oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze, że Hegel w odróżnieniu od Vica myśli już po kantowskim zwrocie transcendentalnym w filozofii. Właściwym przedmiotem filozoficznego namysłu nad historią nie są dla niego dzieje jako jakaś obiektywna realność, ale byt historyczny w jego koniecznym przeciwstawieniu świadomości historycznej oraz ich wspólne stawanie się. Tym samym Hegel – formułując problem tego, jak „duch popada w czas”, nie w postaci pytania o dzieje (*Geschichte*) czy nawet o to, co istnieje dziejowo (*geschichtlich*), ale jako kwestię możliwości i istoty samej dziejowości (*Geschichtlichkeit*) – zainicjował odrębny od klasycznej filozofii dziejów nurt filozofii historii, który w XX wieku kontynuowali przede wszystkim Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl i Martin Heidegger. Po drugie jednak, Hegel w swym nieprzejednanym, absolutnym racjonalizmie postrzegał sam rozwój świadomości historycznej jako jeden z aspektów ruchu aktualizacji bytu i samorealizacji ducha w dziejach. Jaki w konsekwencji był jego – jako filozofa – stosunek do prac historyków?

Historycy pierwotni – Herodot, Tukidydes, Cezar, kardynał de Retz, Fryderyk Wielki i im podobni – to po prostu uczestnicy historii obdarzeni szczególnym talentem pozwalającym im przenieść ożywiającego ich ducha „w dziedzinę duchowych wyobrażeń” i w ten

²⁵ H. White, op. cit., s. 97.

sposób go uwiecznić. To talent tego samego rodzaju co ten, dzięki któremu poeta „przetwarza na wyobrażenia (*für die Vorstellung*) materiał, jaki czerpie z doznawanych wrażeń”. Dziejopis pierwotny czerpie jednak nie z emocji, fantazji, snów i iluzji, ale z dziedziny „naocznie widzianej lub widzialnej rzeczywistości”²⁶. Z punktu widzenia Hegla tworzy on więc właściwie historię – „czyny, zdarzenia i stosunki” jako przedmioty specyficznie historycznego przedstawienia²⁷. Dlatego też modelowy historiograf pierwotny powinien łączyć uzdolnienia poetyckie z talentem do działalności praktycznej, najlepiej na wielką skalę, „tylko bowiem wtedy, gdy się stoi u góry, można objąć wzrokiem szeroki widnokrąg i widzieć wszystko”²⁸. Chodzi tu zatem, jak się rzekło, o świadomość funkcjonującą historycznie jako taką. Dlatego Hegel nie ma problemu z zaliczeniem średnio-wiecznych mnichów, tych „naiwnych kronikarzy”, do tej samej kategorii, co Tukidydesa – charakter ich historiografii również całkowicie określała pozycja, jaką zajmowali w historycznym świecie, tyle że w tym wypadku była to pozycja bierna i odosobniona. Choćby więc jej wytwory okazały się pozbawione estetycznego uroku, ta pierwotna świadomość jest – podobnie jak według Vica – czysto poetycka: „nie snuje żadnej refleksji, żyje bowiem w atmosferze tych wypadków i nie wznosi się jeszcze ponad nie; jeśli nawet, jak Cezar, jest wodzem lub mężem stanu, to JEGO WŁASNE cele występują jako cele historyczne”²⁹. Rozważania nad *Wojną peloponeską*, które – inspirując się interpretacją Shanskego – prowadziłem w poprzednim rozdziale, Hegel mógłby uznać za uzasadnione o tyle, o ile zmierzały one ku ustaleniu specyfiki świata historycznego, ale w tym aspekcie,

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 3–4.

²⁷ „W języku naszym – pisze Hegel – wyraz *historia* (*Geschichte*) jednoczy w sobie stronę obiektywną z subiektywną i oznacza zarówno *historiam rerum gestarum*, jak i same *res gestas*, oznacza same zdarzenia w stopniu nie mniejszym niż ich opis. W tym zespoleniu obu znaczeń musimy widzieć zjawisko wyższego rzędu, a nie tylko zewnętrzny przypadek: jest ono wskazówką, że opis historyczny pojawia się równocześnie z czynami i zdarzeniami o charakterze istotnie historycznym. Istnieje jakaś wspólna, wewnętrzna podstawa, która sprawia, że występują one łącznie” (ibidem, s. 91–92).

²⁸ Ibidem, s. 7.

²⁹ Ibidem, s. 5.

w jakim wiązały one tę specyfikę z refleksją posługującą się abstrakcją określonego – choćby poetyckiego właśnie – typu, wydałyby mu się one zapewne świadectwem złego smaku albo niezrozumienia zasad krytyki naukowej. Jego zdaniem historiografię pierwotną można studiować tylko dla estetycznej „głębokiej i prawdziwej rozkoszy” lub jako materiał źródłowy.

Właściwy stosunek filozofa do historiografii jako autonomicznego typu refleksji powinien więc zostać wyrażony w opisie dzieł tworzonych przez świadomość historyczną dla siebie w ramach „dziejopisarstwa refleksyjnego”. Jego najogólniejszą charakterystykę stanowi to, że „w swym ujęciu dziejów, nie w odniesieniu do czasu, lecz ze względu na ich ducha, wznosi się ponad teraźniejszość”³⁰. Jak sądzę, należy przez to rozumieć, że historiografia ta nie powstaje jako wyraz samej świadomości upływu czasu i dynamiki społecznej *praxis*, ale dzięki świadomości dystansu dzielącego przeszłość od teraźniejszości, dystansu, którego przezwyciężenie zostaje rozpoznane jako właściwy problem historyka. Przedmiotem historii jako samodzielnego typu refleksji jest zatem dla Hegla przeszłość. Z poglądem tym polemizowałem już wyżej, podkreślając, iż historia jest zawsze historią CZEGOŚ, toteż jej przedmiot określa z konieczności jakaś pojęciowa abstrakcja, a nie sam dystans czasowy. Ów pogląd Hegla panował powszechnie w XIX i początkach XX wieku w różnych wariantach również wśród historyków, którzy wykuwali metodologiczną samodzielność swej dyscypliny, tocząc spory o właściwe narzędzia teoretyczne pozwalające otworzyć przeszłe epoki lub wręcz się do nich przenieść, by uchwycić ich istotę czy zawartość.

Wzrastająca świadomość natury tego problemu i rosnąca wraz z nią doskonałość intelektualnych środków służących jego przezwyciężeniu odzwierciedla się w Hegłowskiej hierarchii czterech podtypów dziejopisarstwa refleksyjnego: historiografii uniwersalnej, pragmatycznej, krytycznej i pojęciowej. Pierwsza z nich, od której żąda się całościowego przeglądu dziejów jakiegoś narodu, krainy albo i świata, z konieczności jest skazana na fragmentaryczność oraz arbitralne uproszczenia, perspektywiczne skróty i redukcję do „naj-

³⁰ Ibidem, s. 7.

prostszych określić” typu: „bitwa, wielkie zwycięstwo, oblężenie”³¹. W zasadzie najlepiej by było, gdyby tego rodzaju historycy zbliżali się jak najbardziej do poetyckiego sposobu pisania, właściwego dziejopisarzom pierwotnym, jednak ponieważ ich duch jest odległy od ducha opisywanej epoki, najczęściej popadają oni w anachronizmy lub „drewnianą sztywność, patetyczną pustkę i pedanterię”. Hegel co prawda stwierdza, że tego rodzaju kompilacje oddają „bardzo duże usługi”, ale ma tu chyba na myśli co najwyżej wbijanie historii do głów uczniom gimnazjum, trudno bowiem nie odnieść wrażenia, że bardzo nisko ceni on sobie taką twórczość.

Niewiele lepiej rzecz się ma z historiografią pragmatyczną. Przewycięża ona dystans między przeszłością a teraźniejszością w ten prosty sposób, że pierwszą oddaje całkowicie na usługi drugiej, to znaczy jej równie fragmentaryczne i arbitralne ujęcia dziejów są tak skonstruowane, by nieść moralne pouczenia lub praktyczne wskazówki ludziom współczesnym. W tym kontekście Hegel wypowiada się zaskakująco sceptycznie na temat wszelkiego myślenia o historii, które sam będzie przecież uprawiał w dalszych wykładach:

doświadczenie i historia uczą, że ani ludy, ani rządy nigdy niczego się z historii nie nauczyły i nigdy nie postępowały według nauk, które należałoby z niej czerpać. Każdą epokę cechują okoliczności tak swoiste, każda jest stanem rzeczy tak niepowtarzalnym, że w niej tylko, z niej samej muszą powstawać wszelkie rozstrzygnięcia. W wirze światowych wydarzeń na nic się nie zda zasada ogólna, na nic porównanie z podobnymi stosunkami w przeszłości: albowiem spłwiałe wspomnienie przeszłości jest bezsilne wobec bystrego i swobodnego nurtu teraźniejszości³².

Można oczywiście potraktować te zdania jako li tylko wyraz przeświadczenia o ogólnej bezsilności wszelkiej erudycyjnej wiedzy i teorii wobec praktyki. W tym jednak wypadku przesłanką tego poglądu wydaje się jakaś wersja indywidualistycznego historyzmu, doktryny przyświecającej niemieckiej historiografii akademickiej od

³¹ Ibidem, s. 9.

³² Ibidem, s. 10–11.

Rankego przez Johanna Droysena po Friedricha Meineckego i ich licznych uczniów, a głoszącej, że w dziejach wszystko jest zmienne, uwarunkowane, niepowtarzalne i nieporównywalne, a ich podmiotem są niejako zamknięte, będące celem samym w sobie indywidualności duchowe, przede wszystkim państwa lub narody. Wiązało się to ze ściśle idiograficzną koncepcją nauki historii.

Co istotne w kontekście pytania o warunki możliwości makrohistorii, klasyczna filozofia dziejów, która zwieńczenie znajduje właśnie w dziele Hegla, wbrew pierwszym intuicjom i rozpowszechnionym sądom okazuje się niesprzeczna z poglądem głoszącym niemożliwość odnalezienia w samych dziejach jakichkolwiek regularności czy „zasad ogólnych” i określającym historiografię przez ideał czystego opisu szczególnego, niepowtarzalnego i przypadkowego zdarzenia. Hegłowska filozofia dziejów, mimo że w *Wykładach* obejmuje okres od egipskiej starożytności po rewolucję francuską i obszar całej Eurazji, przynajmniej z zasady nie tworzy ani nie potrzebuje żadnej historii porównawczej, która była wszak podstawowym narzędziem wszystkich uprawiających refleksję dziejową na dużą skalę od Vica, przez Monteskiusza, Woltera, Adama Smitha, Karola Marksa czy Maxa Webera, aż po Oswalda Spenglera i Arnolda Toynbeego. Filozofia dziejów, jak staram się pokazać w tym rozdziale, nie jest więc właściwie zainteresowana badaniem historii jako takim i nisko ceni sobie refleksję historiograficzną, postrzegając ją jako swoiste przeciwieństwo filozofii w podobny sposób, jak czynił to Arystoteles.

Jaki więc zdaniem Hegla jest w ogóle cel pisania i czytania dzieł historycznych – poza estetyczną przyjemnością płynącą z obcowania z poezją historyków pierwotnych – jeśli nie tylko nie dowiemy się z nich niczego o dziejach *in toto*, ale również nie pomogą nam one w radzeniu sobie ze współczesnymi problemami? Z opisu dwóch kolejnych typów historiografii refleksyjnej można wnioskować, że przyczyną są dalsze transformacje świadomości historycznej, których cel stanowi jednakowoż, przynajmniej potencjalnie, wykształcenie jakiejś świadomości post- czy ponadhistorycznej.

Dziejopisarstwo krytyczne, jak Hegel określa historię akademicką rozwijającą się ówczesnie w Niemczech, ma tę przewagę nad

wcześniej omawianymi gatunkami, że problem dystansu między teraźniejszością i przeszłością traktuje jako kwestię teoretyczną, a nie taką, którą rozwiązuje się w ramach tej czy innej praktyki pisarskiej. Historycy tego rodzaju zajmują się krytyką źródeł i wszelkich innych ujęć dziejów po to, by wyeliminować arbitralność, fragmentaryczność i subiektywność charakteryzujące historiografię. Mamy tu do czynienia z kolejnym szczeblem świadomości, a raczej już samoświadomości, co widać bardzo wyraźnie w Heglowskim stwierdzeniu, że „przedmiotem wykładu nie jest tu sama historia, lecz historia historii”³³. Główny zarzut Hegla wobec takiej refleksji historiograficznej wydaje się dotyczyć tego, iż krytyka ta jest uprawiana bez żadnego wspólnego kryterium pozwalającego określić relację między opowiadaniem historycznym a jego przedmiotem, co daje „prawo wstępu do tych dziedzin wszelkim niehistorycznym wybrykom czczej wyobraźni”³⁴.

Najwyższą odmianę historiografii refleksyjnej stanowi wreszcie dziejopisarstwo pojęciowe (*Begriffsgeschichte*). Ma ono tu dla nas kluczowe znaczenie, gdyż, jak wyraźnie stwierdza Hegel, ten typ refleksji „stanowi przejście do filozoficznej historii powszechnej”, a zarazem – niejako przedśionek albo zarodek właściwej filozofii dziejów. Zdobyczą historii pojęciowej ma być to, że jest w pełni świadoma własnej fragmentaryczności i pojednała się ze swoją przypadłością do tego stopnia, iż „już sama z góry samą siebie określa jako częściową”. W praktyce chodzi tu o opisywanie dziejów sztuki, prawa czy religii i tak dalej. Oznacza to zorganizowanie refleksji historiograficznej wokół jakiejś abstrakcji, przyjęcie ogólnego punktu widzenia. „Jeśli historiografia refleksyjna – chwali Hegel – doszła do tego poziomu, że orientuje się według ogólnych punktów widzenia, to stwierdzić należy, że takie punkty widzenia, jeśli tylko są prawdziwe, stanowią nie tylko nie zewnętrzną, zewnętrzną porządek, lecz także nie wewnętrzną, kierującą duszę zdarzeń i czynów”³⁵. Koncepcja ta wydaje się odpowiadać mojej wstępnej charakterysty-

³³ Ibidem, s. 12.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 13.

ce refleksji historiograficznej jako takiej, która nie ograniczając się bynajmniej do czystego opisu faktów, operuje abstrakcją i pojęciami ogólnymi, będącymi przy tym wynikiem analizy otwartych łańcuchów zależności między różnymi poziomami zdarzeń oraz procesów. Inaczej mówiąc, pojęciowość historiograficzna ma dotyczyć właśnie „nici wewnętrznej” dziejów albo ma pozwolić „widzieć rozum w rzeczywistości – a NIE w »rozumie«”, za co Nietzsche chwalił Tukidydesa w interpretowanym w poprzednim rozdziale fragmencie *Zmierzchu bożyszc*. Podstawowe pozostaje tu jednak pytanie, jak filozofia dziejów – w jej najpełniejszej, Hegłowskiej postaci – reaguje na ów historiograficzny rozum? Jak się wobec niego określa? Czy uznaje jego autonomię, nawet jeśli nie nawiązuje z nim dialogu?

Podporządkowanie rozumu historiograficznego filozofii

Ograniczę się tutaj do rozważenia powyższych pytań o stosunek filozofii dziejów do rozumu historiograficznego. Odpowiedź na nie zależy oczywiście w ostatecznym rozrachunku od rozstrzygnięcia problemu, czy rzeczywistość wyszła obronną ręką ze zrównania jej z rozumem w ramach systemu Hegla, a więc kwestii, która w ogromnej mierze określiła rozwój całej współczesnej filozofii. Jedynym pewnym rezultatem prowadzonych na ten temat dyskusji było to, że się one odbyły, a w efekcie myślimy już teraz po nich, a więc po HEGLU. Fakt, że unikam tu bezpośredniego zaangażowania w tę debatę nie wynika więc po prostu z ogromu literatury ją opisującej, ale z tego, że to nie ona, lecz całe poheglowskie dzieje filozofii jako takie stanowiłyby tu właściwy materiał analiz. Według mnie nie ulega wątpliwości, że autor *Fenomenologii ducha* wynalazł niezwykle sposób myślenia (swą „dialektykę”), w którego ramach myśl faktycznie jest w ruchu, to znaczy wciąż na nowo pokazuje, gdzie jej już nie ma, a więc właśnie przemieszcza się, miast po prostu rozwijać w synchroniczny system przez logiczne wynikanie z już przyjętych twierdzeń. Jeśli filozofia chce uchwycić lub choć dostrzegać czasoprzestrzenny dynamizm historii, to już samo takie „uruchomienie” myśli wydaje się krokiem w dobrym kierunku. Czy jednak ufundowany

na prymacie negacji model owej żywotności myśli pozostaje jedynym możliwym? Czy ukierunkowanie ruchu na określony cel, będący w dodatku realizacją potencjału zawartego już w punkcie wyjścia, nie czyni z niego jedynie symulacji? Czy tak skonstruowana dynamika myśli okazuje się rzeczywiście izomorficzna z dynamiką dziejów? I przede wszystkim – czy osiągnięcie takiego izomorfizmu byłoby w ogóle wystarczającą przesłanką do utożsamienia jednego z drugim, jak czyni to Hegel? Czy nie należałoby raczej uznać takiego ukształtowania refleksji za ŚRODEK służący trafnemu rozważaniu konkretnych procesów historycznych, zamiast dokonywać ich metafizycznego utożsamienia? Czy wreszcie odpowiedniego trybu poruszania się myśli nie powinniśmy w tym wypadku szukać w rzeczywistości historycznej lub historiografii, a nie w rozumie samym?

Takie wątpliwości można zasadnie zgłaszać wobec Heglowskiej filozofii dziejów. Oto bowiem, choć pojęcia (na przykład „sztuka”, „prawo”, „religia”), dzięki którym *Begriffsgeschichte* zaznacza świadomość swej częściowości, mają chwytać „nić wewnętrzną, kierującą duszę zdarzeń i czynów”, to z punktu widzenia historiografii filozoficznej ich wartość polega na tym, że „pozostają w określonym związku z całością dziejów narodu”³⁶. Historia pojęciowa jest więc filozofią dziejów w SOBIE, ponieważ w sposób konieczny wynika z niej pytanie o „wewnętrzny związek całości”³⁷ (*der Zusammenhang des Ganzen*). Całością tą natomiast – religia, stwierdza Hegel, słusznie może ją nazywać Opatrznością – dla filozofa jest rozum lub (co na jedno wychodzi) prawda, do której on zmierza. Zasadność odwołania się do danego pojęcia jako „ogólnego punktu widzenia” organizującego częściowe ujęcie dziejów w ostatecznym rozrachunku może więc potwierdzić jedynie refleksja filozoficzna, rozstrzygając o jego „substancjalności”, czyli o tym, czy stanowi ono element całości. Hegel nie przypadkiem jako przykłady *Begriffsgeschichte* wymienia właśnie historię sztuki, prawa i religii – są to substancjalnie momenty narodów formujących państwa, tylko one zaś, w świetle jego filozofii, tworzą dzieje.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

Gdyby historycy rzeczywiście mieli się odwoływać do wyroków tego rodzaju rozumu, to nigdy nie doczekalibyśmy się ogromnego rozszerzenia katalogu przedmiotów godnych ujęcia historycznego, które w wieku XX zrewolucjonizowało historiografię. Wszystkie te nowe przedmioty, jakimi zajęło się dziejopisarstwo – ceny, płęć, dzieciństwo, prywatność, śmierć i tak dalej – są oczywiście uchwycone za pomocą pojęć ogólnych. Z tymi jednak w historii postępować trzeba ostrożnie. Gdyby historyk, jak chce Hegel, poważnie potraktował ich obiektywne czy substancjalne istnienie, to poniósłby porażkę – już formułując temat swych badań. Nie chce on przecież pisać o sztuce, prawie czy śmierci jako rzeczach, które w swej esencji pozostawały takie same, czy nawet o procesie pełnej realizacji tej ich istoty, ale właśnie jako o czymś, co podlegało zmianom. Pojęcia ogólne to w ramach refleksji historiograficznej tylko nazwy dla pewnych, ciągle przekształcających się praktyk czy zależności, jakie należy wydobyć, zdiagnozować i opisać. Stanowisko to za Paulem Veynem nazywam nominalizmem historycznym i będę je rozwijał w dalszych partiach mojej pracy.

Problem nie w tym – podkreślmy to raz jeszcze – że filozofia dziejów opiera swe ujęcia historii na jakichś apriorycznych wymysłach. Hegel słusznie zauważa, iż w tym wypadku „nie należy się dać zwieść historykom zawodowym, gdyż ci, [...] którzy cieszą się wielkim autorytetem, sami czynią to, co zarzucają filozofom”³⁸. Liczy się natomiast to, że definicyjną cechą filozofii dziejów nie jest poszukiwanie obiektywnych praw w procesach historycznych ani refleksja nad historią uniwersalną, ale podporządkowywanie całej historii dziejom świadomości czy (u Hegla) ducha. Mówię tu o podporządkowywaniu, a nie o redukcji, gdyż konsekwencją tej operacji okazuje się nie proste obsadzenie rozwoju świadomości w roli procesu determinującego, ale raczej dewaluacja historii objawiająca się w chęci wykroczenia poza nią. Zobaczymy później na przykładzie XX-wiecznych filozofii dziejowości, że ta druga konsekwencja może występować bez pierwszej.

³⁸ Ibidem, s. 17.

Owa dewaluacja historii na różne sposoby dotyczy zarówno historiografii, jak i samych dziejów – wszystkie roszczenia filozofii dziejów wynikają wszak ze skądinąd słusznej tezy o ścisłej współzależności przedmiotowego i podmiotowego aspektu historii. Jeśli chodzi o refleksję historiograficzną, Hegel za wstęp do filozofii dziejów uważa – jak widzieliśmy wyżej – pokazanie, w jaki sposób rozwój świadomości historycznej (historiografii) koniecznie prowadzi przed trybunał wyższego, filozoficznego rozumu³⁹. Tłumaczy to charakter samych *Wykładów z filozofii dziejów*. Kontrolni rozumu Hegel nie poddaje tam wszak indywidualnych faktów w intencji dodania czegoś nowego do tego, co już znane, czy korekty ujęć zaproponowanych przez „historyków refleksyjnych” przez wskazanie niezauważanych wcześniej zależności. „Myślące rozważenie dziejów” to w tym przypadku raczej myślące rozważenie dzieł stworzonych przez historyków. Hegel nie objaśnia nawet wydobytych przez nich faktów, zjawisk czy procesów historycznych. Historia dojścia ducha do świadomości siebie nie ma tu funkcji hipotezy badawczej czy eksplanacyjnej. Zostaje ona zaprezentowana w dziejach, ale samych dziejów nie tłumaczy; widzimy, jak rozum „przejawia” się w dziejach powszechnych, nie interesując się zgoła miejscami i czasami, w których był nieobecny. W tym sensie powtórzyłem za White’em, że „historiografia filozoficzna” Hegla jest dziełem świadomości posthistorycznej.

Dewaluacja dziejów

Przejście do dewaluacji historii w jej aspekcie przedmiotowym odbywa się płynnie przez wspominaną już tezę o nierozłączności „obiektywnych” dziejów powszechnych i dziejopisarstwa:

³⁹ W zbliżony sposób dyskutowane tu fragmenty *Wykładów z filozofii dziejów* rozumiał Herbert Marcuse: „Prawa historyczne muszą być ujawnione w samych faktach i z nich wyprowadzone – do tego momentu metoda Hegla jest metodą empiryczną. Praw tych nie można jednakże poznać, jeśli ich badaniem nie kieruje właściwa teoria. [...] Jak rozpoznać odpowiednie kategorie i właściwą teorię? O tym decyduje filozofia” (H. Marcuse, *Rozum i rewolucja*, przeł. D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 212–213).

Epoki, czy wyobrażamy je sobie jako stulecia, czy jako tysiąclecia, które przeżyły ludy przed powstaniem dziejopisarstwa i które mogły być pełne rewolucji, wędrowek i najgwałtowniejszych przewrotów, nie stanowią historii obiektywnej, ponieważ nie wykazują dziejów subiektywnych, ponieważ nie pozostawiły po sobie opisów historycznych. A nie pozostawiły ich nie dlatego, by opisy takie w ciągu tak długich okresów czasu przypadkiem zagięły, lecz dlatego, że wcale powstać nie mogły. Dopiero w państwie, wraz z powstaniem świadomości prawa, występują wyraźnie określone czyny a wraz z nimi jasna ich świadomość, która stwarza możliwość i potrzebę ich ustalenia⁴⁰.

Dzieje obiektywne wymagają subiektywności, ale nie po prostu w roli świadka – w rzeczy samej obiektywna w dziejach jest jedynie historia subiektywności. Wyraża się to w takich słynnych sformułowaniach, jak to, zgodnie z którym dzieje powszechne są „przedstawieniem ducha w jego sposobie wypracowywania w sobie świadomości tego, czym jest sam w sobie”⁴¹ albo „przejawianiem się ducha w CZASIE, podobnie jak idea jako przyroda przejawia się w przestrzeni”⁴². Wszystko, co nie uczestniczy w rozwoju świadomości, staje się nie tylko nieistotne, a nawet nieistniejące („tylko to, co dokonane zostało zgodnie z tym [boskim] planem, jest rzeczywiste, to zaś, co się z nim nie zgadza – to ma tylko kiepską egzystencję”)⁴³, ale traci także prawo do posiadania własnej historyczności. Sama jednak historia świadomości jest, o tyle, o ile może wypowiadać się o niej filozof, w zasadzie już ponadhistoryczna, gdyż „mając do czynienia tylko z ideą ducha i rozpatrując wszystko, co zachodzi w dziejach powszechnych, wyłącznie jako jego przejawy, mamy tym samym do czynienia – gdy przemierzamy myślą przeszłość na jej całej ogromnej przestrzeni – tylko z TERAŻNIEJSZOCIĄ. Filozofia bowiem, jako wiedza o prawdzie, ma do czynienia z wieczną terażniejszością”⁴⁴. W „dziejach myśląc rozważonych” nic też właściwie nie ulega zmianie. Zmiana

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 93.

⁴¹ Ibidem, s. 27.

⁴² Ibidem, s. 108.

⁴³ Ibidem, s. 55.

⁴⁴ Ibidem, s. 118.

polega wszelako „na tym, że przynosząc zagładę jest równocześnie początkiem nowego życia, że z życia powstaje śmierć, ale ze śmierci też życie”, toteż „abstrakcyjna myśl o prostej zmianie przekształca się w myśl o duchu wszechstronnie przejawiającym, rozwijającym i kształtującym wszystkie swe siły i w całej ich pełni”⁴⁵. Brak czasu, brak zmiany – wystarczy to chyba, by bronić tezy, że dla Hegla, podobnie jak dla Arystotelesa, filozofia zaczyna się tam, gdzie historia się kończy. Nawet filozofia dziejów.

Filozofia dziejów jako historia świadomości może czerpać tylko z tejże świadomości i jest właściwie niezależna od materiału historycznego. Korzysta z niego, ale nie pracuje nad nim. Znacznie wyraźniej niż u Hegla widać to u wcześniejszych przedstawicieli klasycznej filozofii dziejów, Kanta i Fichtego. Refleksję nad obiektywnościami procesu historycznego prowadzili oni w oderwaniu od historiografii empirycznej, a nawet wbrew niej, przez samo tylko wyprowadzanie konsekwencji z ogólnych zasad filozoficzno-antropologicznych. Hegel jest już jednak w pełni świadom niezależności i wyższości tych filozoficznych dziejów świadomości względem arbitralnych i fragmentarycznych ujęć historyków. Dlatego też w odróżnieniu od Vica praktycznie nie rzutuje on prawd filozofii ducha na płaszczyznę faktualną – nie dowodzi istnienia żadnych cyklicznych mechanizmów historycznych, nie bada immanentnych zależności i nie formułuje aksjomatów społecznego działania. Słynne twierdzenie o rosnącej od ludów Wschodu przez świat grecko-rzymski po narody germańskie wiedzy o wolności, „wyznacza podział dziejów powszechnych oraz metodę, podług której będziemy je rozważać”⁴⁶ – jest to zatem tylko periodyzacja, wygodna systematyzacja analizowanego materiału, jej status różni się od koncepcji typu *corso* i *ricorso*.

W trakcie rozwoju filozofii dziejów od *Nauki nowej* do Hegla materiał dostarczany przez refleksję historiograficzną został sprowadzony do roli zaledwie ilustracji dla prawd autonomicznie rozwijającego się rozumu. Podsumowując te rozważania, należy chyba zatem oddać głos Marksowi. Trwały wkład „materialistycznego pojmowa-

⁴⁵ Ibidem, s. 109–111.

⁴⁶ Ibidem, s. 29.

nia dziejów” – które nie jest przecież prostą antytezą ich „myślącego rozważania” – stanowi bowiem właśnie krytyka tej historii świadomości, którą była klasyczna filozofia dziejów:

Jednostki, które nie są już podporządkowane podziałowi pracy, filozofowie przedstawili jako ideał i nazwali „Człowiekiem”, a cały ten [...] proces ujmowali jako proces rozwoju „Człowieka” tak, że na każdym szczeblu dziejowym podkładano owego „Człowieka” pod dotychczasowe jednostki i przedstawiano jako siłę napędową dziejów. Cały ten proces był tedy ujmowany jako proces samoalienacji „Człowieka”; pochodzi to w istocie swej stąd, iż na miejsce jednostki szczebla wcześniejszego podsuwali oni zawsze przeciętną jednostkę szczebla późniejszego i późniejszą świadomość – wcześniejszym jednostkom. Przez to odwrócenie, które z góry abstrahuje od warunków rzeczywistych, możliwe było przekształcenie całych dziejów w proces rozwoju świadomości⁴⁷.

Filozofia dziejów nie wywodziła więc swoich tez z materiału historycznego i nie jego one w gruncie rzeczy dotyczyły. Z tego względu jej nazwa jest w pewien sposób myląca. Filozofia dziejów nie rozważa dziejów jako takich i jej generalizacje znajdują źródło nie w nich, ale w uniwersalnych prawdach filozoficznych, toteż nie można jej zaliczać do refleksji historycznej żadnego typu – również tej, której możliwości poszukujemy tutaj, czyli makrohistorii.

Tezy te dotyczą klasycznej filozofii dziejów jako pewnego szerokiego nurtu intelektualnego oraz jego stosunku do historiografii. Nie wynika z nich oczywiście, że przedstawiciele tego nurtu nie interesowali się historią i nie rozważali jej również na inne sposoby. Byłoby absurdem przeczyć, że wgląd Hegla w procesy takie jak reformacja czy rewolucja francuska jest dogłębny, żywy i wciąż aktualny. Jego analiza świadomości historiograficznej i jej typów, której poświęciłem tu najwięcej uwagi, to świadectwo transcendentального przełomu w filozoficznej teorii historii, co czyni autora *Fenomenologii* prekursorem dyscypliny filozoficznej nazwanej później meta-historią. Temat osobnej pracy mogłaby stanowić metoda stosowa-

⁴⁷ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, t. 3, MED, Warszawa 1961, s. 77.

na przez Hegla, gdy samodzielnie przystępuje on do pracy historyka w swych pismach politycznych, na przykład analizując trzydzieści trzy zeszyty dokumentów *Obrad wirtemburskiego Zgromadzenia Stanowego* i umieszczając je w kontekście swej erudycyjnej wiedzy o przemianach feudalnej Rzeszy Niemieckiej i jej praw⁴⁸. Wreszcie, jeśli potraktować słowa Hegla poważnie – a z pewnością jesteśmy mu to winni – to *Wykłady z filozofii dziejów* można próbować czytać jako historię wolności, a więc właśnie jako niezwykle ambitny projekt z dziedziny cząstkowej historii pojęciowej, *Begriffsgeschichte*. Jest to dość przewrotna sugestia interpretacyjna, ale zarazem chyba płodna, jeśli wielu myślicielom – na przykład, by wymienić tylko dwóch, Zbigniewowi Kuderowiczowi⁴⁹ i Herbertowi Marcusemu⁵⁰ – zdarzało się podążać w tym kierunku.

⁴⁸ Zob. *Obrady w Zgromadzeniu Stanów Krajowych królestwa Wirtembergii w roku 1815 i 1816*, w: G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, SPACJA, Warszawa 1994, s. 229–332.

⁴⁹ W studium *Moralistyka a utopia* Kuderowicz interpretuje filozofię dziejów Hegla jako należącą do gatunku „moralistyki historycznej” (Z. Kuderowicz, *Moralistyka i utopia*, w: idem, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 135–174).

⁵⁰ Marcuse z kolei w Hegłowskiej historiozofii widzi „apogeum i kresy” XVIII-wiecznej „krytycznej historiografii filozoficznej”, która – zwłaszcza w tej swej krańcowej formie – „myśli jeszcze ciągle o interesie wolności, kiedy zajmuje się faktami historycznymi, i uważa walkę o wolność za jedyną treść historii” (H. Marcuse, op. cit., s. 214).

ROZDZIAŁ 3

Oświeceniowa historia filozoficzna jako historiografia pojęciowa

Paradygmat historiografii przykładowej

Jeśli szukać rzeczywistych źródeł *Begriffsgeschichte*, na którą Hegel w ramach swej idealnej typologii dziejopisarstwa wskazywał jako na rodzaj najdoskonalszy, choć negowany i przekraczany przez jego filozofię dziejów, to wypadnie zwrócić się przede wszystkim ku XVIII-wiecznej, angielskiej i francuskiej „historii filozoficznej”. Ten gatunek, najchętniej omawiany w odwołaniu do niektórych dzieł Monteskiusza i Woltera, nie posiada co prawda żadnej precyzyjnej definicji, wydzielenie go z szerszego nurtu refleksji historiograficznej tego okresu może być tylko arbitralne, a jego ocena jest w całości kwestią przyjętych założeń. Interesującym w kontekście prowadzonych tu rozważań czynią go jednak właśnie przyczyny, z powodu których tak trudno go uchwycić. Przede wszystkim historia filozoficzna to jedna z ostatnich nowatorskich koncepcji historiograficznych powstałych przed okresem dominacji XIX-wiecznego historyzmu (*Historismus*), który doprowadzając do pełnej akademizacji historii, w sposób radykalny zmienił jej położenie w ogólnym korpusie wiedzy i przeorientował pytanie o jej naukowość. Próbując zrozumieć, co oznaczało pisanie historii *en philosophe*¹, trzeba zatem porzucić perspektywę, która w dużej mierze wciąż jest współcześnie dominującą, co z konieczności musi oznaczać niepewność co do znaczenia podstawowych pojęć i dystynkcji. W gruncie rzeczy chodzi tu o zmianę paradygmatu, w pierwotnym znaczeniu nadanym temu słowu przez Thomasa Kuhna, a więc o transformację samych pod-

¹ „Il faut écrire l'histoire en philosophe” („Należy pisać historię jako filozof”), pisał Wolter 31 października 1738 roku w liście do Nicholasa Thieriot, zanim jeszcze jako pierwszy użył terminu „filozofia historii” w roku 1765.

staw nie tylko pewnej dyscypliny, ale i znaczenia naukowości w ogóle. Wypadnie bowiem mówić o czasach, kiedy znakomici badacze przyrody uważali się za filozofów i tak też byli postrzegani przez zafascynowanych ich odkryciami współczesnych intelektualistów. Uprawiać historię filozoficznie znaczyło więc tyle, co pisać ją naukowo. Zarazem jednak to dokonania Galileusza, Mikołaja Kopernika i Isaaca Newtona uchodziły za „prawdziwą filozofię”. W tych warunkach filozofowie postrzegali historię jako swego rodzaju niezagospodarowane pole i uważali pisanie dzieł historycznych za właściwe dla siebie zadanie, a wielu historyków chętnie nazywało się filozofami. I tak na przykład za najważniejszych przedstawicieli słynnej szkockiej szkoły historycznej uchodzą zarówno filozofowie David Hume i Adam Ferguson, jak i zajmujący się wyłącznie dziejami politycznymi William Robertson. Oświeceniowa historia filozoficzna z jednej strony daje więc możliwość wglądu w genezę problemu naukowości poznania historycznego, z którym w sposób brzemienisty w konsekwencje zmagął się XIX-wieczny historyzm, z drugiej zaś, w kontekście rozwoju filozoficznej refleksji nad historią – może się wydać zarzuconą alternatywą wobec filozoficznych dziejów ducha. Z tych dwóch względów refleksja nad specyfiką tego nurtu stanowi interesujące wprowadzenie do zagadnień związanych z akademizacją historiografii oraz filozoficzną recepcją tego procesu, które będą głównym tematem następnego rozdziału.

W erudycyjnym artykule *Philosophy of History before Historicism*² brytyjski historyk George H. Nadel przedstawia historię filozoficzną jako jedną ze schyłkowych form paradygmatu organizowanego wokół koncepcji historiografii przykładowej (*the exemplar theory of history*) lub jedną z odpowiedzi na jego kryzys. Korzenie tej koncepcji sięgają bezpośrednio dziejopisarstwa starożytnego, choć nie tego, które uprawiali Herodot czy Tukidydes, ale raczej rzymskiego (nawet jeśli często tworzonego wciąż przez Greków i po grecku). Teoria ta została odświeżona w epoce renesansu, kiedy inspirację, zwłaszcza w dziedzinie historiografii, stanowiła w przeważającej

² G. H. Nadel, *Philosophy of History before Historicism*, w: „History and Theory” 1964, Vol. 3, No. 3, s. 291–315.

mierze myśl Rzymian (i ich hellenistycznych poddanych), a nie Greków epoki klasycznej. Jej dominacja trwała nieprzerwanie aż do połowy XVIII wieku. „Nie jest przesadą – pisze Nadel – powiedzenie, że w okresie tym nie pojawiły się niemal żadne argumenty dotyczące sensu historiografii inne niż dwa sformułowane w zdaniu Polibiusza: »Nauka płynąca z historii jest najprawdziwszą szkołą kształcenia i zaprawiania do zajęć publicznych, a wspomnianie cudzych przygód jest najwyraźniejszym i jedynym wskaźnikiem, jak można zmiany losu z godnością znosić«³. Prosta esencję koncepcji historii przykładowej stanowi więc ukuty przez Cyncerona aforyzm *Historia est magistra vitae*. Edukacja ta miała dotyczyć zarówno moralnej, jak i politycznej strony życia, których rzymscy odbiorcy dzieł historycznych nie odróżniali zresztą wyraźnie. Łatwo można zauważyć, że dziejopisarstwo zostaje tym samym obsadzone w dwuznacznej, niejako dublującej roli wobec filozofii, która począwszy od epoki hellenistycznej, również była identyfikowana z tymi dwiema funkcjami: miała być przewodniczką w życiu praktycznym i dostarczać pociechy w wypadku wszelkich w nim niepowodzeń. W ramach tej koncepcji między filozofią i historiografią wykształciła się zatem pewna konkurencja, zastygła w stabilny kompromis. Zaczął on się zarysowywać w ramach rozbudowanej przez szkoły retoryczne teorii *exemplum*, która uwzględniała zarówno techniczne reguły powoływania się na przykład, jak i argumenty, dlaczego warto to czynić. Wraz z postępującą degeneracją retoryki w okresie rzymskim – te drugie stały się ważniejsze od pierwszych. Co więcej, uzasadnienie wartości przykładów nabrało w dużej mierze charakteru negatywnego, mianowicie przez zaprzeczenie dydaktycznej skuteczności przeciwieństwa *exemplum*, jakim była zasada czy przepis (*praeceptum*), do którego odwoływali się filozofowie. Jak pisał Kwintyliusz w *Kształceniu mówcy*: „o ile [...] Grecy dzierżą palmę pierwszeństwa, gdy chodzi o teoretyczne nakazy moralne, o tyle Rzymianie dominują pod względem przykładów moralnego zachowania, co znaczy o wie-

³ Ibidem, s. 295. Tłumaczenie za: Polibiusz, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, M. Brożek, t. 1, Ossolineum, Wrocław 2005, s. 3.

le więcej”⁴. Pokolenia aż po dziś dzień pamiętają także *dictum* Seneki: *Longum iter est per praecepta, brave et efficax per exempla* („Długa jest droga, jeśli podążamy za regułą, szybka i skuteczna, gdy idziemy za przykładem”). Jeśli chodzi o pozytywne argumenty dowodzące mocy przykładu, to z jednej strony podkreślano jego perswazyjną moc, z drugiej zaś fakt, że poucza on podobnie jak własne doświadczenie, które tym samym niejako rozszerza się poza granice jednostkowego istnienia. Zauważano też trzeźwo, że uczenie się na cudzych błędach jest znacznie przyjemniejsze i bezpieczniejsze, niż podejmowanie ryzyka samemu...⁵

Dziś koncepcję historii jako skarbnicy pouczających przykładów jesteśmy skłonni traktować pobłaźliwie. Od razu budzą się obawy przed anachronizmami, które łatwo popełnić na tej drodze. Z wielką podejrzliwością tropimy też wszelkie interesy polityczne czy ideologiczne, mogące motywować taką historiografię. Chętnie podzielimy również pesymizm Hegla co do tego rodzaju dydaktyki, widząc, jak niewielką zdolnością uczenia się na własnych błędach wykazywała się ludzkość na przestrzeni dziejów. Koncepcji historiografii przykładowej, a nawet jej przesłanek, nie należy jednak lekceważyć, i to nie tylko dlatego, że podtrzymywała ona rozwój dziejopisarstwa przez kilkanaście stuleci. Sama idea *exemplum*, gdy od retorów prze-

⁴ Marek Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy. Księgi VII–XII*, przeł. S. Śnieżewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, XII, ii, 30, s. 304–305. Rozdział księgi XII, w którym zostaje poczyniona ta „obserwacja”, jest poświęcony udowodnieniu tezy, że „mówca powinien poznać czynniki, kształtujące obyczaje” (zob. ibidem, s. 298–305). Pomysł, że to właśnie Rzymianie w epoce starożytnej świecili przykładem moralnego zachowania, można, z dzisiejszej perspektywy, uznać za dość komiczny...

⁵ Jak pisał Polibiusz, „z dwóch sposobów, jakimi każdy człowiek ku lepszemu może się nawrócić, tj. przez własne nieszczęście i przez cudze, skuteczniejszy jest pierwszy, przez osobiste przygody, mniej szkodliwy zaś drugi, przez cudze. Dlatego nigdy dobrowolnie nie należy wybierać pierwszego, gdyż okupuje się poprawę wielkimi cierpieniami; natomiast zawsze powinniśmy korzystać z drugiego, gdyż bez szkody można przezeń poznać to, co lepsze. Kto to zrozumie, ten musi za najpiękniejszą szkołę prawdziwego życia uważać czerpanie z historii pragmatycznej doświadczenie; bo tylko ona bez szkody, każdego czasu i w każdym położeniu daje rzeczywiste poznanie lepszej drogi. Tyle o tym” (Polibiusz, op. cit., t. 1, s. 34).

jęli ją już historycy i teoretycy historiografii, okazała się niezwykle płodna, gdyż konfrontowała z pytaniami o znaczenie dystansu czasowego, o uprawnienie analogii i o właściwą analizę przyczyn przykładowego zdarzenia. Kwestie te odsyłały do szerszych rozważań nad samą naturą rzeczywistości historycznej i pobudzały do pisania dzieł, które ujmowałyby ją pełniej. Już Plutarch, uzasadniając dydaktyczny cel swoich *Żywotów równoległych*, dostrzegł, że umoralniająca siła dobrego przykładu wynika nie tylko z intuicyjnej skłonności do naśladownictwa, jaką obserwujemy u dzieci, ale również z konieczności zaangażowania wszystkich naszych zdolności intelektualnych, której wymaga badanie (*historia*) okoliczności prezentowanego nam wydarzenia⁶. Polibiusz z kolei bardzo jasno pisał, że praca historyka może mieć walor dydaktyczny tylko wtedy, jeśli wskaże on przyczyny omawianego przypadku, „ponieważ samo stwierdzenie faktu może być interesujące, ale nie przynosi nam korzyści: dopiero gdy dodamy jego przyczyny, studiowanie historii staje się owocne. To mentalne przeniesienie podobnych okoliczności w nasze własne czasy daje nam środki, by formułować zasadne przeczucia tego, co nadejdzie”⁷. Kierując się tą samą dydaktyczną doktryną, Tacyt poszerzył badanie kontekstu zdarzeń historycznych o przyczyny psychologiczne i społeczne, czym wykroczył daleko poza swoje, a także znacznie późniejsze czasy. Krótko mówiąc, koncepcja historii przykładowej stanowiła bardzo odpowiedni grunt dla rozwoju wszelkiej komparatystyki historycznej.

W okresie nowożytnym dynamicznie zaczęła się natomiast rozwijać, skądinąd wpisana w tę koncepcję, idea zawarta we wspomnianym kompromisie między starożytną filozofią a historiografią, a wyrażająca się w ukutym przez Dionizjusza z Halikarnasu powiedzeniu: „historia jest filozofią nauczaną przykładami”. Powszechnie uważano wówczas, że żadni współcześni historycy nie dorównują dziejopisom starożytnym, chętnie natomiast starano się naśladować ich metahistoryczne rozważania. Powstawało zatem bardzo wiele książ-

⁶ Por. Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 55–58.

⁷ Polibiusz, op. cit., t. 2, ks. XII, 25b, 1–3.

żek, określanych wtedy jako *Artes Historicae*, które nosiły takie tytuły, jak: *Koncepcja historii*, *Sztuka historii*, *O studiowaniu historii czy Jak pisać historię?*⁸ We wspomnianym artykule Nadel ocenia cały ten gatunek jako zasadniczo wtórny wobec tego, co powiedzieli już autorzy antyczni, a także jako niewywierający najmniejszego wpływu na rozwijającą się równolegle historiografię. Stawia więc słuszne pytanie o sens, jaki intelektualiści od renesansu do końca wieku XVII widzieli w pisaniu tego rodzaju dzieł. Otóż cała ta literatura traktuje w gruncie rzeczy o specyficznej filozofii historii, której twierdzenia są zrozumiałe w kontekście etyki lub problematyki politycznej. „A kluczem do tego kontekstu – pisze Nadel – jest, podobnie jak to było u starożytnych, przeciwstawienie przykładu i przepisu”⁹. Uważano, że filozof może ilustrować swoje tezy wydarzeniami historycznymi, a historyk testować (*expendere*) pewne fakty, odnosząc je do reguł filozoficznych. Jean Bodin w *Methodus ad facilem historia cum cognitionem* (*Metoda łatwego zrozumienia historii*, 1566) proponował więc stworzenie swego rodzaju uniwersalnego spisu przykładów historycznych, odpowiednio skatalogowanych jako przykłady czynów dobrych i złych, pożytecznych i szkodliwych. Thomas Hobbes posługiwał się odwołaniami do historii, by uzasadnić odrzucenie tradycyjnej etyki, a następnie tradycyjnej filozofii politycznej. Francis Bacon wprost obwieszczał już narodziny nowej nauki moralnej, która w oparciu o historyczną obserwację ludzkich zachowań (jej wzorcem był dla niego Tacyt) będzie skuteczniejsza, a może i prawdziwsza niż suche doktryny Platona i Arystotelesa. Łatwiej w tym kontekście uchwycić status aksjomatów *Nauki nowej Vica*, który był przecież czytelnikiem i admiratorem Bacona. Gdzieś na przełomie XVII i XVIII wieku koncepcja historiografii przykładowej przybrała ostatecznie formę streszczającą się w często wówczas powtarzanym twierdzeniu, że historia jest lub powinna być empiryczną częścią filozofii moralnej.

⁸ Warto tu odnotować, że w starożytności również znano chyba ten metahistoryczny gatunek. Do czasów współczesnych przetrwał jedynie traktat *Pos dei Historian Syngraphein* (*Jak pisać historię*) Lukiana z Samosat.

⁹ G. H. Nadel, op. cit., s. 309.

Historia filozoficzna jako odpowiedź na kryzys historiografii przykładowej

W początkach XVIII wieku termin „filozofia” przestał być kojarzony z jałową scholastyką, której przeciwstawiano barwność dziejów, i został zdefiniowany w kategoriach filozofii naturalnej Newtona. Oznaczało to początek końca historii przykładowej. Klasyfikacja „pouczających” faktów historycznych, którą wcześniej jedynie postulowano, teraz stała się wymogiem. Trzeba było też sformułować ścisłą metodę wyprowadzania systemowej filozofii moralnej z tych faktów. Było to oczywiście trudne zadanie, zwłaszcza że po Johnie Locke’u i Lordzie Shaftesburym godne uwagi próby stworzenia naukowej etyki podejmowano raczej w odwołaniu do psychologii niż do historii. Każdy, kto chciał dostosować ambicje tradycyjnej historiografii pragmatycznej do nowych, rygorystycznych wymogów naukowości, albo wysuwał twierdzenia naukowe tylko z nazwy, albo projektował jakąś naukę społeczną, zazwyczaj niezależną od badań historycznych. Jako przykład tej pierwszej możliwości wskazać można, omawiane przez Nadla w jego artykule¹⁰, wysiłki szkockiego filozofa i pedagoga George’a Turnbulla. Zainspirowany wzmianką poczynioną przez Newtona w *Optyce*, że metody filozofii naturalnej można zastosować w dziedzinie moralności i polityki, napisał on jedną książkę, w której dowodził prawdziwości tego twierdzenia, oraz drugą mającą być jego realizacją. Studiowanie historii miało pełnić tę samą funkcję, co obserwacja i wnioskowanie z niej w naukach przyrodniczych – społeczno-moralne prawa byłyby wyprowadzane na drodze indukcji. Tym jednak, co Turnbull w istocie napisał, była klasyczna *Ars Historica*, tyle tylko, że sformułowana za pomocą modnych formuł, takich jak właśnie „indukcja”, „hipoteza”, „aksjomat”, „prawo” i tak dalej. Jego dzieło nie wywarło żadnego wpływu i było rzadko czytane.

Jedną z form drugiego, bardziej konstruktywnego typu reakcji na kryzys teorii historii przykładowej – tej reakcji, która miała zaowocować rozwojem nauk społecznych – była wreszcie historia filo-

¹⁰ Ibidem, s. 313.

zoficzna. Stanowi ona zatem część szerszego nurtu intelektualnego, któremu przyświecała nadzieja, że – jak często powiadano – „Monteskiusz był Baconem, a Adam Smith Newtonem nowej nauki o społeczeństwie”¹¹. Jeśli natomiast zawarta w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* koncepcja szczebli rozwoju gospodarczego i argumenty odwołujące się do faktów historycznych nie stanowiły koniecznego elementu zainicjowanej przez to dzieło ekonomii politycznej, to *O duchu praw* można zasadnie postrzegać jako rozwinięcie wcześniejszych, ściśle historiograficznych *Rozważań nad przyczynami wielkości i upadku Rzymian*. Zarysował się więc wówczas problem – który powróci dopiero jako przewodni temat dyskusji o nowym kształcie historiografii w drugiej połowie XX wieku – dotyczący stosunku między historią a naukami społecznymi. Czy nauki społeczne powinny być historyczne? Czy historia nie powinna być przede wszystkim historią społeczną? Czy akademickie oddzielenie socjologii, ekonomii, antropologii, geografii i tak dalej od historii nie jest sztuczne, a do tego bardzo szkodliwe? Możliwość takiego podziału wykształcała się dopiero w epoce oświecenia, ale o historii filozoficznej można powiedzieć, że będąc skrajną formą historiografii przykładowej postrzegała dzieje jako empiryczną realizację zasad uniwersalnych, a więc stała na stanowisku metodologicznej zależności wszelkich nauk o społeczeństwie od badania dziejów. Myśl tę wyraził lord Henry St. John Bolingbroke – uważany za głównego teoretyka historii filozoficznej – pisząc, że „ten, kto studiuje Historię tak, jakby studiował Filozofię, wkrótce wyróżni i zbierze [zasady postępowania wyprowadzane na drodze indukcji z przykładów historycznych], a tym samym oprze ogólny system etyki i polityki na najpewniejszym fundamencie, na próbie, jakiej zasady te poddały wszystkie wieki, i na potwierdzeniu ich przez uniwersalne doświadczenie”¹².

Praktyka historii filozoficznej była bogatsza i doskonalsza od jej teorii. Można w niej wyróżnić dwa podtypy. Pierwszy z nich najle-

¹¹ Por. ibidem.

¹² Lord H. St. John Bolingbroke, *Listy o nauce i użyteczności historii*, cyt. za: G. H. Nadel, op. cit., s. 311–312.

piej da się opisać słowami ówczesnego intelektualisty – była to „historia TEORETYCZNA lub PRZYPUSZCZALNA, określenia, które niemalże pokrywają się znaczeniowo z pojęciem HISTORII NATURALNEJ tak, jak go używa Mr. Hume, oraz z tym, co niektórzy francuscy pisarze nazywają *histoire raisonnée*”¹³. Chodziło tu o rodzaj historycznej socjologii lub antropologii, której celem było odtworzenie nieznanych stadiów rozwoju społeczeństwa i przedstawienie jego kolejnych faz aż po czasy współczesne w oparciu o pewne hipotezy na temat fenomenów społecznych, kulturowych, psychologicznych czy ekonomicznych. Najważniejszym bodaj z tych założeń pozostawało twierdzenie o zasadniczej niezmienności natury ludzkiej, czyli o tym, że ludźmi wszystkich epok powodowały te same „namiętności”. Pogląd ten w oczywisty sposób ułatwiał odnajdywanie w dziejach ponadczasowych mechanizmów, a ponadto uzasadniał poszukiwanie paralelności w płaszczyźnie diachronicznej, które było podstawową dla historyków filozoficznych metodą wyjaśniania procesów i zjawisk historycznych. Wśród dzieł reprezentujących ten nurt w pierwszej kolejności należy wymienić *Szkic o obyczajach i duchu narodów* Woltera, a następnie *Rozprawę o historii powszechnej* Anne R. Turgota, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* Nicolasa de Condorceta, a także *Naturalną historię religii* Hume’a i *Szkic historii społeczeństwa obywatelskiego* Fergusona. Książki te były wyrazem ogólniejszej tendencji oświeceniowej refleksji historycznej do uniwersalizowania oglądu dziejów. Programowo zrywano z tradycyjnym uprzywilejowaniem historii Żydów, a następnie chrześcijan, domagano się uwzględnienia świata muzułmańskiego, Indii, Chin i Afryki, a przede wszystkim wierzono, że możliwość napisania całościowej historii świata jest konsekwencją postępu, jaki dokonał się w ciągu dwóch ostatnich stuleci. Czym zatem różniły się wymienione właśnie historie filozoficzne od takich dzieł jak gigantyczna i bardzo popularna angielska *Historia uniwersalna od czasów najdawniejszych do współczesnych* (trzydzieści osiem tomów, 1736–1765)? Tym, że odrzucały tradycyjną providencjalistyczną

¹³ D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith* [1793], cyt. za: G. H. Nadel, op. cit., s. 313.

wykładnię dziejów oraz koncentrację na historii dynastyczno-politycznej w opisie krajów europejskich, ale przede wszystkim, że nie miały one charakteru kompilacji, a ich świadomym celem był wybór i ukazanie tylko tego, co w dziejach najważniejsze. Historycy *en philosophe* zdawali sobie sprawę z tego, że każdy dziejopisarz musi dokonywać wyborów, ale ci piszący historię uniwersalną muszą być wybiórczy w stopniu najwyższym. Jeśli idzie o najogólniejsze kryterium tej selekcji, to dostarczała go przede wszystkim oświeceniowa teoria postępu w różnych swych wariantach – tylko to, co służy opowiedzeniu historii rozwoju ludzkiego rozumu, jest istotne. Mogłoby się więc wydawać, że XVIII-wieczna historia filozoficzna realizowała jednak (w bardziej naiwny sposób) ten sam projekt, co filozofia dziejów, to znaczy projekt podporządkowania rozumu historiograficznego rozumowi filozoficznemu przez uprzywilejowanie dziejów świadomości czy ducha. Rzeczywiście, takie mogą być konsekwencje niektórych założeń przyjmowanych przez omawianych tu autorów, jakkolwiek nie to było, jak sądzę, ich intencją. Świadczy o tym specyfika drugiego, obok różnego typu ujęć i opracowań dziejów powszechnych, gatunku uprawianego w ramach historii filozoficznej.

Otóż ci sami intelektualiści obok swych makrohistorycznych syntez poświęcali się również studiom nad węższymi tematami, których opracowanie niewątpliwie wymagało pracy typowo historiograficznej, a nie tylko spekulacji popartej odpowiednio dobranymi przykładami historycznymi. Wspominałem już o traktacie Monteskiusza o przyczynach upadku Imperium Rzymskiego. Hume był natomiast autorem wielotomowej *Historii Anglii od najazdu Juliusza Cezara do rewolucji 1688*. Najbardziej płodny na tym polu okazał się Wolter, który opublikował niezwykle poczytną *Historię Karola XII*, słynny *Wiek Ludwika XIV*, ale także mniej ważne *Historię paryskiego parlamentu*, *Szkic wieku Ludwika XV* i *Historię cesarstwa rosyjskiego za panowania Piotra Wielkiego*. Istnienie tych prac bezpośrednio świadczy po prostu o tym, że filozofowie ci postrzegali refleksję historiograficzną jako wartościową samą w sobie. Prócz tego dzieła te były wysoce nowatorskie, a charakter ich oryginalności rzuca nowe światło na filozoficzne historie uniwersalne.

Historiografia Woltera jako zapowiedź współczesnej makrohistorii

Skupmy się tu na Wolterze, który uchodzi obecnie za kluczową postać w dziejach historiografii. Eduard Fueter uważał jego *Wiek Ludwika XIV* nawet za „pierwsze nowoczesne dzieło historyczne”¹⁴. Rzeczywiście można określić je w ten sposób, przede wszystkim ze względu na jego przedmiot czy problem. Tylko z pozoru chodzi o okres panowania Króla Słońce, który nie jest wcale głównym bohaterem tej książki. Początku owego *siècle* nie wyznacza nawet data urodzin (1638) czy koronacji (1643) Ludwika XIV, ale rok utworzenia Akademii Francuskiej (1635). Przedmiotem analizy stał się tu cywilizacyjny dorobek całej epoki rozumianej jako integralna całość. Wolter, zrywając z annalistyczno-chronologiczną tradycją prezentowania zdarzeń, opisuje kolejno sytuację międzynarodową Francji, polityczno-wojskowe wydarzenia tego okresu, życie prywatne Ludwika XIV i „anegdoty” z jego dworu, gospodarkę królestwa, rozwój nauk i sztuk, a na koniec sprawy Kościoła. Nieustannie stara się przy tym ukazać wzajemny związek między owymi różnymi dziedzinami życia. W efekcie Wolter – pozostając wiernym dydaktycznej koncepcji historiografii, a zarazem radykalnie ją modyfikując – czyni *exemplum* nie tyle z działalności jakiejś jednej wybitnej postaci, ile z całej epoki, czwartej z tych, które „tylko liczą się w historii świata”¹⁵ i powinny „stanowić przykład dla wszystkich wieków nadchodzących”¹⁶, obok czasów Filipa i Aleksandra, Cezara i Augusta oraz włoskiego odrodzenia. Centralne pojęcie, teoretyczny przedmiot pi-

¹⁴ E. Fueter, *Geschichte der neuen Historiographie* (1911), cyt. za: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 336. Z nowszych historyków warto wymienić Jacques’a Le Goffa, który w swym manifestie Nowej Historii z 1978 roku obszernie cytuje Woltera, nazywając go jednym z „przodków” *histoire nouvelle* obok Chateaubrianda, Guizota, Micheleta i Sismondiego (J. Le Goff, *L'Histoire nouvelle*, w: *La nouvelle Histoire*, red. J. Le Goff, R. Chartier i J. Revel, Retz-C.E.P.L., Paris 1978, s. 222).

¹⁵ Wolter, *Age of Louis XIV*, przeł. W. F. Fleming, w: *The Works of Voltaire. A Contemporary Version*, t. 12, New York, NY 1901, s. 7.

¹⁶ Wolter, *Conseils à un journaliste*, cyt. za: P. Force, *Voltaire and the Necessity of Modern History*, „Modern Intellectual History” 2009, No. 6 (3), s. 465.

sanej historii, jest tu więc tożsamy z samą analizą i interpretacją opisywanych wydarzeń. *Siècle* przestaje być jednostką czasu, a staje się teoretyczną kategorią historyczną, co stanowi pierwszy krok w stronę świadomej siebie historiografii pojęciowej.

Drugą dokonaną przez Woltera radykalną modyfikacją paradygmatu historii przykładowej, wskazującą na możliwość jego przyszłego przekroczenia, jest odwrócenie dotychczasowej waloryzacji dystansu czasowego i uprzywilejowanie przykładów pochodzących z epoki nowożytnej, widoczne w samych tytułach jego prac. W swym podziwie dla starożytności humaniści rozwinęli bowiem koncepcję historii jako „sztuki dystansowania się”. Nauka taka ma wyrwać nas z ciasnego horyzontu współczesnych przekonań, a przykład cnoty będzie tym bardziej inspirujący i wzniosłe nieosiągalny, im więcej wysiłku trzeba włożyć w dostrzeżenie tej cnoty pośród obcych okoliczności. W tym sensie właściwie każda historia winna być historią starożytną – im bardziej starożytną, tym lepiej. Wolter odwrócił tę logikę – należy preferować historię nowożytną, i to ze względów zarówno metodologicznych, jak i filozoficznych. Te pierwsze streszczają się w konstatacji, że historia nowożytna jest pewniejsza. W tym przekonaniu utwierdzały Woltera najnowsze postępy w metodologii nauk historycznych – „dyplomatykę” Jeana Mabillona dało się zastosować tylko do analizy oficjalnych dokumentów w archiwach kościelnych, nieadekwatna okazywała się natomiast w odniesieniu do źródeł antycznych, podobnie jak krytyczna metoda Pierre’a Bayle’a, która uprzywilejowywała świadectwa naoczne. Ze względów filozoficznych Wolter byłby, jak sądzę, skłonny postawić sprawę jeszcze ostrzej i powiedzieć, że każda historia winna być historią współczesną. W liście do przyjaciela pisał w każdym razie tak: „Jeśli chodzi o młodych, to zaszczepiaj w nich smak dla historii czasów niedawnych, która jest dla nas sprawą konieczności, podczas gdy historia antyczna to tylko kwestia ciekawości”¹⁷. Podobnie jak Bolingbroke, Wolter uważał, że imitowanie nie jest poprawnym użytkowaniem z przykładów historycznych, czyny są bowiem zawsze warunkowane przez panujące obyczaje. Należy więc, po pierwsze, abstrahować od takich

¹⁷ Wolter, *Conseils à un journaliste*, cyt. za: P. Force, op. cit., s. 462.

okoliczności, a po drugie uznać wyższą egzemplaryczną wartość czasów nowożytnych. Stąd też wynikał prezentyzm (słynni „francuscy mieszczanie w rzymskich togach”), z którego tak często czyniono zarzut Wolterowi. Jak dowodził niedawno Pierre Force, „Wolter jest centralną postacią historii historiografii nie mimo swego prezentyzmu (jak twierdzili Cassirer i Gay), ale ze względu na niego. Obwinianie go za ów prezentyzm jest naiwne, ponieważ przeocza się w ten sposób cały prezentyzm, który leży u podstaw nowoczesnego historyzmu i w ogóle skoncentrowanej na teraźniejszości historiografii współczesnej”¹⁸.

Trzecią wreszcie cechą charakterystyczną *Wieków Ludwika XIV* i w ogóle wszystkich dzieł należących do historii filozoficznej są ich walory literackie, a dokładniej – przystępność. Były to książki skierowane do szerszej publiczności, wręcz popularyzatorskie (czego dowodem wstęp do *Szkicu o obyczajach*, w którym Wolter przedstawia swą pracę jako odpowiedź na skargi kobiety „znanej ze swej wielkiej inteligencji i wiedzy”, Émilie du Châtelet, że nudzi ją wszelka historia prócz starożytnej), odchodzące od antykwarycznych standardów do tego stopnia, że Monteskiusz zrezygnował nawet z posługiwania się datami.

Mówiąc krótko, historia filozoficzna była historią współczesności pisaną dla współczesnych i ze względu na współczesne cele. Dla Woltera to, że dopiero w jego czasach można napisać historię uniwersalną, stanowiło konsekwencję nie tylko postępu naukowego, ale w znacznie większym stopniu samego historycznego rozwoju świata. O historii od końca XV stulecia pisał on:

Wszystko do nas przemawia; wszystko zrobiono już za nas. Srebra, na których jemy, nasze meble, nasze nowe potrzeby i przyjemności, wszystko każdego dnia przypomina nam o Ameryce i Wielkich Indiach; to znaczy, że wszystkie części całego globu zostały w przeciągu dwóch i pół wieku połączone dzięki przemyślności naszych ojców. Gdziekolwiek pójdziemy, zawsze coś przypomina nam o tej wielkiej zmianie, jakiej zaznał świat¹⁹.

¹⁸ P. Force, op. cit., s. 484.

¹⁹ Wolter, *Remarques sur l'histoire*, cyt. za: P. Force, op. cit., s. 475.

Wolter uważał więc, że szereg niedawnych procesów historycznych (takich jak wynalazek druku, reformacja, polityka równowagi sił, kolonialny handel i podbój) przeobraziły świat w ten sposób, że wszystkie jego części stały się współzależne, i właśnie dlatego historia musi być obecnie pisana z perspektywy uniwersalnej. Oznacza to przekonanie o istotowym powiązaniu między historią nowożytną a uniwersalną. Przynajmniej Wolterowi w jego historii pisanej *en philosophe* chodziło o uniwersalną historię stawania się współczesności.

W swych najwyrazistszych konturach obraz XVIII-wiecznej historii filozoficznej, który starałem się tutaj odmalować, przedstawia się następująco. Był to nowatorski gatunek dziejopisarstwa uprawiany przez zaangażowanych intelektualistów (to pozornie anachroniczne określenie jest tu, moim zdaniem, bardziej adekwatne niż „historycy”, „filozofowie” czy nawet „myśliciele”²⁰), którego celem była historyczna diagnoza współczesności, politycznie użyteczna dzisiejszym ludziom. Cel ten realizowano w oparciu o trzy założenia. Po pierwsze, przyjmując nomologiczną koncepcję historii, częściowo uzasadnianą środkami tradycyjnej historiografii przykładowej jako „empirycznego aspektu filozofii moralnej”, częściowo zaś uczestniczyła już w tworzeniu przyszłych nauk społecznych, takich jak ekonomia polityczna, socjologia, etnologia i tak dalej. Po drugie, tej „naukowej” wizji historii towarzyszyło postrzeganie pracy historyka jako w dużym stopniu teoretycznej, a więc takiej, która pojęcie czy przedmiot swojej opowieści samodzielnie konstruuje z opisywanych zdarzeń, procesów i zależności między nimi (na przykład *siècle* Woltera lub mechanizmy wzrostu i upadku państwa Monteskiusza). Po trzecie, zrywając z humanistycznym uwielbieniem wszelkich starożytności, przyjmowano, że historia winna być pisana z punktu wi-

²⁰ Pojęcie „intelektualisty” rozpowszechniło się, jeśli się nie mylę, w XIX wieku. W samym tylko kontekście historii historiografii – określenia tym słowem autorów doby oświecenia można bronić na gruncie przytaczanej wcześniej opinii White’a, że autorzy ci jako pierwsi nie tylko posługiwali się wiedzą historyczną w celach politycznych, polemicznych czy wychowawczych, ale mieli również pełną świadomość możliwości wyboru między takim z niej użytkowaniem a praktykowaniem historii dla niej samej.

dzienia współczesności, a sam kształt nowoczesności jako najambitniejsze i najpotrzebniejsze wyzwanie stawia stworzenie uniwersalnej historii świata.

Jestem skłonny sądzić, że to właśnie w oświeceniowej historii filozoficznej, a nie w klasycznej filozofii dziejów, należy poszukiwać źródeł i wzorców współczesnej refleksji makrohistorycznej. Również ona bowiem, jak postaram się pokazać w następnych rozdziałach, uzasadnia i realizuje swoje nomologiczne ambicje przez unifikację z naukami społecznymi, z czym wiąże się swego rodzaju optymistyczny pozytywizm, a czasem nawet scjentyzm. Jej punktem odniesienia zawsze jest aktualność, i to chęć ukazania jej wydarzania się stanowi zarówno teoretyczne, jak i praktyczne uzasadnienie dużej skali podejmowanych badań. Wreszcie, podobnie jak historia filozoficzna, współczesna makrohistoria stawia sobie wymóg syntetyczności czy integralności oraz wytwarza swe pojęcia ogólne właśnie w ruchu wyróżniania i wiązania poszczególnych warstw świata historycznego. Pojęcia te jako częściowe i relacyjne, to jest definiowane przez zależności z innymi poziomami dziejów, odsyłają w jakiś sposób do problemu wewnętrznego powiązania całości, ta ostatnia pozostaje jednak otwarta, niepredefiniowana przez nic zewnętrznego, na przykład przez transcendentálną świadomość czy rozum, jak w klasycznej filozofii dziejów. Kategorie te mają więc być immanentne rzeczywistości historycznej, konstruowane z historycznego materiału, jak Wolterowski *siècle*.

Jednakże ani rodzącym się historycznym naukom społecznym, ani historii filozoficznej nie było pisane zastąpienie koncepcji historii przykładowej w roli dominującego paradygmatu dziejopisarstwa. Autorytet starożytnych nie przygasł, ale ojca historiografii pragmatycznej, jakim był Polibiusz, zaczęli przyćmiewać Herodot i Tukidydes. Bardziej niż ze wzrostem zainteresowania klasyczną Grecją wiązało się to z nowym przekonaniem, że historię powinno się uprawiać dla niej samej. Zaczęła się ona gwałtownie przeobrażać w profesjonalne przedsięwzięcie, którym parali się profesorowie wśród profesorów i ewentualnie studentów, a więc w warunkach środowiska akademickiego spajanego przez zgodę co do ogólnych zasad badania i dyskursu naukowego. Nie oznaczało to oczywiście braku za-

interesowania szerszą publicznością. Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt, Georg Gervinus, Johann Droysen czy wreszcie laureat literackiej Nagrody Nobla, Theodor Mommsen uważali, że historia powinna łączyć uczoność i sztukę, w tym jednak sensie, że naukowe odkrycia winny być przedstawiane w literacko atrakcyjnej formie. Toczący się od wieków spór między antykwarycznie nastawionym erudytą a filozofującym *l'homme de lettres* został więc rozstrzygnięty raczej na korzyść tego pierwszego. Edward Gibbon był być może ostatnim, któremu udało się jeszcze być oboma. Jednocześnie słowa „filozofia historii”, a nawet sama „filozofia” stawały się obelgą w ustach zawodowych historyków, filozofowie zaś, oddając się różnym formom fenomenologicznych badań świadomości, coraz mniej mieli do powiedzenia o dziejach. Wszystko to w istotny sposób wiązało się z wielkimi osiągnięciami niemieckiego historyzmu, za którego motto uznawano zazwyczaj (niekoniecznie słusznie) zdanie Rankego, dokumentujące właśnie zmierzch paradygmatu historiografii przykładowej: „Wyznaczono historii urząd sądenia przeszłości, pouczenia współczesnych ku pożytkowi przyszłych pokoleń; tak wysokich urzędów nie czuje się godna niniejsza próba; pragnie ona tylko powiedzieć, jak to właściwie (*eigentlich*) było”²¹.

²¹ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1535*, Standard-Verl., Hamburg 1957, s. 4.

ROZDZIAŁ 4

„Wiek historii” i aporie XIX-wiecznego historyzmu. Geneza i struktura współczesnego pola epistemologicznego nauk historycznych

Co to znaczy „wiek historii”?

Wiek XIX to wiek historii. Nie udało mi się ustalić, kto pierwszy dokonał tego rozpoznania, ale wielość kontekstów, w których jest ono przywoływane, zdaje się świadczyć jednocześnie o jego wadze i banalności, trafności i mętności.

Ze względu na same wydarzenia tego okresu tłumaczy się to wyrażenie, mówiąc, że rewolucja francuska, wojny napoleońskie, Wiosna Ludów uczyniły z historii „przeżycie masowe”. Burze te miały nam uświadomić, że podmiot dziejów jest czymś ludzkim. Jeśli tak, to było to człowieczeństwo nader problematyczne, wystąpiło bowiem w dwóch skrajnych postaciach: jednostkowego bohatera, który zawojował świat, i wielogłowej hydry ludu bądź narodu, który zbudziwszy się z odwiecznego snu, dostrzegł swą siłę.

W podobny ton uderza Jean Baudrillard, pisząc, że o ile „w dawniejszych pełnych przemocy czasach” to mit, „wygnany z rzeczywistości przemocą historii”, nawiedzał i opanowywał dzieła kultury, o tyle „obecnie to historia nawiedza i opanowuje kino”. Ma to świadczyć o „końcu historii”, który nastąpił po „wieku historii”:

Podczas gdy wiele pokoleń, a w szczególności ostatnie z nich, wiodło swe życie w wirze historii, mając w perspektywie – co budziło euforię bądź lęk przed katastrofą – rewolucję, dziś ma się wrażenie, że historia się wycofała, pozostawiając za sobą nieodróżnicowaną mgławicę,

poprzecinaną trajektoriami przepływów (?), lecz pozbawioną odniesień. To w owej próżni powracają fantazmaty przeszłości...¹

Jednak parę stron dalej ta teza o nadzwyczajnej realności i znaczeniu historii dla wieku XIX traci ostrość, gdy Baudrillard zauważa, że sama „historia była silnym mitem”, a „wiek historii był również wiekiem powieści”². Warto dodać, że chodzi tu także o powieść historyczną, która pojawiła się właśnie wówczas i osiągnęła niebywałą popularność, czego dowodem sława rzadko dziś przecież czytanego Waltera Scotta. Z tego powodu również historycy sztuki nazywają wiek XIX wiekiem historii – romantyczna fascynacja dawnymi epokami czy neogotycka i neorenesansowa architektura są czymś, o czym Europejczycy w zasadzie przypominać nie trzeba, gdyż zna je, czasem aż za dobrze, ze szkoły i ulic własnego miasta.

Poza kontekstami polityki i estetyki hasło „wiek historii” ma też sens epistemologiczny. Z największym rozmachem posługiwał się nim w ten sposób Michel Foucault, w ramach swej archeologii nauk humanistycznych używając go jako jednego z podstawowych określeń całej *episteme* nowoczesnej. W *Słowach i rzeczach* dowodził mianowicie, że na przełomie XVIII i XIX wieku doszło do wielkiej przemiany Ładu (organizującego *episteme* klasyczną) w Historię, w wyniku czego historyczność stała się „fundamentalnym sposobem istnienia tego, co empiryczne, pozwalającym owe empiryczności ujawniać, stawiać, rozstawiać i rozmieszczać w przestrzeni wiedzy dla ewentualnych aktów poznawczych i możliwych nauk szczegółowych”³. Koncepcji tej towarzyszą również jej zakwestionowanie, zrelatywizowanie, komplikacja, a nawet – przynajmniej na pozór – zaprzeczenie. Pod koniec *Słów i rzeczy* czytelnik dowiadyuje się bowiem, że o ile historia w wieku XIX stała się epistemologiczną zasadą istnienia analizowanych przez Foucaulta „pozytywności” (pracy, życia i języka), o tyle człowiek (figura wyłoniąta w ramach tej samej

¹ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 57–58.

² Ibidem, s. 63.

³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, t. 2, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 10.

„archeologicznej mutacji”) został owej historyczności pozbawiony. Wiek historii charakteryzuje autor następująco:

Imaginacyjne walory przypisywane wówczas przeszłości, liryczna poświata otaczająca w owym czasie świadomość historyczną, żywe zainteresowanie dokumentami i śladami, które pozostawił po sobie czas – wszystko to jest powierzchniowym przejawem prostego faktu, że człowiek został ogołocony z historii, lecz postawił już sobie zadanie odnalezienia w głębi samego siebie i pośród wszystkich rzeczy, które odsyłały mu jeszcze jego obraz (pozostałe zamilkły lub skupiły się na sobie), historyczność właściwą tylko jemu⁴.

Słowa te trzeba wszelako uzupełnić także o najgłośniejszy postulat lub prorocstwo Foucaultowskiej archeologii nauk humanistycznych, którym jest nadchodząca „śmierć człowieka”. Tego właśnie człowieka, który w XIX wieku, poszukując swojej historii, jednocześnie ją stracił i wymyślił. Foucault jako filozofujący historyk lub historyzujący filozof nie wierzy oczywiście w „koniec historii”. Dostrzega jednak jej ambiwalentny status w „wieku historii”.

W dzisiejszej teorii historiografii, a zwłaszcza w świadomości współczesnych historyków, koncepcja „wieku historii” jest niemalże komunalem. Wiąże się to oczywiście przede wszystkim z wielokrotnie wcześniej wspomnianym faktem ostatecznej akademizacji historiografii w XIX stuleciu. Jerzy Topolski, jeden z największych polskich metodologów historii, rozpoczyna więc swoją *Teorię wiedzy historycznej* następująco:

Nazwano wiek XIX wiekiem historii. Wiek historii trwa wszakże nadal, i to zarówno w kontynuacji idei i metod, jak i w ich krytyce i proponowaniu nowych rozwiązań. Dla historyka, który obserwuje burzliwy rozwój swej dyscypliny, konstatacja ta wydać się może banalna czy oczywista; nie chodzi w niej jednak o podkreślenie niewątpliwego rozwoju samych badań historycznych, zapoczątkowanych zawodowo, w oparciu o seminaria, katedry, czasopisma, wyspecjalizowane nauki pomocnicze, jak wiadomo, w XIX wieku, lecz o zwrócenie uwagi na

⁴ Ibidem, s. 197.

zjawisko niejednokrotnie podkreślane przez filozofów i historyków nauki, a mianowicie na upowszechnienie się w ostatnich dziesięcioleciach metody historycznej w obrębie wielu innych nauk, przede wszystkim zaś w refleksji nad nauką samą. Trwa w ten sposób w XX wieku dalsze poznawanie odkrytego w wieku XIX kontynentu historii i to trwa z coraz większymi sukcesami mimo pojawiających się stale tendencji przeciwnych, głoszących konieczność wyzwolenia się spod presji dziewiętnastowiecznego odkrycia, czyli spod presji historii⁵.

Sytuacja przedstawia się więc z pozoru jasno – w XIX wieku odkryto „kontynent” historii jako przedmiot wiedzy dostępnej dzięki ostatecznie wówczas ukonstytuowanej metodzie i dyscyplinie. Metoda ta nie tylko stanowi po dziś dzień podstawowy punkt odniesienia dla historiografii, ale przejmują ją również inne nauki. Z tego względu historia, jaką znamy, jest historią wieku XIX, „wieku historii”, w którym wciąż żyjemy. I ten obraz nie wydaje się wcale oczywisty. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, że proces konstytucji historii jako nauki, tak jak w innych przypadkach usamodzielniania się dyscyplin, wiązał się z tendencją do stwarzania podziałów i stawiania barier na tle sporów o samą istotę naukowości. W wieku XIX historycy i teoretycy historii czuli potrzebę wyraźnego odcięcia się od modelu nauk przyrodniczych, który realizowali, próbując zaprezentować metodę historyczną jako wspólny fundament nauk społecznych i humanistycznych. Jeśli więc poczynawszy od połowy XX stulecia inne dyscypliny zaczęły adaptować podejście historyczne, to można się zastanawiać, czy nie czyniły one tego raczej wbrew tradycji „wieku historii”. Trzeba też dodać, że model historiografii naukowej rozwijany przez historyków akademickich nie był w XIX wieku jedyny. Eckhardt Fuchs proponuje odróżnić tę idiograficzną koncepcję „nauki historii” od nomotetycznej „historii naukowej”, tworzonej przez historyków amatorów i badaczy należących do innych dyscyplin akademickich (na przykład Johna S. Milla, Émile’a Durkheima,

⁵ J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983, s. 6.

François Simianda czy Karla Lamprechta)⁶. Zainteresowanie nauk społecznych historią, o którym pisze Topolski, może więc czerpać z tych źródeł, nie odnosząc się do koncepcji fundujących akademicką autonomię historiografii w XIX wieku. Podstawowe pytanie brzmi zatem: dlaczego twierdzimy, że „kontynent historii” został odkryty dopiero w XIX wieku? Dlaczego nie wcześniej, skoro historiografia i teoria historii istniały od czasów starożytnych? Jakie znaczenie należy właściwie przypisywać akademizacji historii, jeśli na niektórych uniwersytetach niemieckich, francuskich i włoskich była ona wykładana już w wieku XVI? I wreszcie – czy wciąż żyjemy w „wieku historii”? Czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, forma temporalności, której wyrazem była gruntowna przemiana historiografii w wieku XIX, wciąż kształtuje nasze myślenie o dziejach?

Znaczenia „historyzmu”

Twierdzenie, że nauka historii, tak jak ją obecnie zazwyczaj rozumiemy i postrzegamy, wyłoniła się w wieku XIX, nie oznacza z pewnością, że nie podlegała od tego czasu istotnym zmianom, a jedynie, że w podobny sposób stawiamy problem warunków jej naukowości. Wymienione wyżej pytania dotyczą więc kształtu i aktualności paradygmatu naukowego określającego XIX-wieczną historiografię. „Historyzm” jest pojęciem, którego nie da się uniknąć, prowadząc tego typu rozważania. Termin ten swą jednoczesną niejasnością i węzłową pozycją w teorii historiografii odpowiada wszak właśnie hasłu „wiek historii”. Długa i skomplikowana kariera „historyzmu” sprawiła, iż nie sposób dziś jednoznacznie stwierdzić, czy oznacza on metodę naukową, doktrynę definiującą określony model racjonalności czy też może pewien całościowy światopogląd. Każda z tych interpretacji jest prawdziwa dla różnych środowisk naukowych lub poszczególnych myślicieli. Toteż teoretycy i historycy historiogra-

⁶ E. Fuchs, *Conceptions of Scientific History in the Nineteenth-Century West*, w: *Turning Points in Historiography*, eds. Q. E. Wang, G. G. Iggers, University of Rochester Press, Rochester, NY 2002, s. 148.

fii mnożą dodatkowe określenia. O ile w nauce niemieckiej mówi się o „historyzmie *tout court*”, o tyle w innych krajach często dodaje się, że chodzi o zjawisko specyficznie niemieckie, a więc o „historyzm niemiecki”. Marksistom wiele wyjaśnia uzupełnienie, że był to „historyzm burżuazyjny”. Andrzej F. Grabski, starając się jakoś nazwać najbardziej charakterystyczną, jego zdaniem, cechę tego szczególnego rozumienia historii, pisze o „doktrynie indywidualistycznego historyzmu”. W krajach anglosaskich sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że termin „historyzm” (*historism*) z czasem wchłonęło ukute przez Karla R. Poppera – tylko po części i niezbyt precyzyjnie na określenie stanowiska, o którym tu mowa – pojęcie „historycyzmu” (*historicism*)⁷. W tych warunkach najbardziej obiecującą strategią wydaje mi się prześledzenie dziejów samego słowa „historyzm”. Oprę się tutaj na ich rekonstrukcji dokonanej przez największego bodaj znawcę problematyki, amerykańskiego badacza Georga G. Iggersa. Śledząc jego ustalenia, będę starał się wskazać najistotniejsze kompleksy znaczeniowe, w których „historyzm” występuje lub występował. Okaze się, że kluczowy spośród nich wiąże się z py-

⁷ W eseju *Nędza historycyzmu* główne zadanie, jakie stawia sobie Popper, stanowi krytyka prób sformułowania praw rozwoju historycznego, podejmowanych, jego zdaniem, przede wszystkim w pracach Hegla i Marksa. Użytek, jaki czyni się w tym tekście z terminu „historycyzm”, został wielokrotnie skrytykowany jako idiosynkratyczny. Jest on takim rzeczywiście, trudno więc stwierdzić, na ile atak Poppera jest również wymierzony w szczególnie sposób rozumienia historii uczestniczący w akademizacji historiografii w wieku XIX. W pewnym momencie Popper odróżnia jednak historycyzm od historyzmu, przez to ostatnie pojęcie rozumiejąc pogląd, zgodnie z którym każdy argument czy stanowisko naukowe można wyjaśnić jako funkcję panujących w danej epoce warunków, zwłaszcza politycznych czy ekonomicznych (por. K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Krąg, Warszawa 1989, s. 13). Podejście takie można od biedy uznać za daleki pogłos czy splecioną wersję tego, czym w istocie był niemiecki *Historismus*. Co najważniejsze, Popper znał i posługiwał się jeszcze oboma pojęciami. Dopiero w latach 40. XX wieku, pod wpływem *storicismo* Crocego, w języku angielskim termin „historyzm” zupełnie zanikł, a w użytku pozostał jedynie „historycyzm”, obciążony echemi Popperowskiej krytyki, a przez to jeszcze bardziej mętny i wieloznaczny. W podobny sposób anglosaskie zamieszanie wokół omawianego pojęcia rekonstruuje K. Zamorski (zob. idem, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 162–165).

taniem o przedmiot teoretyczny nauki historii, w szczególny sposób odnosząc praktykę akademicką do jej politycznego otoczenia.

Najwcześniejszy użytek ze słowa *Historismus*, jaki udało się odnaleźć Iggersowi, czyni Friedrich Schlegel w swych notatkach o filologii z roku 1797:

Dla Schlegla „*Historismus Winkelmann*” (sic!) rozpoczął „nową epokę” w filozofii przez rozpoznanie „bezmiernej odmienności” (*den unermesslichen Unterschied*) i „całkowicie unikatowej natury Antyku”. W odróżnieniu od Winkelmanna, „filozofowie popularni” XVIII wieku fałszowali charakter starożytności, narzucając nań swe pojęcia filozoficzne. Schlegel przestrzega przed formułowaniem „opinii (*Ansicht*) teoretycznych, ale ahistorycznych... pozbawionych wszelkiego odniesienia do konkretnych osób (*Ohne alle persönliche Indikationen*)”⁸.

W podobny sposób pojęcia *Historismus* używano aż po lata 60. czy nawet 70. XIX wieku. Oznaczano tym terminem orientację badawczą szczególnie wrażliwą na historyczną zmienność i nastawioną na rozpoznanie indywiduum w całej jego czasoprzestrzennej konkretności. Chodziło o podejście różne zarówno od nastawionego na fakty empiryzmu, jak i od systemowej filozofii dziejów w stylu Hegla. Na poziomie epistemologicznym odrębność tę miało zapewnić historyzmowi ściśle powiązanie, a właściwie utożsamienie historii z sensem. Dzieje są dziełem człowieka, a więc jedyną rzeczywistością bezpośrednio przez niego rozumianą – jego światem. Historia odzwierciedla ludzkie intencje, jest więc ciągiem znaczących ekspresji. Nie ma sensu w postaci celu czy planu, ale sama jest historią sensu (sensów). Historyzm wiąże się więc z pewnego rodzaju epistemologicznym idealizmem, który później znajdzie wyraz w filozoficznej hermeneutyce, a także u Benedetta Crocego i Robina G. Collingwooda, a głosi, że w ostatecznym rozrachunku historyk zawsze zajmuje się myślą, czyli znaczeniem wymagającym rozumienia.

W tym punkcie narzucają się dwa pytania: czym właściwie są indywidualności przejawiające się w dziejach i jak zrekonstruować

⁸ G. G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, „Journal of the History of Ideas” 1995, No. 65, s. 130.

wyrażane przez nie sensy. Ze względu na zdecydowane odgraniczenie przez historyzm rzeczywistości naturalnej od rzeczywistości społecznej, która będąc sferą duchową, była rozumiana jako niezawisła od wszelkich praw i determinizmu, za podstawową jednostkę badawczą uważano niepowtarzalne, pojedyncze wydarzenie. Może ono podlegać jedynie opisowi, toteż przyjmowano stanowisko konsekwentnie idiograficzne. Jednakże jednostka badawcza nie pokrywa się tu z przedmiotem teoretycznym nauki, a opis stanowi jedynie narzędzie, nie zaś cel. Popularny pogląd, że nowoczesna historiografia została stworzona przez niemiecki historyzm, gdyż rozpropagował on ideał nauki deskryptywnej i obiektywnej, jest zwyczajnie fałszywy. Poszczególne zdarzenia były bowiem dla przedstawicieli historyzmu jedynie ekspresjami głębszej rzeczywistości metafizycznej – duchowych sił napędowych, swoistej energii witalnej, właściwej poszczególnym ideom, czy „żywych sił ludzkich”, jak to określał Johann G. Herder, uważany za jednego z prekursorów historyzmu. Wracamy tym samym do pytania o naturę indywidualności wyrażających się w dziejach. Od Herdera po Wilhelma Diltheya odpowiedzi udzielano w różnych słowach, ale zasadniczy jej schemat jako pierwszy ustalił Wilhelm von Humboldt – jak stwierdza Iggers, wraz z jego „esejem *O zadaniach dziejopisarza* filozoficzna teoria historyzmu została już skompletowana”⁹. Indywidualnościami mogą być poszczególne wielkie jednostki, czyli bohaterowie, kultury, religie, a zwłaszcza państwa, jednak tym, co decyduje o takim ich statusie, jest fakt, że są „jedynymi konkretnymi, historycznymi przejawami ukrytej rzeczywistości metafizycznej, mianowicie idei etycznych”¹⁰. Choć wierny i pełny opis to konieczny początek pracy historycznej, zdaniem Humboldta trzeba też koniecznie pamiętać, że:

To, co się zdarzyło, jest tylko częściowo widoczne w świecie zmysłów, pozostała część musi zostać dodatkowo odczuta, wywnioskowana, odgadnięta. [...] Wraz z samym wyodrębnieniem tego, co rzeczywiście

⁹ Idem, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1968, s. 62.

¹⁰ Ibidem, s. 58.

zaszło, zyskujemy zaledwie zarys zdarzenia. To, co się przez nie osiąga, stanowi konieczną podstawę historii, materiał dla niej, ale nie samą historię. Zatrzymanie się w tym miejscu oznaczałoby poświęcenie prawdy właściwej, wewnętrznej, opartej na związku przyczynowym, na rzecz prawdy zewnętrznej, dosłownej, pozornej, wybór oczywistej pomyłki w celu uniknięcia prawdopodobnego niebezpieczeństwa jej popelnienia. Prawda każdych dziejów polega na dołączeniu się owej wspomnianej wyżej, niewidzialnej części każdego faktu i te historyograf musi uwzględnić. Patrząc z tego punktu widzenia, działa on spontanicznie, a nawet twórczo, wprawdzie nie w tym sensie, że wydobywa fakty nie istniejące, lecz w tym, że kształtuje samodzielnie to, do czego, jak to rzeczywiście było, nie mógł dotrzeć samą wrażliwością. [...] Aby zbliżyć się do prawdy historycznej, trzeba więc jednocześnie obrać dwie drogi: dokładne, bezstronne, krytyczne zgłębianie tego, co się zdarzyło, oraz połączenie efektów badania, przeczuwanie tego, czego nie można osiągnąć za pomocą tamtych metod¹¹.

W ten sposób Humboldt wprowadza do historyzmu charakterystyczną dlań teorię intuicyjnego i hermeneutycznego rozumienia (*Verstehen*).

W oparciu o takie przesłanki zorientowani historycznie myśliciele niemieccy rozwinęli pewną szczególną teorię wiedzy historycznej i praktykę historiograficzną, nie posługując się przy tym właściwie terminem *Historismus*. Najwcześniejszy etap tego procesu wiąże się z tak zwaną historyczną szkołą prawa, a więc z takimi postaciami jak Friedrich C. von Savigny czy Karl F. Eichhorn. W tej pierwszej fazie główną siłą napędową rozwoju historyzmu był jeszcze romantyczny sprzeciw wobec oświecenia, jego racjonalizmu i idei postępu. Przedmiotem sporu nie była tu wprawdzie bezpośrednio natura procesu dziejowego, ale właśnie to pozwala zauważyć, w jaki sposób samo pytanie o historię danego zjawiska zmieniło swój status z kwestii ubocznej na esencjonalną. Za symboliczny moment narodzin owej szkoły uważa się polemikę między Antonem Thibautem a Savignym, zainicjowaną przez tego pierwszego publikacją w 1814

¹¹ W. von Humboldt, *O zadaniu historyografa*, cyt. za: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 251–253.

roku eseju *O konieczności ogólnego kodeksu cywilnego dla Niemiec*. Jako uczeń Immanuela Kanta, zainspirowany Kodeksem Napoleona, wykazywał Thibaut, że Niemcy również powinni stworzyć podobną kodyfikację. Będąc przeciwnikiem czynienia z Rzeszy jednego, silnego państwa, twierdził także, że tak usystematyzowane prawo wystarczy, by zagwarantować jedność niemieckich państweczek. Biorąc pod uwagę kontekst epoki, można chyba interpretować ten pogląd jako wyraz oświeceniowego optymizmu i wiary w potęgę rozumu, która gwarantuje postępowy charakter rozwoju społeczeństw. Silny odpór takiemu nastawieniu dał Savigny w rozprawie *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*. Dowodził tam, że propozycje Thibauta są wynikiem całkowitego niezrozumienia istoty prawa, u którego źródła tkwi nie racjonalny namysł, ale nieświadome życie narodu. Prawo danego ludu jest jak jego język – odpowiada właściwej tylko jemu specyfice i historii nawarstwiających się oby-czajów. Nie da się więc go przeszczepić na obcy grunt, a jeśli w ogóle można je skodyfikować, to na pewno nie w formie Kodeksu Napoleońskiego (opisywanego przez Savigny'ego jako rak na ciele narodu niemieckiego), ale raczej na modłę rozwijającego się przez wieki systemu kazuistycznego prawa rzymskiego. Ustawodawstwem winni więc, zdaniem Savigny'ego, zajmować się wybrani reprezentanci narodu obdarzeni wysoko rozwiniętą świadomością historyczną, a nie państwo, któremu jej brak. O ile więc w ramach oświeceniowej koncepcji Thibauta istotą prawa był pewien odkryty bądź ustanowiony przez rozum ład, o tyle dla historystów jego istotę stanowiła historia.

Historyzm w świetle Foucaultowskiej archeologii nauk humanistycznych

Opisany wyżej spór jest więc wyrazem pewnej transformacji – w jej wyniku uległo zmianie rozumienie samego sposobu istnienia przedmiotu wiedzy (w tym wypadku – prawa). Ta „epistemologiczna mutacja” nie ograniczała się tylko do prawoznawstwa, ale dotyczyła wielu dyskursów, zwłaszcza tych, które właśnie stawały się naukami humanistycznymi i społecznymi. To właśnie o tym „cięciu”, od-

działającym *episteme* klasyczną od nowoczesnej, pisał Foucault we wspomnianych wcześniej fragmentach *Słów i rzeczy*. Zanim więc przyjrzymy się temu, czy i jak historiografia jako taka odnalazła się w nowej sytuacji epistemologicznej, warto powiedzieć parę słów więcej o tej tezie autora *Archeologii wiedzy*.

Otóż jego zdaniem ogólnym założeniem całej *episteme* klasycznej jest fundamentalny ład świata stanowiący o ciągłości i pełni bytu. Ten założony porządek przesłania jednak zazwyczaj jego przebiegająca w czasie i przestrzeni, „kawałkująca”, empiryczna realizacja. Zadanie, jakie stawia sobie poznanie naukowe w epoce klasycznej, dotyczy wydobycia na jaw skrytej w ten sposób ciągłości bytu. W tym celu trzeba najpierw „wszystko, co oferuje nam reprezentacja, czyli nasze percepcje, myśli i pragnienia, opatrzyć znakami”¹², aby przez taką klasyfikację „ustalić tablicę widocznych różnic”¹³. Następnie należy przeprowadzić genezę uzyskanej taksonomii, rozumianą „jako analiza tworzenia ładu opartego na empirycznych ciągach następstw”¹⁴. Operacja ta ma ukazać faktyczną ciągłość oznaczonych różnic przez „rozmieszczenie ich w analogonii czasu jako chronologii”¹⁵.

Najważniejszy pozostaje tu dla nas ten ostatni punkt – nauki w epoce klasycznej nie uznawały czasu za zasadę rozwoju badanych bytów, a jedynie za zewnętrzne medium, w jakim byty te występują. Właśnie dlatego koncentrująca się na handlu i wymianie analiza bogactw zmierza do wpisania wszystkich dóbr w uniwersalną tablicę ekwiwalencji, której miarą jest potrzeba. Historia może interweniować w ten naturalny ład z zewnątrz, na przykład wprowadzając nowe zachcianki wraz z reprezentującymi je towarami, ale sam porządek istnieje niezależnie od takich zmian, gdyż ostatecznie nasze ciała nęka jednakowy głód, a ludzie mają porównywalne pragnienia – aby ład ów odtworzyć, trzeba tylko znaleźć to z nich, które stanowi absolutne odniesienie do wartości wymiennych (być może jest nim potrzeba pokarmu, jak sądzili fizjokraci). Te ramy epistemologiczne ulegają radykalnemu załamaniu na przełomie XVIII i XIX

¹² M. Foucault, op. cit., t. 1, s. 109.

¹³ Ibidem, s. 110.

¹⁴ Ibidem, s. 109.

¹⁵ Ibidem, s. 111.

wieku, gdy Adam Smith, a w jeszcze większym stopniu David Ricardo, upowszechniają przekonanie, że choć racją wymiany jest pragnienie, to jej miarą, warunkiem możliwości oraz źródłem wartości jest czas pracy. Odtąd towar przestaje być znakiem reprezentującym jedną z potrzeb w wielkim systemie wzajemnie się determinujących pragnień, a zostaje produktem, którego wewnętrzną zasadą jest czas, wysiłek, zmęczenie i – ostatecznie – śmierć producenta. Analiza bogactw przekształca się w klasyczną ekonomię polityczną, gdy jej przedmiot zaczyna definiować wewnętrzną przyczynowość czy historyczność wyznaczana przez stopień podziału pracy, liczbę i rodzaj narzędzi, akumulację masy kapitałowej zainwestowanej w wyposażenie fabryki i tak dalej.

Ten sam charakter, dowodzi Foucault, ma nieciągłość oddzielająca klasyczną gramatykę ogólną od nowoczesnego językoznawstwa. W wieku XVII i XVIII wysiłki zmierzające do sporządzenia taksonomii słów każdego języka opierały się na dwóch założeniach. Po pierwsze, twierdzono, że kiedyś (przed wieżą Babel) istniał jeden wspólny język, którego archaiczne okrzyki ustanowiły rdzenie słów w akcie inicjalnej desygnacji. Po drugie, zakładano „serię wydarzeń historycznych, obcych językowi, które z zewnątrz naginają go, wykorzystują, rafinują, cieniują, pomnażają języki i mieszają ich formy (najazdy, migracje, postęp poznania, polityczna wolność lub niewola i tak dalej)”¹⁶. I znów – na przełomie XVIII i XIX wieku, wraz z koncentracją uwagi badaczy na zjawiskach fleksyjnych założenia te stopniowo zostają unieważnione, a język zyskuje immanentną historyczność, której mechanizmy stają się głównym przedmiotem analiz. Mowy nie tworzą już tylko reprezentacje i przedstawiające je dźwięki, ale przede wszystkim system elementów formalnych określający zespoły przekształceń, takich jak koniugacje, deklinacje czy afiksacje¹⁷. To dopiero porównywanie takich struktur w różnych językach,

¹⁶ Ibidem, t. 2, s. 29.

¹⁷ „Dopóki język był uważany za dyskurs, innej historii prócz historii przedstawień nie miewał – kiedy nagle zmieniały się idee, rzeczy, akty poznawcze i uczucia, wówczas i tylko wówczas się przekształcał, wprost proporcjonalnie do tych zmian, sam język. Teraz jednak istnieje wewnętrzny »mechanizm« języków, determinujący nie tylko szczególność każdego z nich, ale też ich wzajemne

paradoksalnie wymagające zerwania z wszelkimi spekulacjami nad ich empiryczną chronologią, pozwala stawiać płodne tezy o historii języków (dotyczące na przykład wyodrębnienia się rodziny języków indoeuropejskich).

Wreszcie ten sam typ erozji dotyka u progu XIX wieku fundamentów historii naturalnej, dając początek nauce zwanej dziś biologią. Przyrodnicy, tacy jak Karol Linneusz czy Charles Bonnet, byli wielkimi klasyfikatorami, stawiającymi sobie za cel ujęcie scholastycznej *scala naturae* w tablicę tworzoną przez porównanie widzialnych struktur bytów wedle najprostszego kryterium obecności lub braku danej cechy. Jedną z konsekwencji takiej metody był fakt, że podziału na świat organiczny i nieorganiczny nie traktowano jako fundamentalnego i wyodrębniającego właściwy przedmiot przyrodzownawstwa. A ponieważ życie i zasady walki o przetrwanie, które określają jego dynamizm, nie były kategoriami centralnymi, to i „czasu nie uważano za zasadę organizacji istot żywych; czas dostrzegano jedynie ze względu na możliwą rewolucję w zewnętrznej przestrzeni, gdzie byty owe żyją”¹⁸. Dlatego też Foucault za nieporozumienie uważa przedstawianie XVIII-wiecznych twórców hipotez o zmienności gatunków, takich jak Benoît de Maillet czy Jean-Baptiste Lamarck, jako prekursorów Karola Darwina. Nawet gdy koncepcje te zawierały pewne elementy darwinizmu, takie jak wzrost złożoności organizmów czy wpływ środowiska na ich budowę, to w istocie opisywały tylko przesuwanie się przedustawnego łańcucha bytów w czasie jako medium i identyfikatorze globalnych wydarzeń (w rodzaju biblijnego potopu), które pozwoliły ujawnić się cechom zwierząt i roślin zawartym *a priori* w tablicy Natury. Prawdziwie współczesny Darwinowi jest natomiast, mimo swego „fiksyzmu”, Georges Cuvier, który w miejsce obserwowalnej cechy przyznał prymat pojęciu organizmu jako złożonej całości, koniecznie spełniającej niewielką liczbę podstawowych funkcji, takich jak oddychanie, trwanie, rozmnażanie czy poruszanie się. Wszystkie te ak-

podobieństwa: to on – nośnik identyczności i różnicy, znak sąsiedztwa, znamię pokrewieństwa – rychło stanie się wsparciem historii. Dziejowość będzie mogła wnikać przezeń w głębię mowy” (ibidem, s. 32).

¹⁸ Ibidem, t. 1, s. 201.

tywności oznaczają pewne relacje, jakie istota żywa musi utrzymywać z otoczeniem: z powietrzem, z wodą, z pokarmem, panującą temperaturą i tak dalej. W ten sposób nowoczesna biologia dostrzega toczącą się walkę o przetrwanie, której dynamikę warunkuje jedynie kilka immanentnych zasad, ale której rezultaty mogą się okazać zupełnie niespodziewane.

Nauka historii wobec historyczności wszystkiego, co empiryczne

To wydobyte przez archeologiczną analizę nauk o życiu, pracy i języku „cięcie epistemologiczne” musiało, ze względu na swą naturę, dotknąć refleksji nad dziejami, choć sam Foucault pisze o tym niewiele. Jeśli jednak zmiana ta polegała, najogólniej rzecz biorąc, na uhistorycznieniu obiektu badań danej dyscypliny, to przed historią mogła ona jedynie postawić arcytrudny, może nawet nierozwiązywalny problem tego, co właściwie stanowi jej przedmiot teoretyczny. Jak bowiem można uhistorycznić dzieje? Co by to w ogóle mogło oznaczać? Wygląda to tak, jak gdyby historia w pierwszej połowie XIX wieku zyskała status najważniejszego określenia wszystkiego, co istnieje, a jednocześnie została pozbawiona swego najogólniejszego zadania i w dodatku była regularnie „okradana” ze swych zadań częściowych.

Jak widzieliśmy, biologia zajęła się pisaniem historii życia, filologia – historii języka, ekonomia zaś – historii produkcji. Można by jednak podać w tym miejscu przykład bliższy typowym zagadnieniom podejmowanym w dziełach historycznych. Jest nim ewolucja problemu kultury bądź cywilizacji. Analizując ją na gruncie francuskim, Fernand Braudel w jednym ze swoich artykułów zwraca uwagę na to, że około XVI wieku pierwsze z tych mających rzymski rodowód słów zostaje całkowicie zdominowane przez drugie, w jego formie czasownikowej (*civiliser*) i imiesłowowej (*civilisé*). Gdy w dobie oświecenia wyrazy te przybierają postać rzeczownika *civilisation*, zachowuje on ich dynamiczny komponent, oznaczając „pewien świecki ideał postępu umysłowego, technicznego, moralnego, społeczne-

go”¹⁹. Przez cywilizację rozumiano zatem wówczas zarówno jeden z biegunów naturalnej skali, na której drugim krańcu znajdowała się „dzikość”, jak i ruch dokonujący się w jej obrębie. Tę podziałkę, którą na świat społeczny rzutował na przykład Nicolas de Condorcet w swoim *Essquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, należy porównywać z siatką stopni złożoności organizmu, wyznaczaną przez Bonnet dla świata żywego, lub innymi „tablicami” myśli klasycznej, a nie z historiozofiami i koncepcjami ewolucjonistycznymi XIX wieku. Jak pisze Braudel, dopiero „około roku 1850, po wielu perypetiach słowo cywilizacja [...] przechodzi z liczby pojedynczej do liczby mnogiej”²⁰. Jako takie nie może zaś już desygnować ciągłości łączącej, w ten lub inny sposób, „Orang-Outanga”, Indianina i Francuza. Oznacza teraz przede wszystkim pewne całości, posiadające już nie tylko własną przestrzeń geograficzną, ale również czas i historię, która nie daje się opisać jako opóźniona lub wstrzymana na jakimś etapie. W każdym razie to, czy te autonomiczne zespoły wykazują w swym rozwoju jakieś podobieństwa, czy może da się je włączyć w jakąś historię powszechną, jest pytaniem, na które dopiero trzeba odpowiedzieć. Za zadanie to zabiorą się raczej nie historycy, ale przedstawiciele nowej dyscypliny – etnologii bądź antropologii. Naukowcy ci nie zapomną oczywiście zupełnie o pojedynczej, procesualnej „cywilizacji” epoki oświecenia. Sam ten wyraz, a także jakaś część jego znaczenia, przetrwa. Będzie jednak stale kwestionowany przez ciągłą grę *quasi*-synonimów, w jaką wda się z ożywionym właśnie przez niemiecki historyzm słowem „kultura”. „Czyż – pyta retorycznie Braudel – w czasach Voltaire’a i Condorceta mówiono by o kulturze Eskimosów czy też, jak to uczynił w mistrzowskiej rozprawie Alfred Mettraux, o cywilizacji brazylijskich Indian Tupi-Guarani?”²¹. W ten sposób zagadnienie cywilizacji przestało należeć do długiego „chronologicznego” dyskursu, za pomocą którego historycy i filozofowie historii przez wieki próbowali prze-myśleć od wewnątrz własną kulturę, a stało się przedmiotem badań

¹⁹ F. Braudel, *Problemy historii cywilizacji*, w: idem, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 258.

²⁰ Ibidem, s. 259.

²¹ Ibidem, s. 260.

etnologów opisujących historyczności różnych ludów, a także związki, w jakie wchodzą one z dziejowością europejską. Nowa nauka, która paradoksalnie wydaje się interesować przede wszystkim „społeczeństwami bez historii”, odebrała uczonej refleksji nad dziejami jeden z jej podstawowych problemów, ale także go odwróciła, chodzi jej bowiem o ustalenie, do jakiego rodzaju historycznej zmienności zdolna jest każda kultura. Tym samym tradycyjnie rozumiane dzieje człowieka okazały się względne, niejednorodne i niesamodzielne, nie tylko przez to, że warunkuje je autonomiczna historyczność rzeczy, ale także na tym głębszym, zdawałoby się najbardziej ludzkim właśnie, gruncie, którym są normy, reguły postępowania i systemy znaczeń tworzące formy kulturowe.

Historia jako nauka pozbawiona przedmiotu teoretycznego

Historia konstytuowała się jako nauka akademicka w okresie, w którym dzieje uległy pomnożeniu, ich jednolitość została rozbita, a historiografia utraciła swą podstawową funkcję społeczno-teoretyczną polegającą na opisywaniu tej ich ciągłości jako wzoru i tradycji wynikających z naturalnego stawania się świata, wspólnego dla rzeczy, zwierząt i ludzi²². Historyzm, wraz ze wszystkimi jego niespójnościami-

²² Tezę tę – wedle której epistemologiczną determinantą ukonstytuowania się historii jako nauki pozbawionej swoistego przedmiotu teoretycznego było rozpoznanie historyczności jako fundamentalnego sposobu istnienia tego, co empiryczne – uważam za w zasadniczych zarysach zgodną z koncepcją „czasu siodła” rozwijaną przez Reinharta Kossellecka. Ten bielefeldzki badacz, uprawiając wedle swej autorskiej metody „semantykę historyczną”, pokazywał, w jaki sposób od połowy XVIII wieku dokonała się zasadnicza przemiana znaczeniowa ramowych pojęć organizujących doświadczenia przeszłe i preformułujących doświadczenia przyszłe (takich jak „państwo”, „klasa”, „społeczeństwo”, „postęp” i tak dalej). Podstawową przesłanką jego badań było jednak twierdzenie, że w „czasie siodła” radykalnej zmianie uległo rozumienie samego pojęcia „historia”. Wcześniej teraźniejszość i przeszłość znajdowały się w obrębie jednego horyzontu historycznego. Doświadczenie historii wiązało się z powtarzalnością. Dzieje istniały pod postacią wielości historii kogoś lub czegoś, które mogły służyć za pouczające egzemplum w nauczaniu moralności, teologii, prawa, a nawet polityki – na tym zasadzał się topos i rola historii jako nauczycielki życia.

mi i wewnętrznymi sprzecznościami, należy postrzegać jako reakcję na ten kryzys, a może raczej jego zapis. W ten sposób da się też pojąć olbrzymi wpływ twórczości i działalności Leopolda von Rankego, którego nazwisko słusznie wiąże się z przyjęciem owej doktryny za teoretyczną podstawę praktyki dziejopisarskiej. Koncepcję naukową tego berlińskiego historyka cechowała uderzająca z dzisiejszej perspektywy sprzeczność między wyrażanym *explicite* żądaniem rzeczowych, obiektywnych badań, nieuprzedzonych żadnymi ocenami i spekulacjami, a faktycznie zawartymi w jego pracach założeniami politycznymi. Na płaszczyźnie filozoficzno-metodologicznej konflikt ten wyrażał się natomiast jako napięcie między naciskiem kładzionym na znaczenie empirycznych kwerend archiwalnych a neo-platońską niemalże ontologią idei wyrażających się w dziejach.

Oba te elementy można łatwo odnaleźć już w pierwszej pracy historycznej Rankego, jaką były wydane w 1824 roku *Dzieje narodów romańskich i germańskich (1494–1514)*²³. W dziele tym młody, dwudziestodwuletni uczonek przedstawił nowy pogląd na charakter kultury europejskiej. Odrzucił jej utożsamienie ze światem chrześcijańskim (gdyż wtedy musiałaby ona obejmować na przykład Ormian), a także z jego łacińską wersją (wówczas bowiem do Europy trzeba by zaliczyć także Łotyszy, Węgrów czy niektórych Słowian). Kulturę europejską, argumentował, należy rozumieć jako nową jakość powstałą w wyniku połączenia elementów imperialnych prze-

Aby pomyśleć coś takiego jak dzieje w ogóle, trzeba było odwołać się do jakiejś instancji pozahistorycznej, na przykład Boga, który był ich sprawcą. Dopiero w „czasie siodła” – dowodzi Kosselleck – pojawiła się „historia jako taka”, stanowiąca „kolektywną liczbę pojedynczą, skupiającą w jedną wiązkę sumę wszystkich poszczególnych historii”. Tak rozumiane dzieje można było uznać również za coś, czym ludzie w jakimś stopniu mogą dysponować, toteż „można to nowe wyrażenie określać mianem kategorii transcendentalnej: pod to samo pojęcie podciągane są warunki możliwego doświadczania historii oraz warunki możliwego jej poznawania” (R. Kosselleck, *O dysponowalności dziejami*, w: idem, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 288). Tę właśnie mnogość empirycznych dziejów, ufundowaną jednakowoż na ich pojedynczości jako kategorii transcendentalnej, dostrzega w *episteme* nowoczesnej Foucault.

²³ Główne tezy tego dzieła referuję tu za Andrzejem F. Grabskim, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 468.

chowiwanych przez ludy romańskie z żywotnością, jaką przyniosły ludy germańskie – to tę syntezę „sił żywych idei” wyrażają charakteryzujące Europę instytucje: Państwo i Kościół, Cesarstwo i Papieństwo. Koncepcja ta, zawężając (w odniesieniu do czasów średniowiecznych i nowożytnych) sens pojęcia „historia powszechna” do dziejów ludów germańskich i romańskich, trafiła oczywiście na bardzo podatny grunt rodzącego się niemieckiego nacjonalizmu i przez długie lata kształtowała historiografię niemiecką. Jak Ranke doszedł do swojej tezy? Nie jest to raczej dobrze postawione pytanie, warto jednak pamiętać, że jako dodatek do swojej rozprawy dołączył on obszerny *Przyczynek do krytyki nowszych dziejopisarzy*, o którym powiada się, że „zainaugurował nowoczesną krytyczną historiografię”²⁴. W pracy tej Ranke poddał analizie twórczość najważniejszych historyków od czasów renesansu, wyrażając się bardzo nieprzychylnie nawet o tak wybitnych postaciach jak Niccolò Machiavelli i Francesco Guicciardini, którzy co prawda zainicjowali badanie dziejów nowożytnych, ale korzystali ze źródeł w sposób bezkrytyczny, często dowolnie je przerabiając, a nawet wprowadzając do swoich opowieści elementy fikcyjne. Krytyka ta prowadziła do wniosku, że dla nowoczesnej, naukowej historii przekazy historiograficzne mają niewielką wartość w porównaniu ze źródłami archiwalnymi, zwłaszcza o charakterze aktowym. Historyk-naukowiec winien być gruntownie wykształcony w zakresie krytycznej, filologicznej analizy źródeł, co wiąże się ze znajomością wielu języków i dyscyplin pomocniczych historii. Twierdzenia te stały się obecnie kanonem historiografii, do czego w olbrzymiej mierze przyczynił się sam Ranke, prowadząc seminaria historyczne na Uniwersytecie Berlińskim. Co prawda seminarium jako forma pracy uniwersyteckiej, polegająca na regularnych spotkaniach grupy osób aktywnie pracujących nad jakimś zadaniem pod okiem profesjonalnego instruktora²⁵, nie było jego oryginalnym wynalazkiem, ale to właśnie on prze-

²⁴ James Westfall Thompson (wybitny historyk amerykański przełomu XIX i XX stulecia), cyt. za: ibidem.

²⁵ Celem takiego seminarium jest demonstracja procesu produkcji wiedzy, co zgadza się z liberalnymi ideami Friedricha Schleiermachera, do których odwoływał się Humboldt, zakładając Uniwersytet Berliński. Na uniwersytetach

szczępił je z gruntu filologii klasycznej. Jeśli dodamy do tego fakt, że na owych seminariach Ranke wykształcił dwudziestu dziewięciu uczniów, ci zaś – naśladować jego metodę – osiemdziesięciu pięciu następnych²⁶, to stanie się oczywiste, jak ogromny jest bezpośredni wkład berlińskiego historyka w ustanowienie norm i form pracy naukowej, które wydają nam się dziś całkowicie oczywiste.

Ranke jest więc Wielkim Pedagogiem współczesnej historiografii uniwersyteckiej. Jest też – na równi z innymi współtwórcami modelowego Uniwersytetu Berlińskiego: Georgiem Heglem, Friedrichem Schleiermacherem, wspomnianym już Savignyem czy Bertholdem Niebuhrem – Nauczycielem dzisiejszej naukowości w ogóle, bo czyż znamy inną naukę niż akademicka? Jednocześnie metoda Rankego nie ma w sobie nic pozytywistycznego, a jej związek z narracyjnymi interpretacjami dziejów, które tworzył, zdaje się zupełnie dowolny. Twierdził on, że dla historyka jako naukowca „najważniejszym przykazaniem... jest ściśle przedstawienie faktu”²⁷, ale natura faktu historycznego stanowi przecież kwestię równie skomplikowaną, jak złożona jest relacja między źródłem historycznym, nawet pochodzącym od naocznego świadka wydarzenia, a empirycznym doświadczeniem. Dlatego dla Rankego, podobnie jak dla Wilhelma von Humboldta, fakt historyczny prócz ustalenia, opisu i zaszeregowania wymaga przede wszystkim zrozumienia, co oznacza umieszczenie go w jego obiektywnym kontekście. W tym momencie okazuje się, że na gruncie historyzmu słynny naukowy obiektywizm nie odnosi się po prostu do bezstronności badacza, ale również do „odzwierciedlanych przez fakty obiektywnych kontekstów, twórczych

średniowiecznych i nowożytnych profesorowie czytali i komentowali teksty, a nawet inicjowali studenckie dysputy na zadany temat, celem tych praktyk było jednak albo (jak w średniowieczu) wykształcenie profesjonalistów – kleryków, prawników, lekarzy i tym podobnych – albo (od ponownego odkrycia pism antycznych) reprodukcja wiedzy. Skoncentrowanie na wpajaniu metody naukowej, którą studenci mieliby w przyszłości stosować we wszelkiego rodzaju myśleniu, stanowi cechę charakterystyczną nowoczesnego uniwersytetu.

²⁶ Liczby te podają za: A. F. Grabski, op. cit., s. 477.

²⁷ L. von Ranke, przedmowa do *Dziejów narodów romańskich i germańskich (1914–1514)*, cyt. za: G. G. Iggers *Historiografia XX wieku*, przeł. A. Gadzała, PWN, Warszawa 2010, s. 23.

sił, tworzących duchowe życie [...] energii moralnych”²⁸. Podobnie rzecz się ma ze słynnym zaleceniem Rankego, by historyk mówił tylko *wie es eigentlich gewesen ist*. Na popularnej recepcji tej dyrektywy zaważyło błędne tłumaczenie terminu *eigentlich* na angielskie *actually*, a polskie „rzeczywiście”, podczas gdy oznacza on raczej *characteristic* lub *essential* – historia „pragnie tylko powiedzieć, jak to właściwie, istotnie było”²⁹. Zadaniem historyka pozostaje w ramach historyzmu wydobyć „esencji” faktów historycznych na zasadzie, którą Louis Althusser krytykował jako ideologiczne „abstrahowanie empirystyczne, wydobywające z danego przedmiotu RZECZYWISTEGO jego istotę, ABSTRAHOWANIE RZECZYWISTE, za którego pomocą podmiot wchodzi w posiadanie istoty RZECZYWISTEJ”³⁰. Gdy Ranke dowodzi, że fakt historyczny w swej istocie wyraża „akt myśli ludzkiej lub ducha ludzkiego”, a „każde życie zawiera w sobie swój ideał”, to zakłada, iż „podobnie jak złoto, nim zostanie wydobyte, istnieje jako złoto nie oddzielone od szlamu w tym właśnie szlamie, tak i istota rzeczywistości istnieje jako istota rzeczywistości w rzeczywistości, która ją zawiera”³¹. Tę figurę myślową Althusser zdemaskował jako złudzenie „całości ekspresywnej”³².

Nie można powiedzieć po prostu, że w swej praktyce dziejopiskarskiej Ranke był niewierny własnemu ideałowi nauki idiograficznej i obiektywistycznej, gdyż postulowanego przez siebie wzorca naukowości nigdy nie rozumiał w taki sposób. Nie wystarczy też jednak wyjaśnienie, że wzorzec ten wyłonił się w opozycji do modelu nauk przyrodniczych jako jeden z fundamentów nowych nauk humanistycznych. Sformułowana wewnątrz historyzmu opozycja *Erklären* (wyjaśniania) i *Verstehen* (rozumienia) pozwala dokonać pewnych rozróżnień wewnątrz współczesnej *episteme*, ale jest bezu-

²⁸ L. von Ranke, *Die großen Mächte. Politisches Gespräch*, cyt. za: G. G. Iggers, *Historiografia XX wieku*, s. 23.

²⁹ Zwolennikiem takiego tłumaczenia słynnej formuły Rankego był Andrzej F. Grab-
ski (zob. idem, op. cit., s. 473–474).

³⁰ L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975, s. 62.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 142.

żyteczna, gdy rozważamy genezę zarówno tej *episteme*, jak i jednego z jej elementów, jakim był historyzm. Trzeba raczej spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Rankego aplikacja historyzmu do historiografii odniosła tak wielki sukces. Dlaczego akurat ona towarzyszyła procesowi gwałtownej akademizacji refleksji historycznej tak blisko, że w dużym stopniu można ją wręcz z nim utożsamić? Trzeba przy tym mieć świadomość, że pozycja Wielkiego Pedagoga zazwyczaj wiąże się z funkcją ideologa, chociaż może niekoniecznie naczelnego. Chcę przez to powiedzieć, że z przyczyn epistemologicznych, które wydobyl między innymi Althusser, nie wolno odrzucać pytania o związek między metodą Rankego i jej sukcesem a konserwatywno-mieszcząskimi tezami jego dzieł.

Unaukowiając historię, Ranke uczynił z niej modelową „naukę nie-pozytywną”, ponieważ wraz z uhistorycznieniem świata w wieku XIX same dzieje utraciły swoją pozytywność, którą wcześniej stanowiło to, co Foucault nazywa *grand récit* rzeczy i ludzi. Innymi słowy, historyzm Rankego jest zapisem błędnych, z góry skazanych na niepowodzenie i ideologicznych poszukiwań samodzielnego przedmiotu teoretycznego nauki historii. W świecie, w którym każdy region ontyczny jawi się jako autonomiczny system reprodukcji – można więc rzec, że sam jest pewną historycznością – Ranke szukał bytu, który byłby bardziej historyczny niż inne, historyczny w swej „istocie”. Wydawało się, że do roli tej nadaje się człowiek – stworzenie osobiwie wyniesione ponad inne, ponieważ będące zarówno przedmiotem, jak i podmiotem swych dziejów. Jednakże pozytywność, a zarazem właśnie historyczność tej czysto ludzkiej rzeczywistości od początku wydaje się wątpliwa. Ze względu na dogmatyczne przeciwstawienie tej sfery światu przyrodniczemu, jej immanentnej dynamiki nie da się uchwycić przy użyciu żadnych schematów czy pojęć abstrakcyjnych. Jeśli z tego względu historyzm każe każdą indywidualność dziejową badać z punktu widzenia jej samej, to chronologia tego czysto historycznego świata jawi się jako chaotyczny szereg ześrodkowanych na samych sobie epok, które następują po sobie jak paciorki nawleczone jeden po drugim na transcendentną wobec nich nić czasu. Chronologia taka daje wyraz całkowitej przygodności ludzkiego bytu jako wpleczonego w wielość niezależnych

od niego ontycznych dynamik, która objawiła się wraz z rozpadem Ładu epoki klasycznej. Jest również areną ciągłej gry między poznającym a poznawanym, której zasada – jak to ujmuje Foucault – głosi, iż

pozytywne poznanie człowieka ograniczone jest przez historyczną pozytywność poznającego podmiotu, tak że moment skończoności rozpada się w grze relatywności, której nie sposób się wymknąć i która ma wartość absolutną. [...] Dzięki temu różne ukształtowane przez Historię i w niej spoczywające pozytywności mogą wchodzić ze sobą w kontakt, nakładać się na sposób poznania i uwalniać drzemiącą w nich treść; zatem to nie same granice narzucają swój władczy rygor, lecz regionalne całości – całości, które tak naprawdę zostają ograniczone, całości, których krawędzie można do pewnego stopnia przemieszczać, lecz które nigdy nie staną się przestrzenią ostatecznej analizy ani całością absolutną³³.

Człowiek wraz z jego „sensownymi ekspresjami”, człowiek, którego historyzm chciał uczynić jedynym właściwym przedmiotem nauki historii oraz jedynym przedmiotem posiadającym „istotne” dzieje, nie jest w ogóle żadnym przedmiotem, ale perspektywą. Perspektywą – jak każda inna – zmienną i względną, ale również taką, dzięki której czy raczej w której możliwe jest postawienie problemu wzajemnego powiązania rozmaitych ontycznych historyczności, względnych granic między nimi i chwiejnych całości, jakie one tworzą. Ranke i inni myśliciele historyzmu – nawet jeśli w swych pismach konfrontowali się z rozmaitymi wcieleniami tego problemu – reifikowali jednak ową historyczną perspektywę, by przedstawić ją jako przedmiot nauki, równie godnej Uniwersytetu, jak każda inna, i nadawali jej rozmaite imiona (Ducha, ludzkiego ducha, indywidualności historycznych, żywych idei, energii moralnych). Swoistym potwierdzeniem tego faktu są dalsze dzieje terminu „historyzm”, który gdy pod ko-

³³ M. Foucault, op. cit., t. 2, s. 202. Przytoczony fragment dotyczy bezpośrednio historyzmu, który Foucault opisuje również jako „sposób nadawania wartości ciągłej krytycznej relacji, jaką utrzymują Historia i nauki humanistyczne” (ibidem).

niec XIX i na początku XX wieku wszedł do powszechnego użytku (przypomnijmy, że sam Ranke się nim nie posługiwał), był używany w pesymistycznym kontekście diagnozy kryzysu kultury europejskiej, wynikającego z obniżenia rangi i relatywizacji wszelkich wartości przez świadomość historyczną. W tym sensie Ernst Troeltsch pisał o „kryzysie historyzmu” (*Der Historismus und Seine Probleme*, 1922), Karl Mannheim zaś o historystycznym relatywizmie będącym kluczowym elementem kondycji nowoczesnej³⁴. Atmosferę tę najwcześniej wyczuł chyba Friedrich Nietzsche, którego esej *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* (1874) był po części atakiem na paraliżujący wpływ, jaki uniwersytecki historyzm wywierał jego zdaniem na zdolność niemieckiego społeczeństwa do działania. Po historyzmie rychło więc pozostał przede wszystkim problem perspektywy i relacji, choć wciąż jako problem moralny czy społeczny, a nie teoretyczny.

Przyczyny sukcesu historyzmu niemieckiego

Powróćmy jeszcze do klasycznego historyzmu Rankego, który miał tak ogromny udział w akademizacji historiografii. Można już teraz wskazać czysto epistemologiczne przyczyny sukcesu tej doktryny. Przede wszystkim stanowiła ona dokładne i dobrze wyartykułowane odzwierciedlenie rozpadu klasycznego Ładu i uhistorycznienia wszelkich dziedzin bytu oraz nauk o nich. Po drugie, choć historyzm nie był trafną diagnozą tej sytuacji epistemologicznej, nie przeszkadzało to w żaden sposób temu, by nacisk, jaki kładł on na kwestie perspektywy badawczej oraz względności i autonomii poszczególnych całości dziejowych, stanowił doskonały grunt dla rozwoju metodologii badań historiograficznych ze szczególnym uwzględnieniem krytycznej analizy źródeł i własnych uprzedzeń historyka. Owe powody, dla których historystyczna wykładnia natury refleksji historiograficznej okazała się tak wpływowa, należy jednak uzupełnić o pewien zestaw przyczyn ideologicznych, czyli zasadzających

³⁴ Por. G. G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, s. 133 i nast.

się na „wygodnym” uzupełnieniu epistemologicznych deficytów danej koncepcji elementami podsuwanymi przez dominujące tendencje polityczne jej czasów. W przypadku Rankego i jego następców mechanizm ten w największym skrócie funkcjonował w następujący sposób: ponieważ brak przedmiotu teoretycznego swojej nauki zapewniali oni pozorną problematyką relacji między różnymi częściami przedmiotu rzeczywistego (między „rzeczywistym” faktem historycznym a jego „rzeczywistym” podmiotowym znaczeniem), to w praktyce badawczej i pisarskiej bezrefleksyjnie uzyskiwali faktyczny przedmiot analiz z empirii otaczającego ich świata, a w nim dominującą formą było nowożytne europejskie państwo i jego polityka. Jako że uniwersytet w ogóle miał służyć interesom owego urzędniczego państwa i mieszczaństwa, które ono reprezentowało, taki kształt unaukowienia historiografii zyskiwał instytucjonalne wsparcie i poklask dominujących klas społeczeństwa.

Jeśli – jak twierdzi Iggers, a wraz z nim wielu innych – „paradoksalnie unaukowanie historii w XIX wieku wiąże się wszędzie – nie tylko w Niemczech – z jej ideologizacją”³⁵, to paradoks ten tłumaczyć należy, jak staram się to tutaj uczynić, podążając drogą wytyczoną przez Althussera w *Czytaniu „Kapitału”*, czyli rozpoznając ideologiczność samej koncepcji poznania zakładanej przez historyzm. Historia akademicka, taka jaką znamy, ze względu na strukturę nowoczesnego pola epistemologicznego wyłoniła się jako nauka pozbawiona własnego przedmiotu teoretycznego. Hermeneutyczną metodologię żywego rozumienia, rozwiniętą przez historyzm jako odpowiedź na ten deficyt, charakteryzuje opisana przez Althussera wadliwa struktura empirystycznej koncepcji poznania, wedle której „całość poznania jest założona w rzeczywistości, poznanie zaś objawia się zawsze jedynie jako mieszczący się w swym rzeczywistym przedmiocie stosunek między rzeczywistie różnymi częściami tego rzeczywistego przedmiotu”³⁶. Całość poznania jest założona w rzeczywistości, gdyż rzeczywistość historyczna, przedmiot badań historyka, jest założona jako sensowna, czyli będąca wyrazem

³⁵ Idem, *Historiografia XX wieku*, s. 26.

³⁶ L. Althusser, E. Balibar, op. cit., s. 66–67.

sensownych ekspresji człowieka. Proces poznania mieści się w tak skonstruowanym przedmiocie historiografii jako stosunek między jawnym sensem faktu historycznego a jego sensem bardziej pierwotnym, który wydobywa rozumiejący historyk, dzięki temu zresztą, że – zgodnie z zasadą koła hermeneutycznego – sam stanowi pewną część badanego przedmiotu. Ideologiczność tak ustrukturuowanych koncepcji poznania nie sprowadza się jednak po prostu do ich błędności. Rzecz w tym, że ponieważ ukierunkowują się one na przedmiot rzeczywisty, jakoby wydzielający z siebie swoją prawdę, łatwo ulegają złudzeniu tego, co w rzeczywistości najbliższe. Przedmiot teoretyczny zostaje zastąpiony przez przedmiot empiryczny. Tak też stało się w historiografii Rankego i jego następców. Z tego właśnie względu historia sensownych ekspresji człowieka lub „energii moralnych” okazała się historią polityczną. Dlatego też dla Rankego ucieleśnieniem etycznych możliwości człowieczeństwa, najwyższym indywiduum historycznym było nowożytne państwo, a każdą próbę analizowania jego działań w związku z innymi czynnikami niż polityczne czy religijne (na przykład w odwołaniu do warunków społecznych, ekonomicznych czy kulturalnych) – uważał on za niehistoryczną. Z tych samych powodów posiadania jakiegokolwiek historii trzeba było odmówić ludom nieeuropejskim, włączając w to tak złożone i stare cywilizacje, jak hinduska czy chińska. W odczytywanych przez myślicieli oświecenia w chaosie dziejów tablicach cywilizacji ludzkiej kultury te mogły, a wręcz musiały znaleźć swojej miejsce, nawet jeśli wyznaczano je względem punktu widzenia francuskiego czy angielskiego badacza. Teraz natomiast dążenie do odkrycia jednej właściwej dziejowości, tego, co autonomicznie i w swej istocie historyczne, prowadzi do niemal jawnego zdefiniowania historii jako nauki o dziejach kulturowej tożsamości samego historyka. Deklarowany uniwersalizm i obiektywizm okazują się w praktyce skrajnym subiektywizmem, a sam historyzm, w sensie wrażliwości na historyczną względność zjawisk i pojęć, najbardziej zaślepionym prezentyzmem.

Dziedzictwo historyzmu i makrohistoria

Powyższe aporie historyzmu postawiły przed dziedziczącymi po nim współczesnymi naukami historycznymi dwa zadania, które wykonać można tylko naraz. Po pierwsze, należy bezpośrednio skonfrontować się z problemem możliwości historii jako nauki pozbawionej własnego przedmiotu teoretycznego. Co oznacza dla historiografii fakt, że nie tylko niemal każdy aspekt rzeczywistości posiada swoją historię, ale też że samo dostrzeżenie i wyodrębnienie owego aspektu równoznaczne jest ze zdefiniowaniem właściwego tylko jemu typu historyczności? Zgodnie z formułą Immanuela Wallersteina przemyśleniu tej dziwnej sytuacji epistemologicznej nauk historycznych musi jednak także towarzyszyć ich „odmyślenie” – a więc krytyka XIX-wiecznych schematów i założeń, zakorzeniona w swego rodzaju społecznej historii epistemologii, o której mowa. W tym drugim zadaniu chodzi o „umiejscowienie wynalazku nauk społeczno-historycznych jako kategorii intelektualnej w historycznym rozwoju nowoczesnego systemu-świata”³⁷. Przeprowadzenie takiej dwuaspektowej krytyki XIX-wiecznego historyzmu stało się jednym z głównych wątków dynamicznie rozwijającej się w wielu krajach w połowie następnego stulecia historii społecznej. Wysiłki te nie dobiegły jeszcze końca i mają charakter kolektywny – nie da się moim zdaniem wskazać autora, który ująłby je w kompletnej formie. Ich analiza – będą jej poświęcone następne rozdziały tej pracy – pozwala jednak na wyciągnięcie dwóch wniosków, które należy sformułować już teraz. Przede wszystkim to, że krytyka historyzmu ma w dużej mierze charakter politycznego „odmyślenia” nauk historycznych, świadczy o trwaniu „wieku historii”. Ranke pozostaje nam współczesny – żyjemy w tej samej epoce, w której polityczne działanie jest kształtowane przez świadomość nieuchronności i naturalności ciągłej zmiany, a myślenie przez postrzeganie historyczności jako fundamentalnego sposobu istnienia. Po drugie, rozwijane w związku z XX-wiecznym rozkwitem historii społecznej, nowe

³⁷ I. Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2001, s. 2.

względem niemieckiego historyzmu teorie tego pola epistemologicznego nauk historycznych, zasadzają się na bezpośrednim podjęciu problemu wiązania się rozmaitych trybów historyczności i jej mechanizmów. To zaś prowadzi do postawienia kwestii refleksji makrohistorycznej w zupełnie nowym świetle. Makrohistoria okazuje się czymś zupełnie różnym od filozofii dziejów czy teleologii oświecenia, a co więcej – czymś koniecznym ze względu na sam charakter epistemologicznej sytuacji, w jakiej znalazła się historiografia w początkach XIX wieku. Zadanie „odmyślenia” nauk społecznych czyni natomiast makrohistorię czymś koniecznym ze względu na charakter SPOŁECZNEJ sytuacji, która zrodziła współczesną historiografię, wymaga bowiem jak najbardziej całościowego przemyślenia genezy współczesności jako takiej. Praktyki historiografów uprawiających makrohistorię, a związanych z nurtem historii społecznej, takich jak Braudel i Wallerstein, wychodzą naprzeciw tej potrzebie, obierając za swój główny problem kapitalizm. Jest to sytuacja pozwalająca zastosować się do trudnej nauki Nietzschego: „historię MUSI SIĘ rozwiązać jako problemat historii samej, wiedza musi przeciw sobie samej zwrócić swój kołec”³⁸. Problem możliwości makrohistorii staje się tym samym nie tylko konieczny, ale przede wszystkim aktualny.

³⁸ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 103.

CZĘŚĆ II

Makrohistoria dziś

Między „wiekiem historii” a „końcem historii”: rozkwit historii społecznej

Co to znaczy „koniec historii”?

Na początku poprzedniego rozdziału sugerowałem, że z charakterystyką wieku XIX jako „wieku historii” w dziwny sposób wiążą się próby ogłoszenia nawet jeszcze na dobre nierozpoczętego XXI stulecia wiekiem „końca historii”, początkiem czasu posthistorycznego. Z pewnością współcześni myśliciele, którzy stawiali, w sposób mniej lub bardziej skandalizujący, naszej epoce tę diagnozę – prócz przywoływanego już Jeana Baudrillarda chodzi przede wszystkim o Francisa Fukuyamę, Gianniego Vattima i Petera Sloterdijka – chcą w ten sposób wskazać na jakiś niezwykle, radykalny przełom w dziejach ludzkości. Naturalne wydawałoby się założenie, że musiało do niego dojść po „wieku historii”, a więc że owa przepaść oddziela nas także od niemieckiego historyzmu wraz z jego sprzecznościami. Jeśli jednak przyjrzyć się bliżej teom wspomnianych autorów, okazuje się, że jest wręcz odwrotnie – „koniec historii” daje się pomyśleć tylko w tych samych kategoriach, które w pierwszej połowie XIX wieku nadały nowy kształt historiografii. Jeśli punktem końcowym ewolucji ludzkości jest, jak chce Baudrillard, „hiperrzeczywistość”, dziejopisarstwo osiągnęło go już w XIX stuleciu, dla którego „sama historia była silnym mitem”¹, rzeczywistością pozorującą czy tworzącą własną rzeczywistość, czyli „symulakrum”. Jeśli ostatnim naszym czynem i spełnieniem marzeń jest nowoczesna liberalna demokracja, to wiedział o tym już Hegel, który stał się głównym bohaterem książki Fukuyamy. Cała ta koncepcja i związany z nią gatunek *post-*

¹ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 63.

*histoire*², jak pokazał Lutz Niethammer, nie jest niczym nowym, specyficznym dla paru ostatnich dziesięcioleci. W swej książce *Posthistoire: Ist die Geschichte zu Ende?* śledzi on myśl o końcu historii, zawsze powiązaną jakoś ze zwątpieniem w nowoczesną kulturę i możliwości ruchów masowych, począwszy od Jacoba Burckhardta i Friedricha Nietzschego, przez Oswalda Spenglera, Ernsta Jüngera, Martina Heideggera i Alexandre Kojève'a, aż po Fukuyamę, Baudrillarda i Vattima. Ci ostatni pojawiają się głównie we wstępie i przypisach, a sama książka ma charakter historii idei, tak że stanowisko, które Niethammer ostatecznie zajmuje wobec diagnozy końca historii jako takiej, sprowadza się do dość mętnego wezwania, by nie poddawać się defetyzmowi. Jego książka ma jednak tę wartość, że ukazuje, jak głęboko fundamenty koncepcji „końca historii” tkwią w „wieku historii”. Biorąc pod uwagę tę zależność, można próbować z ciekawej perspektywy uchwycić istotę przemian historiografii w wieku XX (a więc pomiędzy okresami oznaczanymi za pomocą tych dwóch haseł), a opisywanych najczęściej w odwołaniu do rozkwitu szeroko pojętej historii społecznej.

Pojęcie „końca historii” ma dwa znaczenia, które różne wersje *posthistoire* akcentują niejednakowo, czasem nawet pomijając jedno z nich, choć są one w sposób naturalny ściśle powiązane. Po pierwsze, chodzi o dziejowy przełom polegający na zakończeniu procesu kulturowo-społecznej ewolucji ludzkości. Po drugie, osiągnięcie tego etapu musi rzutować jakoś na dziejopisarstwo czy historię jako

² Na początku swej książki Niethammer tłumaczy, że terminu *posthistoire* używa dla oznaczenia koncepcji, ale przede wszystkim pewnego gatunku wyrażających ją dzieł historiozoficznych, którego początków szuka w połowie XIX wieku. Pojęcie to brzmi jak francuski neologizm i faktycznie pierwszy raz miał się nim posłużyć Antoine Augustin Cournot, filozof II Cesarstwa, w swym technokratycznym programie przewyższania historycznych ograniczeń, ale obecnej postmodernistycznej konotacji nabrał w środowisku niemieckim, w pismach Arnolda Gehlena i Petera Brücknera. Poczynając od przełomu lat 60. i 70., posługiwali się nim również chętnie niemieccy myśliciele lewicowi, w swych lamentach nad niemożliwością obalenia systemu burżuazyjnego kapitalizmu (zob. L. Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, przeł. P. Camiller, Verso, London 1992, s. 2–9; oryginalnie wydane w Niemczech w 1989 roku).

naukę – z „końca historii” nie wynika co prawda automatycznie koniec historiografii, musi on jednak w dramatyczny sposób zmieniać jej perspektywę, znaczenie i formę. I tak, nadejście ostatniego człowieka sygnalizujące ostatnią fazę nihilizmu wiąże się z rozpoznaniem „szkodliwości historii dla życia” (choć nie wyklucza uprawiania genealogii określanej niekiedy przez Nietzschego jako *wirkliche Historie*³), a osiągnięcie przez Ducha pełnej samowiedzy umożliwia przekroczenie i osądzenie historiografii przez myślące, czyli filozoficzne, rozważenie dziejów. Zajmijmy się najpierw pierwszym znaczeniem omawianego pojęcia.

Koniec dziejów Zachodu według Petera Sloterdijka

Nawet najbardziej prowokacyjnie wypowiediany szlagwort o końcu dziejów nie ma oczywiście oznaczać proroctwa, że w przyszłości nic nie będzie się wydarzać, choć owe przyszłe wydarzenia są opisywane albo jako pozbawione wagi symulakry, albo jako tymczasowe potknięcia na drodze do nieuchronnego celu, który gdzieś indziej został już osiągnięty. Tym, co się skończyło, jest jeden proces – nadawał on dziejom spójność, a określonym wydarzeniom właśnie dziejową rangę. Co prawda głosiciele „końca historii”, zwłaszcza ci związani z postmodernizmem, raczej niż na ukazaniu tego procesu koncentrują się na krytyce i demaskacji pohistoryczności współczesnej im kultury, w której – czy to ze względu na „nadmiar historii” (Baudrillard), czy też przez rozpad kierującej „narracji” na wielość mikrohistorii (Jean-François Lyotard) – niemożliwe okazuje się już jakoby historyczne działanie. Oznacza to właśnie utożsamienie dziejów z sensowymi czynami jakiegoś działającego podmiotu, które jako takie muszą układać się w jeden, wyraźnie ukierunkowany (na swą obecną niemożliwość) proces. Krótko mówiąc, pojęciem „końca historii” można się posługiwać wyłącznie przyjąwszy założenie, że

³ Zob.: F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997 (*Przedmowa*, § 7; I, § 2); oraz idem, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1907, § 223.

może istnieć tylko jedna, rozwijająca się w czasie historia, a gdy ta całość straci znaczenie albo zdemaskuje się ją jako iluzję, musi to oznaczać jej kres. Kluczowy pozostaje przy tym jednak fakt, że założenie to nie stanowi właściwie pozytywnej przesłanki, ale problem dający się interpretować na różne sposoby.

Wszelkiego rodzaju *posthistoires* należą genetycznie do problematyki, która wyłania się, gdy pod znakiem zapytania zostaje postawiona pozytywność dziejów jako takich. Kiedy historia jawi się jako podstawowy sposób bycia wszystkiego, co dane nam w doświadczeniu – a to, co przez kolejne nauki szczegółowe zostaje dane w teorii, również jest definiowane jako wielość immanentnych historyczności – wątpliwość co do głębszego sensu zdarzeń i generalnej nauki o nich oraz troska o to, by opisać przyczyny i prawa tej bezcelowej, czystej przygodności, w której znalazł się człowiek, rodzą się jednocześnie. Dlatego też tylko pozornym paradoksem jest, że począwszy od wieku XIX aż po dziś głosiciele „końca historii” są zarazem twórcami jednych z najbardziej odważnych wizji dziejów naszej cywilizacji. Trzeba wszak choćby zarysować przebieg tej kończącej się historii, by postawić (jak najbardziej historyczną) diagnozę posthistorycznej aktualności. Ujmując rzecz raczej złośliwie niż odkrywco, można powiedzieć, że nawet Lyotardowska wersja „końca historii” jako końca wielkich oświeceniowych metanarracji jest całkiem sporą narracją o wyczerpywaniu się uniwersalistycznych postulatów, który to proces miał kierować rozwojem cywilizacji europejskiej przez kilka stuleci. Warto w każdym razie zauważyć, że już te wczesne formy *posthistoire* – charakteryzujące się przede wszystkim pesymizmem kulturowym i ubolewaniem nad utratą przez współczesne społeczeństwo mieszczańskie heroicznej mocy, pozwalającej na czyny o prawdziwie dziejowej randze (Nietzsche, Ernst Jünger, Carl Schmitt) – były jednocześnie jednymi z najbardziej wówczas nowatorskich prób konfrontacji z wielkoskalowymi procesami modernizacyjnymi i często stanowiły inspirację dla ich teoretycznego ujęcia. Wiąże się to z faktem, że opowieści o „końcu historii” zawsze w ten lub inny sposób mówią o zwieńczonej ostatecznym tryumfem ekspansji świata zachodniego. To właśnie jego pięćsetletnie dzieje są interpretowane jako polityczna i społeczna przyczyna współ-

czesnego ogołocenia historii z sensu i przedmiotu. Także pod tym względem nawet najbardziej ponowoczesne *posthistoires* nie różnią się więc co do swych podstawowych założeń od historiografii XIX-wiecznej, która również za jedyne właściwe zagadnienie historii uznawała dzieje Europy. Istotną zmianą jest tu tylko i aż to, że europocentryzm ten stał się obecnie w pewnym sensie świadom siebie. Sam został podstawowym zagadnieniem refleksji historycznej jako problem epistemologiczny czy metodologiczny, w kontekście krytyki różnego rodzaju ideologii, ale przede wszystkim jako pewien globalny proces dziejowy, którego uchwycenie wymaga porzucenia ciasnej perspektywy historii politycznej europejskich państw narodowych. Pytanie o specyficzny charakter świata zachodniego, choć bardzo różnie stawiane, nieprzypadkowo łączy dyskursy tak różne, jak historiografia „wieku historii”, refleksja posthistoryczna wieku XXI i badania makrohistoryczne wcześniejszego stulecia – od Maxa Webera do Fernanda Braudela, Immanuela Wallersteina i Gilles’a Deleuze’a. W tym kontekście nieocenionym, bo w pełni świadomym tego związku i wyrażającym go *explicite*, zwolennikiem tezy o schyłku dziejów jest Peter Sloterdijk.

W książce *Kryształowy pałac*, stanowiącej swego rodzaju filozoficzno-publicystyczną aplikację ontologii opracowanej przez Sloterdijka w trzech tomach *Sphären*⁴ do kwestii globalnego kapitalizmu i jego dziejów, splatają się wszystkie trzy interesujące nas wątki: hasło „końca historii”, krytyka ukształtowanej w „wieku historii” historiografii współczesnej oraz pozornie wchodzące z tymi motywami w sprzeczność ambicje makrohistoryczne. Ambicje te uzasadnia on najpierw i przede wszystkim jako filozoficzne, broniąc tak zwanych „wielkich narracji”. „Od wieków – pisze – myśl filozoficzna chce mówić o tym, kim jesteśmy i co mamy do zrobienia; do tego od dobrych dwustu lat należą informacje o tym, jak datujemy samych sie-

⁴ Zob.: P. Sloterdijk, *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; idem, *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; idem, *Sphären III – Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

bie w »historii«⁵ i nie chodzi tu już wcale o jakieś poboczne zadanie filozofii wynikające z jej częstych politycznych zaangażowań. Czas przeniknął 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:

znane narracje tego typu, choć chciały konstruować pochod „Historii” w całości i ogólności, naznaczone są nieusuwalnym piętnem prowincjonalizmu; że opętane przez deterministyczne przesady, do biegu rzeczy przemyciły projekcje celu, które charakteryzują się bezwystydą liniowością; że wskutek nieuleczalnego europocentryzmu zawiązały spisek z kolonialnym plądrowaniem świata; że otwarcie bądź skrycie nauczając historii zbawienia, przyczyniały się do nieszczęścia na wielką skalę...⁶

Jednak stwierdzenie tego wszystkiego, będące przecież raczej owocem namysłu nad historią świata w ciągu ostatnich pięciu stuleci niż wytworem czysto logicznej analizy, nie powinno prowadzić do rezygnacji, ale wyznaczać za cel wdrożenie takiego myślenia o sprawach historycznych, które byłoby niedeterministyczne, nietotalizujące, a przede wszystkim świadome własnej perspektywy i jej uwarunkowań. „Potoczna dyskusja o końcu wielkich narracji – pisze Sloterdijk – przestrzeliwuje własną pointę, o ile nie zadowoli się odrzuceniem ich nieznośnych uproszczeń”⁷. Jeśli natomiast, inspirować się duchem kulturowego pesymizmu, cechującego większość dzieł należących do gatunku *posthistoire*, zaleca rezygnację, to wchodzi w sojusz z tym, co sama wytyka współczesności – „z doskwierającą bezwładnością, która w tym, co rozległe, widzieć chce jedynie obciążenia, a w tym, co wielkie, jedynie to, co podejrzaną o manię”⁸.

⁵ Idem, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 7.

⁶ Ibidem, s. 8.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 8–9.

Idąc wbrew tej tendencji, Sloterdijk podjął się zatem „»projektu *Sfery*«, który stanowi szeroko zakrojoną próbę wzajemnego skonfigurowania tego, co narracyjne, z tym, co filozoficzne”⁹. Poddaje się tam filozoficznej analizie przydatność różnego rodzaju spekulacji na temat kul, poczynając od kosmologii i teologii starożytnych, mając jednak na uwadze pewien obiekt historyczny, a mianowicie rzeczywistą kulę, jaką jest glob ziemski, oraz to, jak kształtowany przez ludzkie praktyki los owej kuli spletał się z wyobrazeniami o sferach. Z tej perspektywy Sloterdijk dowodzi, że „globalizacja” to proces znacznie potężniejszy niż to, co się przez nią rozumie w ramach współczesnego dyskursu dziennikarsko-ekonomiczno-historycznego, a zarazem coś nacechowanego „ontologiczną powagą”¹⁰. Ruch ten miała rozpocząć racjonalizacja struktury świata przez antycznych kosmologów, które to stadium zostaje określone jako „globalizacja kosmiczno-uraniczna”. Po nim nastąpiła rozpoczęta w renesansie, a zakończona koło roku 1945 „globalizacja ziemską”, oznaczająca okres jednostronnej kolonizacji planety Terra, rzeczywistej kuli, i zaniku wyobrażeń o wzniosłych sferach boskich. Obecnie żyjemy w czasach „globalizacji elektronicznej”, które Sloterdijk uważa właśnie za „reżim posthistoryczny”. Postawiona w ten sposób teza o „końcu historii” wydaje się właściwie przede wszystkim decyzją terminologiczną – „historią” będziemy nazywać tylko ów trójfazowy proces globalizacji, uwypuklając to, co różni go od innych „dziań się”, specyfikę, którą udało się nam uchwycić dzięki naszej filozoficzno-historiograficznej wielkiej narracji. Oto parę świadczących o tym sformułowań Sloterdijka:

Pozostaje wykazać, że oraz dlaczego ów kompleks czynów pochoptnych, heroicznych i pożałowania godnych pod nazwą „historii świata” musiał wejść do książek, a także dlaczego historia świata w tym znaczeniu definitywnie się skończyła. Jeśli „historia” oznacza zwycięską fazę unilateralizmu, a tej definicji będziemy poniżej bronić, to mieszkańcy Ziemi niechybnie żyją dziś w reżimie posthistorycznym¹¹.

⁹ Ibidem, s. 9.

¹⁰ Ibidem, s. 14.

¹¹ Ibidem, s. 16.

Na tle wielkiej narracji o spotkaniu bytu i okręgu miało stać się jasne, dlaczego ziemską globalizacja nie jest tylko historią jedną z wielu. Jest ona, jak chciałbym pokazać, jedynym wycinkiem czasu w życiu wzajemnie się odkrywających ludów alias „ludzkości”, który zasługuje na to, by nazwać go „historią” lub „historią świata” w filozoficznie istotnym sensie¹².

Pojęcie *Global Age* Martina Albrowa wychodzi naprzeciw potrzebie narratywnej teorii, by w środku nieomkniętych serii wprowadzić podział na fazy. Stawia on tezę, że erę *globalization* – w naszej terminologii: globalizacji ziemskiej – należy traktować jako zakończoną i że przeszła ona w nieokreślenie długi okres epilogu regularnej historii, epilogu, który oznacza erę rządzącą się własnymi prawami¹³.

Przedstawiamy tu tezę, że wyłącznie epokę globalizacji ziemskiej można określić jako „historię świata” bądź „historię” bez epitetu. Jej treścią jest dramat zdobywania Ziemi jako nośnika lokalnych kultur i ściśnięcie ich w jeden powiązany i spieniony światowy układ. Jeśli poważnie potraktować to określenie „historii”, wynika z niego, że jako taką można scharakteryzować sekwencję wydarzeń między 1492 a 1945 rokiem, a byt narodów i kultur nie nosił „historycznych” cech ani wcześniej, ani później [...]. Oczywiście wszelkie grupy, instytucje, praktyki zawsze i wszędzie podlegają zasadom stawiania się [...]. Owa stałość i ruch nie mają nic wspólnego z tym, co wydarza się w „historii”. Pojedyncza historia narracyjnie odpowiada na pytania ontologiczne: W jaki sposób zaistniały stosunki Epoki Globalnej? [...] „Historia” to mit o narodzinach systemu światowego¹⁴.

Logiczna konsekwencja tych rozważań polega, jak wspomniano, na żądaniu, by w przyszłości ograniczyć pojęcie „historii” rozumianej jako historia świata do względnie krótkiej sekwencji zdarzeń: tych między 1492 rokiem – datą pierwszej wyprawy Kolumba – a 1945 lub 1974 rokiem, w którym w konsekwencji rewolucji goździków ostatnie kolonie portugalskie oddzieliły się od macierzy. Redukcja ta posiada dwie atrakcyjne cnoty. [...] Po drugie, dzięki temu ogra-

¹² Ibidem, s. 19.

¹³ Ibidem, s. 194.

¹⁴ Ibidem, s. 197.

nizacji można zachować sensowne treści dotychczasowych teorematów o „końcu historii” w minimalistycznym ujęciu. Przez „koniec” rozumieć należy tu stan, w którym dla ogromnej większości mieszkańców Ziemi geograficzny obraz ziemskiego globu przedstawia prawdę na temat ich położenia¹⁵.

„Koniec historii”, oznacza więc po prostu „koniec PEWNEJ historii”, pewnego stawania się czegoś (w tym wypadku – systemu światowego). To, że akurat ten przypadek stawania się postanawiamy nazwać „historią”, jest kwestią przyjętej definicji. Najpoważniejszy argument za taką decyzją terminologiczną definicji, jaki przedstawia Sloterdijk, odsyła do jego pieczołowicie rozbudowywanej, choć – trzeba to wreszcie przyznać – raczej ekstrawaganckiej narracji o kulach. Ponieważ to opowieść o wydarzeniu się współczesności, którą sprowadza się do pojęcia, stanowi ona POJEDYNCZĄ i ZAKOŃCZONĄ historię opowiadającą o nastaniu „globu ziemskiego”. Oczywiście fakt, że pojęcie to morfologicznie nawiązuje do kuli jako takiej, będącej czymś skończonym i mogącej się w pewnym sensie domknąć, dodatkowo ułatwia takie postawienie sprawy. Decydująca okazuje się jednak sama próba uchwycenia współczesności za pomocą jednego, głównego pojęcia (do pewnego stopnia zresztą zapożyczonego), wokół którego będzie koncentrować się narracja – i do niego prowadzić.

Do tego dochodzi szereg pobocznych argumentów za zawężeniem definicji słowa „historia” do procesu wyróżnianego przez tę właśnie narrację. Po pierwsze, zachęca do tego sama skala opowieści – stąd łagodzące nieco radykalizm wywodu Sloterdijka wyjaśnienia, że właściwie niekoniecznie chodzi o historię jako taką, ale o „historię świata”. Tak naprawdę chodzi o historię „globu ziemskiego”, bo pokrewne mu pojęcie „świat” jest przecież za mało zniuansowane, by na nim zbudować narrację. Po drugie, dzięki proponowanemu ograniczeniu terminu „historia” – „można zachować sensowne treści dotychczasowych teorematów o »końcu historii« w minimalistycznym ujęciu”. *Kryształowy pałac* to zbiór felietonów, których zwłaszcza druga część, zatytułowana *Wielki interior*, jest poświęco-

¹⁵ Ibidem, s. 204–205.

na filozoficzno-publicystycznej diagnozie współczesności, nawiązującej często do pesymistycznych wywodów o niemożliwości historycznego działania rozwijanych w całej tradycji *posthistoire*. Są to po części refleksje dotyczące współczesnego kapitalizmu, a po części dość płytkie obserwacje, na przykład że na Ziemi nic już nie pozostało do odkrycia, nigdzie nie można być pierwszym¹⁶, a kontakty między ludami i kulturami zasadzają się na zwrotnej reakcji na kolonializm¹⁷. Do istoty tego, co można określić jako „nastrój posthistoryczny”, Sloterdijk najbardziej zbliża się jednak moim zdaniem wówczas, gdy dostrzega czystą przygodność istnienia, w której zgubił się i odnalazł człowiek przytłoczony wielością ontycznych dynamik pozbawionych podmiotu i jednego wyróżnionego przedmiotu – wydarzenie to stara się uchwycić (nawiązując zresztą do Deleuze’a), pisząc na przykład, że „ludzkość wkracza na scenę współczesnego myślenia z postępującym samoodkrywaniem i usieciowieniem jako niejasny i rozproszony para-podmiot uniwersalnej historii przypadkowości, spóźniony przybysz, którego pojawienie się, jeśli nie charakter, pozostaje w pełni podporządkowane przypadkowym okolicznościom jego odkrycia”¹⁸. W każdym razie autor *Sfer* uważa pewne konteksty hasła „koniec historii” za na tyle ważne, by w imię zachowania tych jego sensów zawęzić znaczenie słowa „historia”. Wreszcie trzecia klasa argumentów za ograniczeniem znaczenia tego terminu do sekwencji zdarzeń opisujących „globalizację ziemską”, praktycznie dokonaną w ramach misji chrześcijańsko-kapitalistycznej, a politycznie implementowaną przez porty, dwory i ambicje euro-

¹⁶ „»Koniec globalizacji ziemskiej« – to znaczy: raz na zawsze wiadomo, że nie ma już na świecie miejsca, w którym możemy wystąpić jako pierwsi; w rachunku należy uwzględnić także to, że nie można już wypowiedzieć się na żaden temat, nie będąc zależnym od dyskursu” (ibidem, s. 195).

¹⁷ „Globalizacja jest nasycona w moralnym sensie, odkąd ofiary obwieszczają oprawcom skutki ich czynów na całym świecie – to właśnie kluczowa cecha sytuacji postunilateralnej, postimperialnej, postkolonialnej” (ibidem, s. 16). „Jeśli chodzi o pożytki z historii dla życia, to po 1945 roku polegają one przede wszystkim na tym, że w jedno miejsce znosi akta dotyczące wszelkich dochodzeń szkód. Umoralniona Historia podaje adresy, by ofiary mogły powrócić w miejsce zbrodni...” (ibidem, s. 207).

¹⁸ Ibidem, s. 177.

pejskich państw narodowych, zasadza się na fakcie, że właśnie ten proces „pod nazwą »historia świata« wejść musiał do książek”. Te książki to szkolne podręczniki historii, ale także nasze najbardziej klasyczne dzieła historyczne. To, jak zrazu i zwykle rozumiemy pojęcie „historia”, zostało ukształtowane przez XIX-wieczny historyzm w ogarniętej nacjonalistyczną manią fazy spełnienia i zmierzchu europejskiego kolonializmu. Krótko mówiąc, i tak posługujemy się słowem „historia” w taki właśnie zawężony sposób – czas uczynić to świadomie i konsekwentnie.

Krytyka i autokrytyka historiografii Zachodu

Docieramy tu do drugiego znaczenia koncepcji „końca historii”, które dotyczy w mniejszym stopniu refleksji na temat dziejów jako takich, w większym zaś krytyki nowoczesnej historiografii. Ten aspekt argumentacji „posthistorystów” bardziej jeszcze niż inne może się jednak wydawać raczej przesadzony niżli radykalny. Czy tym razem sam Sloterdijk nie „przestrzeliwuje własnej pointy”? W świetle wywodów przeprowadzonych w poprzednim rozdziale można uznać za uzasadnione twierdzenie, że ze względów epistemologicznych model naukowości współczesnej historiografii był w okresie swych narodzin wyjątkowo podatny na ideologiczne odkształcenia i że formowanie to faktycznie odbywało się pod presją systemu europejskich państw narodowych, który przeżywał akurat moment swego najpełniejszego, niekwestionowanego i globalnego tryumfu. Natomiast sam fakt tak dobrego zdawania sobie sprawy z owych europocentrycznych i nacjonalistycznych wypaczeń historiografii XIX-wiecznej świadczy o tym, jak wiele zrobiono podczas ostatnich 150 lat dla krytyki i przezwyciężenia jej ograniczeń. Nikt już przecież na serio nie twierdzi, jak Leopold von Ranke, że historia ogranicza się do dziejów narodów romańskich i germańskich. Sloterdijkowi nietrudno „przyznać, że wtłoczenie wielu dotąd oddzielnych światów w jeden ogólnoziemski kontekst jest tematem, w którym filo-

zofia i historiografia spotykają się merytorycznie”¹⁹, powinien więc chętnie podjąć współpracę z naukami historycznymi, które zerwały z dogmatami historyzmu. A jednak to właśnie na nie przypuszcza jeden z najbardziej zjadliwych ataków, i to wcale nie dlatego, że zerwanie to uznaje za niepełne. Najkrócej rzecz ujmując, głównym problemem i zwiastunem wypalenia historiografii okazuje się „wroga idei specjalizacja w historiach szczegółowych”²⁰. Sloterdijk opisuje tę sytuację w sposób tak wyrazisty i trafiający do każdego, kto próbuje śledzić dzisiejsze, zarówno akademickie, jak i popularne dziejopisarstwo, że warto przytoczyć dłuższy fragment jego filipiki:

Opór środowiska zawodowego zadba o to, by iluzja, jakobyśmy wciąż żyli „w historii”, długo pozostawała zaraźliwa. Bez trudu możemy uniknąć wglądu w posthistoryczny charakter systemu światowego *Global Age*, w dalszym ciągu określając jako historię – co w tym fachu jest stałą praktyką – każdą sekwencję wydarzeń z obszaru makro, jak i mikro. Dzięki temu terminologicznemu ustaleniu każdy przedmiot da się „wziąć historycznie” – w wielkiej nocy historii nie chodzi już właściwie o czarne koty. Nic z tego, co stanowi różnicę między niebem a ziemią nie zdołało uciec przed niezmordowanymi historykami. Cokolwiek się wydarzy, opisują to tak, by było materiałem historycznym, jak zwykle przekonani o sensie i pożytku swoich działań dla dobra powszechnego.

Piszą historię menstruacji w średniowieczu; piszą historię pocisków od oszczepów epoki lodowcowej do rakiet międzykontynentalnych; piszą historię sztuki sprejowania i gangsta-rapu; historię dzieściu największych majątków na Ziemi; historię podróbki od czasu otwarcia się Chin; piszą także historię psychoterapii cielesnej w Sauerlandzie. Piszą historię tworzyw plastikowych; historię wkładu intelektualistów afro-karaibskich do dyskursu krytykującego eurocentryzm; piszą historię otluszczenia zwierząt domowych przed 11 września; historię nagród Nobla i historię słodzików. Nie cofają się przed historią sportu sprawnych inaczej, ani też przed historią mebli do siedzenia w Afryce i historią inflacji. Historii maszyn do życzeń również nie może zabraknąć na regałach historyków. [...] Posiadacze *senior point of view* piszą historię historiografii [...].

¹⁹ Ibidem, s. 20.

²⁰ Ibidem, s. 9.

Jednak pochopnie jest wyciągać wnioski o toku „historii” z masowego występowania historyków. Jeden z najsilniejszych bodźców dla posthistorycznej modalności dzisiejszych strumieni wydarzeń odnajdujemy właśnie w działaniach rozsianej po wszystkich krajach gildii historyków, której polityka znajdowania tematów polega na otwieraniu coraz to nowych pól działania. Jej istnienie poświadcza wykrystalizowanie się wszelkich rodzajów przeszłości w plazmę *history of everything*. [...]

Oprócz neutralizującej historii, która jak akademicki Midas zamienia w monografię wszystko, czego się dotknie, moralnie ukierunkowane mówienie o przeszłości i przyszłości w narodach i instytucjach przebiega tak samo żywo jak dawniej²¹.

O ogólnej prawdziwości tego obrazu można się przekonać, przeglądając półki w dziale historycznym dowolnej większej księgarni. Słoterdijk jest oczywiście w pewnej mierze niesprawiedliwy względem historyków, bo podobnego rozdrobnienia i specjalizacji doświadczają wszystkie nauki humanistyczne albo społeczne, co wynika nie tylko z ich specyfiki, ale także ze zwykłego przyrostu masy uniwersytetów i ich pracowników. Dodatkowo zamieszanie w naukach historycznych powiększa świadomość potrzeby zmiany XIX-wiecznego paradygmatu, która wywołała prawdziwą powódź „szkół” i metodologicznych programów, stawiających sobie za cel odnowienie historii, następnie zaś odnowienie nowej historii i tak dalej²². Co

²¹ Ibidem, s. 207–208.

²² Przymiotnika „nowa” na określenie swojej koncepcji historiografii regularnie używał już Karl Lamprecht, co do którego można argumentować, że pierwszy rzucił rękawicę historyzmowi. W roku 1896, w ogniu toczącego się *Methodenstreit*, czyli „sporu o metodę” z przedstawicielami tradycyjnego podejścia, opublikował programowy artykuł pod tytułem *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*. Mniej więcej w tym samym czasie Henri Berr, francuski filozof, założyciel wpływowego periodyku „Revue de Synthèse Historique”, pisał o potrzebie *une nouvelle science de l'histoire*. Pół wieku później w Stanach Zjednoczonych popularne stały się *New Economic History*, *New Political History* i *New Social History*. W latach 70., znów we Francji, trzecie pokolenie szkoły Annales zaczęło się przedstawiać za pomocą starego terminu *nouvelle histoire*, którą to tożsamość usystematyzowali Jacques Le Goff, Roger Chartier i Jacques Revel, redagując encyklopedię *La nouvelle histoire* (1978). Fernand Braudel podczas kolokwium urządzonego ku jego czci w listopadzie 1985 roku, a więc

istotne, prześmiewczo opisywane przez Sloterdijka praktyki historyków są naturalną konsekwencją tej głębszej epistemologicznej dyspozycji, w ramach której historiografia ukonstytuowała się jako nowoczesna dyscyplina naukowa, a którą analizowałem w poprzednim rozdziale. Degeneracja do stanu *history of everything* wydaje się nieodłącznym zagrożeniem nauki pozbawionej własnego przedmiotu teoretycznego, a jednocześnie wyróżnionej przez sposób bycia wszystkiego, co dane w doświadczeniu. Gdy chodzi o to, jak świat dany jest w doświadczeniu potocznym, to wszystkie te popularne czy popularyzatorskie dzieła o historii menstruacji czy gangstarrapu trudno właściwie uznać za niestosowne albo drażniące. Faktycznie każdy przedmiot można dziś „wziąć historycznie”, bo takim dany jest człowiekowi, który buduje (bądź traci) swą tożsamość, radykalnie rozpraszając się między tymi historiami jako ich „podmiot”. Jeśli natomiast mowa o przedmiotach teoretycznych opracowywanych przez współczesne doświadczenie naukowe, to ze względu na to, że występują one jako poszczególne ontyczne dynamiki, sama historia rozprasa się między ekonomię, językoznawstwo, socjologię, antropologię, biologię i wiele innych dyscyplin, ale przecież można ten proces równie dobrze ująć, mówiąc, iż (owocny) „dialog historii z innymi naukami był kontynuowany, pogłębiał się, koncentrował i poszerzał jednocześnie”²³.

Współcześni historycy, choć uważają to raczej za powód do dumy niż zatroskania, opisują stan swojej dyscypliny bardzo podobnie do Sloterdijka. Zazwyczaj przybiera to postać katalogu przedmiotów „zdobytych” dla historiografii. Donald R. Kelly (jego niezwykle drobiazgowo, chaotyczne, a przy tym siłace się na poetyckość opracowanie XX-wiecznej historii dziejopisarstwa jest z pewnością świadectwem posiadania *senior point of view*) rozpiął nawet cały „historiograficzny wszechświat” na dziesięć głównych poziomów (psychika, pokrewieństwo, społeczności, kultura, instytucje, pań-

na miesiąc przed śmiercią, posłużył się terminem *nouvelle histoire* w odniesieniu do swoich własnych prac, badania prowadzone przez swoich następców określił natomiast jako *nouvelle nouvelle histoire*...

²³ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, WUW, Warszawa 2007, s. 278.

stwo, imperium, Inny, świat, kosmos), z których każdemu odpowiada jakaś mniej lub bardziej obecnie modna gałąź historii: psychohistoria, historia mentalności, historia rodzinna, historia prywatności, historia codzienności, „nowa historia kulturowa”, niemiecka *Begriffsgeschichte* Reinharta Kosellecka i tak dalej²⁴. Po przedstawieniu mniej może kosmicznego, ale wciąż przytłaczającego katalogu „nowych problemów, nowych podejść i nowych przedmiotów”²⁵, Jacques Le Goff stwierdza wprost:

Istnieje dziś pewien rodzaj „panhistoryzacji”, którą Paul Veyne uważa za drugą wielką przemianę myśli historycznej od czasów starożytności. Po pierwszej zmianie, która w starożytności greckiej prowadziła od zbiorowego mitu do poszukiwania bezinteresownego poznania czystej prawdy, druga zmiana, w obecnej epoce, dokonuje się, ponieważ historycy „stopniowo uświadomili sobie fakt, że WSZYSTKO JEST GODNE HISTORII: każde plemię, jakkolwiek by było małe, każdy ludzki gest, jakkolwiek nieznaczący by się wydawał, zasługuje na zainteresowanie historyczne” (P. Veyne, *Histoire*, hasło w: *Encyclopaedia Universalis*, t. 8, Paris 1968, s. 424). Czy jednak taka bulimiczna historia jest zdolna do rozważenia i ustrukturyzowania tej całości? Niektórzy sądzą, że nadszedł czas historii w okrucinach (*histoire en miettes*). „Przeżywamy rozpad historii” – napisał Pierre Nora, tworząc w roku 1971 kolekcję „Biblioteka [wielu] Historii”. Można by uprawiać historie, a nie historię²⁶.

Jeszcze raz powtórzę, że przełom, o którym pisał Veyne, wydarzył się już w ramach XIX-wiecznego historyzmu. Ostatnie stwierdzenie cytowanego fragmentu sam autor w innym miejscu swej książki przypisuje Rankemu²⁷. Dlatego też pytanie o zdolność historii do syntetycznego ujęcia lub – trzymając się metafory Le Goffa – przetrawienia przyswajanych przez historię treści, dotyczy samych podstaw jej naukowego statusu. Co więcej, zdolność taka jest warunkiem możliwości podjęcia makrohistorycznych tematów, w których „filo-

²⁴ D. R. Kelly, *Granice historii. Badanie przeszłości w XX wieku*, przeł. B. Hlebowicz, PWN, Warszawa 2009, s. 226–234.

²⁵ J. Le Goff, op. cit., s. 274–289.

²⁶ Ibidem, s. 289.

²⁷ Ibidem, s. 240.

zofia i historiografia spotykają się merytorycznie”, by tym samym poddać krytyce czasy, których córką została sama nauka historii. Nie jest więc rzeczą zaskakującą, że właściwie przez większość XX wieku ruch rozszerzania katalogu przedmiotów badań historycznych nie odbywał się wcale sam dla siebie, lecz w imię poszukiwania historii totalnej, integralnej, ogólnej, globalnej – nazwy były różne w zależności od autora i szkoły, ale tendencja jedna. Zaczęła się ona odwracać dopiero w połowie lat 70. ubiegłego stulecia, czego wyraz stanowił między innymi niebywały sukces trzech książek inicjujących modę na mikrohistorię – Emmanuela Le Roy Ladurie’ego *Montaillou – wioska heretyków* (1975), E. P. Thompsona *Whigs and Hunters: The Origins of the Black Act* (1975) oraz Carlo Ginzburga *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku* (1976). Nie chodzi mi tu w żadnym razie o deprecjonowanie mikrohistorii jako kierunku, problem rozpadu historii nie ma bowiem bezpośredniego związku ze skalą badanego obiektu. Le Roy Ladurie’emu i Thompsonowi, którzy wnieśli istotny wkład we wcześniejsze syntetyzujące wysiłki historiografii, z pewnością zależało zresztą na stawianiu dużych pytań w „małych miejscach”. Rozwój tego nurtu był jednak częścią szerszej zmiany podejścia do badań historycznych, w ramach której rozdrobnienie i swego rodzaju marginalność analizowanych zagadnień po raz pierwszy zaczęto uważać za wartościowe same w sobie²⁸. Nie należy oczywiście z góry rozstrzygać, że wcześniejsze próby ujęć całościowych, stawiających sobie za cel integrację różnych poziomów rzeczywistości historycznej, były udane. Tak samo nie można przecież uznać, że obecne zniechęcenie i odwrót od tego typu wysiłków świadczą o ich porażce tylko dlatego, iż są późniejszą na nie reakcją. Bulimia jest jak wiadomo chorobą mającą przebieg cykliczny z naprzemiennymi okresami objadania się i zachowań kompensacyjnych.

²⁸ Le Goff, jako przedstawiciel trzeciego pokolenia szkoły Annales będący również jednym z badaczy forsujących właśnie ów kulturowy albo antropologiczny zwrot, na postawione przez siebie pytanie o bulimiczność współczesnej historii odpowiada w końcu: „Jeśli chodzi o mnie, zastanawiam się nad uprawomocnieniem i granicami »wielu podejść w historii« i nad korzyścią przyjęcia właśnie takiego tematu badań i refleksji historycznej kosztem globalności i przedmiotów uogólniających” (ibidem, s. 289).

cyjnych. Razem fazy te stanowią symptom, którego żadna z nich nie jest przyczyną. Należy się zastanowić nad tym, jak historia może pogodzić się ze swoimi współczesnymi rozmiarami i przestać się wstydić swej wielkości. Łatwiej zaś siłą rzeczy znaleźć odpowiedź, analizując te czasy i dzieła, w których historiografia próbowała przyswoić sobie wszystko. Za okres takiej uczty można uznać epokę rozkwitu i dominacji historii społecznej, którą – pomijając rozliczne antecedencje – datowałbym między rokiem 1945 (w wypadku Niemiec latami 60.) a drugą połową lat 70. ubiegłego wieku.

Czym jest historia społeczna?

Starając się tu wydzielić i rozważyć – w kontekście szerszych zagadnień ogólnej kondycji nowoczesnych nauk historycznych oraz możliwości refleksji makrohistorycznej – pewien nurt w powojennej historiografii jako „historię społeczną”, dokonam pewnej zawężającej decyzji terminologicznej, tylko pośrednio odwołując się do określenia funkcjonującego już w bogatej literaturze przedmiotu. Choć bowiem pisano wiele historii społecznych i wiele o „historii społecznej”, tak że termin ten budzi w umysłach zainteresowanych historiografią współczesną raczej zbliżone skojarzenia, to jednak próżno szukać tu jego jednej, precyzyjnej, ustalonej definicji. Posługiwano się nim obficie, ale raczej po to, by wskazać pewną bardzo szeroką tradycję naukową i problematykę, na tle której wysuwano dopiero bardziej szczegółowe propozycje czy diagnozy dotyczące stanu nauk historycznych. Ta ograniczona przydatność terminu „historia społeczna” wynika najpierw z tego, że wydaje się on odsyłać do jakiejś części dziedziny przedmiotowej. I rzeczywiście, posługiwano się tak tym pojęciem na przynajmniej trzy różne sposoby.

Po pierwsze, odnoszono je do historii „zwykłych ludzi”, czyli – w praktyce – niższych i biednych warstw (klas) społeczeństwa. Celem było tu stworzenie tego, co E. P. Thompson programowo określał jako *history from below* albo *people's history*. Książki powstające w tej tradycji dotyczyły zazwyczaj dziejów ruchów społecznych lub wręcz idei i organizacji socjalistycznych (jak sztandarowa *The Ma-*

king of English Working Class, 1963), ale sądzę, że w swej demokratyzującej tendencji odpowiadają one temu, jak „historię społeczną” rozumiano w Ameryce Północnej na przełomie XIX i XX wieku (tak zwana *New History*, na przykład Frederick J. Turner, *The Frontier in American History*, 1921).

Po drugie, jako „historię społeczną” określano prace dotyczące rozmaitych ludzkich aktywności, które trudno określić innymi terminami niż „obyczaje”, „nawyki” czy „życie codzienne”. Tego rodzaju historia społeczna definiowała się przez przedmiotowe odniesienie do pewnej części rzeczywistości społecznej, ale czyniła to czysto negatywnie, dystansując się od tej części, którą uznawano za właściwy temat badań w ramach historyzmu. Doskonale wyraził to George M. Trevelyan, określając swoją *English Social History* (1944) jako *history with the politics left out*. Sformułowanie to sugeruje już, że pod przykrywką pisania historii pewnej, dotychczas pomijanej dziedziny szczegółowej, nurt ten w istocie przejawia tendencję do holizmu.

Trzeci wreszcie z kontekstów, w których historię społeczną wiązano z jakąś określoną warstwą rzeczywistości, jest być może najmniej intuicyjny, ale zarazem najbardziej powszechny i związany z kształtującym cały ten nurt dialogiem z naukami społecznymi. Otóż przymiotnik „społeczna” na różne sposoby dodawano i kombinowano z określeniem „historia gospodarcza”. Przed II wojną światową, a z większymi wahaniami i tymczasowymi odstępstwami od tej reguły także po niej, typowy tytuł specjalistycznego periodyku poświęconego tej dziedzinie badań zawsze łączył oba słowa, jak w niemieckim „Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte” czy francuskich „Revue d'Histoire Économique et Sociale” i „Annales d'Histoire Économique et Sociale”. Co znaczące, w praktyce ekonomiczna połowa tej kombinacji była zdecydowanie dominująca. Poszukiwanie nowych wobec historyzmu perspektyw pod względem zarówno rangi autorów, jak i liczby pisanych dzieł, najwcześniej zaznaczyło się właśnie w nowym kierunku, jakim była historia gospodarcza. Nazwiska ekonomistów i historyków gospodarczych od Davida Ricarda, przez przedstawicieli niemieckiej Młodszej Szkoły Historycznej, po Henri Pierrenne’a stanowią najliczniejszą grupę w zwyczajowych genealogiach historii społecznej. Tę dominację

znów można oczywiście tłumaczyć – i tak właśnie czyniono – odwołując się do specyfiki tego fragmentu czy wymiaru rzeczywistości, którym zajmować miałyby się historia społeczna, broniąc mianowicie któregoś z wariantów tezy, że struktura gospodarcza i jej przemiany stanowią determinujący fundament społeczeństwa. Jest to pogląd skądinąd ważny i trzeba będzie zająć się nim z osobna, jeśli jednak historia społeczna z czasem oddzieliła się od historii gospodarczej, a nie została do niej zredukowana, to nie dlatego, że bada dzieje jakiegoś mimo wszystko osobnego przedmiotu, ale ponieważ określa ją samo dążenie do ujęć całościowych, syntetycznych, a tych nie da się poczynić na sposób czysto idiograficzny. W ekonomii szukała historiografia ram pojęciowych koniecznych dla każdorazowej konstrukcji przedmiotu badań, ale czerpała je również z socjologii historycznej Maxa Webera i Otto Hintzego, geografii Paula Vidale’a de La Blanché’a i innych nauk. Z konieczności nieprecyzyjne pojęcie „historii społecznej” jest więc dla mnie istotne także dlatego, iż odsyła do pewnej przecinającej całą nowoczesną historiografię tendencji. Tendencja ta rozwija się od XIX-wiecznej koncepcji nomotetycznej „historii naukowej”, którą można przeciwstawiać, jak wspominałem, idiograficznej „nauce historii” Rankego, aż po sformułowane w latach 70. ubiegłego stulecia w kręgu szkoły bielefeldzkiej postulaty stworzenia unidyscyplinarnej (krok dalej od wezwań do interdyscyplinarności) „historycznej nauki społecznej” (*Historische Sozialwissenschaft*).

Sformułowanie „historia społeczna” nie jest więc po prostu nazwą jakiejś dziedziny szczegółowej, której epistemologiczną kondycję określałaby natura jej częściowego przedmiotu badań, a intelektualną genezę – dzieje stopniowego wyodrębniania owego przedmiotu. Sytuację tę uświadamiają sobie zresztą mniej lub bardziej wyraźnie sami historycy społeczni, gdy metodologicznemu namysłowi poddają ten zawarty w nazwie swego kierunku *quasi*-przedmiot, jaki stanowi „społeczeństwo”. Jürgen Kocka, który ostatecznie decyduje się obejść problem, poprzestając na „zakreśleniu granic definiowalności historii społecznej”, wyraźnie męczy się, próbując zachować wszystkie możliwe interpretacje swej dziedziny:

Należy odróżniać historię społeczną od innych dyscyplin szczegółowych w obrębie nauki historii, do których należy między innymi historia gospodarcza, kulturalna i polityczna. Historia społeczna jako tak rozumiana dyscyplina szczegółowa zajmuje się dziejami klas, stanów i warstw społecznych, zakładami pracy, stowarzyszeniami i stosunkami społecznymi wszelkiego rodzaju, warunkami pracy, uprzemysłowieniem, urbanizacją, mobilnością i wieloma jeszcze problemami. Po drugie, historia społeczna nie ogranicza się do historii pewnej dziedziny szczegółowej, lecz jest historią całych społeczeństw, a więc historią ogólną, widzianą z perspektywy historii społecznej. Oddaje to pojęcie historii społeczeństwa bądź *history of society*. W tym drugim znaczeniu historia społeczna oznacza szczególne ujęcie całej historii i jej specyficzny odbiór. W takim stopniu historia społeczna – jako historia społeczeństwa – zmierza do syntezy lub przynajmniej zarysu syntezy, w którą można by wpisać podejmowane próby monograficznego ujęcia badanego zagadnienia²⁹.

Badanie szczególnego przedmiotu – społeczeństwa – wymagałoby więc szczególnego, bo... ogólnego ujęcia, ze szczególnej perspektywy, jaką jest historia społeczna... Braudel, dostrzegając podobną dialektykę ogólności i szczególności w pracy Otto Brunnera o historii społecznej (*Neue Wege der Sozialgeschichte*, 1956), rekonstruuje ją (i ostatecznie odrzuca) w następujący sposób: „historia przyjmuje tylko dwie płaszczyzny ogólne: polityczną z jednej strony i społeczną z drugiej. Jak w geometrii opisowej, całe ciało historii trzeba rzucić na obie płaszczyzny. Oczywiście, to porównanie nader dyskusyjne pochodzi ode mnie. Otto Brunner stwierdzi tylko, że historia społeczna nie jest w jego oczach specjalnością (*Fach*), szczególną dziedziną (*Sondergebiet*), lecz »sposobem rozpatrywania pewnego aspektu człowieka i grup ludzkich w ich wspólnym życiu, w ich związkach społecznych (*Vergesellschaftung*)«³⁰. Dla Braudela wynika z tego, że w historii nie chodzi już o politykę albo o społeczeństwo, ale o samą operację zbierania i łączenia „tych sąsiedztw, tych gra-

²⁹ J. Kocka, *O historii społecznej Niemiec*, przeł. J. Kałązny, I. Sellmer, J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1997, s. 22.

³⁰ F. Braudel, *O pewnej koncepcji historii społecznej*, w: idem, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 330.

nicznych obszarów, tych nieskończonych współdziałań [...]. Dwuwymiarowa geometria Otto Brunera nie może więc mnie zadowolić. Historia w moim przekonaniu wymaga *n* wymiarów. Niezbędna jest hojność³¹. W ten sposób „historia społeczna” jako kierunek – przez ogólność zawartą w swym przedmiocie („społeczeństwo”) ostatecznie zdaje sobie sprawę z tego, że w gruncie rzeczy wcale go nie posiada. Proces ten z anglosaską jasnością uchwycił inny wybitny historyk społeczny, Eric Hobsbawm:

Przegląd pisanych dotychczas „historii społecznych” pozwala zauważyć, że jej najlepsi praktycy zawsze źle się czuli z samym tym określeniem. Albo, jak wielki Francuz, któremu tak wiele zawdzięczamy [chodzi właśnie o Braudela – przyp. J. S.], woleli nazywać się po prostu historykami, których celem jest historia „totalna” bądź „globalna”, albo określać się jako ludzie, którzy dążą do integracji wyników wszystkich nauk społecznych w historii, zamiast reprezentować jedną z nich. Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Lefebvre to nazwiska, których nie można zasufladkować jako historyków społecznych z żadnego innego powodu niż ten, że wszyscy akceptowali twierdzenie Fustela de Coulanges: „Historia nie jest zbiorem wszelkiego rodzaju wydarzeń, jakie zaszły w przeszłości. Jest nauką o społeczeństwach ludzkich”.

Historia społeczna nie może być jeszcze jedną specjalizacją jak historia gospodarcza czy inne historie oznaczane nazwą złożoną (*hyphenated histories*), ponieważ jej tematyka (*subject-matter*) nie może zostać wyizolowana. Możemy zdefiniować pewne ludzkie działania jako ekonomiczne, przynajmniej dla celów analitycznych, a potem badać je historycznie. Choć może to być sztuczne lub nierealistyczne, nie jest niewykonalne. W podobny sposób, choć na niższym poziomie teoretycznym, możliwa jest historia intelektualna starego typu, która wyizolowywała pisane idee z ich ludzkiego kontekstu i śledziła ich rodowód od jednego autora do drugiego. Ale społeczne czy socjalne aspekty ludzkiego bytu nie mogą zostać odseparowane od innych jego jakości pod groźbą tautologii albo skrajnej trywializacji. Nie mogą, nawet przez moment, być rozważane niezależnie od materialnego środowiska człowieka i sposobów, na które zdobywa on środki do życia. Nie mogą, nawet na chwilę, zostać oderwane od jego idei, ponieważ wzajemne

³¹ Ibidem, s. 332.

relacje między ludźmi wyrażają się i formułują przez język, co implikuje obecność pojęć, gdy tylko otworzą oni usta. I tak dalej. Historyk idei może (na własne ryzyko) nie zważać na ekonomię, a historyk gospodarczy na Szekspira, ale historyk społeczny, który zaniedbuje jedno lub drugie, nie zajdzie daleko. I odwrotnie, choć jest skrajnie nieprawdopodobne, by monografia o poezji prowansalskiej okazała się historią gospodarczą, a praca o inflacji w XVI wieku historią idei, obie mogą zostać potraktowane w sposób, który uczyni z nich historię społeczną³².

Historia społeczna nie interesuje mnie tu więc jako jakaś akademicka subdyscyplina, ale jako próba czy raczej szereg prób bezpośredniego zmierzenia się z faktem, że nowoczesna naukowa historiografia nie posiada przedmiotu teoretycznego, choć jednocześnie jej tematyka jest w zasadzie nieograniczona.

Współczesna makrohistoria w świetle problemów historii społecznej

Z owym fundamentalnym dla całej współczesnej historiografii problemem braku przedmiotu teoretycznego – którego narastającą świadomość, jak starałem się właśnie pokazać, można odczytać z samej nazwy historii społecznej i kontekstów, w jakich jej używano – historycy społeczni mierzyli się, wychodząc od pewnego wspólnego zestawu założeń. Myślę, że można spróbować streścić je w czterech punktach. Po pierwsze, historię postrzegali oni jako „naukę” w silnym sensie tego słowa, a więc jako dyscyplinę podobną do tak zwanych nauk społecznych, z którymi starano się nawiązać jak najbliższy dialog. W związku z tym za cel stawiali sobie formułowanie jeśli nie praw, to przynajmniej twierdzeń i modeli na tyle ogólnych, by pozwalały uprawiać komparatystykę historyczną. Po drugie, powszechnie sądzono, że historia musi samodzielnie konstruować przedmioty teoretyczne swoich badań. Po trzecie, dla wszystkich odmian historii

³² E. Hobsbawm, *From Social History to The History of Society*, w: idem, *On History*, Abacus, London 1998, s. 99–100.

społecznej istotna była swego rodzaju dialektyka przeszłości i teraźniejszości. Każdą historię pisano jako historię współczesności, często mając nawet na uwadze prognozowanie przyszłości. Po czwarte, uważano, że cechą wyjaśnienia historycznego powinna być całościowość, starano się więc uprawiać właśnie to, co Lucien Febvre, a za nim Braudel nazywali „historią totalną”. W okresie między rokiem 1945 a drugą połową lat 70. te cztery założenia były wspólne dla francuskiej szkoły *Annales*, historyków marksistowskich, grupy badaczy skupionych wokół brytyjskiego pisma „*Past and Present*”, amerykańskiej naukowej historii społecznej, niemieckiej szkoły bielefeldzkiej oraz zwolenników analizy systemów-światów.

Tak przedstawia się w zarysie pole, na którym rozwinęły się trzy interesujące mnie formy refleksji makrohistorycznej – historia totalna w ramach szkoły *Annales*, historia globalna w ramach analizy systemów-światów oraz historia uniwersalna, którą uprawiają Deleuze z Guattarim, podejmując w swoisty sposób zadania, jakie przed filozofią postawił Karol Marks i historiografia marksistowska. Na poziomie epistemologicznym pole tych wysiłków wytycza krytyka niemieckiego historyzmu, której prawdziwym sensem nie jest dyskusja nad metodą, ale ontologiczne zapytywanie o podstawowe struktury historii jako dziedziny naukowej. Metodologicznie spajają je cztery właśnie wymienione dyrektywy badawcze, a akademicką formę przybierają one pod szyldem historii społecznej, rozwijanej we wskazanych ośrodkach i środowiskach intelektualnych. Aby uniknąć uprawiania nużącej, bibliograficznej historii historiografii, nie będę tu omawiał każdej z tych „szkół”, ale skupię się na trzech wybranych nurtach, by w ich kontekście bardziej szczegółowo przedstawić znaczenie metodologicznych postulatów wspólnych dla różnych odmian historii społecznej. Nie jest więc moim zamiarem wyczerpujące przedstawienie dokonań i ewolucji czterech generacji badaczy tworzących szkołę *Annales*, a jedynie rozważenie w odwołaniu do ich prac koncepcji historii totalnej. Podobnie kwestia oddziaływania marksizmu na historiografię posłuży mi za pretekst do naświetlenia problemu konstrukcji przedmiotu teoretycznego badań oraz roli przypisywanej prawom i modelom w nowoczesnej nauce historii. Teorię systemów-światów chcę natomiast wprowadzić

na scenę w kontekście zagadnień złożonych relacji między historiografią a naukami społecznymi oraz stosunku historii do teraźniejszości, w której jest pisana. W końcu tę część moich rozważań zamknę kilka uwag poświęconych filozoficznej recepcji i krytyce metodologicznych postulatów historii społecznej, które poczynię w szerszym kontekście próby zrekonstruowania Deleuzejańskiej ontologii świata historycznego. Ontologia ta jest moim zdaniem adekwatna do współczesnego stanu nauk historycznych i dlatego pozwala również myśleć o warunkach możliwości dzisiejszej makrohistorii. Na tak przygotowanym gruncie możliwa będzie wreszcie, w części trzeciej, lektura dzieł Braudela, Wallersteina oraz Deleuze'a i Guattariego – analiza i ocena współczesnych syntez wielkoskalowych procesów dziejowych przy zastosowaniu odpowiednich kategorii współczesnej historiografii i filozofii, a nie jak się to zazwyczaj czyni, w odwołaniu do dyskusji nad nowożytnymi filozofiami dziejów.

Szkoła Annales i historia totalna

Totalność jako złożoność

Sformułowanie „historia totalna” nie brzmi najlepiej w naszych uczulonych na „wielkie narracje” i ich totalitarność uszach. Wydaje się, że odsyła ono do ambicji tyleż monstrualnych, co chimerycznych. Pragnienie akumulacji całej możliwej wiedzy przez pieczołowite gromadzenie erudycyjnych ustaleń w wielkiej encyklopedii wszystkiego jest oczywistą iluzją dla każdego, kto zdał sobie sprawę, iż nie można oglądać ogółu i szczegółu jednocześnie. Idea kompletnego wskrzeszenia przeszłości za pomocą połączonych mocy intuicyjnego wczucia się i pisarskiej wyobraźni, której hołdowali historycy romantyzmu, od dawna już nie pobudza historiografii akademickiej. Również totalność w heglowskim stylu, jako wyrażający się w każdym szczegółowym zapośredniczeniu całościowy sens historii, przestała być inspirująca, gdy historycy zorientowali się, że poszukując duchowych znaczeń, najczęściej odmalowują samych siebie jako spełnienie dziejów. Pojęcie *histoire totale*, które pierwszy raz pojawia się w pismach Luciena Febvre’a, by powracać coraz częściej u kolejnych historyków związanych ze szkołą Annales, a w końcu stać się bezpośrednio nazwą projektu Fernanda Braudela, odnosi się, jeśli chodzi o ilość nagromadzonej wiedzy, do celu skromniejszego niż ten, jaki stawiały sobie przedsięwzięcia natury encyklopedycznej, ale bardziej wymagającego co do technik integracji zebranego materiału, niż w wypadku historiografii romantycznej i spekulatywnej syntezy typu Hegłowskiego. Zadaniem, jakie stawia sobie historia totalna, jest pojęciowe uchwycenie wielowymiarowego charakteru dziejowej zmienności przez przezwyciężenie fragmentaryzacji wiedzy na wiele wyspecjalizowanych dziedzin (dotyczących osobno polityki, wojskowości, ekonomii, religii, psychologii i tak dalej). Chodzi o pokazanie złożoności rzeczywistości historycznej i ustale-

nie natury oddziaływań między poszczególnymi warstwami tej złożoności. Opisanie „złożoności” nie oznacza automatycznie opisanie wszystkiego. Celem nie jest tu stworzenie kompletnego rejestru zmian, jakie zaszły na każdym obserwowalnym poziomie, ale rekonstrukcja wystarczającej liczby powiązań między przesunięciami różnej natury, by można je było uchwycić jako współzależne, a tym samym opisać pewną rzeczywistość jako systemową.

Wstępne obawy, jakie budzi „totalność” zawarta w „historii totalnej”, można więc oddalić, odsyłając do wskazanego przez Karla Poppera rozróżnienia między posługiwaniem się słowem „»całość«” w celu oznaczenia: (a) całości kształtu aspektów albo właściwości przysługujących danej rzeczy zwłaszcza wszelkich relacji między tworzącymi ją częściami, oraz (b) pewnych swoistych cech lub aspektów badanego przedmiotu, mianowicie tych, które sprawiają, że jawi się on jako zorganizowana struktura, nie zaś jako »zwykłe zbiorowisko«”¹. Innym, być może mniej kontrowersyjnym² kontekstem, w którym

¹ K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Krag, Warszawa 1989, s. 49.

² Popper wprowadza powyższe rozróżnienie i tłumaczy, że „całość w znaczeniu (b) stała się przedmiotem badań naukowych”, tylko po to jednak, by na następnych stronach dowodzić, że tego rodzaju badania są niemożliwe w przypadku historii: „Historycysta-holista często twierdzi, że metoda historyczna jest właściwa do badań całości jako *Totalität*. Twierdzenie to opiera się jednak na nieporozumieniu. Wynika ono z połączenia słusznego przekonania, że historia – w przeciwieństwie do nauk teoretycznych – zajmuje się konkretnymi, indywidualnymi zdarzeniami i pojedynczymi ludźmi, nie zaś abstrakcyjnymi prawami ogólnymi – z błędnym założeniem, że »konkretne« indywidua, którymi zajmuje się historia, można utożsamić z »konkretnymi« całościami w sensie (a). Tego jednak uczynić nie sposób, gdyż historia, jak w ogóle wszelkiego rodzaju badania, może mieć do czynienia tylko z wybranymi aspektami swego przedmiotu. Błędem jest sąd, iż istnieć może historia w holistycznym sensie tego słowa, historia »stanów społeczeństwa« reprezentujących »całość społecznego organizmu« albo »wszystkie społeczne oraz historyczne zdarzenia danej epoki«. Idea ta wywodzi się z intuicyjnego poglądu, że DZIEJE LUDZKOŚCI to szeroki wszechobjęmujący nurt przemian. Takiej historii nikt nie może spisać. Każda historia pisana dotyczy określonego wąskiego aspektu owego »totalnego procesu«, a przy tym jest bardzo niekompletną historią tego wybranego aspektu” (ibidem, s. 51). Popper polemizuje tutaj naraz z niemieckim historyzmem (wprowadzając pojęcie *Totalität*, powołuje się na Ernsta Troeltscha) i filozofiami dziejów typu

przez porównanie można szukać właściwego znaczenia programu historii totalnej, jest etnologia. Jej cel Marcel Mauss przedstawił jako prezentację „całościowych faktów społecznych”, a Clifford Geertz jako sporządzanie „gęstych opisów”. Wysięk zrozumienia kultury jako systemu relacji koncentruje się na interpretacji „konkretnego, który jest tym, co kompletne”³, a więc zjawisk, „które uruchamiają w pewnych wypadkach całość społeczeństwa i jego instytucji” oraz „są zarazem prawne, gospodarcze, religijne, a nawet estetyczne, morfologiczne itd.”⁴. Tak samo Braudelowski „historyk pragnie być i staje się jednocześnie ekonomistą, socjologiem, antropologiem, demografem, psychologiem, lingwistą...”, a „historia próbuje się stać ową niemożliwą, ogólną nauką o człowieku”⁵. Właśnie ze względu na to obecne w programie szkoły Annales „niemożliwe” marzenie o „stotalizowaniu” nauk społeczno-humanistycznych pod hegemonią odnowionej historii decyduję się tu trzymać określenia „historia totalna”, mimo że sam Braudel równie często posługiwał się nazwą „historia globalna”, choć najlepiej i najostrożniej ujmującym istotę sprawy jest być może proponowany przez Andrzeja F. Grabskiego termin „historia integralna”, a najpłodniejsze skojarzenia mogłoby budzić mówienie o „strukturalizmie historycznym”⁶.

Heglowskiego, nie czyniąc między tymi koncepcjami specjalnej różnicy. Jest to o tyle uzasadnione, że obie one opierają się na figurze „całości ekspresywnej”, która w jakiś sposób miałaby się wyrażać we wszystkich swych częściach. Nic jednak w tej krytyce nie stanowi dowodu na to, że nie może istnieć nauka historii, która zerwawszy z ideą takich wzajemnych reprezentacji, zajmuje się „całościami w znaczeniu (b)”, a więc strukturami i systemami relacji. Zwłaszcza jeśli odrzucić przyjmowane *implicite* przez Poppera założenie, że przedmiotem teoretycznym historii są dzieje ludzkości rozumiane jako ogół konkretnych, indywidualnych zdarzeń. Tylko taki pogląd zmuszałby bowiem historyka do poszukiwania jakichś reprezentacji tego przedmiotu w jego częściach.

³ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: idem, *Socjologia i antropologia*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 303.

⁴ Ibidem, s. 301.

⁵ F. Braudel, *Historia i socjologia*, w: idem, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 158.

⁶ Istotny wpływ na tę decyzję terminologiczną ma też po prostu to, że określenie „historia globalna” chcę zarezerwować jako najbardziej adekwatną

Kluczem do zrozumienia specyfiki całościowych wyjaśnień historycznych udzielanych przez historyków związanych ze szkołą Annales wydaje się więc uchwycenie związku, jaki właściwie zachodzi między dążeniem do opisanego trybu integracji procesów różnego typu w pewną konkretną rzeczywistość a jednoczeniem nauk społecznych. Czym właściwie są poszczególne warstwy rzeczywistości, których wzajemne interakcje się bada? W jaki sposób się je najpierw wyodrębnia? Dlaczego jedne nazywa się na przykład ekonomicznymi, a inne psychologicznymi? Czy dlatego, że to odpowiednie nauki wskazują te porządki historykowi i niejako dostarczają do zintegrowania? Czy istnieje jakaś zasadnicza różnica między faktem ekonomicznym czy socjologicznym a faktem historycznym? I co za tym idzie: jaki jest charakter relacji ustalanych przez historię totalną między różnymi porządkami konkretnej rzeczywistości historycznej w porównaniu ze związkami, które nauki społeczne ustalają między badanymi przez nie faktami jako trwałe zależności poddające się generalizacji lub wręcz jako prawa?

Początki szkoły Annales i jej postulaty

Postawienie takich pytań wymagało najpierw odrzucenia rozstrzygnięć, których w tej materii dokonali przedstawiciele niemieckiego historyzmu. Klimat, jaki panował we Francji począwszy od przełomu XIX i XX wieku, był ku temu sprzyjający, po pierwsze ze względu na żywą wciąż tradycję pozytywizmu, na gruncie której kwitły nomologiczne nauki społeczne z Durkheimowską szkołą socjologiczną na czele, po drugie zaś w związku z obecnością uprawianej przez filozofów refleksji nad metodami badania dziejów niezależnej od praktyki dziejopisarskiej i postulującej przekształcenie również historii w naukę tego typu. Takim właśnie rozmyślaniom oddawał się Paul Lacombe, który w dziele *L'Histoire considérée comme science* (1894) ukuł chętnie potem przywoływane przez badaczy związanych ze

nazwę dla Wallersteinowskiego projektu opisanego dziejów „nowoczesnego systemu-świata”.

szkolą Annales wyrażenie „historia wydarzeniowa” (*histoire événementielle*) – na oznaczenie krytykowanej przez niego historii narracyjnej, idiograficznej, koncentrującej się na wypadkach wyjątkowych i przypadkowych, a przez to dotyczącej jedynie powierzchni procesów dziejowych. Przeciwwstawiał jej swoją historię-naukę, która na drodze badań porównawczych szukałaby „faktów ogólnych”, dotyczących przyczynowości historycznej podobnej do tej opisywanej przez nauki przyrodnicze. Bardziej bezpośrednią – a to ze względu na ogrom pracy redaktorskiej w dziedzinie historiografii, włożonej w zainicjowane przezeń: periodyk „Revue de Synthèse Historique” i serię wydawniczą „Bibliothèque de Synthèse Historique” – rolę w genezie kierunku Annales odegrał inny filozof, Henri Berr. Jego program historii jako syntezy, której celem jest ustalenie gry elementów pochodzących z trzech porządków kazualnych (przypadkowe relacje następstwa, konieczne i regularne stosunki stałe oraz logiczne powiązania odpowiedzialne za kreatywność, będącą „substancją życia”), był antycypacją rozwijanej w ramach szkoły Annales koncepcji wielopoziomowości struktury rzeczywistości społecznej i projektu integrującej historii totalnej. W sposób najbardziej chyba konkretny na przebudowę historiografii we Francji oddziałował natomiast filozof, socjolog i ekonomista, a także działacz socjalistyczny, François Simiand. Podobnie jak Lacombe, krytykował on jako „idole plemienia historyków” koncentrację na indywidualnych wydarzeniach z dziedziny dziejów polityczno-dyplomatycznych i postulował, by zająć się bardziej ogólnymi „faktami ludzkimi” w celu określenia stałych stosunków świata społecznego. Tych ostatnich nie postrzegał jednak na wzór praw fizycznych. Zamiast faktami unikatowymi historia winna jego zdaniem interesować się właśnie faktami powtarzalnymi, regularnościami. Postulat ten nabierał bardzo konkretnego znaczenia w świetle jego socjo-ekonomicznych badań nad problematyką płac, w ramach których sformułował hipotezę o cyklicznym charakterze aktywności gospodarczej przebiegającej w rytmie naprzemiennych faz ekspansji i regresji. Ten model badania warstw rzeczywistości społecznej pod kątem właściwych im rytmów zmienności, trwał o dającym się ustalić pulsie i intensywności, różnych czasowości, znalazł bezpośrednią kontynuację w działalności

historyków szkoły Annales, a także w ich wyobrażeniach na temat ontologii historycznej.

Takie to właśnie idee przyświecały Lucienowi Febvre'owi i Marcowi Blochowi – młodym wówczas uczonym, działającym poza dominującymi we Francji ośrodkami akademickimi, gdzie historiografię wciąż uprawiano podług tradycyjnego indywidualistycznego i idiograficznego modelu – gdy w 1929 roku zakładali nowy periodyk historyczny, zatytułowany „Annales d'Histoire Economique et Sociale”. W skład jego komitetu redakcyjnego, prócz czterech historyków, wchodził geograf, ekonomista, socjolog i politolog. Interdyscyplinarny charakter tego zespołu wyrażał dążenie do zasadniczej przebudowy historiografii przez, z jednej strony, zbliżenie modelu jej uprawiania do tego, na którym opierają się nomologiczne nauki społeczne, a z drugiej – tematyczną integrację z nimi. Korespondujące z tym programem podstawowe elementy ontologii i epistemologii ojców założycieli szkoły Annales można, posiłkując się szczególnie rekonstrukcją przeprowadzoną przez Grabskiego⁷, streścić w poniższy sposób.

Jeśli chodzi o charakter formułowanych przez historyka twierdzeń, to nie postrzegali ich oni ani jako opisów unikatowych, niepowtarzalnych faktów, ani jako ustaleń dotyczących jakichś żelaznych prawidłowości na wzór praw fizyki, ale jako twierdzenia na temat zależności cechujących się określonym stopniem prawdopodobieństwa. To bardziej elastyczne od obu konkurencyjnych modeli (idiograficznego i pozytywistycznego), probabilistyczne stanowisko uzasadniali, odwołując się do podważających obowiązujące przedtem wyobrażenia o nauce, teorii względności Einsteina, teorii kwantów i odkryć w dziedzinie kinetyki gazów – jak pisał Bloch: „To, co pewne, zostało w wielu wypadkach zastąpione tym, co nieskończenie prawdopodobne; to, co ściśle wymierne – pojęciem względności miary”⁸. Celem tych porównań było zresztą raczej uwolnienie hi-

⁷ Zob.: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 708–748; oraz idem, *Kształty historii*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985, s. 417–467.

⁸ M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 42–43.

storii od narzucanych jej ograniczeń, niż zaproponowanie jakiegoś wyraźnie sformułowanego modelu naukowości, pierwsi redaktorzy „Annales” byli bowiem mocno sceptyczni w stosunku do filozofowania o granicach i warunkach swojej dyscypliny. Jednocześnie jednak – i nie ma w tym sprzeczności – wielokrotnie podkreślali znaczenie teorii i pracy konceptualnej w samej praktyce poznania historycznego. Żadne badanie naukowe nie może być owocne, jeśli przystępuje się do niego, nie postawiwszy problemu, jaki chce się rozstrzygnąć, i nie sformuławszy wstępnych hipotez w kwestii, czym jest to, co chce się badać. Artykułując swoje stanowisko w opozycji do komplementarnych tradycji pozytywizmu i indywidualistycznego historyzmu, które na równi hołdowały fetyszowi całkowitej neutralności podmiotu poznania i przemawiających same za siebie faktów, założyciele szkoły Annales wyciągali z tej prostej obserwacji na temat faktycznego przebiegu pracy badawczej daleko idące wnioski dotyczące przedmiotu teoretycznego historii. Przywoływałem już wyrażony przez Blocha pogląd, że nie może nim być po prostu przeszłość, oraz jego konstatację, że historia jest zawsze historią CZEGOŚ. Rozważania te wiodły go jednak do stwierdzenia, iż decydującą charakterystykę owych historii częściowych stanowi odniesienie do człowieka, a stąd do niewiele wnoszącej na poziomie epistemologicznym tezy: „przedmiotem historii z natury rzeczy jest człowiek, albo raczej: ludzie”⁹. Bardziej konsekwentnie epistemologiczne stanowisko szkoły Annales przedstawił Febvre w cytowanych przez Grabskiego fragmentach *Combats pour l'Histoire*:

Co nazywacie faktami? Co umieszczacie za tym małym słówkiem fakt? Czy myślicie, że fakty są w historii dane jako rzeczywistość substancjalna, którą czas bardziej lub mniej głęboko ukrył i że chodzi po prostu o to, aby ją odkopać, oczyścić i przedstawić w pełnym świetle waszym współczesnym? [...] Fakty historyczne są w znacznej mierze konstrukcjami Historii. Również i drogi Historii mogłyby zostać wyznaczone słupami z napisem: „Dar pewnej Osoby”. Dzięki za to. Trzeba teraz, w 1945 r., ośwoić się na dobre z tą myślą, która pochodzi od Historii, jak i – *mutatis mutandis* – od chemii Bertheleota. „Jako jedyna spośród

⁹ Ibidem, s. 49.

Nauk tworzy ona swój przedmiot”, pisał chełpliwie ów triumfator. Jedyna? Bynajmniej. Również Historia tworzy swój przedmiot. Nie tworzy go raz na zawsze. [...] Nie ma Przeszłości jako danej; tej Przeszłości jako zbioru umarłych, których wszystkie numery historyk ma zadanie odnaleźć, aby je jeden po drugim sfotografować i je zidentyfikować¹⁰.

Trudno oczywiście na podstawie tego rodzaju polemicznych wypowiedzi wysnuć jakieś wnioski na temat konkretnego znaczenia tezy o wytwarzaniu przez historię swego przedmiotu i trybu takiej produkcji. O ile stosunkowo łatwo można jeszcze sobie wyobrazić, jak odnieść ją do książki takiej jak *Społeczeństwo feudalne* Blocha, to w jakim sensie przedmiotem teoretycznie wytworzonym mógłby być przedmiot analizy w pracy *Filip II i Franche-Comté* samego Febvre’a?

Skoro kwestia ta nie została wyjaśniona wprost, a to ze względu na wspomniany sceptyczny stosunek omawianych autorów do teoryzowania o historii i polemiczny w przeważającej mierze charakter tych metodologicznych uwag, które jednak czynili, odpowiedzi na pytanie o przedmiot historii uprawianej zgodnie z programem *Annales* należy szukać w charakterze ich twórczości *stricto* historiograficznej. *Filip II i Franche-Comté*, „wielki doktorat” (*thèse d’Etat*) Febvre’a z 1911 roku, jest rzeczywiście dziełem nietypowym, zwłaszcza jak na swoje czasy. Nie stanowi ono kompilacji danych uzyskanych w wyniku przeszukania archiwów pod kątem określonego miejsca i czasu. Nie traktuje też wcale o Filipie II, ale o Franche-Comté, „wolnym hrabstwie” – regionie wybranym oczywiście nie przypadkowo, ale będącym „dziwną prowincją”:

Francuska z języka, obyczajów i ducha, nie została, jak Delfinat, Prowansja czy pobliska Burgundia, przetopiona w jednostkę swego wielkiego królewskiego sąsiada. Z drugiej strony, nie podsumowuje jej żadna dynastia wyrosła na jej glebie i pod jej słońcem; nie ucieleśnia jej żaden *seigneur naturel*. Jej panem znów jest cudzoziemiec, a wielkie ambicje Karola V bez wątpienia nie wiążą się z tym przeciętym

¹⁰ L. Febvre, *Combats pour l’Histoire*; cyt. za: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, s. 740–741.

i posłusznym zakątkiem. Tak więc wolna w sensie granic, ale skazana przez swego obcego władcę na uczestnictwo w często sprzecznych i rozbieżnych losach wielkich państw, Comté nigdy nie zaznała prawdziwej autonomii. Oscyluje, waha się między dwoma różnymi typami formacji politycznej: feudalnym typem małego, niezależnego, prowincjonalnego państewka i bardziej nowoczesnym typem prowincji stopionej wraz z innymi w jednostkę silnego państwa, za zalety scentralizowanej monarchii płacącej utratą regionalnego partykularyzmu¹¹.

Problem dotyczy więc procesu politycznej modernizacji, natury dwóch reżimów władzy i przejścia od jednego z nich do drugiego. Febvre podchodzi do tej kwestii całościowo, przedstawiając „życie wewnętrzne indywidualności politycznej”¹². Przetrząsa Franche-Comté od głębin jej geologicznego uformowania po szczególności lokalnego folkloru, nie pomijając codziennych nawyków różnych warstw społecznych, aktywności ekonomicznej i stopniowych reform administracji w kierunku absolutyzmu. Zestawia ze sobą wszystkie te rytmy, poczynając od niezmienniej rzeczywistości gleby i klimatu po gwałtowne przemiany społeczne. W ten sposób, pytając o koncepcję przedmiotu teoretycznego uprawianej w duchu Annales historiografii, powracamy do podkreślanego w ramach tej szkoły przekonania o strukturalnym charakterze badanej przez historyka rzeczywistości społecznej. Febvre wyrażał ten pogląd, pisząc, że w wymiarze synchronicznym przedmiot historii jest „zbieżnością (*convergence*), zgodnością, powiązaniem, syntezą”, natomiast w ujęciu diachronicznym przedstawia się jako „wieczna wymiana sił, które się zderzają i konfrontują”¹³. Taka analiza w kategoriach strukturalnych za cel miała jednoczesne przezwyciężenie rygorystycznie nomologicznej koncepcji historii, która poza nawias naukowości wykluczała wszystko, czego nie daje się sformalizować jako uniwersalnie obowiązujące prawa, oraz ograniczeń indywidualistycznego

¹¹ L. Febvre, *Phillippe II et la Franche-Comté. Étude d'histoire politique, religieuse et sociale*, Flammarion, Paris 1970, s. 18.

¹² „La vie intérieure d'une individualité politique” (ibidem, s. 17).

¹³ L. Febvre, *Pour une Histoire à part entière*, cyt. za: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, s. 730.

historyzmu, eliminującego na tej samej zasadzie wszystko, co regularne i wykazujące jakąkolwiek prawidłowość.

Dwa oblicza historii totalnej

Praktycznym efektem próby przewyciężenia podziału na nauki nomotetyczne i idiograficzne jest z pewnością ta cudowna i urzekająca właściwość dzieł historyków ze szkoły Annales, że naukowe dociekania nad różnego typu stosunkami społecznymi, często encyklopedyczne w swej skali, zakorzeniają w konkretnej, zazwyczaj geograficznie zdefiniowanej przestrzeni, odmalowując obrazy przeszłości, które swą żywotnością nie odbiegają od klasycznych opowieści o wojnie, polityce i historycznych bohaterach. Ta literacka atrakcyjność kryje jednak i zarazem wyraża zasadniczą ambiwalencję postulatu historii totalnej. Z jednej strony historycy związani z Annales z sukcesami angażowali aparaturę pojęciową i metodologię różnych nauk społecznych, by wydobyć, opisać i skonceptualizować mechanizm wiązania różnych praktyk (ekonomicznych, prawnych, kulturowych i tak dalej) w jedność danej formacji społecznej. Trudno zaprzeczyć, że praca taka w dużej mierze przebiega w abstrakcji, a więc ma wymiar teoretyczny. Z drugiej jednak strony, ponieważ uprzywilejowuje ona ujęcie synchroniczne, choć oczywiście opisując różne immanentne analizowanej strukturze dynamiki i tendencje, jej przedmiot wydaje się czymś konkretnym, a nawet, w szerokim rozumieniu tego terminu, empirycznym – dany region, dana społeczność w danym okresie kalendarzowego czasu. Oprócz całego szeregu powiązanych z tą ambiwalencją problemów z ujmowaniem diachronii, rewolucyjnej zmiany i tak zwanych okresów przejściowych jest ona przede wszystkim oznaką faktu, że kompletna historia totalna musiałaby właściwie być swoją własną teorią – teorią historii, której przedmiotem byłaby złożona całość jako taka. Ponieważ teoria tego typu okazuje się niemożliwa, w historiografii szkoły Annales zastępuje ją swoista retoryka czy metaforyka nawiązująca do bogactwa tego, co przestrzenne, organiczne i żywe. Regionalne całości będące tematem historii totalnych czasem wydają się zaledwie

rozważnie wybranymi przykładami, analizowanymi przez historyka, by zrekonstruować swego rodzaju społeczną maszynę, która swoim działaniem rozwiązuje jakiś szerszy problem historyczny i stanowi prawdziwy przedmiot badań. Kiedy indziej zaś to sama ich geograficzna spójność i biologicznie postrzegane życie są przedmiotem rozważań, ale jako alegoria historyczności jako takiej. Dwa słynne dzieła, będące zgodnie z deklaracjami ich autorów próbami historii totalnej, stanowią wyrazistą ilustrację obu tych tendencji: *Chłopi Langwedocji* Emmanuela Le Roy Ladurie'ego – pierwszej, a *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II* Braudela – drugiej. Warto może, abstrahując od kolejności ukazania się tych prac, najpierw zwrócić się ku doktoratowi Le Roy Ladurie'ego, gdyż pozwoli to powiedzieć parę słów o innowacyjnych technikach badawczych, na których opiera się również projekt historii totalnej.

***Chłopi Langwedocji* Emmanuela Le Roy Ladurie'ego i historia seryjna**

Opublikowane w 1966 roku dzieło *Les paysans de Languedoc* to sztandarowy – również ze względu na nowatorstwo w ramach owego modelu badawczego – przykład zastosowania metod historii ilościowej lub seryjnej. Polega ona zasadniczo na statystycznej analizie długich ciągów danych uzyskanych z dostępnego zbioru dokumentów. Ze względu na ilościowy charakter zarówno samej metody, jak i źródeł historycznych, do których można ją zastosować, rozwinęła się ona najpierw na polu historii gospodarczej. Za jej twórcę i pierwszego orędownika należy uznać współpracującego z Annales, choć niebędącego członkiem tej szkoły, Ernesta Labrousse'a, który w *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle* (1932) zestawił w skali wieku serie cen żywności i wyrobów przemysłowych oraz przychodów wraz z pozostającym daleko w tyle za inflacyjnie rosnącymi rentami gruntowymi wzrostem płac, by przedstawić grę między trendami ekonomicznymi a tarciami klasowymi, prowadzącą ostatecznie do rewolucji. Sukcesy Labrousse'a i jego licznych uczniów stanowiły inspirację do prób zastosowania technik

ilościowych do badania innych, niebezpośrednio ekonomicznych sfer życia. Pierre Goubert udowodnił, że tego typu analizie doskonale poddają się rejestry parafialne, ukazujące przy takim nastawieniu nowe fakty na temat demografii dawnych społeczeństw (*Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730: contribution à l'histoire sociale de la France du XVII^e siècle*, 1958). Praca Pierra Chaunu w archiwach portu handlowego w Sewilli nad liczbą, tonażem i miejscem, z którego przybywały zawijające doń statki, rodzajem ładunków oraz ceną sprzedaży towarów (*Séville et l'Atlantique: 1504–1650*, 1962), rzuciła natomiast zupełnie nowe światło na, prezentowany już przecież na tyle sposobów, problem europejskiej ekspansji i kolonializmu.

Interesujący jest swego rodzaju scjentystyczny entuzjazm, jaki ogarnął część historyków w latach 50. i 60. wraz z sukcesami oraz rosnącą popularnością historii seryjnej. Prace jej poświęcone często miały niezwykle techniczny i specjalistyczny charakter. Zawierały osobne tomy złożone w całości z tabel i wykresów; nie troszczono się też specjalnie o narracyjną płynność, która dotychczas była stałą ambicją historiografii. Aby ogarnąć wielkie ilości danych, często pracowano w zespołach, rezygnując siłą rzeczy z literackich środków wyrazu dostępnych pisarzowi, co więcej – wielkie nadzieje wiązano z wydarzającą się równoległe rewolucją informatyczną, jak gdyby losy naukowej historii miały zależeć od jej mocy obliczeniowych. W nastrojach tych, ujawniających się zresztą wówczas i w innych ogarniętych pasją strukturalizmu naukach, niewątpliwie da się wyczuć pewną często obecną w naukach humanistycznych nutę resentymentu wobec ścisłości zmatematyzowanego przyrodoznawstwa. Prawdziwe znaczenie historii seryjnej nie wiąże się jednak z tymi tendencjami, ale ujawnia się filozoficznemu spojrzeniu. Oto jak, odnosząc się do wspomnianej pracy Chaunu, współczesne mu postępy nowej metody postrzegał w 1972 roku filozof-historyk Michel Foucault:

Historia seryjna nie dotyczy przedmiotów ogólnych i z góry ustanowionych, jak feudalizm czy rozwój przemysłowy, lecz określa swój przedmiot na podstawie zbioru dokumentów, jakimi dysponuje. [...] Inaczej mówiąc, przedmiotu historii nie stanowi już swego rodzaju uprzednia

kategoryzacja na okresy, epoki, narody, kontynenty, formy kultury... Nie studiuje się już Hiszpanii i Ameryki w czasach renesansu, ale – i jest to jedyny przedmiot badań – wszystkie dokumenty, dotyczące życia portu sewilskiego, między pewnymi datami. Dlatego też – i jest to druga cecha historii seryjnej – rola jej nie polega jedynie na natychmiastowym odkrywaniu w dokumentach czegoś takiego, jak rozwój ekonomiczny Hiszpanii; przedmiotem analizy historycznej jest wyznaczenie na podstawie tych dokumentów pewnej liczby relacji. [...] Zauważmy, że historyk nie interpretuje już dokumentu po to, aby uchwycić kryjącą się pod nim jakąś społeczną lub duchową rzeczywistość. [...] W tradycyjnej historii uważano, że to, co poznane, to, co widzialne, to, co można rozpoznać pośrednio lub bezpośrednio, jest zdarzeniem oraz że praca historyka polega na poszukiwaniu sensu i przyczyny, które z zasady były ukryte. Zdarzenie natomiast było z zasady czymś widzialnym, nawet jeśli brakowało dokumentów, żeby ustalić je w sposób pewny. Historia seryjna pozwala wydobyć niejako różne poziomy zdarzeń; niektóre z nich są widzialne i bezpośrednio poznawalne nawet dla współczesnych, pod tymi zaś zdarzeniami, tworzącymi coś w rodzaju piany historii, znajdują się inne, niewidzialne, niedostrzegalne dla współczesnych i mające całkowicie odmienną formę. [...] W ten sposób odwrócenie tendencji, punkt, począwszy od którego rosnący ekonomiczny wykres nieruchomieje lub zaczyna opadać, stanowi zdarzenie niezwykle ważne w historii miasta, kraju, ewentualnie cywilizacji, jednakże współcześni mu ludzie nie zwracają na nie uwagi¹⁴.

Na najbardziej elementarnym poziomie i z punktu widzenia historyka pracującego w swym „warsztacie”, warstwy rzeczywistości prezentujące się jako względnie autonomiczne czasowości czy trwania, których powiązanie bada historia totalna, są takimi właśnie seriami danych wyznaczanymi na podstawie i w ramach określonego archiwum. Jak podkreśla Foucault, zdarzenia nie są uprzednio istniejącymi elementami, z których owe serie się układa, ale czymś, czego byt jest tylko relacyjny. Fakt, będący zdarzeniem w jednej serii, może nie być nim w innej, i to nie dlatego, że wraz ze zmianą interpretacji utracił znaczenie jako wyraz kryjącej się pod nim rzeczywisto-

¹⁴ M. Foucault, *Powrót do historii*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 108–109.

ści substancjalnej, ale ponieważ – jak twierdził Febvre w przywołanym fragmencie *Combats pour l'Histoire* – jest w znacznej mierze konstrukcją historyka. W tym sensie także przedmiot historii totalnej, nie będąc z góry danym, jako splot i zwielokrotnienie wielu takich serii jest czymś wytworzonym. Wniosek ten nie wyczerpuje jednak problemu. Dla historii totalnej historia seryjna stanowi bowiem jedynie narzędzie. Foucaultowi w jego artykule chodziło o ukazanie nowych znaczeń, jakie współczesne praktyki historiograficzne nadały pojęciom zmiany i zdarzenia, czyniąc filozoficzne debaty nad relacją między strukturalizmem a historią w dużym stopniu anachronicznymi. W kontekście wielkich syntez historycznych pisanych przez przedstawicieli szkoły Annales istotniejsze wydają się nowe znaczenia pojęć całości i ciągłości, które pozwalają ukonstytuować przedmiot historii totalnych. Niewątpliwie jest to całość i ciągłość tylko względna, pozostaje jednak pytanie, w jakim stopniu chodzi o względność wobec konkretnej przestrzeni, w której wydarzenia serie współwystępują, a w jakim o względną stabilność jakiegoś mechanizmu wyższego rzędu, regulującego ich wzajemne relacje w określonym trybie.

Przedmiot Chłopów Langwedocji: mechanizm *ancien régime*'u

W *Chłopach Langwedocji* zaczyna się od pewnego korpusu dokumentów i wewnętrznych relacji w nim zachodzących. Le Roy Ladurie określił wstępnie swój przedmiot na podstawie zachowanych w archiwach Langwedocji *compoix*, rejestrów katastralnych (najwcześniejsze pochodzą z XIV wieku) opisujących szczegółowo rozmiary, rodzaj i wartość ziemskich posiadłości. Pozwoliły one wyznaczyć pierwszą serię zmian w strukturze własności ziemskiej. Punktem wyjściowym jest połowa XV wieku, moment względnej konsolidacji ziem po wielkim kryzysie czarnej śmierci, głodu i wojny stu-letniej, które w wieku XIV zmniejszyły populację tej części Europy o jedną trzecią, a także w porównaniu z okresem po roku 1500, kiedy rozpoczyna się proces szybkiego podziału posiadłości, osią-

gający punkt krytyczny w okolicach 1680. Następnie tendencja znów się odwraca – mało wydajne, drobne gospodarstwa zostają zebrane, a lepiej sytuowane, obrotniejsze lub mające więcej szczęścia jednostki, najczęściej ocalali spadkobiercy i inwestujący na wsi mieszczanie, odnajdują się w roli wchłaniających biedniejsze farmy posiadaczy. Kolejne załamanie czy odwrócenie przychodzi w okolicach lat 1750–1770 i od tego momentu fragmentaryzacja postępuje wyjątkowo długo i intensywnie, stymulowana przez powiększanie się populacji, a także rozpowszechnianie uprawy wina (pozwalającej podnieść dochód na jednostkę ziemi, a więc zmniejszyć rozmiar minimalnej posiadłości możliwej do utrzymania), aż do 1870–1873, kiedy klęska filoksery spustoszyła francuskie winnice i rozpoczął się nowoczesny *exodus* ludności z terenów wiejskich. Tę periodyzację, narzuconą przez kształt serii opisującej ewolucję struktury własności ziemskiej, Le Roy Ladurie powiązał z serią demograficzną wyznaczoną na zbiorze rejestrów parafialnych oraz danymi dotyczącymi dziesięcin i innych form opłat dzierżawnych, które, jako że mogły być opłacane również w rodzaju, pozwoliły określić nie tylko zmiany w wartości ogólnej produkcji rolniczej, ale także w jakości pożywienia (na przykład stopniowy spadek proporcji mięsa do zboża w standardowym posiłku od XV do XVII wieku). Ustalone w ten sposób ekonomiczne i demograficzne rytmy nadają omawianemu w *Chłopach Langwedocji* okresowi pewną ogólną spójność, którą autor tego dzieła ochrzcił mianem „wielkiego cyklu agrarnego”. Wbrew swej nazwie nie jest to już krzywa opisująca przemiany na jednej linii czasowej, ale opis mechanizmu regulującego wzajemne relacje paru serii i wyznaczającego im immanentne, systemowe granice. Podstawową zasadę jego działania ustalił już Thomas Malthus, następnie została ona bardziej szczegółowo opisana i uzupełniona o aspekt sprzeczności klasowych przez Labrousse’a – jest nią rozbieżność między tempami wzrostu populacji i produkcji żywności, która owocuje cyklicznymi kryzysami głodu w mniej lub bardziej brutalny sposób zmniejszającymi liczbę ludności. Oto więc centralny temat *Chłopów Langwedocji* – swego rodzaju stabilna chwiejność tradycyjnych, przedindustrialnych społeczeństw, ze względu na nieelastyczność produkcji rolnej i brak postępu technologicznego niezdolnych do zachowania trwałości

równowagi między wielkością populacji a ilością dostępnej żywności. Chodzi zatem o mechanizm określający zarazem spójność, ciągłość danej formacji społecznej oraz charakter przekształceń, nieciągłości, do których jest ona zdolna lub, by tak rzec, historii, które mogą się jej przydarzyć.

To właśnie wprowadzenie do opisanego na „wielkim cyklu agrarnym” neomaltuzjańskiego modelu społeczeństw tradycyjnych czynników zaburzających niemal matematyczne uzupełnianie się zmiennych populacji, dostępnych zasobów i hierarchii społecznych – czynników siejących ferment i wywołujących burze dziejowe, które znamy z tradycyjnej historiografii, a mianowicie wzrostu potęgi państwa i rozwoju kulturowego – stanowi o oryginalności dzieła Le Roy Ladurie’ego. Dopiero w połączeniu z „pułapką laduriańską” pułapka maltuzjańska tworzy mechanizm będący właściwą konstrukcją i przedmiotem *Chłopów Langwedocji*, dzieła, dla którego „wielki cykl agrarny, trwający od końca XVI stulecia do początku XVIII, studiowany w swej całości” jest, zgodnie ze słowami autora, jedynie „samo-zwańczym protagonistą”¹⁵. Sam Le Roy Ladurie istotę tego uzupełnienia, a także ewolucję jego własnych poglądów, jaka dokonała się w trakcie dziesięcioletniej pracy nad książką, opisuje we wprowadzeniu do niej następująco:

Zacząłem, we wczesnej fazie moich badań, od dodawania hektarów i jednostek katastralnych. Pod koniec mogłem już obserwować działania, walki i myśli samych ludzi. W istocie historia gospodarcza i ilościowa, choćby najbardziej rygorystyczna i wyczerpująca, nie satysfakcjonowała mnie. Wyposaża nas ona tylko w surową, choć niezbędną, ramę dalszych prac. Zdałem sobie sprawę jako z kwestii zdroworozsądkowej z faktu, że maltuzjańskie zawady na drodze rozwoju nie były tylko i wyłącznie materialnej natury. Wyczułem obecność potężnych przeszkód mentalnych i domyślałem się niewidzialnych ograniczeń ludzkiego ducha, które są najtrudniejsze do przekroczenia. Pomału nauczyłem się rozpoznawać te duchowe bariery w kronice beznadziejnych rewolt ludowych i krwawej historii chłopskiej religijności. Wyposażony

¹⁵ E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, przeł. J. Day, University of Illinois Press, Chicago, IL 1977, s. 289.

w najlepsze narzędzia, jakie miałem do dyspozycji, i w ramach poje-
dynczej społeczności, wyruszyłem na przygodę historii „totalnej”¹⁶.

Choć ogólna wymowa tego fragmentu zdaje się potwierdzać for-
mułowane czasem interpretacje twórczości Le Roy Laduriego jako
związanej ze swego rodzaju antropologiczną reorientacją historio-
grafii francuskiej po okresie dominacji „mechanizmu Labrousse’a”¹⁷,
to nie należy odczytywać go jako oznaki powrotu do poszukiwania
w dziejach znaczeń duchowych. Mimo że w *Chłopach Langwedocji*
wiele uwagi poświęca się takim trudno mierzalnym oznakom prze-
mian w mentalności, jak zanik tradycji pojedynków, częstotliwość
spontanicznych bójek na noże czy polowań na czarownice, to jed-
nak zarówno wzrost potęgi aparatu państwa, jak i rozwój kulturo-
wy śledzi się na podstawie określonych serii. Pierwszy jako zmiany
w wysokości podatków i zdolności ich ściągania, drugi jako przyrost
masy drukowanych tekstów i powiększający się zakres ich dostępno-
ści. Wzięcie pod uwagę tych dwóch serii nie jest po prostu kwestią
bardziej kompletnego opisu, ale decyduje o możliwości uchwycenia
spójności badanej formacji społecznej. Biorąc pod uwagę chronolo-
giczną rozciągłość „wielkiego cyklu agrarnego” (od końca XV wieku
do początku XVIII), problem osobności owej formacji można sfor-
mułować za pomocą dwóch komplementarnych pytań: Dlaczego
pułapka maltuzjańska nie zadziałała w XVI stuleciu tak, jak w XIV,
a eksplozja demograficzna nie zakończyła się wahnięciem tak dra-
matycznym, jak czarna śmierć? Dlaczego na kontynencie nie doszło
do rewolucji agrarnej, która w Anglii stanowiła preludium do indu-
strializacji i ogólnej transformacji stosunków społecznych w kierun-
ku kapitalizmu? Na te pytania nie da się odpowiedzieć tylko w opar-
ciu o obserwację serii ekonomicznych i demograficznych. Dlatego
choć neomaltuzjański model Labrousse’a czy Pierre’a Gouberta po-
zwala skonstruować jako przedmiot historii coś takiego jak uogól-
nione „tradycyjne społeczeństwo rolnicze”, to formacja społeczna

¹⁶ Ibidem, s. 8.

¹⁷ Por. A. Burguière, *The “Annales” School. An Intellectual History*, przeł. J. M. Todd, Cornell University Press, Ithaca, NY–London 2009, s. 142–146.

wyznaczona przez „wielki cykl agrarny” może być w jego ramach określona tylko podług marksistowskiej definicji, jako charakterystyczna dla prekapitałistycznego okresu przejściowego, a więc właśnie jako niesamoistna, nieposiadająca własnej zasady działania. Najbardziej oryginalnym wkładem *Chłopów Langwedocji* nie jest analiza strukturalnego impasu gospodarki niezdolnej do wzrostu powyżej wewnątrznie wytyczonych granic, lecz opis sprzeczności między ekonomicznym zastojem a rozwojem kulturowym i politycznym.

Choć wzrost czytelnictwa wiązał się ze złagodzeniem maltuzjańskiej krzywej dzięki wprowadzaniu nowych form uprawy (wino, jedwab, oliwki) i ogólnemu rozprzestrzenieniu się „cnoty samokontroli”¹⁸, to ze względu na jego nierówną dystrybucję, presję demograficzną i ryzyko głodu, owocował również wybuchami najbrutalniejszych parkosyzmów (polowania na czarownice, egzorcyzmy, krwawe bunty religijne, rytuały inwersji podczas rewolt chłopskich). Analizując „dzikie rebelie” w protestanckim rejonie Cévennes pod koniec panowania Ludwika XIV, powiązane z dwoma poważnymi kryzysami żywnościowymi, Le Roy Ladurie pokazywał, że w tych warunkach zamieszki wybuchały najczęściej dokładnie wśród tych populacji, których życie religijne i moralność seksualna były najbardziej wymagające, a więc że były one efektem represji związanej z tym, co za Norbertem Eliasem można nazwać procesem cywilizacji. Innymi słowy, dyfuzja drukowanych treści nie przyniosła oświecenia, ale skutkującą frustracją i niepokojami nierównowagę między gwałtownym odrodzeniem debat religijnych, szybko ogarniających nawet niepiśmienne masy, a brakiem zmian w stosunkach ekonomicznych i społecznych. Podobnie rosnący w siłę aparat scentralizowanej monarchii nie był agentem modernizacji i racjonalizmu, oddziaływał bowiem na społeczeństwo schwyte w kleszcze maltuzjańskiej pułapki nie przez to, co oferował, ale raczej przez to, co odbierał z wyprodukowanych zasobów. Państwo, zwiększając obciążenia podatkowe i tłumiąc wybuchające na tym tle rewolty, brutalizowało świat chłopów, a jednocześnie doskonaliło swoją umiejętność kontrolowania ciała społecznego. Rozwój instytucjonalny miał

¹⁸ E. Le Roy Ladurie, op. cit., s. 307.

dla całego systemu efekt raczej stabilizacyjny niż modernizacyjny. W ten sposób, opisując zakłócenia, jakie czynniki kulturalne i polityczne wprowadzały w powolny, znaczony cyklicznymi kryzysami rytm społeczeństwa rolniczego, Le Roy Ladurie jako główną hipotezę i przedmiot swojej książki przedstawił mechanizm wzmacniany przez własne deformacje, rozwijający się raczej przez „zrakowacenie” niż normalny wzrost. Kusi zatem, by powiedzieć, że *Chłopi Langwedocji* są próbą historii totalnej *ancien régime*’u – formacji, której indywidualną spójność jako pierwszy próbował uchwycić już Alexis de Tocqueville.

Można oczywiście polemizować zarówno z powyższą interpretacją książki Le Roy Ladurie’ego, jak i z samymi formułowanymi w niej tezami. W obu przypadkach najistotniejsze argumenty miałyby na celu, jak sądzę, podważenie jedności przedmiotu teoretycznego *Chłopów Langwedocji*. Czy w tak zrekonstruowanym mechanizmie *ancien régime*’u rzeczywiście wszystkie czynniki współgrają wystarczająco płynnie, by wytłumaczyć jego stabilność? Jaki jest w ogóle sens mówienia o stabilności, skoro „wielki cykl agrarny” kiedyś się zaczął, a zarówno z pułapki maltuzjańskiej, jak i „laduriańskiej” udało się przecież w końcu uciec? Czy *ancien régime* nie jest po prostu nazwą czegoś charakterystycznego tylko dla Francji za panowania dynastii Walezjuszków i Burbonów? Jakie w związku z tym jest znaczenie hipotez wysuwanych w *Chłopach Langwedocji* dla innych regionów czy okresów i czy porównania takie w ogóle są zasadne? Podobne pytania narzucają się zwłaszcza dlatego, że – jak podkreślałem – Le Roy Ladurie’emu zależało na opisanu czynników zaburzających równowagę, a przez to generujących historyczną dynamikę odpowiedzialną za wewnętrzne przemiany systemu, ale ze względu na hipertroficzną naturę owych przemian w jakiś sposób również wyprowadzającą poza niego. Co więcej, być może właśnie z tego względu *Chłopi Langwedocji* nie posiadają typowej dla „totalnych historii regionalnych” synchronicznej organizacji (geograficzne uwarunkowania – ekonomiczne koniunktury – polityczne wydarzenia), ale w sposób bardziej tradycyjny rozwijają pewną opowieść wraz z następowaniem po sobie kolejnych faz „wielkiego cyklu agrarnego”. Jak w każdej dobrej narracji, również w tym przypadku wątek

przerywają czasem przypadkowe interwencje, przynosząc niespodziewane rezultaty. Mimo tych niejednoznaczności, które z pewnością pozwalają interpretować książkę Le Roy Ladurie'ego inaczej, niż to tutaj uczyniłem, sądzę, że stanowi ona dobry przykład konstrukcji przedmiotu teoretycznego historii totalnej jako abstrakcyjnego mechanizmu, wiążącego rozmaite trwania czy porządki w jedną całość. Pytania dotyczące względnego charakteru tej całości, mimo wszystko zawsze konkretnej natury tej abstrakcji oraz jej zdolności do objaśnienia momentów, w których jedna maszyna społeczna wreszcie się zacina, rozpada i zostaje zastąpiona przez drugą, lepiej może zadać autorowi *Morza Śródziemnego*.

Trzy trwania w *Morzu Śródziemnym* Fernanda Braudela

Braudel najdokładniej ze wszystkich historyków związanych ze szkołą *Annales* zarysował ogólną teorię historii totalnej, nawet jeśli uczynił to, posługując się głównie metaforą. Malowniczość jego uwag o ontologii świata społecznego miała zresztą niewątpliwie duży udział w spopularyzowaniu nowego podejścia do badań historycznych. Najpotężniejsza z tych metafor – opisującą rzeczywistość historyczną jako złożoną z trzech wertykalnych warstw i trzech odpowiadających im rytmów czasu – posłużyła Braudelowi już jako oś konstrukcyjna opublikowanej w 1949 roku rozprawy doktorskiej o *Morzu Śródziemnym* za czasów Filipa II. Co znamienne, morze jest tego dzieła bohaterem, ale zarazem też kolejnego rzędu przenośnią, ciągle powracającą i już w przedmowie pozwalającą skrótowno wyrazić ideę organizującą. Istnieje więc, po pierwsze, warstwa wydarzeń odnotowywanych przez współczesne im jednostki i historię tradycyjną. Dzieją się one w czasie krótkim, szybkim, o nerwowych oscylacjach. Badając je historia jest „nadwrażliwa”, choć właśnie „jako taka ze wszystkich najbardziej pasjonująca”, a „ukazuje ona wzburzenia powierzchni, fale, unoszone potężnym ruchem przyply-

wów i odpływów”¹⁹. Te powolnie zmieniające swój bieg prądy morskie, „te wielkie ruchy podskórne, często ciche, których znaczenie ujawnia się nam tylko wtedy, gdy obserwujemy rozległe obszary czasu”²⁰, to historia ekonomicznych koniunktur, społecznych procesów i struktur. „Zaś poniżej nich rozciąga się fantastyczna masa głębokich wód”²¹, historia „prawie nieruchoma”, „złożona częstokroć z uporczywych nawrotów”, „tocząca się niemal poza czasem”²², której najbardziej przystępnym przykładem są dzieje stosunków człowieka z jego geograficznym środowiskiem. W późniejszych latach Braudel ten sam obraz trzech warstw rzeczywistości historycznej odmalowywał również w metaforze geologicznej: skały macierzyste, podglebie i gleba wraz z florą i fauną, oraz w metaforze architektonicznej²³: parter „życia materialnego”, piętra straganów, sklepów, targów i jarmarków, a na szczycie *penthouse* kapitalizmu. W słynnym artykule *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* wizja ta znalazła wreszcie swój najbardziej sformalizowany wyraz. Mówi się tam o warstwie wydarzeniowej jako „czasie krótkim, na miarę jednostek, codziennego życia” (*événement – courte durée*), o paśmie społeczno-ekonomicznych koniunktur (dziesiątki lat), cykli (ćwierćwiecze), „intercykli” (półwiecze), a nawet mierzonych w stuleciach tendencji sekularnych (*conjoncture – moyenne durée*) i wreszcie o strukturach, będących „dla nas, historyków [...] zbiorem, architekturą, ale bardziej jeszcze rzeczywistością, którą czas bardzo długo unosi na swoich falach i zużywa w stopniu niewielkim”²⁴ (*structure – longue durée*). Zanim zajmę się znaczeniem tej metafory, a także nim wyjaśnię,

¹⁹ F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, przeł. T. Mrówczyński, M. Ochab, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 22–23.

²⁰ Ibidem, s. 23.

²¹ F. Braudel w wywiadzie dla „Corriere della Sera”, 14 listopada 1985, cyt. za: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, s. 760.

²² F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 1, s. 22.

²³ Zob.: F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, t. 2, przeł. E. D. Żółkiewska, PIW, Warszawa 1992, s. 5–6; oraz idem, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, przeł. P. M. Ranum, John Hopkins University Press, Baltimore, MD–London 1977, s. 25.

²⁴ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, w: idem, *Historia i trwanie*, s. 50–55.

czemu nawet to ostatnie ujęcie, nieodniesione do obrazu morza czy budynku, uważam za metaforyczne, wróćmy do tego, jak pracowała ona w *Morzu Śródziemnym*. W najbardziej oczywisty sposób to właśnie koncepcja trzech czasów historycznych – w przedmowie nazwanych geograficznym, społecznym i jednostkowym – porządkuje to olbrzymie, już w pierwszym wydaniu liczące prawie 1400 stron, dzieło, dzieląc je na trzy części, odpowiadające z osobna każdej z tych perspektyw na obszar śródziemnomorski. Rozważając *Morze Śródziemne* pod kątem jego teoretycznych tez i założeń, dobrze jest pójść za wskazówką Petera Burke’a²⁵ i odwrócić kolejność omawiania tych części. Pozwala to bowiem od razu postawić narzucające się pytanie, czy relacje łączące wyróżniane przez Braudela warstwy rzeczywistości historycznej mają charakter determinujący i czy to na postulacie jakiegoś rodzaju determinizmu opiera się jedność przedmiotu napisanej przez niego historii.

Do najbardziej tradycyjnej części trzeciej, zatytułowanej *Zdarzenia, polityka i ludzie*, sam autor niewątpliwie przywiązywał najmniejszą wagę; pisze nawet, że długo zastanawiał się, czy w ogóle ją opublikować²⁶. Odpowiada ona zapewne pierwotnemu planowi pracy doktorskiej, która miała być poświęcona polityce zagranicznej Filipa II. Choć w warstwie stylistycznej bohaterem wciąż jest morze (to ono „żyje pod znakiem pokoju lub wojny”), to mamy w gruncie rzeczy do czynienia z profesjonalną, chronologicznie uporządkowaną kroniką polityczno-militarną, w której główne role odgrywają imperium hiszpańskie i tureckie. Nie zabrakło tu nawet psychologicznych portretów „wielkich jednostek”, takich jak książę Alba („ten fałszywie wielki człowiek miał ciasny umysł i prowadził krótkowzroczną politykę”²⁷) czy sam Filip II, Król Przezorny, który „nie był człowiekiem wielkich idei: swe zadanie widział jako niekończący się ciąg drobnych posunięć”²⁸. To nie przypadek, że obie charakterystyki raczej umniejszają wielkim graczom epoki. Jeśli opowieść

²⁵ Zob. P. Burke, *The French Historical Revolution. The “Annales” School, 1929–1989*, Polity Press, Cambridge 1990, s. 33.

²⁶ F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 2, s. 261.

²⁷ Ibidem, s. 415.

²⁸ Ibidem, s. 589.

Braudela o polityce mocarstw skupionych wokół Morza Śródziemnego w drugiej połowie XVI wieku odbiega w jakiś sposób od tradycyjnych historii wojen i traktatów, to dlatego, że jej autor wciąż podkreśla znikomą wagę poszczególnych wydarzeń oraz ograniczoną możliwość działania jednostek. Słynne zwycięstwo chrześcijan pod Lepanto było tylko bitwą morską, która nie mogła naruszyć tureckiej potęgi, zakorzenionej przecież głęboko na kontynencie. W przypadku odsieczy Malty, oblężonej przez Turków w 1565 roku, „historycy zarzucali Don Garcii jego powolność. Czy rozważyli dokładnie warunki, w jakich musiał działać?”²⁹. Rzecz można ocenić sprawiedliwie, tylko znając wagę i rozpiętość świata śródziemnomorskiego w XVI wieku, różnice między żeglownością wschodniej i zachodniej części akwenu, techniki nawigacyjne, krótko mówiąc sprawy, które Braudel badał w pierwszej części swej pracy. O losach wojny włoskiej lat 1551–1559, rozgrywanej między Hiszpanią, Anglią i Francją, a więc i o losach kontrreformacji, w równej, jeśli nie większej mierze co bitwy i układy dyplomatyczne, decydowała ekonomia: „Po zwycięstwie pod Saint-Quentin, kiedy król Francji został pozbawiony wojska, można było swobodnie poczynać sobie w jego państwie. »Jednakże pod warunkiem – podkreślał Filip II – że nie zabraknie pieniędzy«, *si no falta el dinero*. Oto wielkie słowa. [...] Król Francji miał czas, by podjąć przeciwdziałania, zebrać wojska, doczekać się powrotu François de Guise’a. I, co dziwne, zwyciężony król był wyżej oceniany na rynkach kredytowych niż jego zwycięzca”³⁰. O tym, że „na wojnie odgrywa rolę nie tyle uzbrojenie, co wkład pieniężny”³¹, wiedział już Tukidydes, jest jednak rzeczą nietypową napotkać w opowieści o zmaganiach wojennych tak złożony wykres, jak ten opisujący pożyczki Karola V i Filipa II w Antwerpii w latach 1515–1556, zamieszczony przez Braudela jako komentarz do bitwy pod Saint-Quentin.

W części trzeciej autor raz po raz odsyła więc czytelnika do spraw omawianych w częściach poprzednich, w pierwszej zaś ko-

²⁹ Ibidem, s. 378.

³⁰ Ibidem, s. 302–303.

³¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 57.

lejności do warstwy poddanej rytmowi czasu społecznego, to tam rozstrzygają się bowiem „losy zbiorowe i ruchy całościowe”, jak głosi tytuł części drugiej. To tutaj na przykład, w ramach obliczania „skali, ekonomicznych proporcji XVI wieku”, Braudel mierzy „przestrzeń, wroga numer 1”³² ludzkiej gospodarki i ocenia, że przemierzenie świata śródziemnomorskiego z północy na południe to w najlepszym wypadku tydzień lub dwa, a ze wschodu na zachód, dwa do trzech miesięcy – coś, co trzeba mieć na uwadze, myśląc o akcji odsieczy Malty, którą zlecono Don Garcii. Trzy pierwsze rozdziały tej części są poświęcone gospodarce w różnych jej aspektach. Trudno streścić je, przedstawiając jakiś jednolity mechanizm ekonomiczny czy „sposób produkcji”, który zdaniem autora rządziłby światem śródziemnomorskim w epoce Filipa II. Można tak czytać *Chłopów Langwedocji*, ale chyba nie *Morze Śródziemne*. Braudel oczywiście cały czas mierzy różne tętna, kreśli cykle i krzywe. Najważniejsze są tu być może tezy o sekularnym wzroście gospodarczym cechującym cały długi wiek XVI, „w którym wszystkie rany goją się”³³, oraz o schemacie kolejnego następowania po sobie kapitalizmów kupieckiego, przemysłowego i finansowego w przejmujących od siebie hegemonię miastach-centrach świata³⁴. Tematom tym nie poświęca się jednak wyrażnie większej uwagi niż dziesiątkom drobniejszych rytmów, takich jak schemat następujących po sobie okresów dominacji złota, srebra i miedzi w obiegu pieniężnym³⁵ czy zmienne kolejki konkurencji między statkami dużego i małego tonażu³⁶. Braudelowi zdaje się nie zależeć na powiązaniu tych rozmaitych „koniunktur” w jeden mechanizm, gdyż, jak twierdzi, „byłoby to zbyt proste i zbyt piękne, gdyby dało się je wszystkie sprowadzić do jednego nadrzędnego rytmu”³⁷. Kiedy zaś przystępuje do próby stworzenia „modelu” gospodarki śródziemnomorskiej³⁸, to ma ona charakter bilansu,

³² F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 1, s. 383.

³³ Ibidem, t. 2, s. 249.

³⁴ Ibidem, s. 253.

³⁵ Ibidem, t. 1, s. 562–564.

³⁶ Ibidem, s. 321–324.

³⁷ Ibidem, t. 2, s. 248.

³⁸ Ibidem, t. 1, s. 445–486.

podliczenia albo zważenia badanego świata (ile produkowano zboża i jakich rodzajów? ilu było rolników? jaki był udział transportu morskiego względem lądowego? jaki procent ludności stanowili nędzarze? i tak dalej). Objawia się w tym charakterystyczne dla Braudelowskiej wersji historii totalnej zamięślenie do zbieractwa, gromadzenia i sumowania szczegółów dla samej ich szczególności, gargantuiczny apetyt na drobne „realia epoki”, które z *Morza Śródziemnego* czynią w pewnej mierze muzeum minionego świata. Ekspонатów jest tu zaiste ogromnie dużo, są ciekawe, zaprezentowane w przemyślanym porządku, ale przechodząc od gabloty do gabloty, nabiera się w pewnym momencie wątpliwości, czy ogarnie się całość. A jednak relacje między poszczególnymi seriami, powiązanie i wzajemne oddziaływania historycznych rytmów są tu wszystkim.

Zdajemy sobie z tego sprawę zwłaszcza wtedy, gdy po omówieniu gospodarki, w czterech kolejnych rozdziałach części drugiej w odmienionej postaci wkraczają na scenę bohaterowie historii wydarzeniowej opowiedzianej w partii trzeciej – imperia (rozdz. 4), społeczeństwa (rozdz. 5), cywilizacje (rozdz. 6) i formy wojny (rozdz. 7). Okazuje się, że cechująca historiografię spod znaku Annales niechęć do dziejów politycznych nie skutkuje zwykłym ich wymazaniem, ale odtworzeniem w wymiarach „całościowych faktów społecznych”. Braudel pokazuje, jak byty polityczne tętnią, kurczą się i rozszerzają wraz z rytmem gospodarki. W XIV wieku Morze Śródziemne należy do potężnych miast, do których państwa są tylko dodatkiem. Miasta te są jednak zbyt kruche, by sprostać rosnącym wraz z ekonomiczną aktywnością zadaniom finansowym i politycznym – nawet ograniczony kryzys czy załamanie może całkowicie zburzyć ich równowagę. Tak właśnie dzieje się na początku XV wieku, gdy okazuje się, że tylko państwa terytorialne są zdolne do ponoszenia olbrzymich kosztów „nowoczesnej” wojny. Prosperity kolejnego stulecia sprzyja wzrostowi monstrualnych aglomeratów politycznych w postaci „państw opasłych”, w wyniku czego Morze Śródziemne zostaje podzielone między dwa walczące ze sobą imperia. Te jednak ostatecznie załamują się pod własnym ciężarem – na długim regresie 1595–1621 imperia ucierpiały znacznie bardziej niż państwa średnich rozmiarów, które okazały się „politycznymi przedsięwzię-

ciaми o optymalnych rozmiarach”³⁹. Struktury społeczne ewoluują bardzo podobnie – w kierunku pogłębiającej się polaryzacji między bogatą, potężną szlachtą a masą biedaków – pod panowaniem hiszpańskim i tureckim. Wojna to z jednej strony olbrzymie przedsięwzięcie finansowe. Jako taka nadaje impet wzrostowi państw i – ogólnie – modernizacji politycznej. W złej koniunkturze gospodarczej oparcie znajduje wojna zewnętrzna (dżihad i krucjata), podczas gdy „wstępująca fala” sprzyja bratobójczej walce o hegemonię. Z drugiej strony wojna w swych rozlicznych formach (od starcia cywilizacji po korsarstwo) ma też dla Braudela aspekty ekonomiczne, kulturowe i antropologiczne – obok wymiany idei czy dóbr, które też przecież w dużej mierze mają charakter antagonistyczny, pozostaje jedną ze stałych relacji wymiany między społecznościami. W ten sposób, w stałym odniesieniu do życia ekonomicznego i niejako zgodnie z jego rytmem, są konstruowane kolejne „całościowe fakty społeczne” świata historycznego.

Wszystko to – organizacja części drugiej, wiele formułowanych w niej wyjaśnień, jej związki z częścią trzecią – pozwala domyślać się jakiegoś, mniej lub bardziej rygorystycznego, determinizmu ekonomicznego. Ale przecież nie dotarliśmy jeszcze do warstwy ostatniej, prawdziwej podstawy czy fundamentu Braudelowskiego świata śródziemnomorskiego, czyli do „roli środowiska”, jak to określa tytuł części pierwszej. To tutaj powinien rozstrzygnąć się problem jedności przedmiotu *Morza Śródziemnego*. Podkreślanie historycznej roli klimatu, gleby, wody, nie jest zabiegiem nowym w historiografii. Pewne elementy determinizmu środowiskowego pojawiały się już u Polibiusza, potem zaś u Jeana Bodina i Monteskiusza, by znaleźć wyraźne sformułowanie w XIX-wiecznej geografii człowieka Friedricha Ratzela i Paula Vidal de la Balche’a. Jak zresztą zauważa Samuel Kinser – którego tezę, że prawdziwą conceptualną zdobyczą Braudela jest jego „geohistoria”, a nie strukturalizm historyczny, chciałbym tu dla własnych potrzeb częściowo zaadaptować – autorzy ci nie potrafili wiązać czynników ekologicznych i społecznej aktywności w sposób dynamiczny, tak by tworzyły one konkretnie

³⁹ Ibidem, t. 2, s. 51.

uczasowioną jedność⁴⁰. Ujmując rzecz prosto, historycy zazwyczaj poprzedzali swoje właściwe rozważania wstępem poświęconym geografii i demografii. Gdy scena była już ustawiona, gdy miasta i wsie, osiedla biedaków i bogaczy zostały odpowiednio rozłożone, rozpoczynała się akcja. Do takiego rozwiązania uciekł się nawet Febvre w pracy o Franche-Comté, choć dekadę później zrewidował swoje podejście i w programowym *La Terre et l'évolution humaine* (1922) postulował bardziej świadome i ciągle wiązanie historii z geografią. Braudel, któremu właśnie Febvre podsunął pomysł na *Morze Śródziemne*, podjął się realizacji tego postulatu.

Wskazuje na to sam tytuł części pierwszej, sugerujący aktywną, ale nie odosobnioną i nie jednostronną rolę środowiska. Braudel chce pokazać, jak czynniki ludzkie i nieludzkie mieszają się, współtworząc śródziemnomorskie *milieu*, a nie po prostu otoczenie. Kinser wyróżnia dwie techniki heurystyczne, jakie posłużyły do osiągnięcia tego celu⁴¹. Po pierwsze, zamiast poruszać się od regionu do regionu, opisywać je kolejno, szukając ich specyfiki, Braudel myśli w skali świata – dopiero z tej szerokiej perspektywy, z lotu ptaka, można dostrzec, jak rzeki łączą się w obrócony ku morzu system komunikacyjny, jak półwyspy, góry i pustynie tworzą powtarzalne serie, jak wyspy układają się w łańcuchy punktów etapowych korzystnych dla żeglugi. Efektem jest krajobraz złożony raczej z pewnych geograficznych typów niż z niewspółmiernych całości regionalnych. W różnych częściach świata góry na przykład będą mieć różne nazwy własne i unikalne cechy, ale ich zasoby nigdzie nie są zbyt obfite, wszędzie są więc „wytwórniami ludzi na użytek innych krain”⁴². Drugi zabieg heurystyczny chętnie stosowany przez Braudela polega na śledzeniu drogi wyznaczanej przez realizację jakiejś ekonomicznej aktywności czy społecznego przedsięwzięcia w konkretnej przestrzeni. Pasterz, żeglarz, kupiec i robotnik w manufakturze sukienniczej współpracują podług nieznanych im wzorców. Ale te same czasoprzestrzenne ruchy, które ich od siebie oddalają, łączą się w rytmy

⁴⁰ Zob. S. Kinser, *Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel*, „The American Historical Review” 1981, Vol. 86, No. 1, s. 77.

⁴¹ Zob. ibidem, s. 78–79.

⁴² F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 1, s. 56.

materialnej siły, erodującej zbocza wzgórz, wznoszącej w odpowiednich miejscach miasteczka targowe i wytyczającej drogi. Braudel, śledząc ścieżki przemierzane przez zboże, wino czy wełnę, pokazuje, jak dana działalność rozszerza się i łącząc raz z tym, raz z tamtym, tworzy gęstą sieć, po której rozchodzą się wszelkie zmiany. Oba rodzaje wyjaśnień „geohistorycznych” zasadzają się na odniesieniu systemowych własności sił przyrodniczych do sił społecznych po to, by zobaczyć je jako ewoluujące we wzajemnym powiązaniu.

W tym miejscu można już zapytać o domniemany Braudelowski determinizm, czy to geograficzny, czy ekonomiczny. Jasnym jest, że jednostkę Braudel postrzegał jako w dużej mierze więźnia długiego trwania, choć oczywiście wyposażał ją w wolność do wykorzystania ciężaru tego, co nieuniknione, dla własnych celów. Nie można jednak powiedzieć, że jedność przedmiotu *Morza Śródziemnego* zasadza się na jego zamknięciu i uwarunkowaniu przez geografę. Po pierwsze, w miarę opisu świat ten wciąż się rozszerza, a Braudel ani nie potrafi, ani nie chce go domknąć. W trzecim rozdziale części pierwszej pokazuje na przykład, jak położenie portów, miast, lądowych i morskich szlaków regionu śródziemnomorskiego było warunkowane od średniowiecza przez jego połączenia z innymi częściami świata. W efekcie okazuje się, że „globalny obszar śródziemnomorski sięga w XVI wieku zarówno do Azorów czy brzegów Nowego Świata, jak do Morza Czerwonego czy Zatoki Perskiej, zarówno do Bałtyku jak do zakola Nigru”⁴³. Po drugie, warunkująca geografia ma tu charakter, jak się rzekło, zawsze od razu ludzki czy społeczny. Problemem nie jest po prostu to, jak trasy saharyjskich karawan, przełęcz alpejskie czy kursy atlantyckich galeonów wpływają na położenie śródziemnomorskich miast i dróg. System szlaków handlowych określa, ale jednocześnie jest określany przez kupców, rodzaj i masę ich ładunków oraz tych, którzy je konsumują. Dobry przykład stanowi tu opowieść Braudela o tym, jak cały system handlu pieprzem zmienił swoje rozlokowanie wraz z odkryciem przez Portugalczyków trasy atlantyckiej wokół Przylądka Dobrej Nadziei na przełomie XV i XVI wieku. A jednak między rokiem 1550 a 1600 stary, średniowieczny

⁴³ Ibidem, s. 179.

szlak lewantyński przez Morze Czerwone, który tak bardzo sprzyjał Wenecji, znów odżywa i prosperuje, a to dlatego, że reprezentuje – tyleż naturalny, co społeczny – system pośrednich interesów ekonomicznych, których szlak wokół Afryki nie obsługiwał. Dobrze zorganizowane społeczności kupieckie od wieków rozrzucone wzdłuż wybrzeży Morza Czerwonego i Oceanu Indyjskiego, były gotowe wykorzystać każdą słabość portugalskiego konkurenta. Utrzymanie szlaku handlowego zakłada zapewnienie bezpieczeństwa, tego zaś Portugalczycy zagwarantować nie byli w stanie, i z tego powodu utracili monopol. Czynniki geograficzne i społeczne raz działają we wspólnym kierunku, kiedy indziej w przeciwnych. Tak więc, mimo sugerujących pewien determinizm metodologicznych zaleceń, by skupić się na długim trwaniu struktur geograficznych i ekonomicznych, w swych właściwych analizach Braudel przedstawia otwarte, wzajemnie na siebie wpływające układy sił historycznych. Ustalane przez niego wzorce przestrzenne łączą składniki, które powstają i znikają, dlatego ich każdorazowe relacje nie poddają się uogólnieniu.

Co jest przedmiotem *Morza Śródziemnego*?

Jeśli jednak tak się sprawy mają, to o czym właściwie traktuje *Morze Śródziemne*? Mimo powszechnego podziwu i wielkiej sławy, jakie zdobyła ta książka, spotkała się ona też z zasadną krytyką, i to na poziomie całości, a nie tylko w odniesieniu do poszczególnych wyjaśnień czy argumentów. Brak wyraźnych granic i jednoznacznie definiujących spójność badanego świata mechanizmów oraz zamiłowanie Braudela do gromadzenia ciekawostek, stwarzają wrażenie, że ambicją jego historii totalnej jest po prostu całkowicie wyczerpujący, kompletny opis, toteż w pierwszej kolejności najprościej było wskazywać na to, czego w nim nie uwzględniono. Według Burke'a Braudel ma zaskakująco mało do powiedzenia o mentalności zbiorowej, na przykład o honorze, wstydzie i kulcie męskości, które były i wciąż są kluczowymi elementami systemu wartości wspólnego wszystkim

wybrzeżom Morza Śródziemnego⁴⁴. Jack H. Hexter uważa, iż pominęto cały świat wierzeń do tego stopnia, że „chrześcijaństwo i islam są tylko powracającymi nazwami”⁴⁵, a także, że choć tyle mówi się o nawykach materialnych, to „rutynom wpisanym w obyczaj i prawo nie poświęcono wcale uwagi”⁴⁶, co oznacza zlekceważenie całego wymiaru życia instytucjonalnego. Tego rodzaju przytyki można z pewnością mnożyć, nie trafiają one jednak w sedno, gdyż właśnie traktując pracę Braudela jako encyklopedię czy muzeum świata śródziemnomorskiego w XVI wieku, musimy docenić jego imponujące i w praktyce niedościgłe rozmiary. Zwiedzając Luwr, nie narzekamy przecież, że nie ma w nim wszystkich arcydzieł malarstwa. Znacznie istotniejszy jest równie często krytykowany brak wyraźnych powiązań i przejść między trzema częściami *Morza Śródziemnego*. Trzy trwania i odpowiadające im rodzaje historii w oczach niektórych recenzentów biegną osobno, nie wpływając na siebie⁴⁷. Zarzut ten nie jest do końca słuszny – starałem się wyżej wskazać na niektóre takie powiązania – i wiąże się z niezgodą Braudela na wyjaśnienia jednoznacznie deterministyczne. Faktycznie, gdy czyta się *Morze Śródziemne* od początku do końca, można odnieść wrażenie, że zwiedza się muzeum, którego trzy piętra połączone są tylko wąską klatką schodową i dwoma przylegającymi do niej pokojami. Pokoje te to ostatni podrozdział części pierwszej, traktujący o miastach, które „są motorem, obracają się, ożywiają się, dostają zadyszki”⁴⁸, a więc prowadzą w stronę ekonomicznych koniunktur, oraz zamykający część drugą rozdział o formach wojny, w oczywisty sposób zwracający się ku dziejom politycznym. Rozwiązanie to z czysto formalnego punktu widzenia jest właściwie eleganckie, ale by stwierdzić, czy nie kryje jakichś teoretycznych braków, należałoby się dokładniej przyjrzeć charakterowi tych „łącznikowych” rozdziałów. Zanim

⁴⁴ P. Burke, op. cit., s. 38–39.

⁴⁵ J. H. Hexter, *Fernand Braudel and the Monde Braudellien...*, “The Journal of Modern History” 1972, Vol. 44, No. 4, s. 520.

⁴⁶ Ibidem, s. 519.

⁴⁷ Por. np.: H. S. Hughes, *The Obstructed Path*, Transaction Publishers, New York, NY 1966, s. 58–59; oraz S. Kinser, op. cit., s. 89.

⁴⁸ F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 1, s. 378.

jednak pokażę, że omawiane w nich zjawiska nie są dobrane przypadkowo, trzeba przywołać najbardziej radykalny i najcelniejszy typ krytyki, z jaką spotkało się *Morze Śródziemne*.

Cytowany przez Burke'a w jego książce o szkole Annales recenzent narzekał, że Braudel „pomylił poetycką odpowiedź na przeszłość z problemem historycznym”⁴⁹. Hexter stwierdził natomiast, że *Morze Śródziemne* „tak naprawdę wcale nie jest *histoire problème*, ale raczej *histoire totale*”⁵⁰. Jest to sformułowanie szczególnie bolesne, gdyż rzucone przez Febvre'a hasło *histoire problème*, oznaczające, że punktem wyjścia pracy historyka musi być jasno sformułowany problem teoretyczny, od początku widnieje wszak na sztandarach ruchu Annales. Sam Braudel, czego Hexter nie omieszczał mu wytknąć, w roku publikacji swego dzieła, recenzując geograficzne studium Martyniki, pisał: „Region nie jest ramą badawczą. Ramą taką jest problem, obrany z pełną samodzielnością i odpowiedzialnością intelektualną, niezależnie od tych planów, tak wygodnych i kuszących, które jako dodatkową dywidendę przynoszą poręczenie i błogosławieństwo Uniwersytetu”⁵¹. Oto centralna wątpliwość, jaką wzbudza *Morze Śródziemne*, ale przede wszystkim sam projekt historii totalnej.

Czy fakt, że historia totalna z konieczności musi być regionalna, podważa spójność podejmowanej przez nią problematyki teoretycznej? Analizując *Chłopów Langwedocji*, pokazałem, że przedmiotem historii totalnej może być pewien szczególnie mechanizm wiązania różnych historyczności, i że stanowi ona wówczas właśnie odpowiedź na określony problem historyczny – w tym przypadku można nazwać go „problemem *ancien régime*’u”, a region uznać za li tylko dogodny przykład. Opozycja między *histoire totale* a *histoire problème*, którą sugeruje Hexter, jest więc fałszywa, ale „przykładowość” badanego regionu faktycznie zawsze można wykorzystać, by podważyć teoretyczną wagę podejmowanego problemu. W grę

⁴⁹ B. Bailyn, *Braudel's Geohistory – a Reconsideration*, „Journal of Economic History” 1951, No. 11, cyt. za: P. Burke, op. cit., s. 39.

⁵⁰ J. H. Hexter, op. cit., s. 530.

⁵¹ F. Braudel w „Annales E. S. C.” 1949, No. 8, s. 496, cyt. za: J. H. Hexter, op. cit., s. 510.

wchodzi tu pewna wersja tego samego przeciwstawienia konkretności i abstrakcji, które stało się również przyczyną starego nieporozumienia między historią i filozofią. To, że w *Morzu Śródziemnym* brak jakiegoś głównego pytania, wynika z podjęcia w tym dziele głównego problemu historii *tout court* – problemu złożonej całości jako takiej.

Problem całości złożonej i geohistoria

Z niektórych wypowiedzi Braudela można wnioskować, że postawienie problemu całości złożonej było jego świadomą intencją. Burke pisze na przykład, że w wywiadzie przeprowadzonym w 1977 roku skonfrontował autora z przytaczanym przez Hextera cytatem i spytał wprost, czy pisząc *Morze Śródziemne*, „zlekceważył własną radę. [...] w odpowiedzi nie było żadnego wahania: »Moim wielkim problemem, jedynym, jaki chciałem rozwiązać, było pokazanie, że czas biegnie z różnymi prędkościami«”⁵². Jest jednak duża różnica między pokazaniem problemu a rozwiązaniem go. Braudelowskie rozróżnienie trzech trwał podług ich różnej prędkości oraz ich demonstracja w trzech częściach *Morza Śródziemnego* rzeczywiście stały się paradygmatycznym wyrazem tego, że – jak to ujął Foucault – „historia wyzwoliła się od czasu, [...] historia nie jest więc jednym trwaniem, ale wielością trwał, które łączą się i przeplatają nawzajem, i dlatego też należy zastąpić stare pojęcie czasu pojęciem zwielokrotnionego trwania”⁵³. W koncepcji trzech czasów do świadomości badaczy doszła ta fundamentalna własność naszej dyspozycji epistemicznej, że za realne, doświadczalne i poznawalne uznajemy to, co obdarzone względnie autonomicznym rytmem istnienia, historycznością, czasowością albo właśnie trwaniem. Dlatego też jednak samo pojęcie trwania – jeśli, jak to zrobił Braudel, uczynić je kategorią centralną – nie jest wystarczające. Samo w sobie odsyła ono przecież tylko do operacji mierzenia, która musi w końcu odnosić się do jakiegoś jednorodnego czasu. Braudelowskie rozróż-

⁵² P. Burke, op. cit., s. 39.

⁵³ M. Foucault, op. cit., s. 111.

nienie trwać o trzech różnych długościach jest tylko metaforą, różne czasowości okazują się tu bowiem jedynie funkcją (mniejszej lub większej) prędkości badanych procesów. W ścisłym, czyli pojęciowym, a nie tylko metaforycznym ujęciu owe rozmaite trwania są raczej – na poziomie warsztatu historyka – funkcją wyodrębnionej w danym zbiorze dokumentów serii albo – na poziomie ontologicznym – funkcją wewnętrznych stosunków struktury przedmiotu teoretycznego, danej warstwy ontycznej. Biologiczne życie na przykład nie dlatego posiada samodzielną historyczność, że można ją zmierzyć podług obrotów planety, na której owo życie się toczy, ale ponieważ definiuje je pojęcie organizmu jako złożonej całości, utrzymującej określoną ilość relacji z martwym otoczeniem, nadających rytm walce o przetrwanie. Sądzę zresztą, że sam Braudel posługiwał się swym rozróżnieniem trzech trwał jedynie metodologicznie, a gdy uprzywilejowywał długie trwanie, co umożliwia zbliżenie historii do nomotetycznych nauk społecznych – polemicznie. W zakończeniu omawianego dzieła pisał wszak wprost: „Cała trudność leży w tym, że nie istnieją tylko dwa czy trzy wymiary czasowe; jest ich znacznie więcej, a każdy zakłada inną historię. Jedynie suma tych historii, którą wydobywa snop światła nauk o człowieku, wprzęgniętych w służbę naszego rzemiosła, stanowi tak trudny do odtworzenia obraz historii globalnej”⁵⁴.

Centralny problem *Morza Śródziemnego* lepiej niż w wywiadzie udzielonym Burke’owi sformułował Braudel w przedmowie do drugiego wydania swego dzieła, gdy pisał o „dialektyce przestrzeń–czas (historia–geografia), która określała kontury naszego pierwotnego przedsięwzięcia”⁵⁵. Kluczowa dla historii totalnej kwestia wiązania rozmaitych temporalności, gdy rozważać ją nie w odniesieniu do mechanizmu syntezy, jakim jest ta czy inna formacja społeczna, ale jako taką, odsyła bowiem do medium, które te zbieżności i uzgodnienia umożliwia, a jest nim właśnie przestrzeń. Nie o pewien niedopracowany strukturalizm, ku jakiemu Braudel skłaniał się w późniejszych latach, chodzi w *Morzu Śródziemnym*, ale o oryginalną

⁵⁴ F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 2, s. 590–591.

⁵⁵ Ibidem, t. 1, s. 17.

koncepcję geohistorii. Jeśli historia wyzwała się od czasu – jednorodnego i ciągłego, w którym mogłby manifestować się jakiś duch czy sens – to wyzwała się również ku przestrzeni. Zredukowana do swego czasowego wymiaru – zmiana ma w sobie coś nieuniknionego, co retrospektywnie nadaje historycznej rekonstrukcji pozory samooczywistości. Czas to przeznaczenie. Można go dzielić na różne fazy, a nawet rytmy, ale wciąż będzie posiadać swój nieodwracalny zwrot, swą słynną strzałkę. Przestrzeń za to, jeśli chodzi o analizę zmiany historycznej, to dziedzina wyboru i przypadkowości. Obrazami tego są odpowiednio wielość trajektorii łączących dwa punkty i „efekt motyla” Edwarda Lorenza. Naczelną zasadą Braudelowskiej geohistorii jest śledzenie przestrzennej inskrypcji faktów społecznych, pozwalające uchwycić przypadkowość procesów historycznych, nawet gdy tworzy się jakiś ich model⁵⁶.

Sam termin „geohistoria” uległ zatarciu w trakcie „uwspółcześniania”, któremu Braudel poddał *Morze Śródziemne*, przygotowując jego drugą edycję – część pierwsza, w 1949 opatrzona takim właśnie tytułem, w 1966 roku została nazwana „historią strukturalną”. Złożone przyczyny tej zmiany – związane z próbą jednoczesnej odpowiedzi na pewne trudności teoretyczne i na sukces strukturalizmu w naukach społecznych po latach 50. – wyczerpująco rekonstruuje Kinser w przywoływanym wcześniej artykule. Ważne jest to, że przesunięcie terminologiczne nie sięgnęło istoty Braudelowskiej historii totalnej. Kinser zwraca uwagę na fakt, że – począwszy od XVI wieku – słowa struktura używano w dwóch znaczeniach: określano w ten sposób zarówno fizyczną, empirycznie postrzegalną regularność lub wzór (na przykład „strukturą” ciała jest jego szkieletowa forma), jak i wewnętrzną, ukrytą mechanikę, generującą prawo (na przykład „strukturą” ciała są wcześniejsze od anatomii zasady che-

⁵⁶ Ze względu na ten związek między geograficzno-społeczną przestrzenią a istotową przypadkowością dziejów, trudno mi się zgodzić z – przytaczaną i omawianą przez Zamorskiego – opinią Michaela Bentleya o geohistorii Braudela jako o „tyrании матрицы пространного познания явления (*spatial matrix*) usuwającej z historycznego ich rozumienia siłę narracji i miejsce podtrzymujących ją założeń czasowych” (cyt. za: K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 260).

mii organicznej). Rozróżnienie to nie jest absolutne, gdyż bez zmysłowo postrzegalnych regularności nie ma systemowych praw przez nie implikowanych. Tym niemniej, jak pokazuje Kinser, „z punktu widzenia XX-wiecznego strukturalizmu, struktury Braudela są raczej długotrwałymi wzorami, powiązanymi grupami aktywności, które zmieniają swoje wzajemne zależności bardzo powoli”⁵⁷. Taki charakter ma większość śledzonych w *Morzu Śródziemnym* rytmów czy koniunktur. Jako przykład weźmy jedną ze „struktur”, które jak twierdzi Braudel, warunkowały szlaki i przepływy ruchu handlowego. Analizując rywalizacje między morską a lądową trasą transportu wełny z Hiszpanii do Wenecji między rokiem 1588 a 1606, ustalił on, że w okresie ówczesnego wzrostu gospodarczego wykorzystanie tych dwóch dróg zwiększyło się w tym samym stopniu. Następnie – porównawszy zapisy komór celnych kastylijskich portów z tymi na granicach z Nawarrą, Aragonią, Walencją i Portugalią – odkrył, że podatki pobrane na szlakach lądowych w 1560 roku równały się jednej trzeciej podatków zebranych na szlakach morskich oraz że w 1598 roku proporcje te się nie zmieniły. Mamy więc do czynienia z jednym wzorem zależności między handlem morskim i lądowym w Kastylii między 1560 a 1598 oraz drugim na trasie Hiszpania–Wenecja między 1588 a 1606 rokiem. Wszelako system zdolnych do przemiany relacji implikowany przez te dwie regularności oraz je tłumaczący – ustrukturyzowany mechanizm regulujący transport handlowy i uwzględniający geograficzne, polityczne i ekonomiczne czynniki – nie został przedstawiony. Braudel ogranicza się do stwierdzenia:

Strukturalnie w kastylijskich stosunkach układu krążenia w ciągu drugiej połowy XVI wieku nic się nie zmieniło. Wszystko postępowało w tym samym tempie i, używając języka naszych wykresów, według tej samej krzywej. Oto co jaśniej od naszych poprzednich przykładów wskazuje na pewną równowagę między obydwooma systemami transportu: utrzymują się w niewiele zmieniającym się wzajemnie stosunku⁵⁸.

⁵⁷ S. Kinser, op. cit., s. 83.

⁵⁸ F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 1, s. 316.

Wydaje się, że historyk poprzestaje na śledzeniu tego rodzaju materialnych przepływów i ich regularności; ma on jednak ku temu swoje powody, wykładane w zakończeniu drugiego wydania swej pracy:

Z temperamentu jestem „strukturalistą” i niezbyt pociąga mnie wydarzenie, a nawet koniunktura, która jest zbiorem wydarzeń tego samego znaku. Ale „strukturalizm” historyka nie ma nic wspólnego z problematyką, która pod tą nazwą występuje w innych naukach o człowieku. Nie kieruje on historyka ku matematycznej abstrakcji stosunków wyrażonych funkcjami, lecz ku samym źródłom życia, ku temu co w życiu najbardziej konkretne, najbardziej codzienne, niezniszczalne, w najbardziej anonimowy sposób ludzkie⁵⁹.

Z dwóch konkurujących w naukach humanistycznych strukturalizmów Braudel chce więc wybrać ten, który pozostaje w kontakcie z obserwowalnymi, konkretnymi elementami życia. Choć przekonanie o konieczności dokonania takiego wyboru opiera się na nieporozumieniu, bo struktura mimo swego abstrakcyjnego wyrazu nie jest czymś niekonkretnym, to świadczy ono o swego rodzaju materializmie charakteryzującym Braudelowską historię totalną, a realizującym się właśnie przez geohistorię. Dla Braudela historyczności nie konstytuuje siła duchowa udzielająca się najpierw jednemu, a potem następnym bohaterom czy narodom, lecz niemal widoczne, wyraźnie stwierdzalne, materialne, nakładające się na siebie siły, kolidujące ze sobą i wzajemnie się ograniczające, tak że każda historyczna złożoność, będąc ich „sumą”, posiada swoją „wagę”. Zastosowanie dużej ilości grafów, fotografii lotniczych i map, które jest jedną z głównych atrakcji *Morza Śródziemnego*, ma na celu projekcję na karty książki takiego właśnie rozumienia procesów historycznych jako serii form przestrzennych.

Studiując te mapy pełne strzałek, łączących różne punkty linii i trajektorii, można zdać sobie sprawę z tego, że Braudel znacznie mniej był zainteresowany całościami historycznymi jako takimi, bardziej zajmowały go organizujące je powiązania – zderzenia, relacje

⁵⁹ Ibidem, t. 2, s. 595.

zależności lub wymiany, które wiążą społeczności przez cyrkulację produktów, obyczajów i idei. Wydaje się, że w ujęciu francuskiego historyka społeczne, ekonomiczne czy kulturowe fakty czerpią samą swoją historyczność nie tyle z zawartości tego, co cyrkuluje, ile z relacji wymiany jako takiej oraz niestabilności jej przestrzennej inskrypcji. To uprzywilejowanie wymiany – przez jej geohistoryczne uprzestrzennienie prezentowanej jako zmienne rozlokowanie przepływów materii – ujawnia się w *Morzu Śródziemnym* na wiele sposobów. Po pierwsze, uwidacznia się w analizach ekonomicznych Braudela, w których wyraźnie koncentruje się on na sferze handlu, w niej właśnie, a nie w produkcji, konsumpcji czy dystrybucji, upatrując siły napędowej i genetycznej procesów historycznych⁶⁰. Po drugie, wspomniane już dwa kluczowe rozdziały spajające poszczególne części książki Braudela poświęcono właśnie punktom intensyfikującym wymianę. Miasta łączą czas geograficzny ze społecznym, ponieważ stanowią motor „przyśpieszający życie ludzkie [...] bardziej niż wymagałyby tego warunki naturalne”. Warto przytoczyć parę dłuższych sformułowań pochodzących z tego rozdziału, stanowią one bowiem świetny przykład geohistorycznego odczytania relacji między różnymi historycznościami jako dynamiki materialnych przepływów:

Lucien Febvre pisał: „Morze Śródziemne to drogi”, drogi lądowe i morskie, szlaki rzek głównych i ich odnóg, olbrzymia sieć stałych i przypadkowych połączeń, odwieczne źródło życia, niemal organicznego krążenia... Rzecz nie polega na ukazywaniu malowniczego aspektu tego obiegu, na towarzyszeniu Cervantesowi w wędrówce po hiszpańskich

⁶⁰ Braudel dał jasny wyraz temu swojemu „cyrkulacjonizmowi”, by użyć terminu ukutego przez historyków marksistowskich w trakcie ich sporów o genezę kapitalizmu, w późniejszych swych książkach, pisząc na przykład: „Pomiędzy tymi dwoma światami – światem produkcji, gdzie wszystko powstaje i światem konsumpcji, gdzie wszystko zostaje zużyte – ekonomia rynkowa służy za łącznik, siłę napędową, ograniczoną, ale żywotną przestrzeń, z której płynie wszelka zachęta, energia, innowacja, przedsiębiorczość, nowa świadomość, rozwój, a nawet postęp. Podoba mi się obserwacja Carla Brinkmana (choć nie do końca się z nią zgadzam), że historię gospodarczą można sprowadzić do ekonomii rynkowej, od jej początków aż do możliwego końca” (F. Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, s. 17).

bezdrożach [...]. Rzecz w tym, aby widzieć, jaki rodzaj zbliżenia i wspólnoty historycznej sieć taka implikuje, do jakiego stopnia ruch statków, ruch zwierząt pociągowych, wozów i samych ludzi sprawia, że Morze Śródziemne staje się jednością oraz pod pewnym względem – mimo lokalnych oporów – tożsamością. Całość Morza Śródziemnego jest właśnie tego typu przestrzenią – jest ruchem. [...] Jedność ludzka w basenie śródziemnomorskim to jednocześnie przestrzeń dróg i miast, to owe linie oraz ośrodki siły. Miasta i szlaki, szlaki i miasta stanowią razem zagospodarowanie przestrzeni przez ludzi. [...] W XVI wieku żaden region świata nie może się pochwalić podobnie potężną siecią miast. [...] Morze Śródziemne jest obszarem miast [...]. Życie ludzkie jest tu właśnie z powodu miasta znacznie bardziej spieszne, niż wymagałyby tego warunki naturalne. Dzięki miastom wymiana wysuwa się na czoło działalności gospodarczej... Cała historia, cała cywilizacja morza jest ich dziełem. [...] Nie ma miasta bez targu i bez dróg; żywią się one ruchem. [...] Niezależnie od swego położenia lub formy targ, bazar czy miasto stanowią zwieńczenie pewnego zespołu czynności. [...] Każde miasto zrodzone jest z ruchu, który wchłania, wykorzystuje, a następnie wydala⁶¹.

Podobnym intensyfikatorem ruchu i wymiany materii (ekonomicznej, ale także symbolicznej), tym razem przyśpieszającym czas społeczny do poziomu nerwowego tętna dziejów politycznych, jest wojna w jej przeróżnych formach⁶². A jednak to właśnie przytoczone fragmenty na temat miasta i jego funkcji sugerują trzeci, najważniejszy sens, w którym wiążąca heterogeniczne czynniki cyrkulacja okazuje się w Braudelowskiej wersji historii totalnej tym, co najważniejsze. Otóż jednym z głównych zagadnień podejmowanych w *Morzu Śródziemnym* jest problem daty i okoliczności „dekadencji” tego regionu, momentu, gdy „kończy się blask życia śródziemnomorskie-

⁶¹ F. Braudel, *Morze Śródziemne*, t. 1, s. 296–337.

⁶² „Wojna nie jest po prostu antycywilizacją. My, historycy, oskarżaliśmy ją często nie znając ani nie próbując poznać jej natury czy też jej rozlicznych natur. Już nawet fizyk lepiej zna tajemniczą budowę materii... [...] Wprawdzie nie chcemy ani trochę przeceniać znaczenia historii-bitwy, ale też nie zamierzamy negować potęgi wojny, olbrzymiego, nieustannego wiru porywającego ludzkie życie” (ibidem, t. 2, s. 189).

go”⁶³. Braudel argumentuje, że hiszpańsko-portugalska ekspansja zamorska, jakkolwiek istotne były odkrycia geograficzne dla politycznej konstrukcji dwóch imperiów iberyjskich, nie od razu zburzyła życie ekonomiczne Morza Śródziemnego. Dopiero gdy nowa sieć połączeń transatlantyckich i na osi północ-południe dojrzała, centrum historycznego życia przeniosło się gdzie indziej. Dla Braudela więc „chwała” świata śródziemnomorskiego, a zatem także jedność przedmiotu jego książki, zależy od sieci wymiany, ta zaś zmieniała się powoli i nie zatarła się zupełnie przed wiekiem XVII. Dlatego też stawiany czasem Braudelowskiej historii totalnej zarzut gigantomanii opiera się na nieporozumieniu. Historyk ten niewątpliwie gustował w rozległych całościach, w tym poszerzeniu pola badawczego dążył jednak przede wszystkim do prześledzenia systemów cyrkulacji materialnych i niematerialnych dóbr aż po ich naturalne granice, a nie po prostu do objęcia rozległych przestrzeni i masywnych populacji dla samych ich rozmiarów. Zasadą geohistorii jest traktowanie przestrzeni nie jako abstrakcyjnego wymiaru czy apriorycznej kategorii, ale jako rzeczywistej, ziemskiej całości, której każdorazowe konfiguracje są uzależnione od zmian, które mamy pokusę traktować jako czysto lokalne. Dlatego właśnie *Morze Śródziemne* prowadziło czasem aż do Morza Czerwonego, Kaspijskiego czy Bałtyckiego, do Ameryk i na Ocean Indyjski. Dlatego też w drugim ze swych wielkich dzieł – *Kulturze materialnej, ekonomii i kapitalizmie* – Braudel, rozszerzając pole obserwacji do trzech stuleci między wiekiem XV a XVIII i do całego świata, nie uległ wcale jakiemuś przesadnemu umiłowaniu rozległych przestrzeni, lecz podążył za połączeniami obecnymi już w pierwszej książce ku nowej globalizacji, która wchłonęła i unieważniła sieć Morza Śródziemnego.

Jeśli więc w jednym ze swych wcieleń historia totalna jako swój przedmiot konstruuje mechanizm syntezy rozmaitych trwań w jedność danej formacji społecznej, to w drugim podejmuje się rekonstrukcji przestrzennej sieci, po której te intensywności przepływają i w której współoddziałują. Społeczne maszyny, takie jak *ancien régime* czy feudalizm, można rozumieć jako coś umożliwianego,

⁶³ Ibidem, s. 593.

a zarazem tworzonego przez wspomniane sieci wymiany oraz jako coś starającego się przechwycić i uregulować przepływy w określony sposób, zarządzać organizacją obiegu i utrzymywać go w sprzyjającej dla siebie konfiguracji. Geograficzna przestrzeń wyposaża jednak historyczne treści w nieusuwalną moc przypadkowości – z tego powodu sieci połączeń są znacznie mniej spójnym przedmiotem badań historycznych niż mechanizmy syntezy, tym zaś zawsze prędzej czy później coś się wymyka. André Burguière w swej książce o szkole Annales ujął różnicę między tymi dwiema realizacjami projektu historii totalnej, pisząc:

W pracach Braudela uprzedzennienie zastępuje matematyzację. W rezultacie pojęcie skali zastępuje, albo przynajmniej uzupełnia, pojęcie miary. Zamiast wybierać region i przedział czasowy (Beauvais w XVIII wieku, południowa Prowansja na przełomie XVII i XVIII stulecia, Langwedocja od XV do początków XVIII, ten lub inny departament w XIX wieku) wystarczająco reprezentatywny, by umożliwić obserwację mechanizmów ekonomicznych i społecznych w ich ogólności, Braudel skupiał się na identyfikacji powiązań, które mogą wyjaśnić ewolucję danego regionu w jego szczególności oraz uchwycić, jak ta ewolucja wiązała go z większymi całościami. Nie pociągało to już za sobą konstrukcji modelu eksplanacyjnego jako kombinacji stabilnych czynników: struktur produkcji i rynku, systemów demograficznych, społecznych i mentalnych. Przede wszystkim należało pokazać, jak modyfikacja jednego elementu, coś, co można nazwać „faktem historycznym”, wywołuje efekt domina w złożonej całości i skutkuje nową konfiguracją⁶⁴.

Oto więc dwa oblicza historii totalnej. Jedno prowadzi do zagadnienia roli abstrakcyjnych modeli w naukach historycznych, w szczególności do pojęcia „sposobu produkcji”, drugie zaś, rozszerzając się na system światowy, wiedzie ku wyzwaniu historii globalnej.

⁶⁴ A. Burguière, op. cit., s. 153–154.

ROZDZIAŁ 7

Historiografia marksistowska: materializm a nominalizm historyczny

Wpływ Karola Marksa na historiografię

W kontekście długich i zaskakująco rzadko spotykających się tradycji zachodniej filozofii i historiografii Karol Marks jawi się jako postać zupełnie wyjątkowa. Jest niezaprzeczalnym faktem, że żaden inny filozof przed nim i po nim nie oddziałał na dziejopisarstwo tak silnie, bezpośrednio i długofalowo. Dużo trudniejsza do ustalenia jest oczywiście natura tego – przybierającego tak różnorakie formy – wpływu. Wzrost zainteresowania dziejami produkcji materialnej i stymulowany przez teorię Marksa rozwój historii gospodarczej to zjawiska nie zawsze współwystępujące z próbami formułowania nowych wyjaśnień znanych już dawniej procesów i zdarzeń historycznych w oparciu o – skądinąd przecież też rozmaicie rozumianą – tezę, że „sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności”¹. Jeśli chodzi o samą tematykę książek zadeklarowanych historyków marksistowskich, to sięga ona od klasycznych zagadnień historii politycznej (wyraźnie uprzywilejowaną pozycję zajmują tu trzy nowożytnie rewolucje: angielska, francuska i amerykańska), przez radykalnie demokratyczną historię takich zapomnianych walk klasowych jak ta między „perukami” a kłusownikami po wprowadzeniu w Wielkiej Brytanii *Black Act* w 1723 roku (E. P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, 1975), aż po syntetyczne ujęcia dziejów w kategoriach następstwa „formacji społecznych” czy „sposobów produkcji” (na przykład Vere Gordon Childe, *What Happened in History*, 1942; Maurice Dobb, *Studia o rozwoju kapitalizmu*, 1946; Perry Ander-

¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1953, s. 5.

son, *Passages From Antiquity to Feudalism* oraz *Lineages of Absolutist State*, 1974). Wreszcie prawdziwa przepaść dzieli historiografię marksistowską w wydaniu brytyjskiej *Communist Party Historians Group* od tej uprawianej w Związku Radzieckim, zwłaszcza po jej stalinowskiej centralizacji.

W świetle tych dwóch ostatnich przykładów można by co prawda twierdzić, że bezprecedensowe zainteresowanie historyków filozofią Marksa wynika bardziej z politycznego wpływu marksizmu na same dzieje niż z jego czysto teoretycznego znaczenia dla historiografii. Wolno też zastanawiać się, czy wyjątkowość ta nie jest pewnym złudzeniem naszej współczesnej perspektywy – ostatecznie sam pisałem w poprzednich rozdziałach o takich dawniejszych filozofach jak Vico czy Wolter, którzy parali się dziejopisarstwem i z pewnością na nie oddziałali. Zakres takich porównań okazuje się jednak ograniczony; XIX-wieczna profesjonalizacja badań historycznych odmieniła ich status tak głęboko, że i tryb ich interakcji z innymi dziedzinami refleksji jest dziś zdecydowanie inny niż wcześniej. Dodatkowo jedną z bardziej płodnych strategii interpretacyjnych teorii Marksa wydaje się traktowanie jej jako świadomie przekraczającej granice tego, co najczęściej nazywa się filozofią – ekonomiści traktują go więc jako ekonomistę, socjolodzy jako socjologa, historycy zaś najczęściej, ogólnie, jako jednego z prekursorów dzisiejszych nauk społecznych. Étienne Balibar odnotowuje tę trudność w następujących słowach:

Myśl teoretyczna Marksa wielokrotnie prezentowała się nie jako filozofia, lecz jako alternatywa dla filozofii, NIEFILOZOFIA, nawet ANTYFILOZOFIA. [...] Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Marks, będąc tak bardzo przeciwny tradycyjnej FORMIE dyskursu filozoficznego i UŻYTKOM, które z niego robiono, sam przeplatał swoje analizy historyczno-społeczne i propozycje działań politycznych wypowiedziami filozoficznymi. [...] W rezultacie można przyjąć, że PO MARKSIE FILOZOFIA NIE JEST JUŻ TAKA, JAK DAWNIEJ. [...] W gruncie rzeczy nie ma czegoś takiego, jak zawsze tożsama ze sobą „filozofia wieczysta”².

² É. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2007, s. 8–9.

Podobnie też nie istnieje „historiografia wieczysta”. Dlatego znaczenie wpływu Marksa na nauki historyczne należy rozważać w kontekście tej determinującej ich dzisiejszy kształt i ewolucję współczesnej formacji epistemologicznej, która czyni historyczność fundamentalnym dla nas sposobem istnienia, sprawiając, że wszystko może być tematem historii, choć ona sama nie posiada samodzielnego przedmiotu teoretycznego.

Jak starałem się pokazać w poprzednich rozdziałach, pierwszy wyraz tej kondycji stanowiło dokonane przez niemiecki historyzm unaukowanie dziejopisarstwa, wraz z towarzyszącą mu ideologizacją. Próby bezpośredniego zmierzenia się z owym epistemologicznym statusem przybierają w świadomości metodologicznej większości historyków kształt trwającego już ponad wiek wysiłku zdystansowania się od Leopolda von Rankego, a najistotniejsze z nich wiążą się z rozkwitem historii społecznej. Właśnie w świetle tej diagnozy – wpływu Marksa na naukę historii nie można uznać ani za przypadkowy (uwarunkowany czysto politycznie), ani złudny. O ile bowiem francuskiej szkole *Annales*, której poświęciłem dotychczas najwięcej uwagi, marksizm nie był potrzebny do dokonania rzeczowej reorientacji, o tyle w wielu innych tradycjach i środowiskach naukowych stanowił on jej główne narzędzie. Najprężniejszym z nich była grupa brytyjskich historyków skupiona wokół założonego w 1952 roku czasopisma „*Past and Present*”, którzy w większości należeli do wspomnianej *Communist Party Historians Group*, a inspirowali się właśnie *Annales* i odgrywały podobną rolę. Nie wolno też zapominać o wielu krajach w Europie Wschodniej, Azji i Ameryce Łacińskiej, gdzie rozwój historii społecznej, a w każdym razie proces zrywania z tradycyjnymi tematami i schematami myślowymi historiografii, może być wręcz identyfikowany z poszerzaniem się intelektualnego zasięgu marksizmu.

Swoją skuteczność na tym polu teoria Marksa zawdzięczała paru względnie prostym, choć potężnym ideom, które odpowiadały reformatorskim potrzebom historyków nawet w przypadkach, gdy przyswajano je w zwulgaryzowanych na różne sposoby formach. Przede wszystkim teza o warunkującej funkcji społecznych stosunków produkcji sprzyjała systematycznej pracy nad zastąpieniem idealistycz-

nej ramy pojęciowej historyzmu perspektywą materialistyczną, a tym samym zerwaniu z utożsamieniem historii z dziejami politycznymi i koncentracji na tym, co ekonomiczne lub społeczne. Po drugie, nawet najprostsze z Marksowskich sformułowań wspomnianej tezy – te odwołujące się do koncepcji „bazy i nadbudowy” – dają wyraz jego postrzeganiu całości społecznych jako złożonych z różnych, wzajemnie na siebie oddziałujących warstw czy poziomów. Ten hierarchiczny model wzbogacony o hipotezę wewnętrznych napięć („sprzeczności” między „siłami wytwórczymi” a „stosunkami produkcji”), które przeciwdziałają tendencji systemu do stabilizacji, zyskuje interesujący dla nauk historycznych wymiar temporalny. Co więcej, już w swych najbardziej popularnych, a będących raczej pewnym programem badawczym niż wyjaśnieniem jako takim, sformułowaniach z *Przedmowy do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, schemat ten we względnie autonomiczne czasowości wyposaża poszczególne instancje całości społecznej, a kwestię jej ogólniejszej zmienności przedstawia jako problem wzajemnego powiązania tych historyczności. Dla bardziej wnikliwego czytelnika samego *Kapitału* – gdzie kapitalistyczny sposób produkcji zanalizowano właśnie jako zespół rozmaitych cykli, dynamik i tendencji – staje się jasne, w jak dużym stopniu na gruncie materializmu historycznego każda niemal praktyka jest rozumiana w związku z właściwą jej rytmicznością i może zostać przedmiotem historii tylko pod warunkiem odwrócenia zależności teoretycznej cechującej historiografię idealistyczną, czyli podporządkowania struktur czasowości strukturom historycznym. Ten nowy sposób badania w oczywisty sposób współgra z opisywanymi w poprzednim rozdziale koncepcjami szkoły *Annales*, ale także z samą tendencją do nieograniczonego poszerzania katalogu tematów wartych historycznych dociekań, która znalazła wyraz w rozkwicie historii społecznej. Dlatego też, mając na uwadze ten nowatorski tryb konstrukcji teoretycznych przedmiotów nauki historii, Fernand Braudel, którego trudno uznać za marksistę, mógł napisać, że „geniusz Marksa, tajemnica jego ciągłej siły tkwi w tym,

że on pierwszy skonstruował prawdziwe modele społeczne, i to na podstawie długiego trwania historycznego”³.

To sformułowanie, łączące „prawdziwe modele społeczne” z „długim trwaniem”, wskazuje zarazem na trzecią Marksowską ideę, która trwale oddziaływała na nauki historyczne. Jest ona szczególnie istotna w kontekście mojego centralnego pytania o współczesną formę i znaczenie refleksji makrohistorycznej. Otóż podejście marksistowskie nadal pozostaje w naukach społeczno-historycznych jednym z niewielu pozwalających przedstawiać i tłumaczyć całą historię ludzkości. Alternatywę w tym zakresie stanowią z jednej strony teorie modernizacji, redukujące proces dziejowy do pojedynczej przemiany społeczeństw „tradycyjnych” w „nowoczesne” (na przykład stadia rozwoju ekonomicznego Walta W. Rostowa), z drugiej zaś koncepcje socjobiologiczne, ilustrujące swoje tezy przykładami ze świata insektów i wyraźnie nieadekwatne do problematyki historycznej. Oprócz tego dysponujemy jeszcze narzędziem, jakim są typy idealne po weberowsku uprawianej socjologii oraz różnymi odmianami analizy strukturalno-funkcjonalnej, które choć z pewnością przysłużyły się większej precyzji w definiowaniu „poziomów” społecznej złożoności i wyzwoleniu marksizmu od zbyt uproszczonych XIX-wiecznych wersji koncepcji ewolucji czy postępu, to pozostają zazwyczaj ograniczone do wymiaru synchronicznej społecznej statyki. Dla historyków niezwykle atrakcyjne było to, że – w odróżnieniu od takich podejść badawczych – model marksistowski tłumaczy, dlaczego dzieje mają kierunek (rosnąca zdolność kontrowalowania natury przez człowieka), dlaczego proces ten dotyczy nie tylko sił wytwórczych, ale implikuje następstwo systemów społeczno-ekonomicznych (zmiany dotyczą SPOŁECZNYCH stosunków produkcji) oraz dlaczego nie zastyga on w postać cyklicznej de- i restabilizacji jednej tylko formacji społecznej (wewnętrzne sprzeczności nie są po prostu dysfunkcjami systemu, ale mechanizmem zmiany). Sam Marks nowatorstwo swojego podejścia w dziedzinie nauk hi-

³ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, w: idem, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 84.

storycznych wiązań właśnie z makrohistoryczną problematyką formacji społecznych:

Co się mnie tyczy – pisał 5 marca 1852 roku w liście do Josepha Weydemeyera – to nie przypada mi ani zasługa odkrycia istnienia klas w nowoczesnym społeczeństwie, ani zasługa odkrycia ich walki między sobą. Na długo przede mną inni historycy burżuazyjni przedstawili rozwój historyczny tej walki klas, a ekonomiści burżuazyjni – anatomię ekonomiczną tych klas. To, co ja wniosłem nowego, polegało na udowodnieniu: 1. że ISTNIENIE KLAS związane jest tylko z OKREŚLONYMI HISTORYCZNYMI FAZAMI ROZWOJU PRODUKCJI⁴.

Podstawowym dokonaniem wcześniejszej historiografii, w szczególności zaś historyzmu, było ukazanie dziejów jako następstwa „epok”, „cywilizacji”, „kultur” i „reżimów politycznych”, zorganizowanych wokół tego, co Marks nazywa „walkami klasowymi”. Innowacja, którą czyni on sam, polega zaś na ujęciu tych rozmaitych jednostek periodyzacyjnych w spójny model czy pojęcie „sposobu produkcji”, uwzględniające synchroniczną zasadę wiązania różnych praktyk w strukturze społecznej oraz identyfikujące antagonizmy klasowe z diachroniczną zasadą sprzeczności między tymi różnymi poziomami. W istocie, złożone całości i mechanizmy syntezy będące przedmiotem nowoczesnych historii totalnych, o których pisałem w poprzednim rozdziale, są konstruowane w oparciu o zbliżone zasady i z pewnością znacznie bardziej przypominają Marksowskie formacje społeczne niż „epoki” czy „cywilizacje” wcześniejszej historiografii.

Narratywizm Paula Veyne’a: intryga i abstrakcja w pisarstwie historycznym

Wszystko to oznacza, że wpływ Marksa na nauki historyczne polegał na przetworzeniu zastanego materiału historiograficznego w pewien

⁴ K. Marks, *List do Weydemeyera*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 28, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 565.

model eksplanacyjny i zestaw pojęć, ale przede wszystkim na pokazaniu, w jaki sposób w ogóle konstruuje się w nauce historii takie przedmioty teoretyczne. Dlatego też, by uchwycić znaczenie koncepcji sposobów produkcji dla formy, a także samej tematyki współczesnej refleksji makrohistorycznej, należy wcześniej skonfrontować się z pytaniem o rolę i miejsce w dziejopisarstwie samych abstrakcyjnych teorii, typów, pojęć i praw, bez których refleksja ta wydaje się przecież niemożliwa. Jest to tym bardziej uzasadnione, że w ciągu ostatnich trzydziestu lat w filozofii historii, zwłaszcza anglosaskiej, panującą pozycję zdobył sobie nurt zwany narratywizmem, który specyfiki wyjaśnień historycznych upatruje w konstrukcji raczej literacko rozumianych narracji i intryg, tym samym ostro odróżniając je od wyjaśnień naukowej czy w ogóle teoretycznej natury. Akceptując wiele z argumentów formułowanych przez przedstawicieli tego kierunku, muszę postawić tu pytanie o możliwość pisania narracji opowiadających o wielkoskalowych procesach historycznych, a nawet dziejach powszechnych. Czy bohaterami tych „bardzo ludzkich i bardzo mało »naukowych« mieszanin materialnych przyczyn, celów i przypadków”⁵ mogą być takie byty, jak feudalny sposób produkcji, *ancien régime* lub Morze Śródziemne jako gospodarka-świat? I jak biorąc pod uwagę tę „małą naukowość”, rozumieć wówczas całą abstrakcyjną i teoretyczną pracę, jakiej wymaga opracowanie takich przedmiotów narracji historycznej? Odpowiedzi na to pytanie poszukam w tej narratywistycznej teorii historii, którą sformułował Paul Veyne we właśnie zacytowanej książce *Jak się pisze historię?*. Jak bowiem słusznie zauważył Paul Ricoeur:

Anglojęzyczni autorzy zdołali go uniknąć, ponieważ ich najczęściej proste przykłady nie przekraczały poziomu zdarzeniowej historii. Właśnie wtedy, gdy historia przestaje być zdarzeniowa, narratywistyczną teorię naprawdę wystawia się na próbę. Siła książki Paula Veyne’a polega na

⁵ P. Veyne, *Writing History*, przeł. M. Moore-Rinvolucri, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1984, s. 32 (wydanie oryginalne: *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1971).

doprowadzeniu do tego krytycznego punktu myśli, że historia jest jedynie konstrukcją i rozumieniem intryg⁶.

Postulowany przez tego francuskiego historyka nominalizm historyczny okaże się ciekawym wyzwaniem, a zarazem uzupełnieniem dla marksistowskiego materializmu historycznego.

Książka Veyne'a ma olbrzymią wartość dla każdego, kto interesuje się historią, samemu nie będąc historykiem, gdyż w dobitnych sformułowaniach przypomina o wszystkich osobliwościach (a więc i o osobności) faktycznej praktyki badacza dziejów, różniącej się istotnie od nauk przyrodniczych, a nawet społecznych, ale mimo to pozostającej przedsięwzięciem na wskroś intelektualnym, w którym od czasów Herodota i Tukidydesa dokonał się wyraźny postęp teoretyczny. Wyjątkowość ta zostaje, jak zauważa Ricoeur, wydobyta zasadniczo przez udane skrzyżowanie dwóch motywów: „pomniejszyć roszczenie do wyjaśniania, powiększyć narracyjną zdolność – obydwie ruchy równoważą się w nieustannej chwiejnej grze”⁷. Zdaniem Veyne'a wszystkie ograniczenia historii, swego rodzaju skromność historyka, wynikają z tego, że jedynym jego celem jest zaspokojenie, przez użycie form literackich, zwykłej ciekawości. Interesuje go natomiast to, co w jakiś sposób zaskakujące, co różne, czego nie mogliśmy wiedzieć *a priori*, a więc wydarzenie. Oznacza to, że może go zaciekawić właściwie wszystko. Jeśli bowiem poprzestać na definicji zdarzenia jako jednostkowego przypadku, to nic nie kwalifikuje go jako zjawiska specyficznie historycznego w odróżnieniu od, na przykład, zjawisk fizycznych. Decyduje tu po prostu sposób jego potraktowania: „Historia jest tym, czym jest, nie ze względu na jakąś naturę człowieka, ale ponieważ decyduje się na określony sposób poznania. Fakty rozpatruje się albo w ich jednostkowości, albo jako fenomeny, za którymi poszukuje się ukrytych niezmienników. [...] Jeśli traktujemy fakt jako zdarzenie, to dlatego, że uważamy go za interesujący sam w sobie; jeśli zajmuje nas jego powtarzalna natura, to dlatego, że

⁶ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, t. 1, WUJ, Kraków 2008, s. 238.

⁷ Ibidem, s. 232.

jest dla nas tylko pretekstem do odkrycia prawa”⁸. Stąd nawet „gdyby istniała nauka, będąca korpusem praw historii, historia nie byłaby tą nauką; byłaby korpusem faktów, które te prawa tłumaczą”⁹. Co to jednak znaczy: interesować się zdarzeniami dla nich samych, po prostu dlatego, że się wydarzyły? Opowiadać o nich, scalać je w intrygach. Właśnie bycie elementem narracji kwalifikuje zdarzenie jako historyczne. Pociąga to za sobą przynajmniej trzy istotne konsekwencje. Po pierwsze, fakty historyczne nie istnieją w izolacji, nie stanowią jednostek naturalnych, atomów, ale raczej „skrzyżowania możliwych tras podróży”¹⁰, w którą zabiera nas dana narracja – na pierwszą wojnę światową natknijemy się, podążając zarówno śladami historii wojskowości czy dyplomacji, jak i historii feminizmu. Po drugie, jeśli tak się rzeczy mają, to dziedzina historii nie jest w żaden aprioryczny sposób z góry określona lub ograniczona, prócz tego jednego warunku, że wszystko, co obejmuje, musiało naprawdę się wydarzyć. Tym samym Veyne, nie rezygnując z utożsamienia historii z opowieścią, ukazuje polemiczny zaledwie charakter walki przedstawicieli szkoły *Annales* z historią wydarzeniową, i przyjmuje po prostu, że „niezdarzeniowość to zdarzenia nieuznawane jeszcze jako takie: historia ziem, mentalności, głupoty albo poszukiwania bezpieczeństwa przez wieki. Nazwiemy więc niezdarzeniowością historyczność, której nie uświadamiamy sobie jako takiej”¹¹. Po trzecie wreszcie, jeśli interesować się faktem dla niego samego znaczy scalać go wraz z innymi w intrydze, to tym, co zajmuje w nim historia, nie jest tak naprawdę jego jednostkowość jako taka, ale zrozumiałość, „rodzaj ogólności albo, dokładniej, swoistości”¹². Znow okazuje się, że historia to nie zwyczajna nauka o konkrecie. Ostateczna definicja, jaką podaje Veyne, brzmi natomiast: „Historia jest opisem tego, co w ludzkich zdarzeniach swoiste, czyli dające się zrozumieć”¹³.

⁸ P. Veyne, *Writing History*, s. 3.

⁹ Ibidem, s. 11.

¹⁰ Ibidem, s. 36.

¹¹ Ibidem, s. 19.

¹² Ibidem, s. 56.

¹³ Ibidem, s. 59.

Od właściwego pojęcia tej ostatniej formuły i wierności jej zależy być może to, czy refleksje takiej natury, jak te snute w prezentowanej pracy, wydadzą się akceptowalne dla kogoś faktycznie parającego się historią. Wyznacza ona bowiem to trudne do zlokalizowania z zewnątrz miejsce, które historiografia zajmuje „między naukową ogólnością a niewyraźną jednostkowością”¹⁴. Veyne wskazuje tę szczególną pozycję, burząc jednocześnie dwa mity XIX-wiecznego historyzmu: jeden definiujący historię jako naukę idiograficzną, drugi wiążący ją z operacją specyficznie ludzkiego rozumienia przeciwstawionego wyjaśnianiu. Rozważmy wraz z nim następujący przykład. Oto pomiędzy dziesiątkami tysięcy łacińskich inskrypcji znajduje się jedna świadcząca o tym, że żył niegdyś człowiek imieniem Publicius Eros, który się urodził, zmarł, a w międzyczasie poślubił jedną ze swych wyzwolonych niewolnic. O ile nie piszemy powieści i nie chcemy zainteresować czytelnika Publiciusem jako Publiciusem, winniśmy dać mu spokój. Historyk bez większego trudu może jednak zrozumieć (wyjaśnić), dlaczego Publicius ożenił się z byłą niewolnicą. Jak wskazuje jego imię, sam był wcześniej niewolnikiem publicznym (kimś w rodzaju dzisiejszego pracownika miejskiego), wspomniana kobieta zaś to zapewne jego konkubina, a on sam chciał ożenić się z kimś odpowiadającym mu statusem. Mógł też mieć różne motywy osobiste – żona mogła być miłością jego życia lub lokalną pięknoscią. Żaden z tych motywów nie jest faktem jednostkowym, bo wszystkie są wpisane w historię rzymskiego społeczeństwa, seksualności, instytucji rodzinnych. Włączenie Publiciusa do tych narracji wyłącza natomiast z pola naszych zainteresowań prawdy czy prawa uniwersalne (na przykład „człowiek jest istotą seksualną”). „Niewolnictwo, konkubinat, endogamia, seksualne motywy w doborze małżonki – cały Publicius jest tu do znalezienia, ale w kawałkach; stracił tylko swą jednostkowość, o której nie da się powiedzieć dokładnie nic”¹⁵. Wyjaśnić fakt historyczny to więc nic innego, jak uczynić jego swoistość zrozumiałą przez wplecenie go w pewną intrygę lub intrygi, tak że mamy ochotę powiedzieć:

¹⁴ Ibidem, s. 298.

¹⁵ Ibidem, s. 59.

„Ach, teraz rozumiem, co się stało”. Swoistość (*spécifique*) musi być tym, co uzyskuje się z jednostkowości (*singularité*), gdy odniesie się ją do pewnej ogólności (*universalité*) czy też w niej zapośredniczy.

Teoria historyczna jako streszczenie intrygi

Właśnie wiążąc „ogólność” z pewnym historycznym wątkiem, w który wplata się „jednostkowe” wydarzenie, Veyne „pomniejsza roszczenie historii do wyjaśniania”. Gdy czytamy wytłumaczenie rewolucji francuskiej jako dojścia do władzy kapitalistycznej klasy średniej, to wydaje się nam ono przyporządkowywać pewne fakty określonym prawom ekonomiczno-politycznym, podczas gdy oznacza po prostu, że „opowieść o rewolucji mówi o tym, jak ta klasa lub jej reprezentanci uchwycili stery państwa. Wyjaśnienie rewolucji jest jej PODSUMOWANIEM i niczym więcej”¹⁶. To, że można formułować różne takie podsumowania, bardziej niż z istnienia różnych, mniej czy więcej słusznych wyjaśnień, za którymi stałyby różne teorie historii, wynika z samej, po arystotelejsku rozumianej „podksiężycowej” natury świata historycznego, będącego zawsze mieszaniną trzech czynników: przypadku, materialnych przyczyn i wolności. Historyk, tworząc swoje opowiadanie-wyjaśnienie, może podążać za każdym z tych trzech elementów obecnych zawsze w wydarzeniu.

Tak też Veyne rozumie sens podstawowych teorii historii. Jeśli podkreślimy przypadek, otrzymamy klasyczną koncepcję dziejów jako teatru, gdzie Fortuna bawi się w udaremnianie naszych planów. Jeśli będziemy upierać się przy celach, jakie stawiali sobie ludzie, wpiszemy się w teorię idealistyczną *à la* Johann Droysen albo, w nowszej wersji, w historię mentalności. Rezultatem preferowania przyczyn materialnych okazuje się natomiast, zdaniem Veyne’a, marksistowska wizja dziejów. Oczywiście, z punktu widzenia praktyki dziejopisarskiej, błędem jest dogmatyczne trzymanie się tylko jednej z owych wykładni – za każdym razem, gdy historyk w swej opowieści zatrzyma się na celach, materii lub przypadku, jego wyja-

¹⁶ Ibidem, s. 90.

śnienie będzie rażąco niekompletne. Nie oznacza to jednak, iż teorie takie nie posiadają żadnej wartości – „Twierdzenie marksizmu, że »Wszędzie na przestrzeni dziejów, jeśli badamy fakty wystarczająco dokładnie, widzimy, że przyczyny ekonomiczne są wyjątkowo ważne«, może być prawdziwe, ale nie może ono być metodą, która zastąpi rozumienie [intryg]. Może natomiast być heurystyczne”¹⁷.

Podobnie ma się rzecz z wszelkimi abstrakcyjnymi terminami i konstrukcjami w dziedzinie historii. Pojęcia takie jak „absolutyzm oświecony” albo teorie typu Yakova Rostovtseva koncepcji konfliktu miejsko-wiejskiego są zarazem podsumowaniem wyjaśnianej intrygi i roboczymi klasyfikacjami sugerującymi pytania, które warto postawić w obliczu danego zdarzenia. Przeczytawszy monografię o Fryderyku II lub Józefie II i zrozumiałwszy opowiedzianą tam historię, historyk starożytności nie będzie punkt po punkcie sprawdzał, czy definicyjne cechy oświeconego absolutyzmu odpowiadają dynastii Ptolemeuszy i czy w związku z tym pojęcie to w CAŁOŚCI stanowi ROZWIĄZANIE problemu uprawianej przez nią polityki. Książki te mogą natomiast podsunąć mu pewne pytania o publiczną dobroczynność Ptolemeuszy, których nie zadałby sobie bez ich lektury.

Ontologia sfery podksiężycowej

Nominalizm historyczny Veyne’a jest zatem z pewnością subtelny, a w pewnym stopniu nawet paradoksalny. Z jednej strony stwierdza on z całą mocą, że „abstrakcje nie mogą być przyczynami sprawczymi, ponieważ nie istnieją”¹⁸, oraz że „teorie, typy i pojęcia są jednym i tym samym: gotowymi streszczeniami intryg”¹⁹. Z drugiej zaś zauważa, że w przypadku historiografii można mówić o wyraźnym postępie dokonującym się właśnie „przez konceptualizację przeżywanego świata”, a „wybitnymi były te dzieła, które stworzyły nowe

¹⁷ Ibidem, s. 108.

¹⁸ Ibidem, s. 110.

¹⁹ Ibidem, s. 122.

kategorie, od historii gleby po historię mentalności”²⁰. Kontrast między tymi twierdzeniami ulega załagodzeniu za sprawą tezy, że choć historia nie posiada metody, ma pewną topikę. Jeśli z nominalistycznej koncepcji rozumienia wynika, że każda historia jest w jakiś sposób porównawcza (dopiero na drodze porównania ujawniają się interesujące, swoiste cechy danego fenomenu), oraz że każdy fakt jest otoczony przez implicytny margines „niezdarzeniowości”, który pozwala wkomponować go w inne intrygi niż dotychczas²¹, to oznacza to również, że możliwe będzie zapewne nieograniczone wzbogacanie naszej wizji świata społecznego na drodze przedłużania listy zagadnień, czyli właśnie retorycznych *topoi* – „wspólnych miejsc”, kwestii, jakie można i warto poruszyć. Wolno mieć jednak wątpliwości, czy ta literaturoznawcza, narratywistyczna terminologia okaże się w tym miejscu wystarczająca, by zdać sprawę ze wszystkich zawiłości związanych z procesem pracy teoretycznej, zaangażowanej, jak się okazuje, w poznanie historyczne. Czy warto upierać się, że „studium epistemologii historycznej może pożywić się wyłącznie paroma okruciami ze stołu Arystotelesa i Tukidydesa”²², a ontologia świata historycznego ogranicza się do ich analizy „sfery podksiężycowej [...], gdzie istnieją tylko cielesne rzeczy i ludzie”²³? I uznawać jednocześnie fakt, że „w społeczeństwach swoich czasów Tukidydes czy św. Tomasz nie mogli wiedzieć, jak dostrzegać rzeczy, których my nauczyliśmy się w nich szukać: klas społecznych, stylów życia, mentalności, postaw ekonomicznych, racjonalizmu, paternalizmu, ostentacyjnej konsumpcji, zależności między bogactwem, prestiżem a władzą, konfliktów, mobilności społecznej, kapitalistów, posiadaczy ziemskich, strategii grupowych, awansu społecznego po liniach najmniejszego oporu, szlachty miejskiej i wiejskiej, płynnego bogactwa, bezrobocia, poszukiwania bezpieczeństwa, dynastii burżuazyjnych”²⁴? Książka Veyne’a jest dowodem na to, że można to czynić bez popadania w sprzeczność, udzielając jednocześnie cennych ostrze-

²⁰ Ibidem, s. 216.

²¹ Por. ibidem, s. 46.

²² Ibidem, s. 29.

²³ Ibidem, s. 110.

²⁴ Ibidem, s. 214.

żeń przed scjentyzmem. Trudno jednak na jej podstawie zrozumieć, w jaki dokładnie sposób wszystkie wymienione *topoi* mogły się narodzić z czystej refleksji o rzeczach i ludziach.

W tym momencie możemy powrócić do Marksa. Veyne powiada: „Nie istnieją siły wytwórcze w stanie czystym, a jedynie ludzie, którzy wytwarzają”²⁵. To z pewnością prawda, ale jacy to ludzie? Czy nie tacy jak wspomniany Publicius Eros, którego całą indywidualność historiografia rozpuszcza albo, dokładniej, czyni funkcją rozmaitych struktur historycznych („człowiek, który pożąda”, „człowiek, który awansuje społecznie”)? Jeśli w historii nie istnieją jednostki naturalne, to nie są nimi również ludzie (ani rzeczy). Elementarna nawet znajomość marksizmu wystarcza, aby wiedzieć, że kluczowym zagadnieniem pozostaje tu stosunek do sił wytwórczych, który określa ekonomiczną formę indywidualności – właśnie to, kim jest „człowiek, który wytwarza”. Dokładna lektura *Kapitału* przez Louisa Althussera i Étienne’a Balibara wykazała natomiast, że same „siły wytwórcze” są strukturą, do której trzeba się odwołać, by wyjaśnić owo zagadnienie w jego każdorazowej swoistości. Różne formy relacji między trzema abstrakcyjnymi elementami – celowo wydatkowaną siłą roboczą, przedmiotem pracy i jej środkami – prowadzą do różnych form indywidualności czy upodmiotowienia. Kim innym jest robotnik w warunkach manufaktury, gdy jedność siły roboczej i środków produkcji pozwala mu uruchomić te ostatnie samodzielnie, kim innym zaś, gdy industrialna jedność przedmiotu i środka pracy zaczyna do swej obsługi wymagać „robotnika łączonego”²⁶. W istocie sama produkcja, która stanowi – jak to ujmuję, inspirując się Althusserem i Balibarem, Michał Herer – „materię materializmu historycznego”, jest taką relacją czy raczej „złożonym systemem relacji”²⁷. Właśnie ten strukturalny charakter pojęcia produkcji pozwolił zerwać z iluzją niezróżnicowanej, naturalnej „pracy w ogóle” i odróżnić od niej siłę roboczą, co Marks uważał za swoje największe osiągnięcie na polu ekonomii politycznej. To samo we-

²⁵ Ibidem, s. 98.

²⁶ Por. L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975, s. 350, 363.

²⁷ M. Herer, *Filozofia aktualności*, PWN, Warszawa 2012, s. 177, 180.

wewnętrzne różnicowanie uznawał za warunek zastosowania kategorii abstrakcyjnych w refleksji nad historią:

Skoro więc mowa o produkcji, to zawsze o produkcji na określonym szczeblu rozwoju społecznego – o produkcji społecznych jednostek. Mogłoby się przeto wydawać, że aby mówić o produkcji w ogóle, musimy albo śledzić proces rozwoju historycznego w jego różnych fazach, albo zapowiedzieć z góry, że mamy do czynienia z PEWNĄ określoną epoką historyczną, a więc np. z nowoczesną produkcją burżuazyjną, która istotnie stanowi nasz właściwy temat. Jednakże wszystkie epoki produkcji mają wspólne znamiona, wspólne określenia. PRODUKCJA w OGÓLNOŚCI to abstrakcja, ale abstrakcja rozumna, skoro rzeczywiście podkreśla i utrwała to, co wspólne, i oszczędza nam przeto powtarzania. Tymczasem to OGÓLNE, czyli wyodrębnione za pomocą porównania wspólne, jest samo czymś złożonym z różnorodnych członów, rozszczepiającym się w rozmaite określenia. Jedne z nich dotyczą wszystkich epok, inne są wspólne niektórym. [...] Określenia dotyczące produkcji w ogóle muszą być wyodrębnione właśnie po to, aby ze względu na jedność wynikającą już choćby z tego, że podmiot = ludzkość i przedmiot = przyroda są te same, nie zapomniano o istotnej różnicy²⁸.

Jest to całkowicie zgodne z twierdzeniem Veyne'a, że każda historia musi po części angażować historię porównawczą, ponieważ swoje (interesujące) właściwości opisywanego wydarzenia lub fenomenu można wyróżnić tylko w odniesieniu do pewnej ogólności i tylko dzięki temu zaczynają one istnieć w żywiole tej ogólności, dając się ująć w słowa. By odwołać się do podanego przez niego przykładu: z jednej strony fakt, że w religii rzymskiej występowały sekty, jest interesujący, ponieważ znamy je również z innych religii, z drugiej zaś strony brak teologii w antycznym Rzymie zdumiewa tylko dlatego, że pojawia się ona w innych epokach. Wszystko to zakłada jakąś przynajmniej intuicyjną znajomość systemu relacji zwanego religią (jego najważniejszymi elementami byłoby zapewne rozróżnienie na *sacrum* i *profanum*), którego ogólne określenia winny

²⁸ K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, w: idem, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 230.

być jednak świadomie opracowane – w przeciwnym razie moglibyśmy, na przykład, pomylić osobistego boga hellenistycznego henoteizmu z jedynym Bogiem monoteizmu²⁹, tak jak ekonomiści klasyczni utożsamiali pracę nagromadzoną we wprawnej ręce człowieka pierwotnego z kapitałem, czyniąc zeń „odwieczny stosunek natury”³⁰. „Swoistość” Veyne’a odpowiada zatem temu, co Marks określa jako „konkretne”, gdy pisze, że „jest konkretnym, ponieważ jest scaleniem wielu określeń, a więc jednością różnorodności. Myślowo występuje więc jako proces scalania, jako wynik, a nie punkt wyjścia, mimo iż jest rzeczywistym punktem wyjścia, a stąd punktem wyjścia dla oglądu i wyobrażenia”³¹.

Przedmioty, które historiografia nauczyła się dostrzegać w rzeczywistości społecznej od czasów, gdy w starożytnym Sumerze swym spojrzeniem obejmowała jedynie kolejnych królów, nie są właściwie (przynajmniej kiedy postęp poznawczy ma faktycznie charakter konceptualny) uzyskiwane przez ich wskazanie w sferze konkretnego, gdzie wcześniej z jakichś przyczyn je przeoczano. Stanowią one raczej pojęcia powstałe w wyniku pracy czysto teoretycznej, komparatystyki, a najczęściej ich połączenia, pojęcia opisujące relacje, ich systemy oraz definiowane przez nie pozycje, których zajęcie przez „ludzi i rzeczy” określa dopiero to, co Veyne nazywa ich zrozumiałą swoistością, a Marks konkretnością myślowo przyswojoną. Kiedy Balibar pisze, że problemu historii częściowych, czyli właśnie kwestii przedmiotów lub zagadnień historii, nie da się rozwiązać na poziomie metodologii, natomiast w oparciu o model Marksowski „możemy postulować inne historie prócz historii sposobów produkcji”, a „określenie przedmiotów tych historii wymaga określenia względnie autonomicznych instancji formacji społecznej i wytworzenia pojęć, które, za każdym razem, definiują ją poprzez strukturę pewnej KOMBINACJI, jak w wypadku pojęcia sposobu produkcji”³², to pozostaje w zgodzie ze sformułowaną w *Jak się pisze historię?* tezą, że historia nie posiada metody, choć o stopniu jej zaawansowania de-

²⁹ Por. P. Veyne, *Writing History*, s. 46, 112–114.

³⁰ K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, s. 230.

³¹ Ibidem, s. 247.

³² L. Althusser, É. Balibar, op. cit., s. 362.

cyduje rozwój heurystyki, sztuki zadawania pytań. Analiza stosowanych w historiografii pojęć ogólnych jako wewnętrznie zróżnicowanych abstrakcji mówi dużo więcej o naturze tego postępu niż traktowanie ich na wzór literackich toposów.

Nominalizm historyczny

Sam Veyne w dziewięć lat po publikacji omawianej książki, zachwycony lekturą Michela Foucaulta, odszedł zresztą w dużej mierze od języka narratywistycznego właśnie po to, by podkreślić relacyjną ontologię świata historycznego. Istoty „rewolucji”³³, której autor *Nadzorować i karać* miał dokonać w myśleniu o historii, francuski historyk upatruje teraz w przeniesieniu uwagi z „obiektów” na „praktyki” (również te dyskursywne). Nie wyjaśnimy na przykład żadnego aspektu historii politycznej, przyjmując, że zawsze istnieją jacyś „rządzący” i „rządzeni”, a więc za przedmiot obierając „władzę” jako ponadczasowy atrybut, przez jednych posiadany, a przez innych nie. Pojęcie „władzy” należy natomiast uznać – w mojej interpretacji zupełnie po Marksowsku, choć Veyne z pewnością by się z tym nie zgodził – za rozszczerzone na te dwa ogólne określenia właśnie po to, by „nie zapomniano o istotnej różnicy” w tym, czym rządzenie bywało na przestrzeni wieków. Rządzonych można dyscyplinować jako ciała zdolne do różnych czynności, z których jedne są pożądane, a inne nie; można traktować jako podmioty prawa, które zrzekają się swych uprawnień na rzecz panującego; można prowadzić jako ludzkie plemię do zbawienia; można nimi zarządzać jak obdarzoną biologicznym życiem fauną i tak dalej. Jeśli przyjmujemy proponowaną przez Veyne’a regułę, że „TO, CO ZROBIONE, obiekt, wyjaśnia się przez to, czym w danej chwili było ROBIECIE”³⁴, dostrzeżemy, że prócz nazwy, „rządzeni” w różnych epokach niewiele mieli ze sobą wspólnego. Praktyki i dyskursy, o jakich tu mowa, to więc nic

³³ Zob. P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. T. Falkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

³⁴ Ibidem, s. 44.

innego niż relacje, które jako swoje korelaty mają ludzi i rzeczy w całej ich historycznej swoistości, określanej teraz zaczerpniętym z *Archeologii wiedzy* terminem „rzadkość”. „Sublunarna”, naturalistyczna i zdroworozsądkowa ontologia z *Jak się pisać historię?* okazała się mimo wszystko niewystarczająca³⁵.

Nominalizm historyczny utrzymuje się jednak w mocy, a co więcej właśnie za sprawą ontologii relacji zostaje powiązany ze swego rodzaju materializmem:

Zastąpmy więc [...] filozofię obiektu ujętego jako cel lub przyczyna filozofią relacji i rozważmy problem wychodząc od środka, od praktyki lub dyskursu. Praktyka tworzy odpowiadające jej obiektywizacje i wiąże się z każdorazowo danymi obiektywizacjami praktyk sąsiednich. Innymi słowy, aktywnie wypełnia pustkę pozostawioną przez te praktyki, AKTUALIZUJE wirtualności zarysowane jako wklęsłe formy. [...] Człowiek jest zwierzęciem aktualizującym i urzeczywistnia wszelkiego rodzaju wirtualności, jakie wpadają mu w ręce: *non deficit ab actuatiōne potentiae suae*, mówi święty Tomasz. Inaczej, co oczywiste, nigdy by się nic nie działo. Czym bowiem byłoby widmowe istnienie niezrealizowanej potencjalności, wirtualność „w stanie surowym”? Czym „materialnie” byłoby szaleństwo poza praktyką, która czyni z niego właśnie szaleństwo?³⁶

³⁵ Nominalizm historyczny, wbrew pogładowi Karla Poppera wyrażonemu między innymi w *Nędzy historycyzmu*, nie pociąga za sobą „metodologicznego indywidualizmu”. To ostatnie stanowisko, będące w gruncie rzeczy jedynie naukowym sformułowaniem sloganu, że „nie ma czegoś takiego, jak społeczeństwo”, trafnie skrytykował Alasdair MacIntyre: „Nie można scharakteryzować armii, odnosząc się do żołnierzy do niej należących. Żeby to zrobić, trzeba by bowiem najpierw zidentyfikować ich jako żołnierzy, a to wymaga wcześniejszego wprowadzenia pojęcia armii. Żołnierz jest przecież jednostką, która należy do armii. Widzimy zatem, że opis jednostek i klas musi wydarzać się razem” (A. MacIntyre, *Breaking the Chains of Reason*, w: *Out of Apathy*, ed. E. P. Thompson, New Left Books, London 1960, s. 219–220). „Żołnierz” to jeden z korelatów systemu relacji, jakim jest „armia”, albo praktyki „bycia w wojsku”. Nominalizm historyczny polega na tym, by armię traktować właśnie jako relację, a nie obiekt naturalny.

³⁶ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, s. 49–51.

Abstrakcyjne relacje i ich systemy, których dotyczą w tym ujęciu pojęcia historyczne jako takie, istnieją wirtualnie, zgodnie zresztą z interpretacją strukturalizmu przez Gilles'a Deleuze'a, wedle której struktura nie jest bytem ani tego, co realne, ani tego, co wyobrażone, ale właśnie tego, co wirtualne³⁷. Problematyka historycznej genezy przestaje być rozpatrywana w kategoriach przyczyn i ich typów (materialnych, celowych i sprawczych), a zaczyna stanowić kwestię aktualizacji korelatów pewnych potencjalnych relacji. Choć tym samym zostajemy zabezpieczeni przed różnymi redukcjonizmami i reifikacją pojęć abstrakcyjnych, problematyka ta staje się jednocześnie bardzo złożona, trudno bowiem uchwycić sprawczość właściwą temu, co wirtualne. Zdaje się, że Veyne próbuje uniknąć tej trudności, nie konceptualizując pola wirtualności w żaden sposób (na przykład w kategoriach strukturalnych), ale wpisując je niejako w rzeczywistość historyczną jako taką, a dokładniej: identyfikując z pustymi miejscami między już funkcjonującymi praktykami, które praktyki właśnie aktualizujące się wypełniają obiektywizowanymi przez nie korelatami. Kiedy więc szkicuje wyjaśnienie zaniku walk gladiatorów w IV stuleciu, to wiąże go w pierwszej kolejności z rozpadem klasy senatorskiej, za pomocą której rządili cesarze pogańskiego Rzymu. Relacja władania musiała wówczas obiektywizować swoje korelaty w nowych warunkach, a odpowiednich ku temu form dostarczyły między innymi chrześcijaństwo i nowa etyka ciała. W efekcie praktyka polityczna uległa ogólnej przemianie, a organizowanie krwawych igrzysk przestało mieścić się w jej ramach. Żaden z wymienionych czynników (likwidacja senatu, religia, zmiana nastawienia do ludzkiej cielesności) nie był jednak w tym procesie decydujący. Kompletną przyczyną danego faktu historycznego jest zawsze „historia w swej całości”³⁸. Teoretyczne braki tej koncepcji ujawniają się, gdy próbujemy na serio potraktować tezę, że w historii „wszystko zależy od wszystkiego i [...] wszystko daje się wyjaśnić”³⁹, co równie dobrze może oznaczać, że wyjaśnić nie daje się nic.

³⁷ G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 286–327.

³⁸ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, s. 25.

³⁹ Ibidem, s. 67.

Ontologia relacji a pojęcie sposobu produkcji

Nie musimy wchodzić głębiej w ontologiczny problem aktualizacji i sprawczości tego, co wirtualne, by zauważyć, że wbrew obiegowym wyobrażeniom sposób opisywania dziejowych przemian w praktyce materializmu historycznego nie jest bardzo różny od postulowanego przez Veyne'a. Za przykład weźmy podstawowe zagadnienie przejścia od feudalizmu do kapitalizmu. W samym *Kapitale*, zwłaszcza w rozdziale „o tak zwanej akumulacji pierwotnej”, bada się je na zasadzie poszukiwania elementów (obiektywizacji) znanej już struktury w strukturze poprzedzającej. Konkretnie chodzi o opisanie dziejów „wolnego” robotnika i kapitału w feudalnym sposobie produkcji. Okazuje się, że czynniki te nie powstają w tym samym ruchu, ale są rezultatami niezależnych, różnorodnych toków zdarzeń – przemian w strukturach rolnych z jednej strony, a dziejów lichwy i fortun kupieckich z drugiej. Pojawienie się kapitalistycznej formacji społecznej nie jest zatem wynikiem procesu ciągłego i koniecznego ani tym bardziej monokazualnego. Nie jest też tak, że jedna całość historyczna sama z siebie przekształciła się w inną. Feudalny sposób produkcji „zanikł” lub doznał „rozkładu”, uwalniając pewne istniejące w nim, ale marginalne elementy, które kapitalizm „znalazł” jako odpowiednie do złożenia swojej kombinacji. Albo – żeby rzecz ująć w terminologii Veyne'a – relacja produkcji musiała obiektywizować swoje korelaty w nowych warunkach, wypełniając pustki powstałe po atrofii praktyk feudalnych, a właściwych form ku temu dostarczyły między innymi praktyki związane z rozwojem gospodarki pieniężnej i gromadzeniem pól. Oczywiście dla historiografii marksistowskiej dopiero tu dociera się do właściwego przedmiotu badań historycznych, należy bowiem wyjaśnić przyczyny upadku feudalizmu, i to przede wszystkim te wewnętrzne, które czyniły jego strukturę podatną na rozkładowe działanie czynników zewnętrznych o charakterze rynkowym. Badania prowadzone w tych kategoriach i nad tak sformułowaną problematyką, zupełnie niezależnie od teorii strukturalistycznych, rzeczywiście toczą się przynajmniej od lat 50., gdy zostały opublikowane *Studia o rozwoju kapitalizmu* Maurice'a Dobba, co stanowi dowód na to, że materializmu historycznego jako kierun-

ku historiograficznego nie da się żadną miarą sprowadzić do stanowiska technologistycznego czy ekonomizmu.

Veyne myli się zatem, gdy sądzi, że „marksizm stworzył sobie naiwną ideę przyczynowości, w której jedna rzecz zależy tylko i wyłącznie od drugiej”⁴⁰, a zdanie: „[U marksistów] wyjaśnienie wychodzi od danego obiektu – stosunków produkcji – i zmierza ku innym obiektom” w kontekście całej jego koncepcji wydaje się wręcz obalać samo siebie. Jej fundamentem jest wszak właśnie przeciwstawienie stosunków obiektom. Właściwie rozumiane pojęcie produkcji nie dotyczy żadnej klasy obiektów „ujętych jako cel lub przyczyna”, ale – zgodnie z postulatami nominalizmu historycznego – pewnej abstrakcyjnej relacji, która wcielając się w rzeczywiste przedmioty, aktualizuje je. Można się zgodzić z Balibarem, który w eseju poświęconym poszukiwaniu „wspólnych stawek” w filozofiach Marksa i Foucaulta, stwierdza, że na jedną z nich wskazuje właśnie ich nominalizm, „suplement materializmu, konieczny do uniemożliwienia materialności – ekonomicznej, politycznej czy dyskursywnej – powrotu do metafizyki”⁴¹. Inaczej mówiąc, prymat, który nominalizm daje relacjom nad obiektami, by zabezpieczyć się przed reifikacją pojęć ogólnych, ma na celu zagwarantowanie, że materializm faktycznie będzie HISTORYCZNY. Jest to strategia nieco przewrotna w tym sensie, że owo uhistorycznienie wydaje się dokonywać kosztem materii. Ta ostatnia traci mianowicie wszelką fizykarność i sama w sobie staje się abstrakcją. Veyne tyleż objaśnia, co demonstrowa tę przewrotność, cytując Duns Szkota:

„Trzeba w tym przedmiocie wiedzieć, że materia jest w akcie, lecz nie jest aktem czegoś (*materia est in actu, sed nullius est actus*); jest czymś w akcie, ponieważ jest raczej czymś niż niczym (*est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil*), objawieniem Boga, skończonym dziełem stworzenia. Ale nie jest aktem czegoś, choćby dlatego, że służy jako podstawa wszystkich aktualizacji” (w: *Opera* Duns Szkota, wydanie Waddinga, t. 3, s. 38 B). Przełożyłem dla żartu na język szkotyizmu to,

⁴⁰ Ibidem, s. 98.

⁴¹ É. Balibar, *Trwoga mas*, przeł. A. Staroń, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 260.

co być może stanowi fundamentalny problem historii/filozofii według Foucaulta: [...] trzeba jednocześnie zanegować transhistoryczną rzeczywistość obiektów naturalnych a zarazem pozostawić im dość obiektywnej rzeczywistości, aby było co wyjaśniać, a nie tylko opisywać subiektywne fantomy; trzeba, aby obiekty naturalne nie istniały i by historia pozostała rzeczywistością, którą należy wyjaśnić. I tak dla Duns Szkota materia nie jest ani bytem rozumowym, ani fizycznie odrębną rzeczywistością⁴².

Żart polega na tym, że przed popadnięciem w metafizykę może nas uchronić klasycznie metafizyczne pojęcie materii pierwszej jako realnie nieistniejącej, ale też nieidealnej, czystej wirtualności. Tym razem stawką pozostaje jednak status abstrakcyjnych pojęć, których używamy przy objaśnianiu rzeczywistości historycznej. To samo, co Duns Szkot mówi o materii – że jest w akcie, nie będąc aktem czegoś – mówi, również przywoływany przez Veyne'a, Deleuze o strukturze: „struktura wciela się w przedmioty rzeczywiste i w obrazy [...], co więcej, tym wcieleniem ustanawia je, nigdy nie będąc ich pochodną”⁴³. Żadnego z aktualizowanych przedmiotów rzeczywistych nie można uznać za transhistoryczną materię naturalną, przyczynę czy podstawę wszelkich aktualizacji. Tak też istnieje bądź istniała mnogość różnych sposobów produkcji, choć produkcja w ogóle jest abstrakcją, która nie istnieje historycznie, i dlatego – jakkolwiek popularna byłaby taka wykładnia słynnych sformułowań o bazie i nadbudowie – nie można jej utożsamić z jakąś jej fizyczną realizacją (na przykład z procesem pracy jako wymianą materii między człowiekiem a przyrodą albo technologią), natychmiast obśadzając wówczas w roli metafizycznej praprzyczyny. Podobna różnica zachodzi między Foucaultowskimi urządzeniami wiedzy i władzy a rozumem i władzą jako takimi. Paradoksalnie materializm jest zagrożony popadnięciem w metafizykę wówczas, gdy samą materię traktuje jako fizycznie odrębną rzeczywistość, czy będą nią „atomy”, czy „ciała”. Wyjaśnianiu wszelkich materialnych badanych przez nas praktyk (takich jak „produkcja”, „władza” czy „rozum”), podobnie

⁴² P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, s. 97.

⁴³ G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, s. 289.

jak abstrakcyjnych relacji, dzięki którym je uchwytujemy (takich jak „sprzeczność”, „stosunek sił” czy „przyczynowość strukturalna”) – zawsze grozi wtedy osunięcie się w idealność pierwszej przyczyny, teleologicznego celu czy dialektycznej konieczności.

Markswi zapewne nie zawsze udawało się uniknąć tych pułapek. Gra, którą nominalizm zaleca prowadzić w imię materializmu historycznego, jest trudna i wymaga wielkiej ostrożności. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że Marks ją prowadził, podobnie jak robił to Foucault, choć w inny sposób. Wystarczy pomyśleć, jak odległy od wszelkiego metafizycznego naturalizmu musi być materializm, dla którego podstawowym pojęciem są „stosunki społeczne”, albo jak nominalistyczny charakter ma sam zamiar wykazania, że klasyczna ekonomia polityczna uznaje swoje podstawowe kategorie za odnoszące się do obiektów naturalnych, a nie historycznych, i dlatego stosunki kapitalistyczne bierze za uniwersalną naturę stosunków ekonomicznych w ogóle.

Problem z Marksem, a może raczej z marksizmem, polega oczywiście na tym, że ten materializm, który ma być rezultatem nominalizmu historycznego, jest nie do pogodzenia z jakimkolwiek determinizmem. Dlatego Veyne wrogo podchodzi nawet do koncepcji „naddeterminacji” („w ostatniej instancji”) Althussera, która sama oznaczała przecież odrzucenie wcześniejszych prób obsadzenia w roli motoru dziejów technologii lub gatunkowo definiowanej gospodarki (ekonomizmu):

Wyjaśnienie wychodzi od danego obiektu – stosunków produkcji – i zmierza ku innym obiektom. Nie zamierzam po raz setny przypominać niespójności, do jakich to prowadzi: że w żadnym wypadku, obiekt historyczny, zdarzenie – takie jak określone stosunki produkcji – nie może wyjaśniać „w ostatniej instancji”, stanowić podstawowego motoru dziejów, ponieważ sam ten obiekt jest zdarzeniem uwarunkowanym. Jeśli zastosowanie wodnego młyna stanowi przyczynę poddaństwa, należy się zastanowić, z jakich historycznych powodów go zastosowano i zerwano z rutyną, co oznacza, że nie ma jednego motoru. Nie może istnieć zdarzenie w ostatniej instancji – to wewnętrzna sprzeczność. Scholastycy tłumaczyli to na swój sposób, mówiąc, że podstawowy motor nie może zawierać żadnej potencjalności – jeżeli należy on

do porządku wirtualności, [...] wówczas potrzebuje przyczyn, aby się urzeczywistnić, i nie stanowi już ostatniej instancji⁴⁴.

Stosunki produkcji jako konkretne wydarzenie lub sytuacja historyczna, czyli zaktualizowane w kontekście danej formacji społecznej, będącej przedmiotem analizy (Anglia roku 1860, Rosja w 1917, Europa Zachodnia w XVI wieku i tak dalej), nie mogą być pierwszą przyczyną czy motorem, gdyż same są uwarunkowane przez cały ten kontekst. Okazuje się to nie tylko w dyskusji nad tak zwanym zwrotnym oddziaływaniem czynników związanych ze świadomością na sferę produkcji albo w momencie, gdy wychodzi na jaw, że sprzeczność między poziomem rozwoju sił wytwórczych a stosunkami produkcji odgrywa swą rewolucyjną rolę tylko w odpowiednich warunkach (mówi się wówczas o „sprzyjającej koniunkturze”⁴⁵). Widać to również wówczas, gdy dowiadujemy się, że dla różnych, historycznie istniejących sposobów produkcji „nie można dokonywać tych samych podziałów i formułować tych samych gatunkowych definicji czynnika »gospodarczego«, »prawnego« i »politycznego»”⁴⁶, bo na przykład w feudalizmie stosunki produkcji (albo pewna ich część, jaką są stosunki własności) wstępowały jako zarazem polityczne i gospodarcze. W świetle historycznych analiz, takich jak Mark-

⁴⁴ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, s. 89.

⁴⁵ Najslynniejszym przykładem są tu dzieje młyna wodnego, który odegrał wielką rolę w kształtowaniu średniowiecznej Europy, a był przecież – jak to określa Anderson – „spóźnionym darem samego Imperium Rzymskiego”. W antyku wynalazek ten, podobnie jak występująca w Galii w I w. n.e. żniwiarka, nie został zastosowany na szerszą skalę (zob. P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London 1974, s. 79–80, 184, 275). Klasycznym artykułem o kwestii młyna wodnego jest esej M. Blocha, *The Advent and Triumph of the Water-Mill*, w: idem, *Land and Work in Mediaeval Europe*, przeł. J. E. Anderson, Routledge and Kegan Paul, London 1967, s. 136–168. O tym, że Marks znał ten fakt z „historii rozwoju maszyn” (jak to określa), świadczy uwaga w *Kapitałe* (przeł. H. Lauer, M. Kwiatkowski, H. Heryng, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 392), którą warto mieć w pamięci, gdy rozważa się głośny aforyzm z *Nędzy filozofii* o żarnach dających feudalizm i młynie parowym – kapitalizm (zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, MED, Warszawa 1961, s. 141).

⁴⁶ L. Althusser, É. Balibar, op. cit., s. 322.

sowski 18 *brumaire'a*, *Rozwój kapitalizmu w Rosji* Włodzimierza Lenina, ale także badania Dobba nad genezą kapitalizmu czy Perry'ego Andersona nad przejściem „od antyku do feudalizmu”, okazuje się w końcu, że w konkretnej formacji społecznej występuje na ogół kilka sposobów produkcji, wzajemnie się warunkujących. Jeśli żadna obiektywizacja stosunków produkcji nie może pełnić funkcji czynnika determinującego, to tym bardziej nie mogą nim być one same w sobie, gdyż jako abstrakcyjna wirtualność są w ogóle wyłączone z kazualnych relacji, jakimi jest powiązany świat materii w akcie. Relacje, ich systemy i struktury, takie jak sposób produkcji, aktualizują się w rzeczywistości historycznej, a nawet ją wytwarzają, ale nie możemy powiedzieć, że są jej przyczyną w tym sensie, w którym mówimy o przyczynach (materialnych, celowych, sprawczych) w tejże rzeczywistości, a to po prostu dlatego, że (jak wszystkie abstrakcje) nie są one rzeczywiste. Oczywiście, kiedy stosunki produkcji zostaną już w ten czy inny sposób zaktualizowane – a przecież w historii zawsze mamy z nimi do czynienia właśnie w akcie, a nie w stanie czystym – włączają się w grę normalnych oddziaływań między praktykami. I choć nie mogą stanowić przyczyny pierwszej, da się badać zakres i charakter ich przyczynowości w całościowej strukturze danego społeczeństwa oraz dowodzić, że wpływ ten sięga bardzo daleko i głęboko. Tego rodzaju analiza wymaga z kolei opracowania złożonych relacji i wzajemnych oddziaływań między poszczególnymi elementami danej formacji społecznej jako takiej. Można badać, w jaki sposób struktura sposobu produkcji uobecnia się w swych efektach i jak wyraża się nie tylko w stosunkach ekonomicznych, ale również prawnych, politycznych i ideologicznych. Taka determinacja strukturalna jest jednak właściwa samej strukturze i nie przekłada się nigdy na proste, przyczynowe warunkowanie jednego, wyróżnionego elementu czy instancji. W gruncie rzeczy to właśnie chciał pokazać Althusser, gdy pisał, że „samotna godzina ostatniej instancji nie wybija nigdy”⁴⁷. Nie do obrony okazuje się tylko sformułowanie „ostatnia instancja”, sugerujące możliwość redukcji różnych

⁴⁷ L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 139.

rodzajów i porządków przyczynowych do jakiejś jednej, ostatecznej warstwy.

Dylemat historiografii marksistowskiej: „formacja społeczna” czy „sposób produkcji”?

Rozróżnienie na „formację społeczną” i „sposób produkcji”, które się tutaj ujawniło, choć zostało sformułowane w ten sposób dopiero przez Althussera i jego towarzyszy, z konieczności jest *implicit*e obecne w każdym marksistowskim dziele historycznym, a sposób jego rozumienia różnicuje formy tego typu historiografii. Refleksja makrohistoryczna wyraźnie przejawia tendencję do odwoływania się do podobnej strategii, czyli posługiwania się konstrukcjami teoretycznymi (czy będą to „systemy-światy” Wallersteina czy „maszyny społeczne” Deleuze’a), o których twierdzi się, że na różne sposoby uobecniają się w rzeczywistości historycznej, ale nigdy nie występują w formie czystej. Z tego względu warto przyrzeć się pewnej szczególnie gorącej polemice, która wybuchła na tym tle między brytyjskimi historykami marksistowskimi w latach 60. ubiegłego wieku, a podzieliła cały angielski ruch socjalistyczny. Chodzi mianowicie o zajadły atak E. P. Thompsona na nędzę „teoretyzmu”, reprezentowanego, jego zdaniem, przez grupę historyków inspirujących się Althusserem, na których czele stali Perry Anderson i Tom Nairn. Dla uzupełnienia obrazu można tu dodać, że bezpośrednią przyczyną wybuchu konfliktu była polityka, jaką Anderson prowadził po objęciu w 1962 roku stanowiska redaktora naczelnego „New Left Review” – czasopisma, które współzakładał sam Thompson jako organ „rewizjonizmu” po kryzysie wywołanym przez słynny referat Chruszczowa. Podział okazał się tak trwały, że przyjęło się rozróżniać między *first* (Thompson *et consortes*) i *second* „New Left” (Anderson i jego świta), co stanowi o specyfice brytyjskiej odmiany szerszego nurtu, jakim jest Nowa Lewica.

Choć sam Thompson uważał, że „chmura szarańczy”, która „ogolociwszy gałęzie ze wszelkiej kultury, a pola z wiecznie zielonych źdźbeł ludzkich aspiracji, w tym kościotrupim i szerniałym

krajobrazie ogłasza »odkrycie« swej praktyki teoretycznej: sposobu produkcji», nadleciała „przez Kanał Angielski z Paryża”⁴⁸, to w istocie napięcie między teorią historii a historią samą, między „sposobem produkcji” a faktyczną „formacją społeczną” było w historiografii marksistowskiej, również brytyjskiej, obecne od dawna. Pierwotną przyczyną tego faktu pozostaje oczywiście to, że olbrzymia większość historycznych badań Marksa występuje jako przetworzona w teorię ekonomiczną i polityczną – *Kapitału* nie można na przykład traktować jako historii kapitalizmu przed połową XIX wieku. Dlatego już w 1946 roku Maurice Dobb zagadnienie przejścia od feudalizmu do kapitalizmu ujmował w sposób następujący:

Z naszych rozważań nad właściwą definicją ustroju ekonomicznego nie należy wyciągać wniosku, jakoby granice poszczególnych ustrojów można było wykreślić poprzez karty historii jako ostro zarysowane linie podziału. Jak słusznie podkreślali ci, którzy z nieufnością odnosili się do wszelkiego rodzaju wywodów o epokach historycznych, żaden ustrój w rzeczywistość nie istnieje w swej czystej postaci, i w każdym okresie dziejów można znaleźć elementy charakterystyczne zarówno dla okresów wcześniejszych jak i późniejszych, pomieszane niekiedy w sposób niezwykle skomplikowany. [...] Głównym przedmiotem naszego zainteresowania nie będzie pojawienie się nowej formy ekonomicznej, ani też samo jej pojawienie się nie będzie wystarczającym uzasadnieniem dla nadania nowej nazwy następnemu okresowi dziejów. O wiele ważniejsza będzie ta faza rozwoju, w której nowa forma urosła już do rozmiarów pozwalających jej wycisnąć swe piętno na całym społeczeństwie i wyrzucić decydujący wpływ na ukształtowanie się trendu rozwojowego⁴⁹.

Przed wszystkim, ponieważ mowa tu o „ustrojach ekonomicznych”, pozostajemy na w miarę bezpiecznym gruncie historii gospodarczej. Bezpiecznym, bo skoro Marks jest w pierwszym rzędzie autorem pewnej koncepcji ekonomicznej, to stosunkowo łatwo bronić jego

⁴⁸ E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, New York, NY 1978, s. 166–167.

⁴⁹ M. Dobb, *Studia o rozwoju kapitalizmu*, przeł. H. Hagemeyer, J. Zdanowicz, PWE, Warszawa 1964, s. 23.

znaczenia dla tej akurat gałęzi historiografii. Wydaje się, że w tej sytuacji jesteśmy w zasadzie zwolnieni z obowiązku postawienia sobie pytania, dlaczego historię ludzkości rozpatrywać akurat pod kątem gospodarki. Jeśli chodzi o stosunek teorii do historii, to dowiadujemy się, że same w sobie „ustroje ekonomiczne” nie stanowią jednostek periodyzacyjnych, „nazw okresów”, bo nigdy nie występują w czystej postaci. Mogą jedynie posłużyć do nadania takich nazw. Wszakże nie dokonuje się to w ten sposób, że dysponując „modelem teoretycznym” albo „typem idealnym”, oceniamy, czy zawsze dużo bogatsza od niego rzeczywistość zbliżyła się doń wystarczająco, by nazwać ją tak, a nie inaczej. Jest raczej tak, że różne „ustroje ekonomiczne” współistnieją w jednym okresie, a tym, co obserwujemy, okazuje się dynamika ich złożenia – procesy podporządkowywania i przekształcania jednych praktyk ekonomicznych w wyniku działania innych. W badaniach Dobba pojęcie sposobu produkcji pozwala więc analizować pewną względnie autonomiczną warstwę rzeczywistości (gospodarka) jako złożoną z paru podstawowych czynników, których różne układy oznaczają właśnie różne możliwe sposoby produkcji. Jako wyniki takiej kombinatoryki są one jednak abstrakcyjne (możliwe, wirtualne) – służą do analizy rzeczywistości historycznej, ale przejawiają się w niej zawsze w przekształcony sposób. Oznacza to, że „okres przejściowy”, który szczególnie interesuje Dobba, nie jest wcale wyjątkiem, bo praktyki ekonomiczne, nawet gdy nie warunkuje ich właściwa dla sfery gospodarki konkurencja między dwoma lub więcej sposobami produkcji, zawsze wydarzają się w konkretnych okolicznościach geograficznych, prawnych, politycznych i tak dalej, na których stopniowo „wyciskają swe piętno”, co z pewnością znaczy też, iż jakieś piętno odciskają również te uwarunkowania. Problem sposobu produkcji albo formacji społecznej okazuje się niezbywalny – Dobb go dostrzega i stwierdza, że „nie jest to temat, który można by należycie rozwinąć w tym miejscu, [...] ale jest chyba rzeczą oczywistą, że na zasadnicze pytania dotyczące rozwoju gospodarczego [...] w ogóle nie można dać odpowiedzi, jeśli nie wyjdzie się poza ramy ograniczonej, tradycyjnej analizy ekonomicznej, w której tak beztrząsco rezygnuje się z realizmu w interesie uogólnienia, i jeśli nie usunie się istniejącego rozgraniczenia między

czynnikami – jak to się przyjęło mówić – »ekonomicznymi« a »społecznymi«⁵⁰.

Perry Anderson: „formacja społeczna” jako geneza historyczna

Zagadnienie obecności struktur ekonomicznych w ich społecznych efektach staje się bardziej palące przy lekturze takiego dzieła jak dyptyk *Passages from Antiquity to Feudalism* i *Lineages of the Absolutist State* Andersona z 1974 roku. Wynika to z samego zakresu badań, których w żaden sposób nie da się ograniczyć do dziejów gospodarczych – pod uwagę trzeba wziąć czynniki militarne, takie jak barbarzyńskie inwazje, albo geograficzne, jak różnice między wschodem a zachodem (najpierw Imperium Rzymskiego, potem Europy), co jest z kolei w dużej mierze konsekwencją „katastroficznego” charakteru genezy feudalizmu w Europie, w odróżnieniu od bardziej „kumulatywnych” narodzin kapitalizmu. Aby ująć wszystkie te złożoności w sztywną ramę typologii sposobów produkcji, Anderson odróżnia je od „formacji społecznych”, powołując się już bezpośrednio na marksizm strukturalny w wydaniu Nicosa Poulantzasa, jednego z uczniów i współpracowników Althussera:

W tekście tym termin „formacja społeczna” z reguły będzie zastępować „społeczeństwo”. W zastosowaniu marksistowskim sensem pojęcia formacji społecznej jest podkreślenie wielości i HETEROGENICZNOŚCI możliwych sposobów produkcji w danej historycznej i społecznej totalności. Bezkrtyczne powtarzanie terminu „społeczeństwo” zbyt często niesie ze sobą, odwrotnie, założenie wrodzonej jedności ekonomii, polityki i kultury w historycznych całościach, podczas gdy faktycznie taka prosta jedność i tożsamość nie istnieje. Formacje społeczne [...] są tu zatem zawsze konkretnymi kombinacjami różnych sposobów produkcji, zorganizowanymi pod PANOWANIEM jednego z nich⁵¹.

⁵⁰ Ibidem, s. 43.

⁵¹ P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, s. 22. Odwołanie do Poulantzasa *Pouvoir Politique et Classes Sociales* następuje w kolejnym zdaniu.

To niezbyt jasne rozróżnienie ma umożliwić ni mniej, ni więcej tylko przekroczenie „konwencjonalnej dychotomii” między „»abstrakcyjnymi« modelami ogólnymi” a „»konkretnymi« przypadkami lokalnymi” i prowadzenie studiów „jednocześnie ogólnych i szczególnych”, których „przesłanką jest, że nie istnieje żadna ostra granica między koniecznością a kontyngencją w wyjaśnieniach historycznych, oddzielająca odrębne typy badań – długookresowe od krótkookresowych, »abstrakcyjne« od »konkretnych«”⁵². Ambicje te Anderson realizuje w zastanawiający sposób – właściwie wszystkie jego główne tezy dotyczą wyjątkowości jakiejś sytuacji czy procesu historycznego. Geneza okazuje się przynajmniej tak samo ważna jak struktura, a historyczne trajektorie różnych cywilizacji są analizowane w kategoriach serii przypadkowego nachodzenia na siebie, reaktywacji i pozostałości struktur wcześniejszych w późniejszych. Główną tezę Andersona jest bowiem, że choć można zidentyfikować podstawowe cechy i dynamikę feudalnego sposobu produkcji, to nie tłumaczą one narodzin kapitalizmu – „tym, co umożliwiło unikatowe przejście do kapitalizmu w Europie było POWIĄZANIE (*concatenation*) antyku i feudalizmu”⁵³, co więcej: sam europejski feudalizm można zrozumieć tylko w świetle jego własnej wyjątkowej genezy w „katastroficznym zderzeniu dwóch, znajdujących się już w stanie rozkładu, wcześniejszych sposobów produkcji: prymitywnego i antycznego”⁵⁴.

⁵² P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, London 1974, s. 7–8. W ten sposób można opisać ambicje jeśli nie współczesnej makrohistorii w ogóle, to przynajmniej tej jej odmiany, której przedstawicielem jest również Wallerstein. Są to książki, które nie powstają na zasadzie samodzielnego badania źródeł, ale w odwołaniu do dostępnych prac innych historyków. Nie są więc w ogóle historiami, jeśli historię rozumie się wąsko jako narrację spajającą wydobyte z archiwów wydarzenia. Można by powiedzieć, że Anderson i Wallerstein nie piszą historii, ale ją objaśniają; nie opowiadają o szczegółach, ale próbują nadać nowy, lepszy sens szczegółom już znanym. Jakkolwiek rozróżnienia tego nie da się obronić na dłuższą metę, istotne jest odium „historii socjologizującej”, które spada na tego rodzaju wysiłki, a którego Anderson jest ewidentnie świadom, gdy we wstępie do *Passages* usprawiedliwia się czy wręcz kaja za brak oparcia swoich tez bezpośrednio na źródłach.

⁵³ Ibidem, s. 420.

⁵⁴ P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, s. 128.

Historię, którą opowiada w swych dwóch tomach, można próbować streścić – syntezywanie syntezy jest szaleństwem nie do uniknięcia w pracy takiej jak tu podjęta – w następujący sposób. Choć wielkość starożytnego świata leżała w jego miejskiej kulturze i polityce, za ową fasadą skrywała się produkcja rolna oparta na pracy niewolniczej. W odróżnieniu od feudalizmu i kapitalizmu, ten sposób produkcji nie posiadał wewnętrznego mechanizmu reprodukcji, gdyż nie pobudzał rozwoju technologicznego, a źródłem w przeważającej mierze męskich niewolników była wojna i podbój. W konsekwencji, gdy Imperium Rzymskie osiągnęło granice możliwej ekspansji, zaczęło rozkładać się od środka, podczas gdy presja ze strony sąsiadujących i migrujących ludów barbarzyńskich rosła. W Europie feudalny sposób produkcji powstał jako „historyczna synteza”⁵⁵ agrarnego niewolnictwa i rozwiniętego w późnym Imperium kolonatu z germańskim systemem arystokracji wojennej opartej na wspólnotach rolnych. Według Andersona ta syntetyczna natura europejskiego feudalizmu jest odpowiedzialna za jego oryginalne cechy, odgrywające później kluczową rolę w narodzinach kapitalizmu. I tak przetrwanie autonomicznych wspólnot chłopskich, których walki ze szlachtą ziemiańską wprawiały w ruch rozwój technik rolnych, stanowił dziedzictwo trybalizmu, a wyjątkowo dynamiczna opozycja między miastem i wsią – starożytnej cywilizacji miejskiej. Obie te cechy nie wystąpiły w – prócz tego strukturalnie niezwykle podobnym do europejskiego – feudalizmie japońskim, ten ostatni nie miał bowiem w swej przeszłości ani niewolników, ani plemion, ale powstał w wyniku powolnej dezintegracji zapożyczonego z Chin systemu imperialnego opartego na monopolu ziemskim. Koncepcja syntezy zostaje następnie wykorzystana, by objaśnić wariacje pomiędzy regionami i konkretnymi formacjami społecznymi feudalnej Europy, przede wszystkim jednak powraca w drugim tomie analizy Andersona pod postacią tezy, że w europejski feudalizm nie było wpisane „wewnętrzne dążenie do kapitalizmu”, a decydująca przewaga europejskiego półwyspu nad resztą świata wynikała raczej z „długotrwałego dziedzictwa klasycznego antyku”. W późnofeudalnej Euro-

⁵⁵ Ibidem.

pie „kurs na kapitalizm ujawnia POZOSTAŁOŚCI (*remanence*) spadku po jednym sposobie produkcji w epoce PODPORZĄDKOWANEJ innemu oraz REAKTYWACJĘ jego czasów (*its spell*) w przejściu do trzeciego. »Przewaga« Europy nad Japonią wynikała z klasycznej antecedenencji, która nawet w wiekach ciemnych nie znikła »za nimi«, ale przetrwała w pewnych zasadniczych aspektach »przed nimi«⁵⁶. Tym razem to „powiązanie (*concatenation*) antycznego i feudalnego sposobu produkcji było konieczne, by przynieść kapitalistyczny sposób produkcji Europie – związek, który nie polegał po prostu na sekwencji diachronicznej, ale w pewnej fazie [w renesansie] na synchronicznej artykulacji”⁵⁷. Tym kluczowym spadkiem po antyku było prawo rzymskie, które odradzając się umożliwiło przekształcenie „warunkowej” w feudalizmie własności prywatnej w „absolutną”⁵⁸ oraz rozprzestrzenienie się relacji kontraktowych, a jednocześnie stworzyło ramę dla instytucjonalizacji państw absolutystycznych. Prócz tego wskazuje się na odrodzenie klasycznie miejskiego pojmowania obywatelstwa oraz ciągłość Kościoła chrześcijańskiego, którego kulturowy uniwersalizm zapewnił odpowiedni kontekst dla rozwoju dynamicznego systemu wielości księstw i stanów.

Nie wnikając w merytoryczną poprawność tych tez, które brzmią zresztą zaskakująco znajomo nie tylko dla czytelnika Marksa, ale może nawet bardziej Webera, chciałbym zwrócić uwagę na dwie specyficzne cechy marksizmu w wydaniu Andersona. Po pierwsze, zrywa on definitywnie ze zrównaniem sposobów produkcji z epokami czy stadiami, które każde społeczeństwo z osobna miałoby przechodzić w ewolucyjnym rozwoju. Po drugie, jeśli w ujęciu Andersona decydujące dla powstania kapitalizmu w Europie pozostałości antyku w feudalizmie miały, jak widzieliśmy, charakter elementów kulturowej „nadbudowy”, to oznacza to, że pisanie historii w kategoriach sposobów produkcji nie musi równać się ograniczeniu do poziomu czysto gospodarczego. Jedna z częściej powtarzanych przez Andersona tez brzmi: „»Nadbudowa« pokrewieństwa, religii, pra-

⁵⁶ P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, s. 421.

⁵⁷ Ibidem, s. 422.

⁵⁸ Zob. ibidem, s. 25, 424.

wa lub państwa koniecznie wchodzi w skład konstytuującej struktury sposobów produkcji wszystkich przedkapitalistycznych formacji społecznych⁵⁹. Inaczej mówiąc, przynajmniej przed kapitalizmem, praktyki ekonomiczne zawsze obiektywizują się w kształtach współokreślanych przez sąsiadujące praktyki nieekonomiczne. Ponadto jednym z niewielu twierdzeń Marksa, którym Anderson wyraźnie się przeciwstawia, jest wyrażony w *Grundrisse* pogląd, że wcześniejsze przesłanki sposobu produkcji „właśnie jako takie HISTORYCZNE przesłanki przeminęły i dlatego należą do HISTORII JEGO TWORZENIA, w żadnym jednak razie nie do jego dziejów WSPÓŁCZESNYCH”⁶⁰. W rzeczywistości geneza danej struktury nie daje w niej o sobie zapomnieć, o czym świadczą odmienne losy feudalizmu w Europie i Japonii.

Można więc powiedzieć, że dla marksistowskiego historyka problemem zawsze w końcu okazuje się proces konkretnej społecznej formacji abstrakcyjnego sposobu produkcji. „Formacja społeczna” oznacza nie tylko istnienie sposobu produkcji w akcie, ale zarazem historyczny proces jego aktualizacji (formowania się). Inspirująca się strukturalizmem historiografia marksistowska nie jest wbrew pozorom zainteresowana konstrukcją ograniczonej ilości przegródek, w które można by wtłoczyć wszystkie znane typy społeczeństw, ani tym bardziej serii mechanicznie następujących po sobie stadiów rozwoju. Analiza z punktu widzenia sposobów produkcji, a więc z pewnego poziomu abstrakcji, nie oznacza, że wiedzę historyczną próbuje się uzyskać na drodze redukcji czy dedukcji z pojęć ogólnych. Mamy raczej do czynienia z typowym dla historiografii przynajmniej od Tukidydesa otwartym procesem heurystycznym, którego specyficzne cechy to podejmowanie zagadnień makrohistorycznych. Jak sta-

⁵⁹ Ibidem, s. 403.

⁶⁰ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z. J. Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 360. Por. P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, s. 421. W angielskim tłumaczeniu *Grundrisse* o historycznych przesłankach sposobu produkcji powiada się, że są *past and gone*, toteż należą jedynie do *history of its formation*. W tej wersji językowej łatwiej być może uchwycić znaczenie tej uwagi Marksa dla problemu relacji między „sposobem produkcji” a „formacją społeczną”.

rałem się tutaj pokazać, marksizm strukturalistyczny jest wręcz wyjątkowo czuły na obecne w dyskursie naukowym napięcie między wciąż rosnącą ilością opisowych ujęć konkretnych, historycznie istniejących formacji społecznych a próbami ich redukcji do ograniczonej ilości form ogólnych.

E. P. Thompsona walka z marksizmem strukturalistycznym

Mimo całej tej elastyczności makrohistorii pisanej w kategoriach sposobów produkcji, jej narracja z konieczności pozostaje sucha – konstruuje się ją raczej w abstrakcyjnych słowach niż w semantyce epoki, próby oddania lokalnego kolorytu są w niej rzadkością i wiele, jeśli nie większość, z bogactwa ludzkiego doświadczenia zdaje się jej wymykać. Ta poetyka, czy może właśnie jej brak, niewątpliwie drażniła Thompsona, który pisał, że jeśli „ta szarańcza [...] osiądzie na *Państwie* [Platona], pozostawi ją ogołoconą ze wszystkiego prócz idei sprzeczności między filozofem a niewolnikiem”⁶¹. W jego długiej, ponaddwustutronicowej polemice z Althusserem, jaką jest esej *Nędza teorii albo tellurium błędów* (*The Poverty of Theory Or An Orrery of Errors*, 1978), nie chodzi jednak o samą kwestię wrażliwości na różnorodność historycznego doświadczenia. Tym, czego Thompson nie mógł znieść, był pogląd, że akt teoretyczny jest wcześniejszy od badań empirycznych, „oświeca” je i poucza. Jego celem nie było oczywiście odrzucenie wszelkiej teorii jako takiej. Uważał natomiast, że marksizm strukturalistyczny zaciemnia właściwy stosunek między tym, co conceptualne, a świadectwami źródłowymi do tego stopnia, że przemienia się w „autogeniczne uniwersum pojęciowe, które narzuca własną idealność fenomenom materialnej i społecznej egzystencji zamiast podejmować z nimi ciągły dialog”⁶².

⁶¹ E. P. Thompson, op. cit., s. 167.

⁶² Ibidem, s. 13.

Althusser budzi u Thompsona autentyczną pogardę, ponieważ „wie, że Teoria mogłaby napisać lepszą historię”⁶³.

Nie zamierzam tu referować całej tej krytyki, której wartość w znacznej mierze opiera się zresztą na trudnym do odtworzenia dowcipie i pełnej wigoru retoryce. Skupię się tylko na tym jej fragmencie, jaki zdaje się uderzać w moje dotychczasowe wnioski na temat roli abstrakcyjnych pojęć – i w ogóle teorii – w historiografii. Inspirując się zarówno Balibarem, jak i Veyne’em, napisałem, że poszczególne przedmioty historii można postrzegać jako pojęciowe ujęcia relacji lub ich systemów, opisujące względnie autonomiczne i obdarzone własną czasowością warstwy rzeczywistości historycznej. Thompsonowi tego rodzaju sformułowania niewiele tłumaczą:

„Względna autonomia” [...] została [w *Czytaniu „Kapitału”*] pieczołowicie opracowana na wielu stronach i powraca jako „instancje”, „poziomy”, zróżnicowane czasowości, przesunięcia i zakrzywienia. Tak, tak, być może rzeczywiście tak się rzeczy mają. Ale jak mamy skorzystać z takiej koncepcji? Czy prawo, na przykład, jest względnie autonomiczne, a jeśli tak, to autonomiczne względem czego i jak? Tak się składa, że sam się tym zajmowałem w moich badaniach. [...] Odkryłem, że prawo nie trzymało się grzecznie swojego „poziomu”, ale było obecne na KAŻDYM cholernym poziomie! [...] Proszę mnie źle nie zrozumieć. Nie twierdzę tylko, że Althusser zaczerpnął swoje kategorie bezrefleksyjnie z własnego otoczenia uniwersyteckiego: wydziały polityki, prawa, ekonomii i tak dalej – akademickie podziały, które każdy historyk uczy się w swojej praktyce ignorować. [...] Jego pojęcie „poziomów” krążących wokół historii z różnymi prędkościami i harmonogramami jest akademicką fikcją. Wszystkie te „instancje” i „warstwy” są bowiem w rzeczywistości ludzkimi działaniami, instytucjami i ideami. Mówimy o mężczyznach i kobietach w ich materialnym życiu, w ich określonych stosunkach, w ich doświadczeniu tych stosunków i w ich samoświadomości tego doświadczenia. Przez „określone stosunki” rozumiemy stosunki ustrukturyzowane wewnątrz konkretnej formacji społecznej na sposób klasowy – bardzo różny zestaw poziomów, z reguły przeczynany przez Althussera – oraz to, że te klasowe doświadczenia będą

⁶³ Ibidem, s. 31.

jednocześnie wyrażać się we wszystkich „instancjach”, „poziomach”, instytucjach i aktywnościach⁶⁴.

Znów więc problemem okazuje się „konkretna formacja społeczna”, w której wszystkie abstrakcyjnie wydzielone i opracowane przedmioty historii (takie jak ekonomia ujęta jako sposób produkcji) aktualizują się jako powiązane i uwarunkowane przez całość rzeczywistości historycznej tak, że ich wyodrębnienie wydaje się zabiegiem sztucznym i idealistycznym. Hasło „formacji społecznej” skrywa w historiografii marksistowskiej tę samą trudność, którą opisywałem już jako zmagania współczesnej historii społecznej z jej własną nazwą – fakt, że „społeczeństwo” nie oznacza żadnego przedmiotu, ale kwestię złożonej całości jako takiej. Mając to w pamięci, spróbujmy teraz zestawić protest Thompsona przeciw dominacji teorii nad faktycznym doświadczeniem owej złożoności z praktykami badawczymi stosowanymi na gruncie historii totalnej w wydaniu szkoły Annales. Przeciwwstawienie struktur i konkretów okaże się wówczas o tyle fałszywe, że te pierwsze zawsze odczytuje się, wykrywa i odnajduje jako pewne powtarzalne wzory w tych drugich. Braudel, jak pokazywałem, ograniczał się do badania takich właśnie materialnych przepływów i ich regularności, a o „warstwach” czy „instancjach” można też myśleć jako o wyodrębnianych na drodze seryjnej analizy dokumentów. Z pewnością część przedmiotów odkrytych dla siebie przez historiografię w trakcie jej konceptualnego rozwoju, została skonstruowana w ten właśnie sposób, a nie w ramach jakiejś czystej produkcji teoretycznej podobnej do tej, którą Althusser opisał u Marksa. Niektóre – jak w przypadku historii kobiet czy ludów nieeuropejskich – zostały nawet zwyczajnie dostrzeżone w sferze empirycznego doświadczenia, gdy w wyniku pracy raczej politycznej niż abstrakcyjnej zostały zniesione różne ideologiczne bariery. Możliwe zdaje się w każdym razie pozostawanie w pewnym sensie cały czas na poziomie „formacji społecznej”, badanie zmieniających się w jej ramach relacji, bez wyodrębniania wirtualnych struktur permutujących w tym procesie. Podejście takie preferował zapew-

⁶⁴ Ibidem, s. 96–97.

ne Veyne, proponując „rodzaj materializmu”, w którym „wyjaśnienie nie zmierza już od jednego przedmiotu do drugiego, lecz od całości do całości, co oznacza, że czasowo określone obiekty są obiektywizowane w bezkształtnej materii”⁶⁵. Problem w tym, że tego rodzaju skrajny nominalizm może być trudny do bezpośredniego zastosowania w przypadku makrohistorii, ta ostatnia musi bowiem „całości”, między którymi będzie się poruszać, jakoś wstępnie wyodrębnić i ponazywać. Dlatego też wzorem pozostaje wciąż dla niej Marksowska analiza w kategoriach sposobów produkcji. W kontekście tego problemu warto zapytać, co Thompson myśli o tej właśnie kategorii.

Bez specjalnego zdziwienia odkryjemy wówczas, że zdaniem autora *Whigs and Hunters* Marks w okresie prac nad *Kapitałem* dał się schwytać w „pojęciową pułapkę (sposób produkcji = formacja społeczna), którą zastawili nań jego burżuazyjni antagoniści”⁶⁶. W skrócie chodzi oczywiście o to, że *Kapitał*, będąc krytyką ekonomii politycznej, pozostaje w kręgu kategorii i struktury problemowej z definicji nieobejmujących relacji władzy, świadomości, seksualności czy kultury. Wbrew swym intencjom Marks nie może więc pokazać „wewnętrznej struktury współczesnego społeczeństwa, czyli kapitału w całokształcie jego stosunków”⁶⁷, nie dysponuje odpowiednim ku temu językiem. Dlatego ograniczył się do analizy „względnie autonomicznej instancji”, jaką jest ekonomia, co dla Thompsona oznacza „zamknięcie w statycznej, anty-historycznej strukturze”⁶⁸. W tym dość standardowym sformułowaniu „problemów historyka z Marksem” znajdujemy jednak dwa interesujące sformułowania: pierwsze dotyczy historycznego doświadczania stosunków produkcji, drugie – konieczności przejścia „od kapitału do kapitalizmu”.

⁶⁵ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, s. 90–91.

⁶⁶ E. P. Thompson, op. cit., s. 163.

⁶⁷ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 201. Ścisłe rzecz biorąc – tym, co Thompson kwestionuje, przywołując to sformułowanie Marksa, jest owo „czyli” (w angielskim tłumaczeniu *Grundrisse* – „or”), a więc zrównanie „struktury współczesnego społeczeństwa” z „całokształtem stosunków kapitału”. Do kwestii tej wkrótce powrócę.

⁶⁸ E. P. Thompson, op. cit., s. 61.

W imię przeżycia historycznego

Krytykując Marksa za zamknięcie się w abstrakcyjnych pojęciach ekonomicznych, Thompson nie twierdzi oczywiście, że nie ma żadnej zależności między danym sposobem produkcji a konkretną formacją społeczną. Zależność taka zachodzi dla niego na poziomie tego, co określa mianem „ludzkiego doświadczenia”: „rekonstruując na podstawie historycznego materiału zaktualizowany sposób produkcji”, historyk „słyszy kij łamany w lesie, gdzie człowiek z ludu spiera się o swe prawa z Królem” oraz „udręczoną ciszę i wybuchającą po niej historyczne Saturnalia, gdy pali się heretyka”⁶⁹. Sam Marks sformułował problem przejścia od sposobu produkcji do formacji społecznej – podstawowego trybu aktualizacji tego pierwszego w tej drugiej – w ten sposób, że „sprzecznosc” (walkę, wojnę) między klasami, której polem jest społeczeństwo, potraktował jako wyraz (efekt, aktualizację) „antagonizmu” w obrębie struktury produkcji. Dlatego też wszystkie swoje prace, jakie można uznać za historyczne, poświęcił nie dywagacjom o rekombinacjach elementów sposobu produkcji, ale w pierwszej kolejności polityce sporów klasowych. Dla Thompsona pozostawanie na poziomie formacji społecznych oznacza właśnie badanie formowania się klas i tej problematyce są poświęcone jego dzieła. Takie rozegranie napięcia między abstrakcją ekonomiczną a jej konkretną aktualizacją wyróżnia cały obszerny gatunek historiografii marksistowskiej. Nie trzeba koniecz- nie powracać do marksistowskiego humanizmu, którego Thompson był wybitnym przedstawicielem, albo starych sporów o to, w jakim sensie „ludzie tworzą swoją historię”, by wyciągnąć z tego odpowiednią lekcję. Makrohistoria, chcąc posługiwać się w analizie dziejów abstrakcyjnymi strukturami, musi – choćby na swym „zapleczu” – posiadać jakąś koncepcję doświadczenia historycznego, gdyż stanowi ona fragment teorii aktualizacji tego, co wirtualne. Chodzi o to, by móc wyjaśnić, w jaki sposób rezultat konceptualizowanego procesu historycznego istnieje właśnie jako społeczeństwo, czyli wytwarza jako swoje efekty konkretne formy stosunku jednostki do społe-

⁶⁹ Ibidem, s. 158.

czeństwa i świadomości tego stosunku. Kiedy na przykład pytamy o historię kapitalistycznego sposobu produkcji, to pytamy jednocześnie o jego genezę w przekształceniach jednego sposobu produkcji w inny oraz o mechanizm jego wpływu na współczesne społeczeństwo, o to, jak wyciskał i wyciska on na nim swoje piętno, bo sposób istnienia stosunków ekonomicznych jest różny w różnych epokach czy formacjach społecznych.

Tym samym docieramy do tego, co Thompson uważał za właściwe zagadnienie materializmu historycznego, a mianowicie do „przejęcia od obrotów kapitału do kapitalizmu: od wysoce skonceptualizowanego i abstrakcyjnego sposobu produkcji, w którym determinizm jawi się jako absolutny, do historycznych determinacji jako form wywierania presji, jako logiki procesu wewnątrz większego (i czasem przeciwdziałającego) procesu”⁷⁰. Ekonomicznej logiki kapitału (procesów jego cyrkulacji, reprodukcji i tak dalej) nie można po prostu utożsamić ze społeczeństwem, w którym ona funkcjonuje. Formacja społeczna, która „w całokształcie swych stosunków” byłaby kapitałem, (jeszcze?) nie zaistniała. Niewątpliwie słuszna okazuje się natomiast pierwotna intuicja Marksa, że logika procesów kapitałowych znajduje (taki czy inny) wyraz we wszystkich praktykach społecznych, wywiera presję na nie i ich rozwój, co uprawnia nas do mówienia o kapitalizmie lub kapitalistycznych społeczeństwach. Istnieje różnica między kapitalistycznym sposobem produkcji jako pojęciem ekonomicznym a kapitalizmem jako kategorią historyczną, projektowaną na współczesność, do pewnego stopnia nawet jako jej synonim. W przypadku książek Andersona napięcie między abstrakcyjnymi modelami a szczególnymi przypadkami, między sposobem produkcji a formacją społeczną, między genezą a strukturą znajdowało uzasadnienie i niejako rozładowywało się w wysiłku uchwycenia wyjątkowości wydarzenia, które uważał za narodziny świata współczesnego. Jest to ogólna cecha współczesnej refleksji makrohistorycznej. Jej generalizacje mają sens o tyle, o ile ich cel stanowi ujęcie dzisiejszych problemów przez opisanie ich formowania się w przeszłości. Makrohistoria zawsze jest, mniej lub bardziej *expli-*

⁷⁰ Ibidem, s. 163.

cite, historią współczesności, której swoistość stara się wyjaśnić. Tym różni się w ostatecznym rozrachunku od dzikich spekulacji w stylu Toynbeego.

Podsumowanie:

„kapitalizm” jako kategoria makrohistoryczna

Pozostaje zapytać, dlaczego akurat „kapitalizm” jest pojęciem, do którego makrohistorycy odwołują się najczęściej, próbując ująć specyfikę współczesności? Dlaczego piszą historie kapitalizmu? Na obecnym etapie rozważań mogę wskazać tylko dwie, wzajemnie powiązane, przyczyny tego faktu. Po pierwsze wynika on z olbrzymiego wzrostu heurystycznej mocy wyjaśnień ekonomicznych wraz z pojęciowym opracowaniem sfery produkcji przez Marksa, ale także innych ekonomistów i historyków. Po drugie, stanowi rezultat akceptacji Marksowskiej diagnozy, że swoistość naszych społeczeństw polega między innymi właśnie na bezpośrednio gospodarczej formie stosunków między klasami (praca dodatkowa jest uzyskiwana przez „wolną” umowę o płacę, bez zastosowania presji pozaekonomicznej, charakterystycznej dla wcześniejszych formacji społecznych), która w coraz większym stopniu rozprzestrzenia się na inne („nie-klasowe”) stosunki międzyludzkie. Należy przy tym zaznaczyć, że „kapitalizm” jako kategoria historyczna objaśniająca specyfikę współczesności jest, jak pokażę, konstruowany na bardzo różne sposoby, a także iż nie widać istotnych przyczyn, dla których nie można by tworzyć innych pojęć tego rodzaju (roboczym ich przykładem może być „nihilizm” Nietzschego albo „biopolityka” Foucaulta).

Prowadzone w tym rozdziale rozważania nad miejscem i rolą pojęć abstrakcyjnych w refleksji historycznej pokazały, iż odnoszą się one do różnych relacji i ich systemów (produkcja, władza, dyskurs), które pod postacią swych korelatów aktualizują się w kształtach zawsze współokreślanych przez konkretną rzeczywistość historyczną. W wypadku makrohistorii w ostatecznym rozrachunku chodzi o wydarzenie się naszej aktualności. Ten wątek będę kontynuował w kolejnym rozdziale poświęconym zwolennikom analizy

systemów-światów, którzy swoją „jednostką analizy” próbują uczy-
nić bezpośrednio świat współczesny. Drugi wniosek, do którego do-
prowadziły mnie poczynione badania, jest taki, że problem aktu-
alizacji abstrakcyjnych struktur w ich społecznych efektach można
zrozumieć tylko, wychodząc od pytania o warunki doświadczania
czegoś jako historycznego właśnie. Do tej problematyki powró-
cę w rozdziale zamykającym tę część mojej pracy, przedstawiając
koncepcję dziejowości Deleuze’a w szerszym kontekście filozoficz-
nej recepcji przemian współczesnej historiografii.

Analiza systemów-światów i historia globalna

Akademicki sukces analizy systemów-światów

Analiza systemów-światów jest najmłodszą i obecnie najsilniej oddziałującą z „perspektyw badawczych”¹, które z faktem, że historyczność stała się fundamentalnym sposobem istnienia tego, co empiryczne, albo – ujmując rzecz inaczej – z problemem historycznej materialności w akcie, próbują uporać się na poziomie makrohistorycznej syntezy. Gdy w 1974 roku Immanuel Wallerstein publikował inicjujący ten kierunek pierwszy tom *The Modern World-System* (dalej jako TMWS), na scenę wkraczały już trzecia, a następnie czwarta generacja szkoły Annales – obie wyraźnie mniej zainteresowane uprawianiem historii totalnej – natomiast historiografia marksistowska miała już za sobą długie i wyczerpujące dzieje, które dzieliła z całym ruchem robotniczym. Od tego momentu, w ciągu ostatnich czterdziestu lat, Wallersteinowi – przedstawiającemu się jako twórczy kontynuator tych dwóch nurtów – udało się upowszechnić proponowane przez siebie podejście, stwarzając zarazem silne wrażenie, że oznacza ono zmianę o charakterze paradygmatycznym. Wkrótce pod szyldem analizy systemów-światów zgromadziło się wielu czołowych socjologów i ekonomistów², którzy zbu-

¹ Jest to określenie wyraźnie preferowane przez Wallersteina z powodów, które wyjaśniam w dalszej części tego rozdziału.

² Wymienienie wszystkich pojawiających się w tym kontekście nazwisk niewiele by wniosło, zwłaszcza że brak mi podstaw do oceny ich faktycznej rangi w świecie akademickim. Jak się wydaje, w początkowej fazie ustanawiania analizy systemów-światów jako perspektywy badawczej obok Wallersteina kluczową rolę odegrali Samir Amin, Giovanni Arrighi oraz André G. Frank, przy późniejszym, ale poważnym wkładzie Beverly Silver i Christophera Chase-Dunna. Istotne pozostaje natomiast pytanie, dlaczego pisząc o analizie systemów-światów, ujmuję ją niemal wyłącznie pod kątem wysiłków Wallersteina, podczas gdy przynajmniej pierwsi trzej z wymienionych badaczy również mogliby pretendować do roli inicjatorów tego nurtu. Przyjęcie takiej strategii jest

dowali sobie instytucjonalną bazę w przynajmniej dwóch prężnie działających ośrodkach w USA³ i takiej samej liczbie regularnie wychodzących czasopism⁴. Z pewnością miała w tym swój udział wielka energia Wallersteina – swego czasu był aktywnym liderem ruchów alterglobalistycznych i wciąż, mimo swych osiemdziesięciu czterech lat, pozostaje poczytnym komentatorem najbardziej bieżących wydarzeń geopolitycznych. Taka „fama”⁵ czyni próbę „czysto teoretycznej” oceny wartości owianej nią propozycji intelektualnej nie tylko trudną, ale też w pewnej mierze niepożądaną, bo z góry

w dużej mierze arbitralne i podyktowane względami natury formalnej, przemawiają jednak za nią również argumenty teoretyczne – sformułuję je stopniowo w toku moich rozważań. Na razie niech wystarczą następujące uwagi. Podstawowa praca Amina *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment* (Monthly Review Press, New York, NY 1974) należy w dużej mierze do rozwijającej się już wcześniej teorii zależności, a jej autor jest przede wszystkim marksistowskim ekonomistą, korzystającym (zwłaszcza w swych ostatnich pismach) tylko z niektórych terminów analizy systemów-światów, zachowującym do niej wyraźny dystans. Z kolei *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (Verso, London–New York, NY 1994) Arrighiego jest co prawda klasycznym przykładem makrohistorii w wydaniu omawianej szkoły, zostało jednak opublikowane dwadzieścia lat po pierwszym tomie TMWS. Frank, którego *World Accumulation, 1492–1789* ukazało się już w 1972 roku, to bez wątpienia najsilniejszy konkurent Wallersteina do miana odkrywcy nowego paradygmatu, ale pisząc w 1998 roku drugie ze swych dzieł makrohistorycznych, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (University of California Press, London 1998), wybrał rolę pierwszego wojującego dysydenta czy rewizjonisty w ramach analizy systemów-światów. To interesujący przypadek, w odpowiednim miejscu poświęć mu jeszcze chwilę uwagi.

³ Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems and Civilizations na uniwersytecie w Binghamton, Nowy Jork oraz Institute for Research on World-System na Uniwersytecie Kalifornijskim.

⁴ Półrocznik “Journal of World-Systems Research” oraz kwartalnik “Review, A Journal Of The Fernand Braudel Center”.

⁵ Tego trafnego określenia użyli Marcin Starnawski i Przemysław Wielgosz, zauważając też, iż „o Immanuelu Wallersteinie mówi się, że jest najczęściej cytowanym socjologiem” (I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. I). Szybka kwerenda w bazie Google Scholar wykazuje trochę ponad 46 tys. cytowań stu prac Wallersteina, przy ponad 50 tys. Zygmunta Baumana i 91 tys. Roberta Putnama, co oczywiście niewiele zmienia, gdy mowa o „famie”.

skazaną na niekompletność. Mając to na uwadze, chciałbym w tym rozdziale zacząć od lekkiego przeformułowania problemu „wagi teoretycznej” w pytanie o przyczyny popularności propagowanej przez autora TMWS „perspektywy badawczej” w świecie akademickim.

Otóż jedną z przyczyn sukcesu Wallersteina na tym właśnie polu było sformułowanie spójnej, względnie prostej, przekonującej i bezustannie powtarzanej na wstępie nawet krótkich artykułów diagnozy kondycji współczesnych nauk społecznych. Wzięcie pod uwagę tej jego koncepcji, przy jednoczesnym poszerzeniu pola widzenia o dyscypliny naukowe inne niż historia, umożliwi postawienie problemu warunków możliwości refleksji makrohistorycznej w innym świetle niż to, które rzucały nań dotychczas omawiane dylematy historiografii. Oznacza to jednak również, że to, w czym Wallerstein widzi rozwiązanie – uhistorycznienie przedmiotu badań i jego interdyscyplinarne ujęcie – w kontekście poprzednich rozdziałów będzie jawić się często właśnie jako zasadnicza trudność, z którą dopiero trzeba sobie poradzić. Wynika to z określonych deficytów teoretycznych analizy systemów-światów – ich wydobycie ma jednocześnie posłużyć tak dookreśleniu postawionych dotychczas pytań, jak potwierdzeniu ich wagi.

Historyczna diagnoza nauk społeczno-historycznych

Największą zaletą przeprowadzonej przez Wallersteina krytyki nowoczesnych nauk społeczno-historycznych jest to, że pokazuje on, w jaki sposób ich podstawowe założenia zostały ukształtowane właśnie przez społeczno-historyczną sytuację, w której się one wyłoniły. O potrzebie takiego uzupełnienia czysto epistemologicznej analizy ich kondycji – potrzebie zwrócenia przeciw wiedzy historycznej jej własnego kolca, jak to ujął Friedrich Nietzsche – wspominałem, pisząc o tym, jak świeżo unaukowiona pod auspicjami niemieckiego historyzmu historiografia uzupełniała brak własnego przedmiotu teoretycznego, zastępując go tym, co empirycznie najbliższe i najbardziej się narzucające – tryumfującym wówczas państwem narodowym. Podobne zjawisko politycznego uwikłania Wallerstein uważa

za fundujące najbardziej elementarne struktury naszego poznania świata społecznego w ogóle. W jego ujęciu dziejową przesłankę radykalnego uhistorycznienia przedmiotów wiedzy – które do tej pory, idąc za Michele Foucaultem, przedstawiałem na poziomie „archeologicznym” jako rodzaj „cięcia epistemologicznego” – stanowiła rewolucja francuska⁶. Jednym z aspektów kulturowego wstrząsu przez nią spowodowanego miałyby być powszechna akceptacja przez klasy rządzące poglądu, że zmiana polityczna nie jest czymś wyjątkowym, ale normalnym, stałym i nieuniknionym. Pierwszym wyrazem tego rozpoznania i reakcją na nie było uformowanie się trzech podstawowych ideologii współczesnego świata: konserwatyzmu, liberalizmu i marksizmu. Konserwatyści zajęli stanowisko kasandrycznego pesymizmu, opowiadając się za spowalnianiem nieuniknionych zmian przez ochronę struktur takich jak rodzina, wspólnota czy Kościół, które w sposób naturalny mogłyby stanowić zaporę dla wszelkich radykałów. Liberałowie opowiedzieli się za polityką świadomie wprowadzanych reform, które legalizowałyby, ułatwiały, łagodziły i kanalizowały „normalną zmianę”. Marksieści⁷ zaakceptowali podstawową

⁶ Zob. I. Wallerstein, *French Revolution as World-Historical Event*, w: idem, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2001, s. 15. Warto dodać, że akurat w tym krótkim eseju problem genezy i krytyki nauk społecznych jest elementem szerszej, szkicowej, ale wielostronnej oceny znaczenia rewolucji francuskiej jako „wydarzenia” po prostu. Wallerstein wychodzi od polemiki zarówno ze szkołą „interpretacji społecznej” (rewolucja jako obalenie przez burżuazję feudalnego *ancien régime*’u – Albert Soboul, Georges Lefebvre), jak i z jej „rewizjonistycznym krytycyzmem” (Francja nie była już feudalna, a rewolucja oznaczała wybuch antydespotycznych żądań liberalnych – Alfred Cobban, François Furet). Jego zdaniem obie strony ograniczają się do rozważania rewolucji jako problemu „rozwoju, którego jednostką jest państwo” (w tym przypadku oczywiście państwo francuskie). Po sformułowaniu paru argumentów na rzecz tezy, że w szerszej i dłuższej (obejmującej mniej więcej stulecie) perspektywie dla samej Francji bilans zmian wywołanych przez rok 1792 był raczej skromny, Wallerstein stwierdza: „rewolucja francuska i jej napoleońska kontynuacja stanowiły katalizator transformacji ideologicznej w [całej] kapitalistycznej gospodarce-świecie” (ibidem). Konsekwencją tej przemiany w „geokulturze” było wykształcenie się nowoczesnych ideologii politycznych, nauk społecznych i ruchów masowych.

⁷ Tak określa tę ideologię Wallerstein. Być może trafniej byłoby mówić o „sojalistach”? Zamieszanie pojęciowe dotyczące problemu ideologii i ich typów

przesłankę tej strategii, jaką była koncepcja postępu, modyfikując ją o przekonanie, że dokonuje się on nie w sposób ciągły, ale na drodze rewolucyjnej, oraz że znajdujemy się na przedostatnim etapie drogi do idealnego społeczeństwa. Wszystkie te stanowiska reprezentowały konkretne i świadome polityczne propozycje radzenia sobie z „normalną zmianą”, czyli z historycznością.

W oczach Wallersteina czyni to z nowoczesnych ideologii swe-go rodzaju instytucję i odróżnia je od istniejących w czasach przed rewolucją francuską *Weltanschauungen* (światopoglądów)⁸. Wdrażanie tego rodzaju strategii politycznych wymagało wiedzy o bieżących realiach, czyli – nauk społecznych. Kontekst polityczno-instytucjonalny odróżnia więc nauki społeczne od wcześniejszej filozofii politycznej czy ekonomicznej w ten sam sposób, co ideologie od światopoglądów:

Nauki społeczne, tak jak zostały one zdefiniowane w XIX wieku, są empirycznym badaniem świata społecznego w intencji zrozumienia „normalnej zmiany” i zdobycia dzięki temu zdolności wpływania na nią. Nauki społeczne nie były produktem samotnych myślicieli społecznych, ale tworem zbiorowego wysiłku osób pracujących w określonych strukturach, by osiągnąć określone cele. Inaczej niż w przypadku wszystkich wcześniejszych form myśli społecznej oznaczało to poważną inwestycję społeczną⁹.

Instytucjonalizacja ta znalazła oparcie w tradycyjnej europejskiej strukturze uniwersytetu zorganizowanego według podziału na cztery fakultety (teologii, filozofii, prawa i medycyny) i dokonywała się

jest jednak na tyle duże, że tak czy inaczej można pozostać tylko na poziomie przybliżeń.

⁸ To, że Wallerstein posługuje się w tym kontekście właśnie takim terminem, i to w oryginale, jest inspirujące. Pojęcie to zostało przecież stworzone i rozwinięte już po rewolucji francuskiej i właśnie w ramach historyzmu niemieckiego (przed wszystkim przez Wilhelma von Humboldta, a potem Wilhelma Diltheya). Można by, wychodząc od tej obserwacji, podważać interpretację Wallersteina, ale również próbować przeprowadzić krytykę koncepcji ideologii wpisanej w historyzm.

⁹ I. Wallerstein, *French Revolution as World-Historical Event*, s. 18.

jako spór o właściwy podział pracy intelektualnej między wydziałami lub dyscyplinami oraz o odpowiednie ich ponazywanie. Znany nam obecnie rezultat tego procesu w znacznej mierze odzwierciedla, zdaniem Wallersteina, zwycięstwo ideologii liberalnej. Jej elementem było bowiem przekonanie, że kontrola procesów społecznych wymaga osobnego potraktowania trzech sfer, w których się one dokonują: rynku, państwa i tego, co prywatne. Badania tych regionów zostały wyizolowane i nazwane odpowiednio ekonomią, politologią i socjologią. Dyscypliny te objęły przy tym studia nad teraźniejszością świata zachodniego – synchroniczną logiką trzech niezmiennie odrębnych od siebie, jak zakładano, instancji. Jako takie były zorientowane na formułowanie uogólnień i uniwersalnych praw rządzących rozwojem Zachodu. W niejakej opozycji do nich wykształciła się historia badająca unikatową dynamikę przeszłości państw europejskich i ze względu na tę unikatowość określająca się jako rygorystycznie idiograficzna. Ponieważ uważano, że reguła „normalnej zmiany” dotyczy tylko społeczeństw „rozwinętych” – a stanowiące obiekt kolonialnych zainteresowań obszary pozaeuropejskie również wymagały poznania i opracowania metod pozwalających doprowadzić je do „cywilizacji” – zestaw nauk społecznych uzupełniły wkrótce antropologia, zajmująca się prymitywnymi „ludami bez historii”, oraz orientalistyka, której domenę stanowiły „skamieniałe” społeczeństwa posługujące się pismem (Chiny, Indie i świat arabski).

Sam fakt instytucjonalizacji metodologicznego podziału na nauki nomotetyczne i idiograficzne świadczy, zdaniem Wallersteina, o tym, że skrywa się pod nim ważny ideologiczny konsensus. Z początku wyrażał się on w tym, iż zarówno historia, jak i ekonomia, politologia i socjologia, mimo dzielących je różnic, były poświęcone niemal wyłącznie badaniom nad dominującymi krajami zachodnimi, a prace te miały charakter empiryczny i szczegółowy. To empirystyczne i narodowe ukierunkowanie – które, podkreślmy, przekraczało głośny podział nomotetyczne/idiograficzne – czyniło nowe nauki po prostu najbardziej użytecznymi dla polityki wspierających je państw. Z tego względu:

Tylnymi drzwiami i niezanalizowana, określona interpretacja dziejów i cała teoria nowoczesnego świata wkradła się jako podłoże zarówno historii, jak i nauk społecznych. Żyjemy w państwach. Istnieje społeczeństwo będące podłożem każdego państwa. Państwa mają swoje dzieje, a zatem i tradycje. Przede wszystkim, ponieważ zmiana jest czymś normalnym, to właśnie państwa zmieniają się i rozwijają. Zmieniają swoje sposoby produkcji; urbanizują się; mają problemy społeczne; kwitną i marnieją. Mają granice, wewnątrz których czynniki są „wewnętrzne”, a poza którymi stają się „zewnętrzne”. Stanowią one „logicznie” niezależne byty, tak że – w celach statystycznych – mogą być „porównywane”¹⁰.

Oczywiście ten zestaw założeń był już wielokrotnie, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, kwestionowany – w ramach zwykłego „akademickiego klusownictwa”, będącego wynikiem poszukiwania przez uczonych „oryginalnych” tematów poza granicami własnych dyscyplin, przez „studia regionalne”, przez teorię zależności, szkołę Annales, marksizm i tak dalej. Niektóre z tych prób przygotowały, zdaniem Wallersteina, grunt pod analizę systemów-światów, inne nie. Nie ma tu potrzeby referować opisanej przez niego genealogii tego kierunku. Co istotne, wszystkie niekwestionowane założenia nauk społecznych i historii jest on skłonny sprowadzać do jednego – koncepcji indywidualnego społeczeństwa jako podstawowej jednostki analizy. Zmiana tej jednostki pozostaje głównym postulatem jego projektu „odmyślenia” nauk społecznych, którego realizacja ma unieważnić wszystkie ich zastarzałe rozróżnienia i dylematy.

Między metodą a teorią: problem „jednostki analizy”

Sztywna separacja nauk społecznych jest szkodliwa, gdyż logiki rynku, polityki państwowej i społeczeństwa wyrażają się w sobie nawzajem? Odcięcie nauk nomotetycznych od historii okazuje się jałowe, wspomniane sfery nie są bowiem wiecznymi obiektami naturalnymi,

¹⁰ Idem, *Call for a Debate about Paradigm*, w: idem, *Unthinking Social Science*, s. 246.

a synchroniczne istnienie ich logik to tylko heurystyczne założenie pozwalające na formułowanie uogólnień na temat określonych cykli, rytmów, dynamik czy sekwencji wydarzeń? Niech więc – odpowiada Wallerstein – podstawową jednostką analizy będzie „system historyczny jako system złożony”¹¹. Ta zbitka pojęć jest w aż nazbyt oczywisty sposób tylko nazwą problemu historii jako takiej – problemu całości złożonej, formacji społecznej albo „społeczeństwa” po prostu. „System historyczny jako system złożony” nie stanowi więc przedmiotu teoretycznego, ale oznaczenie jego braku przez skrótowe sformułowanie reguły konstrukcji przedmiotów poszczególnych historii, a zwłaszcza makrohistorii. Wallerstein zdaje sobie z tego sprawę i właśnie dlatego uparcie powtarza, że chodzi o „jednostkę analizy” (a nie przedmiot teoretyczny) i o „perspektywę badawczą” (a nie teorię). Odsyła to jednak natychmiast do pytania o przedmiot historii, którą sam bada i pisze, czyli o to, co chce się dostrzec z takiej perspektywy. Właściwym (jako jednostka analizy) systemem historycznym jest „system-świat”. Nawet niezależnie od jakiegokolwiek definicji tego terminu widać, że chodzi tu przede wszystkim o jednostkę większą niż rozumiane w duchu XIX wieku państwo. Nie sposób nie zauważyć, że promowane przez Wallersteina postulaty dla nauk społecznych nabierają popularności przynajmniej od 1945 roku, co z pewnością wiąże się ze zmianami, jakie zaszły w kształcie i funkcji organizmów państwowych względem okresu po rewolucji francuskiej. Można by nawet argumentować, że wcześniej państwo narodowe było w pewnym sensie odpowiednią „jednostką analizy”, a w każdym razie, że analizy naukowców XIX-wiecznych również dotyczą jakiegoś „złożonego systemu historycznego”, nie są więc zwyczajnie bezprzedmiotowe. W każdym razie wartość postulatu stworzenia „unidyscyplinarnej historycznej nauki społecznej” zależy w całości od historycznej analizy tworu, jakim jest NOWOCZESNE państwo. Dlatego naturalny „system historyczny” po dookreśleniu jako „system-świat” musi natychmiast okazać się „NOWOCZESNYM systemem-światem”. Skoro stawką pozostaje relatywizacja państwa

¹¹ Idem, *Historical Systems as Complex Systems*, w: idem, *Unthinking Social Science*, s. 229–236.

nowoczesnego, w grę natychmiast wchodzi „globalizacja”, a wraz z nią kapitalizm, który według Wallersteina stanowi *differentia specifica* naszego systemu-świata. Kończymy więc z „nowoczesnym kapitalistycznym systemem-światem”.

Ale czy w tym momencie wciąż jesteśmy na poziomie zagadnienia jednostki analizy? Z pewnością nie. Teraz chodzi już o pewien konkretny przedmiot, ale niebędący przecież przedmiotem nauk społecznych lub historii w ogóle, tylko przedmiotem konkretnej historii – historii współczesności, której główną kategorią jest kapitalizm. Jaki jest status tego przedmiotu i tej kategorii? Wallerstein ma rację, że w XIX wieku wszystkie nauki społeczne – niezależnie od ich zmieniającego się umiejscowienia na osi idiograficzne–nomotetyczne i aktualnego statusu w bataliach o akademickie uznanie swej autonomii – ufundowano na wyparciu historyczności przez próbę jej kontroli. Tryumfujące europejskie państwa zostały przez większość badaczy teoretycznie znaturalizowane, tym sposobem wchłaniając w siebie całą historyczność i jednocześnie ją petryfikując. Dlatego uważano, że poza Europą historia zamarła lub nigdy się nie zaczęła; że logika poszczególnych sfer państwa jest uniwersalna; że warte uwagi są jedynie europejskie dzieje polityczne. Czy nie jest jednak tak, że u Wallersteina tę samą funkcję „imienia historii” zajmuje kapitalizm? Czy jest to zabieg uzasadniony? To pytanie kluczowe, albowiem w rozmaitych formach i w różnym natężeniu charakteryzuje on współczesną makrohistorię w ogóle.

Już w tej chwili powinno być zrozumiałe, dlaczego *opus magnum* analizy systemów-światów, książka, do której raz po raz jesteśmy odsyłani we wszystkich metodologicznych wstępach i artykułach Wallersteina – czterotomowe obecnie TMWS – jest dziełem historycznym. W dodatku tej klasycznie historiograficznej pozycji – mamy tu daty, propozycje periodyzacji, analizy wahań cen zboża, ale też znaczenia wybranych wojen czy traktatów dyplomatycznych, w sumie dwustupięćdziesięciostronicową bibliografię złożoną w większości z bardzo technicznych tekstów historyków gospodarczych – niezależnie od intencji jej autora, w pewnym momencie wydawała się przypadać pozycja Księgi masowego ruchu społecznego, jakim miał być alterglobalizm. To, że taki – tyleż weberowski, co marksowski

z ducha – konflikt między historią a teorią jest motywem wszystkich wysiłków intelektualnych Wallersteina, znajduje bezpośredni wyraz już we wprowadzeniu do pierwszego tomu TMWS, gdzie wyjaśnia on powody skłaniające go do podjęcia się tak ambitnego dzieła. Jeśli – pyta tam – miałem rację, sądząc, że jedyną właściwą jednostką analizy jest system społeczny, a przy tym „w całej epoce nowoczesnej miałem zapewne tylko jeden przykład tej jednostki” – nowoczesny system-świat – to „czy mogłem uczynić cokolwiek więcej, niż napisać jego historię”¹²? Od razu w następnym zdaniu stwierdza jednak: „Nie byłem zainteresowany pisaniem historii ani nie posiadałem wiedzy empirycznej nawet w przybliżeniu pozwalającej podjąć się takiego zadania. (I ze względu na samą jego naturę zapewne niewiele będzie się kiedykolwiek mogło z nim mierzyć)”¹³. Na kolejnych paru stronach Wallerstein porusza cały szereg zagadnień, w których można rozpoznać większość klasycznych pytań filozofii historii¹⁴, a potem pozostawia nas z opowieścią o kapitalistycznej gospodarce-świecie, która przez 400 lat i cztery tomy wydarza się na przemian w sferze abstrakcji i konkretności.

Fernand Braudel po lekturze pierwszego z tych tomów, mimo iż zrobił on na nim wielkie wrażenie, zapowiedział – bądź co bądź z pozycji specjalisty: „walka, którą ten socjolog, w dodatku afrykanista”¹⁵, toczy przeciwko historii, daleka jest od zakończenia”¹⁶. Zauważmy, że autor *Morza Śródziemnego*, będąc przecież równie wielkim zwolennikiem współpracy między naukami społecznymi, co

¹² Idem, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York, NY 1974, s. 7.

¹³ Ibidem.

¹⁴ „Czy mogą istnieć prawa dotyczące tego, co unikatowe i przypadkowe?”; „Pod jakimi warunkami konkretne wydarzenie historyczne można uznać za przykład czy nawet dowód działania postulowanego mechanizmu historycznego?”; „Co może oznaczać wymóg obiektywności w nauce historii, jeśli przeszłość jest zawsze NASZĄ, przedstawiać zaś można ją tak, jaką ona rzeczywiście JEST, a nie jaką rzeczywiście BYŁA?” i tak dalej.

¹⁵ Cztery z pięciu pierwszych książek Wallersteina dotyczyły problemów postkolonialnej Afryki, a w 1973 roku był on prezydentem amerykańskiej African Studies Association.

¹⁶ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, t. 3, przeł. J. i J. Strzeleccy, PIW, Warszawa 1992, s. 56.

Wallerstein, podkreśla jednak, jeśli nie wytyka mu, jego akademicką afiliację. Toteż miarą wartości metodologicznych pojęć twórcy analizy systemów-światów byłoby to, jak dobrym stał się historykiem. Pytanie o status przedmiotu jego historii, o „nowoczesny kapitalistyczny system-świat”, o to, czego jest on wydarzeniem się, nie zostaje rozstrzygnięte na poziomie krytyki założeń nauk społecznych. Jak się wydaje, hasło analizy systemów-światów, a właściwie ludzie i instytucje, których udało się za nim pociągnąć, służą często Wallersteinowi za alibi, pozwalające przekształcić niejasność zajmowanej pozycji teoretycznej ze słabości w wyzwanie rzucane naukom społecznym. Słowa, jakie we wspomnianym wstępie do pierwszego tomu TMWS były wypowiedzane z wahaniem i we własnym imieniu, trzydzieści lat później powtarza się w narracji bezosobowej, jako suchy opis obiektywnego wydarzenia w dziejach nauki. Nie chcę w żadnym wypadku powiedzieć, że wydarzenie to i związane z nim wyzwania stawiane teorii są fikcyjne. Właśnie ze względu na ich autentyczną wagę chciałbym natomiast zastanowić się nad pierwotnymi motywacjami Wallersteina, czyli właśnie nad przedmiotem historii opisanego w TMWS.

Projekt Immanuela Wallersteina w świetle „nie-debat” lat 70.

Wszystko zdaje się tu prowadzić do punktu, w którym rzec trzeba to, co w związku z materializmem historycznym lubił powtarzać Fryderyk Engels, a za nim Thompson – *the proof of the pudding will be in the eating*¹⁷. Trzeba by zacząć lekturę TMWS i sprawdzić, o czym

¹⁷ Pasjonująca debata na temat pokrewieństwa istot puddingu i historii odbyła się zresztą za pośrednictwem Althussera, który był z kolei zapiekłym przeciwnikiem takiego zastosowania owego pięknego brytyjskiego kolokwializmu, dopatrując się w nim prostackiej „empirystycznej koncepcji poznania” („nieszczęśny pudding Engelsa, któremu Manchester podsunął ten pożywny argument”). Thompson przez ładnych kilka stron w przekomiczny sposób parodiuje to, jak Althusser ośmiesza rzekomą naiwność zdroworozsądkowego Engelsa, dochodząc w końcu do takiej rady: „Ale dlaczego tylko JEDEN kłown? Czemu nie

książka ta opowiada. Chcąc jednak pozostać wciąż na poziomie bardziej ogólnego pytania o samą możliwość i formę przedmiotów różnych makrohistorii oraz uważając, że konteksty interpretacyjne, w których czytać będę TMWS, trzeba wciąż dookreślić, uczynię to, powracając jeszcze raz do kwestii przyczyn akademickiego sukcesu analizy systemów-światów.

W rozważaniach tych zamierzam pójść tym razem szlakiem wytyczonym przez Giovanniego Arrighiego, jednego z wybitniejszych współtwórców analizy systemów-światów. Zwrócił on mianowicie uwagę na fakt, że narodzinom tej nowej perspektywy badawczej, które, co znaczące, *explicite* utożsamia z publikacją TMWS I, towarzyszyły dwie „nie-debaty” (*non-debates*)¹⁸. Neologizm ten ma oznaczać dyskusje, których się nie podejmuje, by chronić wyłaniający się program badawczy przed ryzykiem przedwczesnej śmierci, grożącej mu z rąk krytyków, argumentujących ze stanowisk dobrze już utwierdzonych i zakorzenionych w tradycji naukowej. „Nie-debata” jest zjawiskiem początkowo pożytecznym, ale gdy nowa perspektywa zostanie już otwarta i zabezpieczona, unikanie dialogu staje się szkodliwe, gdyż uniemożliwia dalsze pod- i dookreślanie specyfiki przedmiotu, jaki perspektywa ta pozwala dojrzeć. Zdaniem

dwóch kłownów – jeden starczo przygarbiony, a drugi grubszy, bardziej krzepki i młodzieńczy jako kontrast dla siebie nawzajem? Wyciągnijmy zza kulis spoconego, dręczonego czyrakami super-kłowna, grubaska Marksa!”. Po czym przytoczony zostaje cytat mający świadczyć o tym, że i Marks wartość abstrakcyjnych kategorii oceniał pod kątem tego, czy pomagają przyrządzić smaczny historyczny pudding. Próbując pozostać na poziomie tych filozoficznych frazesek, nawiążę do żartu Veyne’a, jakim było włączenie we współczesne dyskusje o historii Dunsza Szkota, i powiem, że stoję w tym sporze po stronie Engelsa i Thompsona, za wspólne podłoże puddingu i historii uważając materię, która jest w akcie, lecz nie jest aktem czegoś (por.: F. Engels, przedmowa do angielskiego wydania *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*, w: K. Marks, F. Engels, *O materializmie historycznym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 38; L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975, s. 92; E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, New York, NY 1978, s. 50–55).

¹⁸ Zob. G. Arrighi, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, „Review (Fernand Braudel Center)” 1998, Vol. 21, No. 1, s. 113–129.

Arrighiego Wallerstein zignorował dwie zasadnicze (choć bardzo różne) krytyki, którym w latach 70. poddano TMWS I. Pierwszą z nich, z pozycji marksistowskich, sformułował Robert Brenner, a wtórowała mu w krótszym i mocno ogólnikowym tekście Theda Skocpol¹⁹. Drugą, znacznie bardziej „przyjacielską” i ugodową, wysunął Braudel. Obie te krytyki mówią często więcej o przedmiocie napisanej przez Wallersteina historii niż jego własne metateoretyczne rozważania nad statusem i zadaniami analizy systemów-światów. Gdyby chciał on na nie wówczas odpowiedzieć, musiałby je w dużej mierze uznać i właśnie dlatego ostatecznie je przemilczał. Tak przynajmniej rozumiem sens tego fenomenu „akademickiej polityki”, który Arrighi, moim zdaniem błyskotliwie, rozpoznaje i nazywa „nie-debatą”. Uważam go za drugą, obok sformułowania omawianej wcześniej zgrabnej krytyki kondycji nauk społecznych, istotną przyczynę uniwersyteckiego sukcesu analizy systemów-światów.

W dalszej części tego rozdziału zamierzam skupić się na znaczeniu dyskusji, której Wallerstein NIE przeprowadził z argumentami Brennera. O pytaniach stawianych wobec TMWS przez Braudela wspomnę tylko pokrótce jako o wyznaczających kierunek dalszego rozwijania wniosków, które wyciągnę z analizy pierwszej z tych dwóch krytyk, czyli kierunek lektury tego dzieła w następnej części mojej pracy. Trzeba jednak zaznaczyć, że w pewnej mierze czytanie to zaczyna się już teraz i niektóre z jego rezultatów znajdują tu swoją antycypację.

Roberta Brennera krytyka *The Modern World-System I*

Długi i wielowątkowy artykuł Brennera *The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism*²⁰ ukazał się latem 1977 roku. Stanowi on jedną z najwcześniejszych reakcji na ogłosze-

¹⁹ Por. T. Skocpol, *Wallerstein's World Capitalist System: a Theoretical and Historical Critique*, „American Journal of Sociology” 1977, No. 82, s. 1075–1095.

²⁰ R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism*, „New Left Review” 1977, No. 104, s. 25–92.

nie i objęcie przez Wallersteina swego stanowiska, który to akt dokonał się między rokiem 1974 a 1976, wraz z publikacją pierwszego tomu TMWS oraz kilku krótkich tekstów rozjaśniających i wzmacniających tezy tej książki. Fakt, że Brenner sformułował swoją krytykę w takim właśnie momencie, jest o tyle istotny, iż wysunięte przez niego zarzuty nie dotyczyły wcale „analizy systemów-światów”, gdyż, jak już wspominałem, nic takiego jeszcze wówczas nie istniało. W każdym razie nie tak, jak istnieje dzisiaj, czyli jako teoria ogłoszona, zinstytucjonalizowana i uznana, mimo wszystkich zasadniczych niejasności co do jej istoty. I to właśnie ta okoliczność rozstrzyga moim zdaniem o wartości krytyki Brennera. Za cel postawił on sobie bowiem nie zwykłą lekturę i ocenę wspomnianych prac Wallersteina, ale wskazanie na wspólnotę łączącą tego autora z niektórymi współczesnymi mu badaczami i określenie miejsca, jakie ten wyodrębniony nurt intelektualny zajmuje wobec dwóch klasyków teorii kapitalizmu – Adama Smitha i Karola Marksa. Artykuł Brennera podejmuje więc próbę zdiagnozowania sytuacji teoretycznej Wallersteina podjętą w momencie, gdy ten drugi nie postawił jeszcze sam sobie takiej diagnozy, ogłaszając się jednym z przedstawicieli nowego programu badawczego i pisząc wiele o jego genezie, perspektywach, wyzwaniach, przeciwnikach, a nawet ograniczeniach. Sytuacja ta mogła jednak być zarazem przyczyną największej wady Brennerowskiej lektury TMWS – nie zdając sobie sprawy z tego, że dzieło to stanowi propozycję nowej „perspektywy badawczej”, Brenner nie spróbował nawet jej przyjąć. Nie zadał więc sobie pytania o to, co z niej widać, czyli właśnie pytania o – będący moim tematem – przedmiot pisanej przez Wallersteina historii.

Przechodząc do rekonstrukcji głównych punktów Brennerowskiej krytyki, trzeba zauważyć, że sam Wallerstein wiele razy potwierdzał słuszność tej jej wstępnej, ale zarazem istotnej i organizującej cały wywód tezy, którą jest rozpoznanie zasadniczej jedności stanowisk Wallersteina, André G. Franka i Paula Sweezy’ego²¹ pod

²¹ Chodzi tu przede wszystkim o stanowisko, które Sweezy zajął w ramach dyskusji nad *Studiami o rozwoju kapitalizmu* Dobba (zob. Dodatek – dyskusja na temat przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, w: M. Dobb, *Studia o rozwoju kapitalizmu*, przeł. H. Hagemejer, J. Zdanowicz, PWE, Warszawa 1964, s. 399–472).

względem przyjmowanych przesłanek i stosowanej metody. Właściwa kontrowersja dotyczy więc nie samej trafności Brennerowskiego odczytania pierwszego tomu TMWS, ale oceny tychże przesłanek i metody. Brenner dokonuje jej, pokazując, że są to te same „indywidualistyczno-mechanistyczne”²² założenia, na których opierał się model postępu ekonomicznego sformułowany przez Smitha w pierwszej księdze *Bogactwa narodów*. Efektem ich przyjęcia jest to, że Wallerstein, jak Smith, utożsamia system kapitalistyczny z opartym na handlu podziałem pracy, jego początków szuka więc w „historycznych przełomach handlowo-transportowych”²³, a późniejszy rozwój i wewnętrzną dynamikę redukuje do mechanizmów rynkowych. To porównanie Wallersteina do Smitha wydaje się niejako automatycznie oznaczać zdecydowane przeciwstawienie go Marksowi. I taka jest właśnie intencja Brennera. Jego zdaniem Wallerstein, podobnie jak Sweezy i Frank, nie przetrwał lekcji płynącej z Marksowskiej krytyki klasycznej ekonomii politycznej, co doprowadziło go do „usunięcia społecznych stosunków produkcji, tj. stosunków klasowych z centrum analiz gospodarczego rozwoju i niedorozwoju”²⁴, w którym to miejscu winny się one słusznie znajdować ze względu na swą „determinującą w ostatniej instancji” rolę. Szybkie i bezpośrednie przejście do tych twierdzeń Brennera pozwala zbyt łatwo zawyrokować, że jego krytyka „ma sens tylko w ramach ortodoksyjnego, produktywistycznego i anglocentrycznego marksizmu”²⁵ (Wallerstein) lub że „oparta jest na bardzo wybiórczej lekturze *Kapitału*, w której nie ma miejsca na bardziej światowo-systemowe konceptualizacje Marksa”²⁶ (Arrighi). Sądy tego rodzaju są w dużej mierze prawdziwe, nie oddają jednak sprawiedliwości diagnozie Brennera, która mimo wszystko głosi, zgodnie z tytułem jego artykułu, „neosmithianizm” Wallersteina, a nie jego „antymarksizm”. Dlatego zamierzam się tutaj skupić na zrekonstruowaniu i omówie-

²² R. Brenner, op. cit., s. 27.

²³ Ibidem, s. 40.

²⁴ Ibidem, s. 27.

²⁵ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, s. 148, por. też s. 130.

²⁶ G. Arrighi, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, s. 120.

niu znaczenia analogii, którą Brenner dostrzega między modelem kapitalistycznej gospodarki-świata z TMWS I a modelem gospodar-ki rynkowej z *Bogactwa narodów*.

Na najbardziej powierzchownym poziomie zewnętrznego kształtu tych modeli analogia ta okazuje się rzeczywiście trudna do przecoczenia i uderzająca. Dla Smitha bogactwo społeczeństwa jest funkcją stopnia podziału pracy, czyli specjalizacji osiąganey przez separację funkcji produkcyjnych i przydzielenie ich osobnym producentom. W klasycznym sformułowaniu w inicjalnej księdze *Bogactwa narodów* oznaczało to w pierwszej kolejności oddzielenie się rolnictwa od przemysłu i odpowiadające mu oddzielenie się wsi od miasta. Na tej samej zasadzie siła Wallersteinowskiej kapitalistycznej gospodarki-świata, objawiająca się z jednej strony w odporności na próby przekształcenia w imperium-świat, a z drugiej w ekspansywności, jest funkcją tej definicyjnej cechy „społecznego systemu historycznego”, którą stanowi „wielki system osiowego podziału pracy”²⁷. W XVI-wiecznych rejonach peryferyjnych – tak, jak je odmalowuje Wallerstein, czyli jako zmierzające w kierunku monokultury, dostarczające surowców i podstawowych produktów spożywczych – można swobodnie rozpoznać wieś Europy. Czym zaś, jeśli nie miastem zachodniego świata, ma być gęsto zaludnione centrum, w którym „co prawda rolnictwo wciąż stanowi główne zatrudnienie”, ale produkcja dąży ku „różnorodności i specjalizacji”, „rodzi się przemysł, a kupcy stają się znaczącą siłą polityczną i ekonomiczną”²⁸?

Istota pokrewieństwa między stanowiskami Smitha i Wallersteina, a tym samym „kluczowa obiekcja”, którą Brenner zgłasza wobec koncepcji tego ostatniego, jest jednak mniej bezpośrednia, a dotyczy wpisanej w dyskutowane modele immanentnej dynamiki, czyli sposobu, w jaki obaj autorzy próbują objaśnić zasadę rozwoju kapitalizmu. W obu wypadkach może on zostać skonceptualizowany tylko jako „ekspresja rosnącego podziału pracy”²⁹. W ujęciu Smitha in-

²⁷ Zob. np.: I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, s. 34; albo idem, *A World-System Perspective on the Social Sciences*, „The British Journal of Sociology” 1976, Vol. 27, No. 3, s. 345.

²⁸ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, s. 102.

²⁹ R. Brenner, op. cit., s. 56.

dywiduacja produkcji (rozdzielenie poprzednio połączonych zadań produkcyjnych) powoduje rozwój ekonomiczny płynący ze wzrostu produktywności jako „naturalnej” konsekwencji skupienia producenta na jednym tylko rodzaju działalności wytwórczej. Poziom tej dobroczynnej specjalizacji wiąże się w kluczowy sposób z poziomem rozwoju handlu, zgodnie ze słynną formułą, że „podział pracy jest ograniczony rozległością rynku”³⁰, czyli, ściśle rzecz biorąc, rozmiarem terytorium i populacji powiązanych relacjami wymiany. Handel stanowi jednak nie tylko warunek i historyczny bodziec rozwoju ekonomicznego, ale również czynnik go podtrzymujący. Dzięki niemu będące owocem specjalizacji, nowe, udoskonalone wyroby przemysłowe docierają na wieś, zachęcając do zwiększenia produkcji rolnej, co z kolei dodatkowo pobudza miejską podaż i tak dalej. Tak więc, podsumowuje Brenner, „raz ustanowione, stosunki wymiany puszczają, by tak rzec, w ruch mechanizm rozwoju poprzez podział pracy, tak że dla Smitha zarówno początki, jak i wzorzec rozwojowy kapitalistycznej produkcji zakorzenione są w tym samym procesie”³¹.

Również Wallerstein wiąże początki specyficznej dynamiki nowoczesnego systemu-świata z wymianą rynkową, tyle że nie z samym jej ustanowieniem czy odrodzeniem, ale raczej ze swego rodzaju uwolnieniem. Nowoczesny system-świat zostaje bowiem w pierwszym ruchu zdefiniowany negatywnie jako „wielki system osiowego podziału pracy” wyróżniający się tym, że NIE został zdominowany przez imperialną strukturę polityczną. „Społecznym osiągnięciem nowoczesności, jeśli wolno to tak określić, jest – stwierdza Wallerstein – wynalazek technologii, która umożliwia zwiększenie przepływu nadwyżek od warstw niższych do wyższych, z peryferii do centrum, od większości do mniejszości poprzez wyeliminowanie marnotrawstwa związanego ze zbyt niewydajną strukturą polityczną”³². Okazuje się więc, że ekonomiczna przewaga kapitalistycznej gospodarki-świata wynika z tego, że jest on czystym – najczystszy

³⁰ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, t. 1, PWN, Warszawa 2007, s. 24.

³¹ R. Brenner, op. cit., s. 38.

³² I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, s. 15–16.

z dotychczasowych – systemem podziału pracy. Podobnie więc jak u Smitha, w modelu proponowanym przez Wallersteina światowy handel sam w sobie – co w tym wypadku znaczy: wyzwolony spod duszącego ucisku imperium – przynosi coraz bardziej wydajną organizację produkcji, osiąganą przez zwiększającą się specjalizację regionalną. Specjalizacja ta – tym najbardziej chyba kontrowersyjnym punktem koncepcji Wallersteina trzeba się będzie jeszcze zająć z osobna – polega zasadniczo na zróżnicowaniu technik kontroli pracy (niewolnictwo, feudalna pańszczyzna, praca najemna i tak dalej) w zależności od rodzaju realizowanych w ramach światowego podziału pracy procesów produkcyjnych. Taka organizacja światowej ekonomii powołuje z kolei do życia system nierównie silnych państw, który podtrzymując i konsolidując kształt kapitalistycznej gospodarki-świata, gwarantuje przepływ wartości dodatkowej z krajów peryferyjnych do centralnych. W tych ostatnich następuje tym samym przyspieszona akumulacja kapitału, pozwalająca na dalsze rozwijanie handlu i posiadanej w nim przewagi, między innymi drogą geograficznej ekspansji poszerzającej granice systemu-świata.

Wspomniana „kluczowa obiekcja” Brennera wobec takiej wykładni zasady kapitalistycznego rozwoju dotyczy tego, że nie uwzględnia ona i NIE JEST w STANIE uwzględnić tej jego istotowej cechy, jaką pozostaje „akumulacja poprzez innowację”, czyli po prostu ciągle dążenie do postępu technologicznego. Wbrew Smithowi bowiem takiego systematycznego rewolucjonizowania siły wytwórczych nie można wyjaśnić przez sam tylko handel i oparty na nim podział pracy. Wymiana rynkowa, a raczej związana z nią produkcja dla zysku i konkurencja – powtarza Brenner za pierwszym tomem *Kapitału* – wymusza innowacyjność tylko w warunkach pracy najemnej. Właśnie wtedy, gdy siła robocza jest pozbawiona środków produkcji i utrzymania, a także gdy nie jest poddana jakiegokolwiek bezpośredniej dominacji (takiej, jakiej podlega na przykład w wypadku niewolnictwa czy feudalnego poddaństwa), występuje konieczność produkowania dokładnie w granicach „społecznie niezbędnego czasu pracy”, by przetrwać na rynku, oraz konieczność skracania tego czasu, by zapewnić sobie dalsze przetrwanie. Ta ostatnia tendencja – tendencja do zwiększania „wartości dodatkowej

względnej”, jak to określał Marks – oznacza właśnie systemową dążność do podnoszenia produktywności środkami postępu technologicznego. Ten, dla Brennera zasadniczy, aspekt kapitalizmu można zatem wytłumaczyć tylko, umieszczając w centrum analizy społeczne stosunki produkcji. Wychodząc od opartego na handlu podziału pracy, Wallerstein kończy natomiast z koncepcją rozwoju kapitalistycznego, która jest „z istoty ilościowa i obraca się wokół: (1) przestrzennego powiększania się systemu; (2) rearanżacji czynników produkcyjnych w celu zwiększenia wydajności przez specjalizację regionalną; (3) transferu nadwyżek do centrum”³³.

Sądzę, że te trzy punkty stanowią całkiem trafną i wyczerpującą systematyzację procesów, które składają się na historię opisaną w TMWS. Ale czy to źle? Czy te trzy rodzaje procesów nie są rzeczywiście specyficzne dla funkcjonowania tego historycznego systemu, który „wyekspandował” z XVI-wiecznej Europy? Czy jako takie nie domagają się wyjaśnienia? Z drugiej strony, przemiany na poziomie sił wytwórczych odgrywają w pisanej przez Wallersteina historii rolę znikomą, a jeśli zostają uwzględnione, to na zasadzie *deus ex machina*. Co więcej, jeśli uważniej przyjrzeć się ewolucji poglądów Wallersteina między pierwszym a trzecim tomem TMWS, można odnieść silne wrażenie, że początkowo nie spodziewał się on, iż jego model będzie tak niezdolny do uwzględnienia postępu technicznego. Zabierając się do pracy, zapowiadał, że jej trzecia część „traktować będzie o przekształceniu gospodarki-świata w przedsięwzięcie globalne (*global enterprise*), umożliwionym przez technologiczną transformację nowoczesnej industrializacji”³⁴. Tymczasem opublikowany czternaście lat później tom trzeci traktuje raczej o „drugiej erze wielkiej ekspansji” (co doskonale mieści się w interpretacji Brennera), a otwiera go rozdział poświęcony w połowie na udowodnienie tezy, że koncepcja rewolucji przemysłowej jest mitem wyrażającym (wraz ze wszelkimi analizami koncentrującymi się na stopie wzrostu) z „ideologii narodowego rozwoju ekonomicznego jako

³³ R. Brenner, op. cit., s. 31.

³⁴ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, s. 12.

najważniejszego z kolektywnych zadań”³⁵. Przeprowadzona tam argumentacja silnie do mnie trafia w części zmierzającej do wykazania, że znana nam z podręczników „koncepcja »rewolucji przemysłowej« wraz z jej prawie nieuniknionym korelatem – brytyjską »pierwszą rewolucją przemysłową«, jest głęboko myląca”³⁶. Nie jestem natomiast przekonany, by stwierdzenie, że prawdziwą rewolucją były wynalazki broni palnej, kompasu i prasy drukarskiej³⁷, związane właśnie z ustanowieniem kapitalistycznej gospodarki-świata w XVI wieku, rozwiązywało problem znaczenia postępu technologicznego. „Kumulatywna, samopodtrzymująca się zmiana w formie niekończącego się poszukiwania akumulacji, będąca motywem przewodnim [owej] gospodarki-świata”, tak jak ją opisuje Wallerstein w swym dziele, nie jest bowiem, wbrew jego sugestiom, tym samym, co „żywiłowy rozwój” przez „rewolucjonizowanie technicznego procesu pracy”, który udało się uchwycić i wyłożyć Marksowi dzięki pojęciu „wartości dodatkowej względnej”³⁸. Dzieje się tak natomiast dokładnie ze wskazanego przez Brennera powodu – przedmiotem historii Wallersteina nie jest „sposób produkcji”, dotyczy ona natomiast, w zupełnie jawny sposób, „wielkich systemów podziału pracy”, czyli wydarza się w całości w sferze wymiany. Wszystkie trzy rodzaje procesów tworzących dzieje „nowoczesnego systemu-świata” dotyczą sfery cyrkulacji: jej poszerzania, jej wewnętrznych przepływów i zmian ich kierunku.

Czy zatem Wallerstein faktycznie jest „cyrkulacionistą”? W tej mierze, w jakiej to niezgrabne określenie, którego zresztą sam Brenner nigdzie nie używa, funkcjonuje jako zarzut, nie dotyczy ono po prostu obrania genezy i dynamiki nowoczesnego rynku światowego za główny przedmiot analiz. Chodzi raczej o koncepcję wzajemnego oddziaływania między stosunkami wymiany a stosunkami produkcji, to jest stosunkami klasowymi. I rzeczywiście, to właśnie w tym

³⁵ Idem, *The Modern World-System III*, Academic Press, San Diego, CA 1989, s. 22. Por. też ibidem, s. 3–33, 53.

³⁶ Ibidem, s. 33.

³⁷ Por. ibidem.

³⁸ Zob. K. Marks, *Kapitał*, przeł. H. Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 568.

punkcie koncepcja Wallersteina budzi największe wątpliwości. Trzeba tu wrócić do efektów specjalizacji związanej z podziałem pracy na osi centrum–peryferie. Podobnie jak u Smitha, musi ona skutkować usprawnieniami w procesie produkcyjnym. Ale jakiego dokładnie rodzaju? Raczej zaskakującą, choć wielokrotnie powtarzaną w TMWS i właściwie nieuniknioną odpowiedzią okazuje się twierdzenie, że udoskonalenia te dokonują się nie na poziomie sił wytwórczych, ale – lokalnych stosunków produkcji. „Dlaczego – pyta Wallerstein – różne tryby organizacji pracy – niewolnictwo, »feudalizm«, praca najemna, samozatrudnienie – wystąpiły w tym samym momencie wewnątrz gospodarki-świata? Ponieważ każdy z tych sposobów kontroli pracy jest najlepiej przystosowany do określonych rodzajów produkcji”³⁹. Mamy tu więc rzeczywiście do czynienia z warunkowaniem struktury klasowej przez wymogi rynku światowego albo, inaczej mówiąc, z determinowaniem kształtu sfery stosunków produkcji przez to, co Marks nazywa „sferą cyrkulacji, czyli wymiany towarów”.

W związku z tą Wallersteinowską teorią historii pośród wielu wątpliwości, które budzi jego stanowisko, najbardziej interesująca wydaje się ta dotycząca wyjaśnienia początków systemu kapitalistycznego. Przyjmuje się tutaj bowiem, że wraz z rozwojem handlu i inkorporacją regionu do światowego podziału pracy klasa rządząca po prostu wybiera taki tryb organizacji pracy (to jest stosunków produkcji), jaki zmaksymalizuje zyski na rynku. Przyjęcie tego podejrzanego założenia pociąga za sobą konieczność przyznania, że elity te już wcześniej były jakby kapitalistyczne w potencji, to znaczy nie tylko zdolne do reagowania na bodźce rynkowe, ale i kierujące się rynkowymi motywami. To właśnie w tym sensie Brenner mówi, że model Wallersteina opiera się na podobnie „indywidualistyczno-mechanistycznych” przesłankach, co model Smitha:

Dla Smitha w pierwszej księdze *Bogactwa narodów* świat PRZED KAPITALIZMEM składa się z jednostek gotowych do maksymalizowania zysków i rozszerzania produkcji pod wpływem swych egoistycznych motywacji [...]. Dla Wallersteina natomiast świat przed kapitalizmem

³⁹ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, s. 87.

składa się z indywidualnych wyzyskiwaczy w różnych (dość mglistych) związkach z wyzyskiwanymi, ale gotowych do specjalizowania się w metodach wyzysku najodpowiedniejszych dla produkcji na rynek światowy. Tak właśnie wyobraża on sobie świat w późnym XV wieku. Jest to, krótko mówiąc, świat atomistycznych ego Smitha [...]. Nic dziwnego, że Wallerstein określa XVI-wieczny „system-świat” jako system „jednoklasowy”, w jego ujęciu bowiem to tylko kapitałiści (sami stworzeni przez rynek światowy) i ich motywacje liczą się w historycznym rozwoju kapitalizmu⁴⁰.

Są to zarzuty bardzo poważne i całkiem trafne. O ile raz puszczony w ruch „nowoczesny system-świat” działa bardzo sprawnie, o tyle jego początki są w TMWS wyłożone raczej niejasno. Punkt startu, Europa feudalna, nie będąc ani gospodarką-światem, ani imperium-światem, pozostaje siłą rzeczy poza wypracowaną perspektywą badawczą. Historię rozpoczyna się więc od rozpadu pewnego bezkształtnego tworu, od tak zwanego kryzysu feudalizmu, który Wallerstein tłumaczy jako „koniunkcję”, czyli po prostu przez wyliczenie wszystkich najczęściej wymienianych w tym kontekście przez historyków procesów (recesja gospodarcza, schyłek trendu sekularnego, pogorszenie się warunków klimatycznych)⁴¹. Następnie przedstawia wynalazek „nowej formy przywłaszczania nadwyżek, czyli kapitalistycznej gospodarki-świata”, jako jedyne rozwiązanie tego kryzysu: „bez niego sytuacja w Europie mogła się załamać, pogrążając ją na stałe w anarchii i dalszej kontrakcji”⁴². Kapitalizm jest tu więc tylko efektem przemian historycznych, co środkiem, który wybiera się w celu przezwyciężenia związanych z nimi trudności.

Społeczne stosunki cyrkulacji?

Brennerowska krytyka „neosmithianizmu” czy też „cyrkulacjonizmu” Wallersteina – powtarzam tutaj właściwie konkluzję refleksji

⁴⁰ R. Brenner, op. cit., s. 82.

⁴¹ Por. I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, s. 37.

⁴² Ibidem, s. 37–38.

Arrighiego nad tą „nie-debatą”⁴³ – skupia się zatem w dwóch punktach. Po pierwsze, dowodzi on niemożności wytłumaczenia procesów wyłaniania się klas i, szerzej, struktur społeczno-ekonomicznych przez ich redukcję do pozycji zajmowanej na osi centrum–peryferie, czyli do struktur rynku światowego. Po drugie, wskazuje na to, jak bardzo niesatysfakcjonujące jest zawarte w TMWS I, oparte na woluntarystycznych, indywidualistyczno-mechanistycznych założeniach, wyjaśnienie XVI-wiecznej transformacji gospodarki-świata w KAPITALISTYCZNĄ gospodarkę-świat (w chwili koniunkturalnej depresji panowie feudalni decydują się przekształcić w kapitalistycznych „farmerów”). Nie mam na celu rozstrzygać, w jakim stopniu te dwie wady są dyskwalifikujące. Zamierzam raczej, zgodnie z zapowiedzią, potraktować je jako cenę zapłaconą przez Wallersteina za możliwość napisania dzieła, jakim jest TMWS, czyli za otworzenie perspektywy świato-systemowej. Chcę więc na koniec, odnosząc się do każdego z tych dwóch problemów, poczynić pewne uwagi co do natury przedmiotu napisanej przezeń historii.

Przyjrzyjmy się najpierw kwestii redukcowania społecznych stosunków produkcji do relacji centrum–peryferie, organizujących globalną sferę cyrkulacji. W tym wypadku stawka rozważań Wallersteina wydaje się w miarę oczywista i dość wyraźnie eksplikowana przez niego samego. Wiele razy wyrażał on mianowicie przekonanie o konieczności przeformułowania koncepcji walki klas, którą tak jak „i wszelkie inne formy walki społecznej można zrozumieć i ocenić jedynie w kontekście systemu-świata jako całości”⁴⁴. Podstawową przesłankę tego postulatu stanowi obserwacja, że stosunki produkcji są zawsze lokalne, podczas gdy kapitalizm jest czy też staje się globalny. Tym, co globalne w kapitalizmie, jest rynek. Stąd próba pomysłenia walki klasowej w skali systemu-świata jako całości wymaga opracowania jakiejś koncepcji SPOŁECZNYCH stosunków cyrkulacji. Sądzę, że tak właśnie można odczytywać próbę uchwycenia „nowoczesnej gospodarki-świata”, którą jest TMWS.

⁴³ Por. G. Arrighi, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, s. 120.

⁴⁴ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, s. 37.

Doskonałym przykładem takiego opowiadania historii społecznych stosunków cyrkulacji jest rozdział z trzeciego tomu tego dzieła, traktujący o „inkorporacji nowych stref” (Indii, Imperium Osmańskiego, Rosji i Afryki Zachodniej) do kapitalistycznej gospodarki-świata w latach 1750–1850. Cały ten proces opisano jako genezę „jednostek produkcyjnych zdolnych reagować na ciągle zmieniające się wyzwania stawiane przez globalny rynek gospodarki-świata”, które by takimi się stać, muszą spełnić pewną liczbę warunków (dotyczących wielkości, dyspozycyjności siły roboczej i okoliczności politycznych) ustalonych na wstępie w wyniku „badań nad naturą struktur podejmowania decyzji ekonomicznych”⁴⁵. Jest to więc studium wpływu globalnego rynku na „podłączane” doń systemy społeczne, wychodzące od synchronicznej analizy stanu docelowego, w którym już inkorporowany system funkcjonuje jak wzorowy kapitalistyczny przedsiębiorca, czyli kierując się bodźcami rynkowymi, dąży do maksymalizacji zysku. Wallerstein niewątpliwie stąpa w ten sposób po cienkim lodzie. Jak zauważa Skocpol, bardzo często tłumaczy on dynamikę systemu w tych samych kategoriach co liberalni ekonomiści, choć – przynajmniej w warstwie deklaratywnej – odwraca ich podstawowe twierdzenia⁴⁶. Wydaje się przy tym ignorować fundamentalne twierdzenia Marksa o sferze kapitalistycznej wymiany jako o królestwie pozoru, z którego „wolnohandlowiec *vulgaris* czerpie swe poglądy, pojęcia i kryteria swego sądu o społeczeństwie kapitału i pracy najemnej”⁴⁷, a gdzie „stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami”⁴⁸. Ostatecznie jednak ten słynny „fetyszym towarowy”

⁴⁵ Idem, *The Modern World-System III*, s. 130–131. Por. cały rozdz. 3.

⁴⁶ „Zastanawiające jest to, że mimo wielkiego nacisku, jaki Wallerstein wydaje się kłaść na struktury klasowe podstawowych sfer światowego kapitalizmu, w istocie (o tyle, o ile rozumiem) tłumaczy on podstawową dynamikę ekonomiczną tego systemu w odwołaniu do dokładnie tych samych zmiennych, którymi zazwyczaj posługują się liberalni ekonomiści. Ignoruje on tym samym podstawowy marksistowski pogląd, że to społeczne stosunki produkcji i przywłaszczania nadwyżek są socjologicznym kluczem do zrozumienia funkcjonowania i rozwoju każdego systemu ekonomicznego” (T. Skocpol, op. cit., s. 1079).

⁴⁷ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 204.

⁴⁸ Ibidem, s. 92.

okazuje się zarazem pozorem jak najbardziej realnym i przynoszącym także konsekwencje, stąd realna potrzeba teorii i historii społecznych stosunków cyrkulacji, której próby można – w mojej interpretacji – dopatrywać się w dziele Wallersteina.

Jak pytać o „jak?” kapitalizmu?

Drugi problem – słabość proponowanego w TMWS I wytłumaczenia przejścia od przedkapitalistycznego systemu historycznego średniowiecznej Europy (jakkolwiek by go nazywać i definiować) do systemu kapitalistycznego – jest bardziej delikatny, dotyczy bowiem najgłębszych motywów skłaniających Wallersteina do maksymalnego uhistorycznienia swojej teorii. W jednej ze swoich późnych książek tłumaczy on te swoje intencje, opowiadając, jak we wczesnych latach 80. został poproszony o napisanie „krótkiej książki o kapitalizmie”:

Odpowiedziałem, że napiszę ją pod warunkiem, że będę mógł zatytułować ją „HISTORYCZNY kapitalizm”. Ten przymiotnik był dla mnie kluczowy, bo chciałem pokazać, że nie ma sensu definiować w naszych głowach, czym kapitalizm jest, a następnie rozglądać się dookoła, by sprawdzić, czy kapitalizm istnieje. Powinniśmy raczej skupić się na tym, jak ten system rzeczywiście działał⁴⁹.

Myśląc o kapitalizmie jako o sposobie czy trybie funkcjonowania, nie można jednak zarazem analizować go jako określonego „systemu historycznego”, który dałoby się zdefiniować, opisując jego podstawowe cechy i strukturę, a tym samym odróżniając go ściśle od innych formacji, na przykład feudalnej. Przedmiotem przestaje być „co?” kapitalizmu, a staje się nim jego „jak?”. Jest to procedura, którą zalecał również Paul Veyne („obiekt wyjaśnia się przez to, czym w danej chwili było ROBIENIE”). Oczywiście wiążącym pozostaje py-

⁴⁹ I. Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2004, s. 96–97.

tanie o to, w którym momencie ów kapitalistyczny tryb działania stał się dominujący i właściwy całej maszynie społecznej. Stawiając kwestię początków nowoczesnego systemu-świata w ten sposób, rzeczywiście zakłada się pewną preegzystencję kapitalizmu w postaci kapitalistycznych praktyk i motywacji. Ustalenie ich podstawowych wzorców, które siłą rzeczy mogą zostać wyczytane jedynie w regularnościach historycznego stawania się kapitalizmu, okazuje się podstawowym zadaniem. Być może właśnie dlatego Wallerstein w dość dziwacznym komentarzu do Brennerowskiej krytyki jego dzieła stwierdza, że pośredniej, ale konkretnej odpowiedzi udzielił w drugim tomie TMWS, odnajdując w dziejach XVII-wiecznej holenderskiej dominacji gospodarczej konieczną sekwencję zdobywania i tracenia hegemonii w świecie kapitalistycznym. Fakt, że wiedzie ona od przewagi w dziedzinie produkcji, przez supremację handlową, aż po dominację natury finansowej, a schyłek potęgi przebiega w dokładanie tej samej kolejności⁵⁰, dowodzi, zdaniem Wallersteina, że „wbrew Brennerowskiej wersji marksizmu, nie istniały różne formy kapitalizmu – handlowego, przemysłowego, finansowego – ale że określenia te odnoszą się do alternatywnych form czerpania zysków przez kapi-

⁵⁰ „Wzorzec hegemonii wydaje się cudownie prosty. Wyraża wyższość w wydajności produkcji rolniczo-przemysłowej wiedzy do dominacji w sferze komercyjnej dystrybucji wraz z odpowiednimi zyskami płynącymi z jednej strony z pełnienia funkcji głównego magazynu (*entrepôt*) światowego handlu, z drugiej z kontroli nad »niewidzialnymi zasobami« – transportem, komunikacją i ubezpieczeniami. Dominacja handlowa prowadzi z kolei do kontroli nad finansowymi sektorami bankowości (wymiana walut, depozyty i kredyty) i inwestycji (bezpośrednich i przez portfel akcji). [...] Utrata przewagi wydaje się dokonywać w tym samym porządku (poczynając od produkcyjnej przez handlową po finansową) i również sukcesywnie” (I. Wallerstein, *The Modern World-System II*, Academic Press, New York, NY 1980, s. 38–39; por. cały rozdz. 2). Różnie rozumiane pojęcie „hegemonii” jest bardzo istotne także dla Samira Amina (por. S. Amin, *Beyond US Hegemony: Assessing the Prospects for a Multipolar World*, Zed Books, London 2006) i Arrighiego. Ten ostatni zauważa że „zmierzch Potęgi USA, twój od około 1970 roku, wywołał falę badań nad rozkwitaniem i upadaniem kolejnych »hegemonii«”. I potwierdza ten fakt, wymieniając nazwiska dwunastu autorów – z Wallersteinem na czele. Następnie przystępuje do rozwinięcia swojej koncepcji „trzech hegemonii historycznego kapitalizmu” (G. Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, s. 28 i nast.).

talistów w zależności od koniunkturalnych przesunięć w funkcjonowaniu gospodarki-świata”⁵¹. Problem oczywiście w tym, że krytyka Brennera w żadnym punkcie nie opierała się na przekonaniu (skądinąd chyba przezeń żywionym), iż należy rozróżniać wymienione stadia czy formy kapitalizmu. Być może więc Wallerstein ma na myśli to, że „ortodoksyjnie marksistowska” koncentracja Brennera na definicji kapitalistycznego sposobu produkcji w swym koniecznym dążeniu do ścisłości (praca najemna, system fabryczny, wiek XIX, Anglia i tak dalej) nie pozwala dostrzec i opisać tego rodzaju regularności funkcjonowania „historycznego kapitalizmu”.

Warto zwrócić uwagę na to, że Wallerstein, broniąc w ten sposób przed atakami Brennera raczej swojego sposobu myślenia niż konkretnych twierdzeń, powtarza dokładnie jedną z podstawowych tez Braudela. Ten wielki historyk również twierdził bowiem, że „strzec się należy uproszczonego wizerunku kapitalizmu, zgodnie z którym etapy jego rozwoju prowadzą poprzez kolejne stadia handlu towarowego do działalności finansowej i przemysłowej, a »prawdziwemu« kapitalizmowi odpowiadać ma jedynie stadium dojrzałe, czyli stadium przemysłu”, gdyż w istocie „z punktu widzenia całościowej historii zasadniczą cechą kapitalizmu jest jego wypróbowana giętkość [...], zdolność nieledwie błyskawicznego przechodzenia od jednego sektora do drugiego”⁵². Jest to istotne, gdyż badania Braudela w sposób znacznie bardziej jawny i bezpośredni, niż te prowadzone przez Wallersteina, dotyczyły kapitalizmu jako specyficznego trybu funkcjonowania. W jego dziele nie znajdziemy przy tym ani słowa o kryzysie feudalizmu czy przejściu od feudalizmu do kapitalizmu, które to zagadnienia były mimo wszystko centralne dla ujęcia zaproponowanego w TMWS i stanowiły o jego największej słabości. Zgłaszane przez Braudela zarzuty względem sformułowanej w tej książce koncepcji – będące esencją drugiej z „nie-debat” lat 70., do której zdaniem Arrighiego odsyłają problemy ujawnione przez „nie-debatę” z Brennerem – dotyczyły właśnie tego, że nie widział on żadnego przekonującego powodu, by umieszczać początki kapitalizmu aku-

⁵¹ I. Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, s. 95.

⁵² F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 2, s. 395.

rat w XVI stuleciu⁵³. Dla niego problem w ogóle nie dotyczy przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, ale przejścia od lokalnej, rozproszonej i stosunkowo słabej działalności sił kapitalistycznych do ich koncentracji, dominacji i globalizacji. Właściwe pytanie brzmiałoby więc: w jaki sposób kapitalizm istniejący, jak to ujmuje Marks, w „intermundiach”, w szczelinach i na łączach między wielkimi systemami społecznymi, a więc taki, jaki występował w XIII-wiecznych miastach włoskich (a może też w starożytnej Fenicji, Kartaginie i tak dalej) podporządkował swej logice nowożytnie państwa terytorialne i za ich pomocą rozszerzył się na cały świat? Wallerstein otwarcie przyjmuje ten sposób myślenia i stawiania pytań w swoich późnych pismach, na przykład tam gdzie porównuje kapitalizm do wirusa, który był „obecny we wszystkich wielkich systemach historycznych (cywilizacjach)”, ale dopiero w „świecie Zachodu, gdzie przez szczególnie zbieg okoliczności tradycyjnie zwalczające go antytoksyny były mniej dostępne lub mniej skuteczne, rozprzestrzenił się gwałtownie, a później okazał się niewrażliwy na próby odwrócenia jego skutków”⁵⁴.

Jeśli w TMWS taka perspektywa, choć poszukiwana i *implicit*e postulowana, jest *explicit*e nieobecna, co wikła Wallersteina we wskazywane przez Brennera sprzeczności, to dlatego, że aparatura pojęciowa fundująca analizę systemów-światów nie pozwala jasno wyrazić jej przedmiotu teoretycznego. Nie można bowiem pytać o wirusa, czyli o pierwotnie nieprzypisany do żadnego organizmu

⁵³ „Europejska gospodarka-świat narodziła się więc, moim zdaniem, bardzo wcześnie; nie jestem zapatrzony, jak Immanuel Wallerstein, w XVI stulecie” (F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 3, s. 43).

⁵⁴ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 219–220. Por. też *ibidem*, s. 162–163, gdzie na pytanie: „Dlaczego feudalizm został zastąpiony przez kapitalizm?”, Wallerstein odpowiada, że „kapitalistyczna warstwa przedsiębiorców istniała w Europie Zachodniej, jak w innych częściach globu, od dawna”, a w XVI wieku „siły kapitalistyczne nie stały się nagle silniejsze czy bardziej prawowite w oczach większości ludzi. W każdym razie czynnikiem decydującym nie był wzrost znaczenia sił kapitalistycznych, lecz słabość społecznej opozycji wobec kapitalizmu, [co spowodowało] chwilowe otwarcie na siły kapitalistyczne, które błyskawicznie weszły w ten wyłom i skonsolidowały się”.

program działania, w przestarzałych i reifikujących kategoriach zaczerpniętych z teorii systemów. Historia Wallersteina, a w jeszcze większym stopniu Braudela, zakłada i wymaga zupełnie nowej ontologii, niebędącej ontologią monadycznych struktur, które trzeba nazwać, opisać i ustawić obok siebie lub jedną po drugiej. Przedmiot klasycznej marksistowskiej teorii historii (materializmu historycznego), czyli „sposób produkcji”, został wypracowany w toku Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej, a nie zapożyczony z empirycznego doświadczenia historycznego bogactwa i złożoności epoki nowoczesnej. Przedmiot historii zdolnej uchwycić kapitalizm jako przecinający dzieje tryb funkcjonowania powinien być może ukazać się jako rezultat krytyki historii gospodarczej. Nie może go w każdym razie zastąpić proponowane przez Wallersteina pojęcie „społecznego systemu historycznego”, stanowi ono bowiem tylko nazwę sprzeczności między abstrakcyjnym modelem będącym efektem pracy naukowca a konkretnością historii, która jako „żywa”, „unikatowa” i „zawsze bogatsza” ciągle mu się wymyka.

Stawka analiz Immanuela Wallersteina

Stawką wysiłków Wallersteina jest to samo, co Thompson określił jako właściwe zadanie materializmu historycznego: przejście od abstrakcyjnej logiki obrotów kapitału do badania jej swoistych efektów w kapitalistycznej formacji społecznej. Znajdujemy się już jednak nieco bliżej uchwycenia różnicy między przedmiotem teorii a przedmiotem historii, między kapitalizmem jako sposobem produkcji a kapitalizmem jako kategorią makrohistoryczną. Powiedziałem mianowicie, że ten drugi jest konstruowany w praktyce refleksji makrohistorycznej raczej jako wirus niż organizm, jako mechanizm działania, a nie gotowy i zrealizowany system, jako określony tryb aktualizacji w materii, która sama zawsze jest już w akcji. Metafory te będę wyjaśniać w dalszej części mojej pracy. Podsumowując ten rozdział, warto może powiedzieć wprost, że koncentrując się, podobnie jak Braudel, na przestrzennych czy geograficznych wyrazach struktur historycznych, autor TMWS pisze przede wszystkim histo-

rię efektu kapitalizmu zwanego globalizacją. Wallerstein zaznaczał oczywiście wielokrotnie swój dystans wobec popularnego, dziennikarskiego zastosowania tego terminu: „Globalizacja jest mylącym pojęciem, gdyż to, co opisuje, wydarza się od pięciuset lat”⁵⁵. Termin ten nie zostaje więc odrzucony, ale wyniesiony do rangi jednego z aspektów wydarzania się współczesności jako takiej i tym samym nierozzerwalnie powiązany z kapitalizmem jako kategorią historyczną⁵⁶. Wydaje się, że zabieg ten stanowi świadectwo problemu teoretycznego ogromnej wagi, jeśli przypomnimy sobie, jak proces globalizacji kierował w stronę wyzwania historii uniwersalnej myślicieli operujących hasłem „końca historii”, a dużo wcześniej Woltera, wraz z całą oświeceniową historią filozoficzną. Myśl Wallersteina zaskakująco dobrze wpasowuje się zwłaszcza w ten drugi kontekst. Deleuze i Guattari w pierwszych słowach swej makrohistorii kapitalizmu pytali: „Jeśli to, co uniwersalne, przychodzi na końcu – ciało bez or-

⁵⁵ I. Wallerstein, *Globalization or the Age of Transition*, “International Sociology” 2000, Vol. 15, No. 2, s. 251.

⁵⁶ Jest to chyba odpowiedni moment, by wspomnieć o secesji, której w ramach analizy systemów-światów dokonał André G. Frank. Jej aktem było sformułowanie w dziele *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* z 1998 roku tezy, iż od pięciu tysięcy lat istnieje tylko jeden system-świat obejmujący Azję, Afrykę i Europę, którego centrum leży na tym pierwszym kontynencie, szczególnie w Chinach. Pojęcie kapitalizmu zdaniem Franka nie jest istotne w tym sensie, że niewiele tłumaczy. Bez intencji poważnej krytyki tej książki – niezwykle zresztą zajmującej, zwłaszcza w jej aspektach anty-eurocentrycznych – zasugeruję, że stanowi ona ilustrację konsekwencji potraktowania „jednostki analizy” bezpośrednio jako przedmiotu historii lub kategorii historycznej oraz tego, co może się stać, gdy proces globalizacji próbuje się zrozumieć w oderwaniu od pojęcia kapitalizmu. Obie te tendencje są obecne w analizie systemów-światów, choć Wallersteinowi udaje się ich w dużej mierze unikać. Osobnym zjawiskiem – należącym do dziedziny tego, co nazwał polityką akademicką, i pokrewnym fenomenowi „nie-debat” – jest to, jak posiadanie dysydenta we własnych szeregach uwiarygodnia analizę systemów-światów jako perspektywę żywotną i rozwijającą się. Ostatni już raz zaznaczę, że nie uważam tego wrażenia za w prosty sposób pozorne. W świetle problematyki podejmowanej w mojej pracy fakt, iż w ramach tego kierunku w ostatnich latach napisano kilka poważnych syntez makrohistorycznych, świadczy przede wszystkim o tym, że – wbrew krytykom filozofii dziejów i metanarracji oraz głosicielom „końca historii” – ten typ refleksji żyje i ma się dobrze.

ganów i produkcja pragnienia – pod warunkami dyktowanymi przez najwyraźniej zwycięski kapitalizm, to gdzie znajdziemy wystarczająco niewinności, by stworzyć historię uniwersalną?”⁵⁷. Odwaga i najważniejsza zasługa Wallersteina leży w tym, że bez dwóch zdań odnalazł on w sobie taką niewinność, którą można chyba określić jako oświeceniową.

U Deleuze’a będę szukał zarysu ontologii pozwalającej ująć warunki możliwości przedmiotów współczesnej makrohistorii. Ma to być ontologia procesów wirusowych, procesów aktualizacji struktur w ich efektach. Poszukiwania te rozpocznę od problemu efektu podmiotowego doświadczenia czegoś jako historycznego, który to problem pojawił się już na gruncie historiografii marksistowskiej – jako zagadnienie aktualizacji sposobu produkcji w konkretnej formacji społecznej w medium walki klas albo jako pytanie o charakter historycznego przeżywania struktury ekonomicznej.

⁵⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, The Athlone Press, London 1984, s. 139.

ROZDZIAŁ 9

Gilles Deleuze: „imiona historii” i dziejowość, czyli elementy ontologii historii uniwersalnej

Stosunek filozofii do nauki historii dziś

Zagadnienie stosunków między myślą filozoficzną a historiografią stanowiło przewodni wątek rozważań nad tradycjami refleksji makrohistorycznej, jakie prowadziłem w pierwszej części mojej pracy. Sformułowałem tam trzy hipotezy, które – w skrótowej i uproszczonej formie – chciałbym teraz przypomnieć.

Po pierwsze, starałem się pokazać, że istota rozbratu, jaki filozofia wzięła z historiografią w samych swoich greckich początkach, jest tak wieloznaczna i niejasna, iż nie wolno jej w prosty sposób utożsamiać ze współczesnym ostrym konfliktem epistemologicznym między tymi dwoma, obecnie zinstytucjonalizowanymi typami refleksji, będącym wynalazkiem relatywnie nowym, który datować można na początki wieku XIX.

Po drugie, sugerowałem, że pewnych prefiguracji czy źródeł nowoczesnej makrohistorii można doszukiwać się w oświeceniowej historii filozoficznej, jednym z ostatnich dyskursów – skądinąd bardzo różnej, często dziwacznej natury – które zapełniały mglisty obszar między filozofią a historiografią jeszcze zanim palący stał się problem ich wzajemnych relacji. Wskazywałem między innymi na to, w jak interesujący i zbliżony do dzisiejszych dyskusji nad inter- lub unidyscyplinarnością sposób stawiano wówczas kwestię stosunku historii do tych form poznawania świata społecznego, z których wkrótce miały wyłonić się nauki społeczne.

Po trzecie, argumentowałem, że klasyczna filozofia dziejów, która swe spełnienie znalazła w myśli Hegla, była z istotowych przyczyn niezainteresowana badaniem historii jako takim i nisko ceniła sobie refleksję historiograficzną. Intencją definiującego tę tradycję intelektualną podporządkowania całej historii dziejom świadomo-

ści (ducha) nie jest bowiem, moim zdaniem, po prostu obsadzenie rozwoju świadomości w roli procesu determinującego – pozwalające, od biedy, badać faktyczne procesy historyczne i rozwijać historię uniwersalną – ale deprecjacja historiografii i samych dziejów motywowana chęcią ich przekroczenia. Z tego względu klasycznej filozofii dziejów nie można uznać za próbę (z pewnością zaś nie za próbę udaną) skończenia z rozbratem filozofii z dziejopisarstwem, a w żadnym wypadku nie należy pod jej kątem rozważać współczesnej makrohistorii.

Następnie, gdy przeszedłem do rozważań nad współczesnym kontekstem i uwarunkowaniami refleksji makrohistorycznej, zagadnienie stosunków między filozofią a historiografią zaczęło być rozpatrywane w nieco inny sposób, stając się wątkiem raczej pobocznym. Filozofowie oczywiście pojawiali się w roli komentatorów i źródeł inspiracji: Michel Foucault, którego tezę o radykalnym uhistorycznieniu przedmiotów doświadczenia w ramach *episteme* nowoczesnej staram się tu zreinterpretować i zastosować do mojej problematyki; Louis Althusser i Étienne Balibar, których terminologię mimo narastających trudności próbuję wykorzystać do postawienia problemu przedmiotów makrohistorii; Gilles Deleuze, którego pojęcia – co trzeba wreszcie przyznać – niekiedy wprowadzałem już tutaj ukradkiem... Trudno też wyznaczyć granicę między rozważaniami czysto metodologicznymi a ogólnie teoretycznymi, czyli właściwie filozoficznymi, którą często przekraczają w omawianych przeze mnie esejach tacy historycy jak Fernand Braudel, Paul Veyne, Thompson czy Eric Hobsbawm. Nie da się jednak ukryć, że im głębiej wchodzimy w „wiek historii” (trwający w mojej interpretacji już od ponad dwóch stuleci), tym trudniej o materiał do owocnych zestawień filozoficznych koncepcji procesów powszechnodziejowych z rozwijającymi się badaniami historiograficznymi. Jest to oznaką właśnie tego uświadomienia sobie dystansu między filozofią a naukową historią, które często przybiera formę gwałtownego konfliktu i brutalnej lub przemilczanej (w zależności od temperamentu) separacji. Sygnalizowałem różne przejawy tego stanu rzeczy, pisząc o stosunku Petera Sloterdijka do współczesnej historiografii, o sceptycyzmie Veyne’a wobec abstrakcji i o polemice Thompsona z Althusserem. Można też

zauważyć, że wielcy zwolennicy interdyscyplinarności, Braudel i Immanuel Wallerstein, prawie nigdy nie zapraszali do swych konsyliów filozofów, gdy zaś to czynili, to raczej przez grzeczność, nigdy nie określając roli, jaką owi miłośnicy mądrości mieliby w tych obradach odegrać, a w innych swych pismach obwarowując ją rozlicznymi zastrzeżeniami¹.

Wprowadzając na scenę Deleuze’a, trzeba bardziej wprost zmierzyć się z tą sytuacją i zniuansować jej rozpoznanie, choć podkreślam, że problem stosunków między filozofią a historiografią nie jest głównym tematem mojej pracy. Zabiorę się do tego zadania nieco okrężną drogą. Otóż wśród filozofów, przywoływanych w moich dotychczasowych rozważaniach nad współczesnymi uwarunkowaniami makrohistorii, pojawił się jeden, który nie odegrał pobocznej roli komentatora, ale zajął pozycję jeśli nie protagonisty, to przynajmniej jednego z głównych bohaterów. Chodzi oczywiście o Karola Mark-

¹ Do wyjątków tego rodzaju należy fragment, w którym Braudel pisze, że zadanie „uznania rzeczywistości kulturowej we wszystkich jej przejawach przerasta siły samego historyka”, więc „niezbędne byłoby »konsylium«, które zgromadziłoby wszystkie nauki o człowieku, zarówno tradycyjne jak i nowe, od filozofa do demografa i statystyka” (F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 296). W innych miejscach podkreśla na przykład, że „filozof, wrażliwy na aspekt subiektywny i wewnętrzny pojęcia czasu, nie odczuwa nigdy ciężaru czasu historii, czasu konkretnego, powszechnego...” (ibidem, s. 172). Wallerstein broniąc swojego postulatu interdyscyplinarności, odwołuje się co prawda czasem do pojęcia „chronozofii” Krzysztofa Pomiana, nigdy jednak nie omawia go w kontekście filozoficznym, ale posługuje się nim jako odskocznią do własnych przeformułowań koncepcji wielości czasów Braudela (zob. I. Wallerstein: *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 160; *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2001, s. 262–263). Przykłady sceptycyzmu historyków wobec filozofii można by natomiast mnożyć. Niech wystarczy następująca wypowiedź Jacques’a Le Goffa: „Jak już wspominałem, podzielał nieufność większości historyków płynącą z poczucia, że łączenie gatunków jest szkodliwe, a ideologie, według których refleksja historyczna powinna kroczyć trudną drogą naukowości, mają zgubne skutki. Powtórzyłbym chętnie za Fustelem de Coulanges: »Jest filozofia i jest historia, ale nie ma filozofii historii« oraz za Lucienem Febvre’em: »Filozofować – w ustach historyka oznacza to zbrodnię główną«” (J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, WUW, Warszawa 2007, s. 223).

sa. Pisałem wręcz o „zupełnej wyjątkowości” jego umiejscowienia w równoległych dziejach filozofii i historiografii. Czytelnik mógłby odnieść wrażenie, iż twierdzę, jakoby Marks był ostatnim filozofem, który nie tylko teoretyzował o naturze dziejów, ale także uprawiał historię jako element swej praktyki intelektualnej i, co być może najważniejsze, wywarł duży wpływ na samą historiografię naukową. Wrażenie to byłoby błędne – nie stawiam takiej tezy, choć rzeczywiście uważam, że tego rodzaju przepływy inspiracji między filozofią a naukami historycznymi są niezwykle rzadkie i jest to fakt o dużym znaczeniu. Można jednakże wymienić przynajmniej dwóch filozofów przyjmujących pozycję i strategię podobną w tym względzie do Marksowskiej. Pierwszym z nich jest Foucault, którego prace wielu historyków – z Veyne’em na czele – czyta jako po prostu historiograficzne, a inspirują się nimi między innymi francuscy badacze dziejów *mentalité*. Drugim jest sam Deleuze, który w swe liczne i różnorodne projekty filozoficzne wplótł również obszerny zarys uniwersalnej historii stawania się kapitalizmu. Już choćby ze względów chronologicznych trudno mówić o oddziaływaniu współautora *Anty-Edypa* na historiografię – istnieje ono być może na razie w potencji, choć dają się już wskazać pojedyncze prace będące owocem takiej inspiracji². Historyczne dociekania Deleuze’a nie wiązały się też z charakteryzującymi praktykę historiograficzną badaniami archiwalnymi, co odróżnia go od Foucaulta i Marksa, a czemu zresztą nie należy przypisywać zbyt wielkiego znaczenia, istnieje bowiem typ pisarstwa jak najbardziej historycznego, a nieopartego bezpośrednio na analizie źródeł, czego przykładem są omawiane wcześniej prace Perry’ego Andersona. Tym niemniej twierdzę, że stanowiska, jakie Marks, Foucault i Deleuze zajęli wobec historii i piśmiennictwa historycznego, układają się w jedną linię określoną przez wspólne stawki teoretyczne. Aby z grubsza zarysować tę linię i zarazem

² Przykładem takiej książki jest *A Thousand Years of Nonlinear History* Manuela De Landy (Zone Books, New York, NY 1997), w której analizuje on historię miast europejskich między 1000 a 2000 rokiem naszej ery pod kątem emergencji i samoorganizacji na trzech płaszczyznach – ekonomicznej, organicznej i lingwistycznej – obficie czerpiąc z jednej strony ze słownika Deleuze’a i Guattariego, z drugiej zaś z historiografii Braudela.

uszczegółowić moją diagnozę zaistnienia ostrego epistemologicznego konfliktu między filozofią a dziejopisarstwem, powiążę ją ze swego rodzaju typologią stanowisk, jakie filozofowie zajmowali wobec historii naukowej począwszy od przełomu XIX i XX wieku. Wyróżnię mianowicie filozofie dziejowości, podejście analityczne, podejście narratywistyczne oraz filozofie genezy. Zabieg ten będzie miał charakter roboczy i funkcjonalny, należy zatem pamiętać, jak ryzykowne i podatne na zarzuty niekompletności czy niesprawiedliwości są zawsze tego rodzaju klasyfikacje.

Analityczna filozofia historii i narratywizm

Nie biorąc pod uwagę chronologii rozwoju myśli współczesnej, pierwszą i względnie najprostszą strategię filozofii wobec historii stanowi to, co William H. Walsh nazwał „krytyczną filozofią historii”, inicjując renesans lub nawet narodziny zainteresowania tą problematyką wśród filozofów analitycznych. Celem jest tutaj badanie „procesów myślenia historycznego, a więc środków, których używa się dla narracyjnego ujęcia ludzkich działań”³. Z dwóch powodów stanowisko to zasada się właściwie na formalizacji oraz instytucjonalizacji pradawnego rozbratu między filozofią a dziejopisarstwem. Po pierwsze, okazuje się ono z definicji receptywne, to znaczy ogranicza się do analizy dzieł historycznych i wyklucza wszelką samodzielną refleksję nad procesami dziejowymi. Po drugie, konstytuuje się w pierwszej kolejności negatywnie przez opozycję wobec klasycznej filozofii dziejów (określanej jako „spekulatywna filozofia historii”), co utrudnia, jeśli nie uniemożliwia, przyswojenie sobie olbrzymich przemian, jakie zaszły w historiografii zwłaszcza w drugiej połowie wieku XX. Nic więc dziwnego, że nurt ten nie oddziałał na praktykę historyków, nie było to bowiem, jak się zdaje, w ogóle jego intencją.

³ W. H. Walsh, *Philosophy of History: An Introduction*, Harper, New York, NY 1958, s. 12, 14.

W podobnej sytuacji znajduje się drugie z popularnych dziś pojęć do filozofii historii – tak zwany narratywizm, o którym wspominałem już w kontekście pierwszej z metodologicznych książek Veyne'a; jednym z jego czołowych przedstawicieli jest zaś Hayden White (jego koncepcję starałem się zaaplikować do lektury Heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów*). Również ten kierunek opiera się na swoście rozumianym „zwrocie lingwistycznym” i jako taki utrzymuje się na poziomie lektury tekstów historycznych, rzadko dociekając ontologii opisywanego w nich świata⁴. Techniki tej analizy są co prawda inne niż w przypadku „krytycznej filozofii historii”, mają mianowicie charakter literaturoznawczej refleksji nad poetyką pisarstwa historycznego, często nawiązującej do tradycji hermeneutycznej. Jednakże i tu – choć hipotezę tę formułuję z większym wahaniem⁵ – trudno spodziewać się jakiegoś zwrotnego przepływu

⁴ Powołując się na współczesnego badacza i teoretyka historii Michaela Bentley'a, Krzysztof Zamorski formułuje podobne spostrzeżenia na temat znaczenia „zwrotu lingwistycznego” w naukach historycznych: „Koncentracja na zagadnieniach języka narracji o przeszłości na przestrzeni ostatnich dekad wyparła z teorii historii przeszłość samą w sobie jako temat rozważań. Teoria historii zajęła się przede wszystkim epistemologią. Przeszłość została w istocie zepchnięta w niebyt. Historia straciła przez to wgląd w przedmiot własnych badań” (K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 259). Tezę tę Zamorski stawia w odniesieniu do narratywizmu, sądzą jednak, że jest ona prawdziwa również dla analitycznej filozofii historii.

⁵ Wahanie to wynika przede wszystkim z lektury książek Ewy Domańskiej, która jest niewątpliwie jednym z największych polskich autorytetów w dziedzinie filozofii historii, a zarazem wychodzi z założenia o priorytetowości kwestii narracji historycznej. Ponadto jest doświadczoną i cenioną nauczycielką właśnie historiograficznych metod badawczych. W swej ostatniej książce *Historia egzystencjalna* formułuje bardzo interesującą propozycję „metodologii praktycznej”, która „podejmuje wyzwanie uczenia adeptów *ars historia* – jak budować teorie” (E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012, s. 164 i nast.). Nie jest dla mnie co prawda jasne, w jaki dokładnie sposób ten ambitny projekt zakorzenienia się w narratywistycznej filozofii historii. Wydaje mi się, że pozostaje raczej w duchu wybitnych polskich filozofów i metodologów historii – Jerzego Topolskiego oraz Krzysztofa Pomiana – na których zresztą autorka się powołuje. W każdym razie prace Domańskiej rzucają często odmienne światło na współczesne stosunki między filozofią a historiografią, niż czyni to moja, jak rzekłem robocza, ich klasyfikacja. Dlatego też z całym przekonaniem odsyłam

inspiracji, przynajmniej takiego, który mógłby zaowocować sformułowaniem przez historyków nowych strategii badawczych.

Filozofie genezy

Trzeci z XX-wiecznych typów konfrontacji filozofów z historią i historiografią jest w porównaniu z dwoma poprzednimi znacznie bardziej złożony, przede wszystkim dlatego, że – przynajmniej w swych źródłach – nie była to konfrontacja bezpośrednia. Doszło do niej wraz z pojawieniem się nowego stylu myślenia w naukach humanistycznych – strukturalizmu. Nie ma tu miejsca na to, by problematykę tę omawiać w całej jej wieloaspektowości i rozmaitych sformułowaniach – jest ona zresztą dobrze znana, a różne jej elementy pojawiały się już w tej pracy i jeszcze będą się pojawiać – wiadomo jednak, iż jedną z zasadniczych trudności teoretycznych tego nurtu pozostaje zagadnienie relacji między ujęciem synchronicznym a diachronicznym, między strukturą a genezą. Pojawiło się pytanie, na ile albo w jaki sposób to zainicjowane przez Ferdinanda de Saussure’a podejście badawcze zdolne jest do uchwycenia procesów historycznych. Słynne są ujęcia tej kwestii przez Claude’a Lévi-Straussa czy Althussera i Balibara, a są to tylko dwa przykłady ze znacznie dłuższej listy istotnych głosów w tej słynnej debacie. Nie ulega wątpliwości, że była ona bardzo inspirująca dla historiografii. A przecież – o czym świadczą prace Braudela i Andersona, by odnieść się tylko do omawianych wcześniej przypadków – aplikacja tej nowej strategii poznawczej sprawiała właśnie problemy, budziła wątpliwości i zmuszała do jej modyfikacji. Również strukturalizm był więc katalizatorem wykształcenia się tego ostrego epistemologicznego konfliktu czy separacji filozofii od historiografii, z którą mamy obecnie do czy-

do nich wszystkich zainteresowanych zgłębianiem tej problematyki. W kontekście właściwego tematu mojej pracy szczególnie godne polecenia są *Mikrohistorie* (Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005), które z oczywistych względów można czytać jako swoisty kontrapunkt prowadzonych tutaj rozważań.

nienia. Twierdzono wręcz (na przykład Jean-Paul Sartre⁶, Thompson), że jest on wyrazem tendencji do odrzucenia historii. Niewątpliwie strukturalizm w swej pierwszej fazie rzeczywiście miał z nią problem, rzecz jednak właśnie w tym, iż filozofów skłaniał on do postawienia sobie tego problemu niejako na własnym gruncie. Filozoficzna recepcja strukturalizmu stanowi bowiem kontynuację zainicjowanego przez Immanuela Kanta podejścia transcendentального, a więc zapytywania o warunki możliwości bytów rzeczywistych – ujmując rzecz skrótowo, filozof w *langue* dostrzega aprioryczne warunki *parole*. Trudności w strukturalnym uchwyceniu procesów diachronicznego stawania się skłoniły natomiast niektórych myślicieli do kolejnego przeformułowania tego stanowiska teoretycznego i postawienia pytania o to, co Foucault nazwał „historycznym *a priori*”.

Fundamentalną charakterystyką filozofii transcendentальной jest to, że – oczywiście w różnych swych wersjach na odmienne sposoby – uznaje jedność epistemologii i ontologii⁷. Dlatego też ten nurt, który wiąże się z tak zwanym „poststrukturalizmem” – a który lepiej, zwłaszcza w kontekście podejmowanej tutaj przeze mnie tematyki, nazywać od podstawowego jej problemu filozofią genezy⁸ – otwie-

⁶ Por. reakcję Sartre’a na *Słowa i rzeczy* Foucaulta: Jean Paul Sartre udziela wywiadu, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2005, nr 4 (56), s. 41–50.

⁷ Taką interpretację istoty przełomu transcendentального w mistrzowsko klarowny sposób i właśnie w odniesieniu do myśli drugiej połowy XX wieku, przedstawił Marek J. Siemek, mówiąc o nim jako o przejściu od naturalnego nastawienia „epistemicznego” do filozofii „epistemologicznej”. W ramach tej drugiej epistemologia jest jednocześnie prawdziwą i radykalną ontologią, gdyż bada proces, „w jakim wszelki »byt« dopiero powstaje, i to zawsze wraz z jego rozumiejącym przeżyciem i doświadczeniem w jakiejś »świadomości«”. Co więcej, ta „częściowa przynajmniej tożsamość »podmiotu« i »przedmiotu« w ich ontologicznej współwinie [...] uchwytna jest przede wszystkim jako fundamentalnie HISTORYCZNY status i sposób istnienia ludzkiego świata. Epistemologiczna myśl drugiej połowy [XX] wieku jest więc, po pierwsze, filozofią historyczności” (M. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 31, 38).

⁸ Określenie to zaproponował Michał Herer w swej książce o Deleuzie jako najlepiej opisujące węzłowe zagadnienia filozofii tego myśliciela: „Ale jaki problem rzeczywiście organizuje myśl Deleuze’a jako całość? Na pewno można by wymienić przynajmniej kilka określeń, charakteryzujących ją w sposób istotowy, a jednocześnie wskazujących na ważne sploty problemowe: filozofia Deleuze’a jako

ra możliwość nowego ułożenia relacji między filozofią a dziejopisarstwem. W odróżnieniu od podejścia analitycznego i narratywistycznego refleksja tego rodzaju nie może ograniczyć się do samego badania epistemologii poznania historycznego, ale zobowiązana jest również do namysłu nad ontologią procesów historycznego stawania się, a być może także – czego Foucault jest najlepszym przykładem – do aktywnego badania dziejów. Znaczna część filozofii Deleuze’a stanowi kontynuację podejmowanego w takim właśnie duchu wysiłku radykalnej reinterpretacji kluczowych elementów sporu o właściwe ujęcie relacji między perspektywą synchroniczną a diachroniczną, między strukturą a genezą.

Filozofie dziejowości

W jakim jednak sensie tę linię łączącą stanowiska Foucaulta i Deleuze’a wobec problemu historyczności i dziejopisarstwa da się pociągnąć wstecz do Marksa, który nie brał przecież udziału w debacie nad strukturalizmem? Odpowiadając na to pytanie, trzeba wziąć pod uwagę chronologicznie najwcześniejszy, a więc z genealogicznego punktu widzenia być może najważniejszy z typów nowoczesnych strategii filozofów wobec nauki historii i całego jej epistemologicznego umiejscowienia – ten mianowicie, który nazywam filozofią dziejowości. By w miarę płynnie przejść do właściwego tematu tego

filozofia różnicy, filozofia stawania się, filozofia procesu czy wreszcie: filozofia genezy. Nasz wybór pada właśnie na »genezę« i trzeba wytłumaczyć się z tej decyzji albo przynajmniej wyjaśnić, co oznacza” (M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 10). Temu „wyjaśnieniu” poświęcona jest w dużej mierze cała książka Herera. Ja wyrażenia „filozofia genezy” używam tu szerzej, dla oznaczenia tego typu filozoficznej reakcji na problem historyczności, który ukształtował się w procesie recepcji i wysiłku przezwyciężania ograniczeń strukturalizmu. W tym sensie do filozofii genezy można zaliczyć też Althussera, Balibara i Foucaulta. To jednak, że decyduję się na użycie w tym kontekście tego akurat określenia, jest faktycznie motywowane również tym, iż Deleuze stanowi jeden z „punktów docelowych” mojej pracy i w tym aspekcie jest rezultatem inspiracji sformułowaną przez Herera interpretacją myśli autora *Anty-Edypa*.

rozdziału – zarysu ontologii pozwalającej ująć warunki możliwości przedmiotów współczesnej makrohistorii – uczynię to w odniesieniu do myśli Deleuze’a. Otóż zrodzonym z ducha niemieckiego idealizmu, czyli również w ramach tradycji transcendentalnej, pojęciem dziejowości⁹ operowali filozofowie, których Deleuze nie zaliczał do swoich sojuszników. Najwłaściwszy kontekst tego rozpowszechnionego przez Diltheya terminu stanowi to, co zwie się „przełomem antypozytywistycznym”, a więc ruch, który określił po dziś dzień miejsce i funkcję refleksji filozoficznej, a także historiograficznej w świecie ekspansywnie rozwijających się nauk szczegółowych, utrwalając uwikłanie obu tych „dyscyplin” w antropologiczną problematykę wolności, skończoności i subiektywności. Jest to zestaw problemów, które Deleuze – odrobiwszy lekcję Foucaulta – w całej swej twórczości starał się przezwyciężyć, tocząc na szerszym froncie walkę z tym, co uważał za dominującą w myśli Zachodu, a nieuzasadnioną koncentracją na bycie i tożsamości. Dziejowość, zarówno w tradycji niemieckiej jako *Geschichtlichkeit*, jaki i francuskiej jako *historicité*, oznacza naturę, charakter lub sposób bycia właściwy

⁹ Pisałem już o tym, że termin ów pojawił się u Hegla, który tym samym w ramach własnej filozofii dziejów zainicjował ten późniejszy od niej i odrębny nurt filozofii historii. Paul Ricoeur twierdzi, że jako pojęcie filozoficzne „dziejowość” wystąpiła „po raz pierwszy w pełnym swoim wyposażeniu znaczeniowym w *Wykładach z historii filozofii* Hegla” (P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 493). Chodzi zapewne o dwa fragmenty. W pierwszym mówi się o sposobie zamieszkiwania przez Greków ich kosmologii i mitologii, o którym Hegel pisze, że jego „istotą było wyobrażenie bycia u siebie samego [...] – ten charakter wolnej, pięknej historyczności, Mnemozyny, polegający na tym, że to, czym byli Grecy, istniało u nich także jako Mnemozyna, zawiera w sobie również zarodek myślowej wolności...” (G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 1, PWN, Warszawa 1994, s. 208). Drugi fragment dotyczy „wielkiego momentu w chrześcijaństwie” zasadzającego się na „wiedzy, że Chrystus stał się prawdziwym człowiekiem”. Ojcowie Kościoła rozwinęli tę świadomość w „prawdziwą ideę ducha, która występuje zarazem w określonej formie historyczności” (G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, s. 46–47). W każdym razie owa antecedenca zmusza do postawienia pytania o to, czy filozofie dziejowości faktycznie stanowiły jakieś przekroczenie klasycznej filozofii dziejów. Skłonny jestem twierdzić, że były one raczej jej przeformulowaniem, którego kluczowym elementem było ograniczenie roszczeń filozofii wobec historiografii.

temu, co istnieje, dziejąc się, a więc temu, co może posiadać historię¹⁰. Chodzi zatem o odpowiedź na pytanie, co czyni niektóre zjawiska (zdarzenia, procesy, postaci) historycznymi. A odpowiedź ta, od Diltheyowskiego przeżycia jako prakomórki dziejów przez Heideggerowskie „dzianie się bycia-w-świecie” po hermeneutyczną dziejowość rozumienia, zawsze brzmiała: „To człowiek!”. Dziejowe miałyby być tylko to, co stanowi intencjonalną ekspresję człowieka lub przynajmniej ontologiczny określnik ludzkiej egzystencji.

Tak ukształtowane pojęcie dziejowości odegrało istotną rolę przynajmniej na dwóch polach. Z jednej strony przedstawienie bycia na sposób historyczny jako wspólnego mianownika nauk humanistycznych było głównym motywem XIX-wiecznego wysiłku ustanowienia tych nauk jako autonomicznych. Tym samym historiografia niemal automatycznie okazywała się królową-matką tych nauk, a w każdym razie jej roszczenie do tego statusu zyskiwało na mocy. W kontekście historyzmu i filozofii dziejowości nastawienie filozofów do historii naukowej trudno więc uznać za czysto receptywne, ale tylko w tym sensie, iż dostarczali oni usprawiedliwienia ambicji dziejopisarstwa. Ten typ uzasadnienia, choć wciąż potwierdzany przez podręczniki i struktury akademickie, nie wydaje się pozostawać dziś w mocy. Mieliśmy już okazję przekonać się o tym wielokrotnie w trakcie naszych rozważań, ostatnim razem dyskutując wraz z Wallersteinem postulat unidyscyplinarności nauk społecznych. Jednak także rozwój dyscyplin przyrodniczych sugeruje, że nie ma żadnego ontologicznego powodu, by wiązać stosowanie perspektywy historycznej akurat z człowiekiem i ludzkimi społeczeństwami. Filozofowie i humaniści przynajmniej od połowy ubiegłego wieku orientują się powoli, że niemal wszystkie nauki od dobrych 200 lat coraz dokładniej opisują specyficzne typy historyczności właściwych im przedmiotów teoretycznych – dzieje się tak na przykład w lingwistyce, biologii, geologii, a nawet fizyce z jej pojęciem strzałki czasu, termodynamiką procesów nieliniowych czy teorią złożo-

¹⁰ Pytamy więc nie o dzieje (*Geschichte*) i nawet nie o to, co istnieje dziejowo (*geschichtlich*), ale o kwestię możliwości i istoty samej dziejowości (*Geschichtlichkeit*). W ten sposób można również interpretować Hegłowski problem tego, jak to jest, że „duch popada w czas”.

ności. Co więcej, nauki te często wydają się bardziej zaawansowane, a z pewnością bardziej odważne w myśleniu o strukturze procesów historycznych – niż sami historycy. Być może jednym z najpilniejszych zadań stojących obecnie przed wszelkimi naukami społeczno-historycznymi jest przyswojenie sobie nowych rodzajów przyczynowości i rozwoju odkrywanych przez nauki przyrodnicze, takich jak sprzężenie zwrotne, przyczynowość wsteczna, różnorakie formy samoorganizacji i emergencji w fizyce, biologii i geologii czy całkowita rezygnacja z pojęcia przyczyny na rzecz analizy następstwa w ramach paradygmatu cybernetycznego. Deleuze wprost wysunął taki właśnie postulat bodajże tylko w jednym miejscu¹¹, ale wszystkie jego łamiące tabu filozofii przyrody i obficie inspirowane koncepcjami matematyczno-przyrodniczymi prace, począwszy od *Różnicy i powtórzenia*, są zdecydowanie bliższe temu współczesnemu sposobowi myślenia o historyczności bytu niż refleksji nad dziejowością człowieka, która odsyła filozofię i humanistykę do królestwa subiektywności.

Na polu filozofii pojęcie dziejowości odegrało rolę być może jeszcze znaczącą, czego dowodem może być to, jak niechętnie z niego rezygnowano. Redukcja dziejów do czasowości człowieka, najpełniej przeprowadzona przez Martina Heideggera w *Byciu i czasie*, ale powtarzana jeszcze przez Sartre'a, Hansa-Georga Gadamera i Ricoeura, uczyniła z historii „ostatnią cytadelę źródłowej, syntezy-

¹¹ W *Mille Plateaux* w kontekście krytyki różnego rodzaju koncepcji ewolucji społecznej, Deleuze i Guattari piszą: „Prawdą jest, że nauki humanistyczne, z ich materialistycznymi, ewolucyjnymi, a nawet dialektycznymi schematami, pozostają daleko w tyle za bogactwem i złożonością relacji kauzalnych w fizyce czy biologii” (G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, The Athlone Press, London 1988, s. 431). Właśnie wynikający z tej obserwacji postulat próbuje realizować wspomniany Manuel De Landa w *A Thousand Years of Nonlinear History*. Tego rodzaju propozycje metodologiczne lubi też wysuwać Wallerstein, szczególnie chętnie odwołując się do teorii chaosu oraz koncepcji struktur dyssypatywnych i procesów emergentnych sformułowanych przez laureata Nagrody Nobla w dziedzinie chemii z 1977 roku, Ilii Prigogine'a. Prócz pewnych interesujących sugestii w esejach epistemologiczno-metodologicznych (zob. np. I. Wallerstein, *Crises: The World-Economy, the Movements, and the Ideologies*, w: idem, *Unthinking Social Science*, s. 31–34) w swej praktyce dziejopisarskiej wydaje się on jednak korzystać jedynie z pojęcia bifurkacji.

jącej funkcji podmiotu”¹², jak to ujął Foucault. Twierdzy tej broniono zaciekle, mimo że sami historycy, wiedzeni między innymi przez Braudela, wkrótce ją opuścili. Zarzut antyhistoryczności stawiany strukturalizmowi był właśnie ostatnim aktem tej obrony: „otwarty problem teorii struktur – pisał Herer w swej monografii o Deleuzie – prowokował reakcję ze strony tradycyjnych koncepcji, opatrujących diachronię (a w konsekwencji – historię jako taką) takim czy innym »współczynnikiem humanistycznym«”¹³. Reakcje te nie były bezzasadne: należące do tradycji transcendentальной koncepcje dziejowości jako struktury egzystencjalnej człowieka rzeczywiście były próbami sformułowania filozofii historii, która nie ograniczałaby się do epistemologii i metodologii nauk historycznych. Pewne ich aspekty zachowały swą wartość do dzisiaj, zarazem jednak przynajmniej z dwóch powodów należy je uznać za chybione. Po pierwsze, nie wywołały one żadnego rezonansu w praktyce badawczej historyków. Wydaje się wręcz, iż od momentu, gdy historiografię zaczął określać wysiłek dystansowania się od historyzmu, nie nadały one za jej rozwojem. Kryterium to, choć nie uważam go za nietrafne i wciąż się tu do niego odwołuję, może się faktycznie wydać zbyt surowe, jeśli wziąć pod uwagę, jak rzadko filozofowie wywierali głębszy wpływ na nauki historyczne (wyjątkowość Marksa i Foucaulta), a przede wszystkim ukształtowaną już przez Greków różnicę między tymi dwiema formami refleksji, której nie zamierzam przeczyć, nawet jeśli twierdzę, że obecnie domaga się ona przemyslenia bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Decydujące znaczenie ma jednak to, że XX-wieczne koncepcje dziejowości nie zaowocowały żadnym FILOZOFICZNYM ujęciem faktycznych procesów dziejowych, a raczej to, że były one taką refleksją w ogóle niezainteresowane i do niej niezdolne. Rezygnacja ta dowodzi, iż rzeczywiście nie o historię tu chodziło, lecz o źródłowość, a więc w istocie o przed- lub ponadhistoryczność Kantowskiego podmiotu czy Heglowskiego „ducha”. Nic więc dziwnego, że Deleuze wielokrotnie wyrażał swój sceptycyzm wobec historii jako dyscypliny i jako pojęcia, przeciw-

¹² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 40.

¹³ M. Herer, op. cit., s. 155.

stawiając jej swoje zainteresowanie mnogimi „stawianiami się, które nie są historią, nawet jeśli w nią upadają”¹⁴. „Wszystkim, co historia robi – pisał – jest przekładanie współistnienia stawiań się na linearną sukcesję”¹⁵, i opowiadał się raczej za geografią, która lepiej potrafi uchwycić Nietzscheańską „subhistoryczną lub superhistoryczną niewinność stawania się”¹⁶, konieczną, by powstało coś rzeczywiście nowego, czyli różnego.

Zadanie przemieszczenia filozofii wobec historii

Będę tutaj bronił interpretacji, wedle której tego rodzaju twierdzeń Deleuze’a nie należy traktować dosłownie. Wyrażają one sceptycyzm nie wobec refleksji historycznej jako takiej, ale wobec TEJ historii i zarazem TEJ filozofii tego, co historyczne, które swe wzajemne pozycje określiły w ramach historyzmu i filozofii dziejowości przez odwołanie do źródłowej funkcji podmiotu ludzkiego. Jednocześnie, ponieważ koncepcje Deleuze’a pozostają formami refleksji transcendentalnej, ich celem nie jest odrzucenie ani filozofii, ani historii, ani nawet problematyki podmiotu, a jedynie ich radykalne przeformułowanie. Na polu wyznaczanym przez taką stawkę teoretyczną daje się właśnie wykreślić linia łącząca Marksa, Foucaulta i Deleuze’a.

Dla Marksa podstawowym punktem odniesienia w tym sporze o właściwy kształt relacji między filozofią a historią była myśl Hegla i jego następców, w której można odnaleźć, jak pokazałem, prefigurację filozofii dziejowości. Przytaczałem już fragment *Ideologii*

¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 109.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 430.

¹⁶ Ibidem, s. 296. Por. także wywiad z Deleuzem o *Mille Plateaux*, gdzie stwierdza on: „Historia z pewnością jest bardzo ważna. Jeśli jednak przyjrzy się Pan przebiegowi jakiegokolwiek badania, okaże się, iż jest ono częściowo, w pewnych obszarach, historyczne, ma jednak również charakter ahistoryczny, transhistoryczny... W *Mille Plateaux* »procesy stawania się« są dużo ważniejsze od historii”. I dalej: „Sądźmy, że każda rzecz ma swoją geografię, swoją kartografię, swój diagram” (G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2007, s. 41–42, 44).

niemieckiej, gdzie zarzucał on tym koncepcjom właśnie to, że przez swoje „odwrócenie, które z góry abstrahuje od warunków rzeczywistych, [...] przekształciły całe dzieje w proces rozwoju świadomości”¹⁷. Jak pisał Balibar, „od ponad wieku zastanawiano się, czy przedsięwzięcie Marksa można traktować jako ZAKOŃCZENIE FILOZOFII HISTORII czy też jako ZAPOCZĄTKOWANIE INNEGO, NIEFILOZOFICZNEGO STOSUNKU DO HISTORII”¹⁸. W tym samym eseju argumentował również, że niezależnie od szczegółowej interpretacji tego teoretycznego zadania borykał się z nim również Foucault oraz że polega ono na „PRZEMIESZCZENIU filozofii”, jakim jest „przejście od filozofii historii do filozofii w historii”¹⁹. Sam autor *Słów i rzeczy* mówił tu natomiast o „fragmentach filozoficznych na historycznych placach budowy”²⁰. Warto wreszcie wspomnieć o tym, że – jako historyk – to samo „przesunięcie granic filozofii i historii”²¹ w myśli Foucaulta dostrzegał Veyne. Na swój sposób w niektórych pismach tego samego rodzaju przemyszczeń podejmował się Deleuze. Gdy więc piszę o linii łączącej tych trzech myślicieli, to świadomie odróżniam ją od wszelkich typów mieszczących się w mojej roboczej klasyfikacji stanowisk, jakie filozofowie zajmowali wobec historii naukowej, poczynawszy od przełomu XIX i XX wieku. Linia owa raczej przecina tę klasyfikację w takim sensie, że wyznacza ją cel krytyki samego pola problemowego, w obrębie którego można zająć te różne pozycje.

Tezy, iż jednym z teoretycznych celów Deleuze’a było owo „przejście do filozofii w historii”, należy bronić przede wszystkim, wyjaśniając swoistość jego podejścia do tego problemu. Okazuje się ono rzeczywiście bardzo różne od jego ujęcia zarówno przez Marksa,

¹⁷ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Bleszyński, S. Filmus, t. 3, MED, Warszawa 1961, s. 77. Cytat lekko zmodyfikowany, obszerniej i w oryginalnym sformułowaniu przytaczany w rozdziale drugim.

¹⁸ É. Balibar, *Trwoga mas*, przeł. A. Staroń, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 258.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Cyt. za: ibidem.

²¹ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. T. Falkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 66.

jak i przez Foucaulta. Właśnie ta różnica pozwala jednak powrócić do tematu współczesnej makrohistorii. W pierwszej kolejności wypada zapytać, jak należy rozumieć wyrażane przez Deleuze'a w tak prowokacyjnych słowach zerwanie z historią, jeśli – obok tabu filozofii przyrody – myśliciel ten przełamał również tabu historiozofii i pierwszy od czasów Marksa i Oswalda Spenglera poważił się na filozoficzną spekulację o historii uniwersalnej? Zajmująca prawie dwieście stron *Anty-Edypa* opowieść o trzech maszynach społecznych (terytorialnej, despotycznej i kapitalistycznej) wydaje się należeć do okrytego niesławą, a przynajmniej niepopularnego w wieku XX gatunku filozofujących makrohistorii, przejmując nawet, przynajmniej na pierwszy rzut oka, język klasycznych narracji tego rodzaju (sekwencja prymitywni–barbarzyńcy–cywilizowani). Tym jednak, co czyni „historię uniwersalną stawania się kapitalizmu” Deleuze’a i Guattariego rzeczywiście filozoficzną i nowatorską, jest fakt, że choć w treści pozostaje ona w zasadzie marksistowska²², to wspiera się na sformułowanej wcześniej wysoce oryginalnej maszynistycznej ontologii procesu produkcji. Ontologia ta, będąca jeszcze jedną obok filozofii różnicy i filozofii stawania się próbą uchwycenia przez Deleuze’a problemu genezy, jest więc też w pewnych swych aspektach ontologią świata czy bytu historycznego. Niechęć autora *Różnicy i powtórzenia* do historii jako dyscypliny naukowej i jako pojęcia filozoficznego nie jest absolutna, ale ma znaczenie czysto taktyczne – chodzi o zerwanie z określoną tradycją i słownikiem, którym się ona posługiwała, po to jednak, by móc przeformułować problemy przez nią stawiane. Gdy w *Co to jest filozofia?* Deleuze wygłasza pochwałę ahistoryczności stawania się, to jednocześnie przywołuje geohistorię Braudela, która potrafi „oderwać historię od kultu konieczności, ażeby nadać znaczenie nieusuwalnej przypadkowości”²³. Gdy wyraża swój podziw dla genealogicznych analiz stosunków sił u Foucaulta, woli co prawda nazwać go „nowym kartografem” niż „historykiem doskonałym”, jak Veyne, ale ceni to, że pojęcia „urządzenia”

²² Z tego skrótownego i siłą rzeczy będącego nadmiernym uproszczeniem twierdzenia przyjdzie mi się wytłumaczyć, gdy będę omawiał samą „historię uniwersalnego stawania się kapitalizmu”.

²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, s. 108.

i „diagramu” (które w *Anty-Edypie* przekształca w „maszynę abstrakcyjną”) pozwalają „podwoić historię stawaniem się”²⁴, nie zaś ją unieważnić. Jeśli zasadniczą charakterystyką wszystkich wspomnianych projektów ontologicznych Deleuze’a – ontologii różnicy, stawania się i procesu – jest dynamizm wymierzony w statyczność tradycyjnej filozofii tożsamego bytu, to wręcz należy oczekiwać, że teorie te niosą wymierne konsekwencje dla refleksji nad historią.

Deleuze a problematyka historyczna

Filozofia historii Deleuze’a istnieje jednak tylko w potencji. Konieczna okazuje się jej rekonstrukcja z koncepcji, pojęć, a czasem nieopracowanych haseł porzucanych po wszystkich niemal dziełach tego filozofa: teoria czasu i trwania z *Różnicy i powtórzenia* oraz książek o Bergsonie, „zdarzenie i warunki jego aktualizacji” z *Logiki sensu*, „historia podwojona stawaniem” z *Co to jest filozofia?* i *Mille Plateaux*, „maszyny społeczne”, historia uniwersalna i „imiona historii” z *Anty-Edypa*... Nie można się spodziewać, że elementy te będą idealnie do siebie pasować, jeśli zostały sformułowane w różnych okresach i w ramach różnych projektów. Jak zabrać się do tej żmudnej rekonstrukcji w taki sposób, by faktycznie zastosować koncepcje Deleuze’a w refleksji nad historią, ale uniknąć zbyt łatwego i nieuzasadnionego utożsamienia „różnicowania”, „stawania się” czy „procesu” z dzianiem się dziejów? Sądzę, że przydatne mogą się tu okazać dwie strategie. Pierwszą z nich stosuję do różnych koncepcji filozoficznych w całej tej pracy: pojęcia Deleuze’a należy odnosić do problemów podnoszonych w naukach społeczno-historycznych – zarówno tych związanych z metodologią pracy badawczej, jak i tych dotyczących interpretacji konkretnych procesów czy zjawisk historycznych. Trzeba zachować przy tym ostrożność, gdyż w grę wchodzi tu trudne zagadnienie relacji nie tylko między filozofią a historią, ale w ogóle między filozofią a nauką. Deleuze dążył w stronę mode-

²⁴ G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2004, s. 66.

lu wzajemnych inspiracji czy rezonansów między tymi dziedzinami, takich jednak, które po stronie filozoficznej zaowocowałyby nową metafizyką, adekwatną wobec nowej nauki. Właśnie po to, aby zachować ten ontologiczny wymiar rekonstruowanej filozofii historii, trzeba wdrożyć drugą strategię, polegającą na konfrontacji jej potencjalnych elementów pojęciowych z pytaniami, na które miały odpowiadać – należące do tej samej długiej tradycji transcendentalizmu – koncepcje dziejowości. W dalszej części tego rozdziału będę próbować obu tych strategii.

Pytanie, na które odpowiedzi dostarczały koncepcje dziejowości – zarówno w ich związku z konstytuującymi się w XIX wieku naukami historycznymi, jak i na płaszczyźnie ściśle filozoficznej – dotyczyło pierwotnie przeżycia historycznego. W jaki sposób człowiek doświadcza historii? Jakie są warunki możliwości tego doświadczenia? W jaki sposób przekłada się ono na mniej lub bardziej świadome uczestnictwo w dziejach? Jak ma się pamięć indywidualna do pamięci zbiorowej czy kulturowej? Dlaczego jedne zdarzenia odbieramy jako historyczne, inne zaś jako naturalne czy codzienne? Na czym polega tak zwany „ciężar dziejów”, czyli jaka jest natura oddziaływania tego, co przeszłe, na teraźniejszość? Na tego rodzaju pytania filozofia historii winna dostarczać odpowiedzi, nawet jeśli, pouczona przez Foucaulta, nie chce uznać sensotwórczej aktywności człowieka za transcendentalne źródło dziejów. Przede wszystkim jednak problem efektu podmiotowego doświadczenia czegoś jako historycznego to jeden z kluczowych elementów szerszej ontologii aktualizacji struktur w ich efektach, która miała opisać warunki możliwości przedmiotów współczesnej refleksji makrohistorycznej. W tym sensie pojęcie dziejowości dotyczy tego samego zagadnienia, jakie na gruncie historiografii marksistowskiej wystąpiło jako kwestia relacji między „sposobem produkcji” a „formacją społeczną”. W jednym z jego aspektów czy ujęć pytanie to dotyczyło bowiem sposobu, w który jednostki i społeczeństwa (jako „klasy”) doświadczały historycznie struktur ekonomicznych i jak one na nie oddziałują. Powróć teraz do tego problemu, choć w ujęciu wysoce abstrakcyjnym, na poziomie ontologicznym. Nie będzie więc moim celem jakieś deleuzjańskie przeformułowanie koncepcji walki klas.

Składnąd przedsięwzięcie tego rodzaju jest być może wykonalne na gruncie rozwijanej przez Deleuze’a problematyki polityki pragnienia. Niewątpliwie wymagałaby ona odejścia daleko od klasycznej terminologii marksistowskiej, ale zadanie przesunięcia granic filozofii i historii, prócz instancji filozofii pod postacią filozofii historii oraz historii pod postacią naukowego dziejopisarstwa, z pewnością angażuje też instancję, jaką jest praktyka historyczna. Kwestia owej praktyki wiąże się również z tym, że wraz z problemem dziejowości czy doświadczenia historycznego w grę wchodzi określona diagnoza czegoś, co odważyć się nazwać współczesną kondycją ludzką. Otóż gdy piszę o trwającym wciąż „wieku historii” oraz o historyczności jako fundamentalnym sposobie istnienia przedmiotów naszego doświadczenia, to nie mam na myśli sytuacji czy wydarzenia, którego konsekwencje byłyby czysto teoretyczne i ograniczały się do płaszczyzny epistemologiczno-metodologicznej. Jak sądzę, rozproszenie pomiędzy mnogość względnie autonomicznych historyczności jest charakterystyczne dla trybu konstytucji wszelkich współczesnych tożsamości jednostkowych i zbiorowych. Określenie siebie jako kibica pociąga za sobą natychmiast konieczność zaangażowania się w dzieje danego klubu (i tylko w tym medium może wytworzyć się jakaś „tożsamość plemienna”, podczas gdy faktyczne plemiona swą historyczność raczej wypierały) lub studiów nad historią dyscypliny sportowej, czasem bardzo wyrafinowanych. Uczestnictwo w fenomenie, jakim jest moda, tylko o tyle pozwala na samoidentyfikację lub naśladowanie innych, o ile wikła się w skomplikowaną dynamikę nawiązań, odniesień i porównań do stylów różnych lat czy okresów. Najdrobniejsze nawet hobby, każda inwestycja pragnienia tylko wtedy wydaje nam się sensowna, gdy realność danego obiektu potwierdza się w tym, że posiada on swoją historię. Nie są to z pewnością obserwacje nowe, ale nie muszą być błahe, jeśli tylko wypracuje się pojęciowość pozwalającą uchwycić ich prawdziwe znaczenie. Uważam, że terminologia, za pomocą której Deleuze podejmuje problem dziejowości, może okazać się tu bardzo przydatna.

Różne formy świadomości historycznej w ujęciu Deleuze’a raczej wyłaniają się jako epifenomeny głębszych procesów dziejowych, niż je fundują. Istniejący dziejowo podmiot będzie tu wytworem

syntez czasu i przestrzeni bardziej aniżeli ich twórcą. Będzie chodzić o to, by opisać stawanie-się-historycznym na tle ogólnej ontologii stawania się, podobnie jak Deleuze z Guattarim analizują „stawanie-się-kobietą”, „stawanie-się-zwierzęciem” czy „stawanie-się-niedostrzegalnym”. Taka tendencja zarysowała się zresztą już u kresu fenomenologiczno-egzystencjalnej filozofii historii. W *Byciu i czasie* prócz dziejowości wpisanej w transcendentálny schemat analityki *Dasein* można dostrzec także inny jej rodzaj, dziejowość samego bycia, która unosi *Dasein*, z założenia niepotrafiące ogarnąć kierunku i celu tego procesu²⁵. Do tego wątku, rozwijanego przez filozofa ze Schwarzwaldy po tak zwanym zwrocie, odwołuje się sam Deleuze w przedmowie do *Różnicy i powtórzenia*, by udokumentować aktualność problematyki podejmowanej w tej książce²⁶. Najbardziej sugestywnej odpowiedzi na pytanie o charakter przeżycia historycznego albo o tryb stawania się historycznym podmiotem Deleuze udziela jednak w *Anty-Edypie*, posługując się słabo rozwiniętym pojęciem „imion historii”. Postaram się pokazać, w jaki sposób koncepcja ta odsyła do analiz czasu i pamięci prowadzonych w *Różnicy i powtórzeniu* oraz *Bergsonizmie*. Pozwoli to sprawdzić, jak problematyka historyczna zakorzenia się w szerszych projektach ontologicznych Deleuze’a.

Imiona historii

Funkcja, którą koncepcja czy może raczej hasło „imion historii” (*les noms de l'histoire*)²⁷ pełni w *Anty-Edypie*, odzwierciedla całą dwuznaczność Deleuzjańskiego podejścia do problemu dziejów.

²⁵ Interpretację taką proponuje Paweł Dybel w książce *Granice rozumienia i interpretacji*, Universitas, Kraków 2004, s. 64–65.

²⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 21.

²⁷ Brzmienie konkretnych terminów czy sformułowań w oryginale podaję w nawiasach, tam gdzie uważam to za wskazane. Czynię to za wydaniem G. Deleuze, F. Guattari: *L'Anti-Edipe*, Minuit, Paris 1972; oraz *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980.

Z jednej strony, w ramach krytyki psychoanalitycznej ekonomii libidynalnej, służy ono do zilustrowania tezy, że każda inwestycja pragnienia jest zawsze inwestycją w pole społeczno-historyczne, którego nie da się zredukować do rodzinnego trójkąta edypalnego, jak czynił to Freud i jego następcy. W rozpatrywanych pod tym kątem „imionach historii” nietrudno dostrzec istotny element teorii podmiotu historycznego. Z drugiej jednak strony, w ramach równoległe rozwijanej przez Deleuze’a i Guattariego ontologii procesu produkcji hasło to stanowi perswazyjny element argumentacji, w której (w nawiązaniu do młodego Marksa) zakłada się, że „nie ma różnicy między człowiekiem a naturą: ludzka istota natury i naturalna istota człowieka stają się jednym w ramach natury jako produkcji lub przemysłu dokładnie tak, jak dzieje się to w życiu gatunkowym człowieka”²⁸. „Natura = Przemysł, Natura = Historia”²⁹; „*Homo natura*” nie wyprzedza „*Homo historia*”³⁰ ani na odwrót – tutaj dzieje i ich „imiona” zaczynają się już rozpląwać w bardziej fundamentalnym procesie ontologicznej produkcji. Pojęcie „imion historii” przedstawie kolejno w obu tych kontekstach („schizoanalitycznym” i ontologicznym).

Problem podmiotu historycznego pojawia się w *Anty-Edypie* najpierw pod postacią refleksji nad tym, w jaki sposób osoba taka jak Nietzsche istniała jako *Homo historia*. Zgodnie z ogólniejszą logiką Deleuze’a, jednostkowość jest tutaj rozumiana jako niestabilny, przypadkowy i peryferyjny efekt określonych procesów produkcyjnych czy syntez raczej, niż ich sprawca. Nie stanowi ona żadnego centrum ani takiego nie posiada, podobnie jak ustalonej raz na zawsze tożsamości. Podmiot oscyluje, wędruje i składa się wciąż na nowo z zastanego materiału, a każdą taką syntezę znaczy okrzyk rozpoznania: „A więc to ja! A więc to o to chodziło!”, któremu towarzyszy swego rodzaju rozkosz, nazywana przez Deleuze’a i Guattariego imieniem Voluptas, córki Kupida i Psyche. Tak też nie ma żadnego

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, The Athlone Press, London 1984, s. 4.

²⁹ Ibidem, s. 25.

³⁰ Ibidem, s. 33. Nie potrafię wyjaśnić, dlaczego Deleuze i Guattari posługują się dziwnym wyrażeniem *Homo historia*, zamiast utartym *Homo historicus*.

Nietzschego o trwałej jaźni, profesora filologii, który w pewnym momencie popada w szaleństwo i zaczyna identyfikować się z różnymi dziwnymi postaciami. Jest za to Nietzsche, który staje się podmiotem, przechodząc przez całą serię stanów, które oznacza „imionami historii” – stwierdza, że jest Polakiem, nie Niemcem, a w liście do Jacoba Burckhardta pisze: „Proszę się nie przejmować zbytnio przypadkiem Prada, ja też jestem Pradem, jestem też ojcem Prada, odważę się rzec, że jestem też Lessepsem... Jestem też Chambige – także zbrodniarz przyzwoity. [...] Jest niemiłe i doskwiera mej skromności to, że w zasadzie jestem każdym nazwiskiem z historii”³¹. Następnie w całym tekście *Anty-Edypa* regularnie pojawiają się różne listy „imion historii” autorstwa samych Deleuze’a i Guattariego. Niektóre – by przytoczyć tylko parę przykładów – są seriami postaci historycznych: „Czuję, jak staję się Joanną d’Arc, jestem Heliogabalem i Wielkim Mongołem, jestem Chińczykiem, czerwonoskórym, templariuszem, byłem swoim ojcem i byłem swoim synem”³². Inne stanowią halucynacje o historii politycznej, która swymi imionami rozrywa szczerłą rzekomo strukturę rodziny: „Komuna Paryska, Afera Dreyfusa, religia i ateizm, Hiszpańska Wojna Domowa, narodziny faszyzmu, stalinizm, wojna w Wietnamie, Maj ’68”³³. Mamy też serię zaprojektowaną tak, by „wtrącić maszynę kapitalistyczną w stan paniki: Chińczyk na horyzoncie, kubańska wyrzutnia rakiet, arabski porywacz, konsul-kidnaper, Czarne Pantery, Maj ’68, a nawet upaleni hipisi, wściekli geje i tak dalej”³⁴. Pokrywa się ona w większości z serią rewolucyjną z końca *Anty-Edypa*: „Castro, Arab, Czarna Pantera, Chińczyk na horyzoncie?, Maj ’68, domorosły maoista usadzony jak pustelnik na fabrycznym kominie”³⁵. Każde z tych „imion historii”, a także każda ich kombinacja może określać podmiotowość

³¹ F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2007, s. 376. Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 20–21, 86. Prado i Chambige to dwaj seryjni mordercy kobiet z końca lat 80. XIX wieku. Ferdinand-Marie Lesseps to dyplomata, twórca Kanału Sueskiego i inicjator budowy Kanału Panamskiego.

³² G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 85.

³³ Ibidem, s. 97.

³⁴ Ibidem, s. 260.

³⁵ Ibidem, s. 378.

jakiegoś człowieka lub grupy (w najprostszym przypadku jej opinie), czyli tryb inwestycji pragnienia w pole społeczne. Jest to dość trafny opis czy ilustracja tego, jak społeczeństwa przeżywają i reagują na swoją przeszłość, ale także emocji, jakich doświadczamy, oddając się niezobowiązującej lekturze powieści historycznej. Deleuze i Guattari podkreślają jednak, że nie chodzi tu o prosty mechanizm utożsamiania się z jakąś postacią czy fenomenem historycznym, które miałyby reprezentować nasze pragnienia. Taka interpretacja byłaby mylna, tak samo jak błędem jest utrzymywanie, że schizofrenik – paradygmatyczny dla autorów *Anty-Edypa* przypadek tego, który „uczestniczy w historii, halucynuje i doświadcza delirium historii uniwersalnej”³⁶ – po prostu uważa siebie za Ludwika XIV lub Napoleona. Ponieważ nie istnieje żadne ego, które mogłoby identyfikować się z postaciami historycznymi, „chodzi raczej o utożsamienie »imion historii« ze strefami intensywności, polami potencjalności na ciele bez organów, które podmiot przekracza, wykrzykując za każdym razem: »Oni są MNĄ! A więc to JA!«”³⁷.

To ostatnie twierdzenie daje się wyjaśnić tylko w odniesieniu do ontologii Deleuze’a, warto jednak wcześniej pogłębić je jeszcze w wymiarze psychologii, a dokładniej „schizoanalizy” przeżycia historycznego. Autorzy *Anty-Edypa* umożliwiają dalsze rozwijanie takiej interpretacji, gdy piszą, że „imiona historii nie powinny być rozumiane w kategoriach reprezentacji, ale należą do klasy »efektów«, takich jak te fizyczne. Znamy efekt Dopplera, efekt Joule’a, efekt Kelvina, a historia jest jak fizyka: efekt Joanny d’Arc, efekt Heliogabala”³⁸. Efekt w tym sensie jest wirtualnym wzorcem działania, opisuje pewną abstrakcyjną sekwencję zdarzeń, która może zostać zrealizowana w różnych konkretnych ośrodkach i warunkach. Każda taka realizacja oznacza powtórzenie wydarzenia czy procesu, niebędące jednak powtórzeniem tego samego. Imię historii byłoby więc pewnym trybem lub diagramem – by użyć pojęcia wspólnego Deleuze’owi i Foucaultowi – działania. Jay Lampert w swej książ-

³⁶ Ibidem, s. 85.

³⁷ Ibidem, s. 21.

³⁸ Ibidem, s. 86.

ce o filozofii historii Deleuze'a i Guattariego proponuje więc, by coś takiego jak efekt Joanny d'Arc rozumieć jako określoną wirtualną sekwencję wydarzeń, na przykład: boskie objawienie – średniowieczne bitwy – dworskie spiski – śmierć w płomieniach³⁹. Każdy, kto – w jakiejś wersji – przebiega tę serię, przechodzi efekt Joanny d'Arc. Nietrudno wyobrazić sobie dzisiejszego polityka, który doznawałby czegoś takiego – broni ojczyzny z boskiego polecenia, nawet jeśli dysponuje bronią atomową, to jego bitwy mają średniowieczny, niezaawansowany technologicznie charakter, przegrywa w wyniku cynicznego spisku, a jego klęska to ofiarowanie się w płomieniach. Każdy poszczególny element serii opisywanej przez efekt-imię historii może ulec zmianie. Polityk może trzymać palec na atomowym guziku lub wymachiwać ręką na wiecu wyborczym – ważne, by czuł, że toczy średniowieczną bitwę religijną: „czuję, że staję się Bogiem, czuję, że staję się Joanną d'Arc”, to formuła działania imion historii. „Wszystko miesza się w tych stawaniach”, piszą Deleuze z Guattarim, ale jednocześnie ich „imiona historii” zachowują jakąś wyjątkowość i wzajemne dystanse, gdyż „jeśli wszystko gmatwa się w ten sposób, to dzieje się to na poziomie intensywności bez żadnego mieszania przestrzeni i form”⁴⁰.

Czym jest ten porządek intensywności? Jaki sposób istnienia przysługuje przeszłości historycznej jako należącej do tej domeny? Odpowiedź musi brzmieć podobnie do tej, której pięć lat przed publikacją *Anty-Edypa* Deleuze udzielał na pytanie o charakter istnienia struktury:

O strukturze powiemy: rzeczywista, lecz nieaktualna – idealna, lecz nieabstrakcyjna. Dlatego Lévi-Strauss często przedstawia strukturę jako idealny zbiornik czy wykaz, w którym potencjalnie współistnieje wszystko, ale w którym aktualizacja przebiega z konieczności drogą wykluczeń, implikując zawsze częściowe tylko kombinacje

³⁹ J. Lampert, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum, New York, NY 2006, s. 3–9.

⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 84–85.

i nieuświadomione wybory. [...] Każda struktura jest mnogością potencjalnego współlistnienia⁴¹.

Przeszłość historyczna jako rzeczywisty, lecz nieaktualny, idealny, lecz nieabstrakcyjny⁴² zbiornik wirtualnych sekwencji zdarzeń oznaczanych imionami historii. Jeśli potraktować tę koncepcję jako czysto psychologiczną, tłumaczącą subiektywne mechanizmy zaangażowania w dzieje, to nie musi ona wydawać się szokująca i kontrintuicyjna. Z takiego punktu widzenia przeszłość rzeczywiście nie jest interesująca (nawet dla historyka) jako suma minionych wydarzeń dostępnych dzisiejszej wiedzy, ale jako coś, co kształtuje i intensyfikuje pewne dzisiejsze praktyki. Deleuze i Guattari argumentują jednak przeciw tradycyjnej historycznej logice następstwa zdarzeń wzdłuż jednej linii kauzalnej wiodącej od przeszłości przez teraźniejszość ku przyszłości również na poziomie swej interpretacji dziejów powszechnych. Za jeden z warunków pisania historii uniwersalnej uznają na przykład ideę „»przecucia« tego, co jeszcze nie istnieje, ale już działa” (w ten sposób aparat państwa właściwy maszynie despotycznej miałby jeszcze przed swoim powstaniem oddziaływać na społeczeństwa pierwotne jako ich granica:

⁴¹ G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, s. 301.

⁴² Uważny czytelnik z pewnością zauważy, iż rozważając wcześniej rolę i miejsce pojęć ogólnych w refleksji historycznej, pisałem o nich, powołując się również na Deleuze’a, jako odnoszących się do relacji i ich abstrakcyjnych systemów właśnie. Ta pozorna niespójność wynika z decyzji dużej wagi, ale jednak tylko terminologicznej. W obu sformułowaniach teza, o którą tu chodzi, głosi, że pojęcia w rodzaju „absolutyzm oświecony” czy „sposób produkcji” jako takie, czyli niezastosowane do opisu konkretnej sytuacji historycznej, odnoszą się do struktur nierealnych, ale też niewyobrażonych, w praktyce, poza tę sferę wirtualności, istniejących tylko w swych każdorazowych, konkretnych efektach. Moja decyzja, by mówić tu o tych pojęciach właśnie jako o abstrakcyjnych, a nie idealnych, była motywowana chęcią łatwiejszego włączenia się w ową debatę nad „konkretnością” rzekomo definiującą refleksję historiograficzną i oddcinającą ją od „idealizmu” filozofii, debatę, której korzenie tkwią w pytaniu o to, czy Tukidydes może być lekiem na platonizm. Już i ten problem można sformułować, jak pokazał Nietzsche, znajdując w *Wojnie peloponeskiej* ukryte idee, opisujące rozum w rzeczywistości, a nie – po platońsku – w „rozumie”.

punkt autodestrukcji i wbudowany w strukturę społeczną mechanizm zapobiegania temu samozniszczeniu)⁴³. Warunkiem takich rozumowań nie jest psychologia przeżycia historycznego, ale nietypowa koncepcja czasu, którą Deleuze rozwijał, inspirując się pismami Bergsona. Przeszłość nie stanowi tu tego, co było, a nie jest, lecz – środowisko cyrkulacji symultanicznych, wirtualnych zdarzeń, które w każdej chwili mogą zostać zaktualizowane na podobnej zasadzie, jak pamięć według Bergsona ma dostęp do dowolnego zapamiętanego momentu bez konieczności „odgrywania” wszystkiego, co zaszło między nim a chwilą obecną. Mechanizm ten zostaje najpełniej wyłożony w drugim rozdziale *Różnicy i powtórzenia*, poświęconym trzem syntezom czasu.

Zanim jednak przejdziemy do rozważania możliwych konsekwencji neobergsonowskiej koncepcji czasu Deleuze’a dla filozofii historii, warto zwrócić uwagę na fakt, że pewna wersja teorii trzech syntez (będących oczywiście odległym echem trzech syntez z *Krytyki czystego rozumu*) leży również u podstaw ontologii proponowanej w *Anty-Edypie*. Zwłaszcza że pojęcie „imion historii” funkcjonuje również w tym kontekście. Centralną kategorią Deleuzjańskiej ontologii procesu produkcji jest maszyna abstrakcyjna. Pojęcie to ma umożliwić myślenie o systemach nieuporządkowanych, otwartych, pozostających w stanie ciągłej nierównowagi, a więc określanych tylko przez to, jak działają. Chodzi o stworzenie ontologii czystego funkcjonowania. Trzy syntezy z *Anty-Edypa* opisują najbardziej pierwotne tryby tego funkcjonowania. Pierwsza z nich – synteza łącząca produkcji (*la synthèse connective de production*) – odpowiada za tworzenie łańcuchów następstw („a następnie..., a następnie..., a następnie...”), które na zasadzie statystycznej akumulacji łączą byty niższego poziomu w relatywnie stabilne złożoności wyższego poziomu (tak jak strumień ziarenek piasku przemienia się w wydmy). Druga synteza – synteza dysjunktywna zapisu (*la synthèse disjonctive d'enregistrement*) – ustanawia różnicę łańcuchów następstw („albo..., albo..., albo...”), a więc relacje pomiędzy złożeniami wyłoniętymi przez pierwszą syntezę (jest się albo kobietą, albo mężczy-

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 431.

zną; usta służą albo do mówienia, albo do oddychania, albo do jedzenia). Trzecia synteza – koniunkcyjna (*la synthèse conjonctive de consommation*) – odnosi złożone i pooddzielane obiekty do wspólnej płaszczyzny, na której się spotykają (cztery ściany tworzą gmach sądu, ale tylko w specyficznie ustrukturyzowanym polu społecznym, gdzie łączą się z sędziami, kajdankami, kodeksami, oskarżonymi i tak dalej).

To właśnie tę ostatnią operację Deleuze i Guattari streszczają w pełnym zdumienia okrzyku rozpoznania: „A więc to...!”, który wznosi stający się podmiot, gdy identyfikuje swój stan z jakimś „imieniem historii”. Tym, co zostaje odniesione do siebie nawzajem, co ulega koniunkcji w ramach trzeciej syntezy, jest pragnienie i to, co społeczne. Jej produktem są społeczne obsadzenia pragnienia⁴⁴. „Imiona historii” są elementarnym objawem tej produkcji, jednostkami trzeciej syntezy, „formami społecznej produkcji w koniunkcji z produkcją pragnienia”⁴⁵. Umożliwia to wzbogacenie teorii przeżycia historycznego, którą próbuję odnaleźć w *Anty-Edypie*, o wymiar polityczny. Deleuze i Guattari uważają bowiem, że każda synteza prócz swojego właściwego zastosowania ma również zastosowania nieuzasadnione, które za Kantem nazywają paralogizmami⁴⁶. Zasadniczo te pierwsze są użytkami immanentnymi, drugie zaś transcendentnymi w tym sensie, że produkują jakąś (mającą realne efekty) iluzję zewnętrznego podmiotu lub podstawy syntezy. Dość łatwo wyjaśnić to rozróżnienie w wypadku drugiej, dysjunktywnej syntezy. Jej paralogizm polega na zastosowaniu wyłączającym i restrykcyjnym. Rozłączną relację ustanawia się tu nie tylko między faktycznie rozróżnionymi terminami, ale także między tworzonym przez nie systemem a nieodróżnicowanym zewnętrzem⁴⁷. Dysjunktywny

⁴⁴ Podstawowa teza broniąca w *Anty-Edypie* brzmi: „Istnieje tylko pragnienie i to, co społeczne, nic więcej” (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 29). W jednym ze swych znaczeń proces, którego ontologię próbują sformułować Deleuze z Guattarim, jest natomiast „procesem społecznej produkcji maszyn pragnienia w historii” (ibidem, s. 49).

⁴⁵ Ibidem, s. 98.

⁴⁶ Por. ibidem, s. 110–111.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 76, 78.

łańcuch zostaje w ten sposób nieprawomocnie zamknięty („albo – albo”). Efektem takiego zastosowania drugiej syntezy jest na przykład społeczna produkcja płci, w wyniku której można być albo mężczyzną, albo kobietą i niczym innym, pod groźbą popadnięcia w nieludzki stan nieodróżnicowania, utraty tożsamości. Jeśli chodzi o trzecią syntezę, sprawa okazuje się bardziej skomplikowana. Krytyce zostaje poddane przede wszystkim jej użycie edypalne, skutkujące redukcją wielości imion historii do trzech członów trójkąta rodzinnego: „A więc chodzi o twojego ojca, a więc chodzi o twoją matkę...”⁴⁸. W istocie celem jest jednak rozwiązanie znacznie szerszego problemu sformułowanego przez Wilhelma Reicha: „Jak to się dzieje, że można sprawić, by pragnący podmiot pragnął własnego zniewolenia?”⁴⁹. Jakąś część odpowiedzi Deleuze’a i Guattariego stanowi rozróżnienie między prawomocnym „nomadycznym i poliwokalnym” użyciem z trzeciej syntezy a nieprawomocnym, „segregatywnym i biuniwokalnym” jej zastosowaniem. To ostatnie prowadzi do identyfikacji z klasą dominującą oraz niesie ze sobą momenty rasistowskie i nacjonalistyczne. Formuła tego paralogizmu brzmi: „Jestem jednym z was, należę do wyższej rasy”. Właściwy użytek z trzeciej syntezy oznacza natomiast rewolucyjną inwestycję pragnienia, w wyniku której „przecina [ono] interesy zdominowanych, wyzyskiwanych klas i pobudza przepływy zdolne przełamać zarówno segregacje, jak i ich edypalne zastosowania – przepływy halucynujące historię, ożywiające rasy w delirium, stawiające całe kontynenty w ogniu: »Nie, nie jestem waszego rodzaju, jestem outsiderem i zde-terytorializowanym, jestem z rasy podległej na wieki... Jestem bestią, jestem Murzynem«”⁵⁰.

Etyczny czy psychologiczny sens tego rozróżnienia jest łatwo uchwytne. Co jednak pozwala je poczynić? Co pozwala mówić o nieuzasadnionym zastosowaniu syntez, jeśli są one czymś wcześniejszym niż podmiot? Kant paralogizmami nazywał dociekania wykraczające poza granice możliwego doświadczenia, których źródłem

⁴⁸ Por. *ibidem*, s. 101.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 105.

⁵⁰ *Ibidem*.

jest błędna interpretacja tego, co dane w *cogito*. Chodziło więc właściwie o błąd logiczny, pomyłkę w rozumowaniu. W tym sensie paralogizmy, o których piszą Deleuze i Guattari, polegałyby właściwie tylko na teoretycznym niezrozumieniu prawdziwej natury procesu produkcji pragnienia. W *Anty-Edypie* dowodzi się przede wszystkim, że pomyłki te są udziałem i źródłem psychoanalizy:

W ramach tego, co nazwał rewolucją krytyczną, Kant dążył do ustalenia immanentnego w rozumieniu kryterium odróżniającego uzasadnione i nieuzasadnione zastosowania syntez świadomości. W imię filozofii TRANSCENDENTALNEJ (immanencja kryterium) potępił on więc transcendentne użytki syntez, których dopuszczała się metafizyka. W podobnym sensie czujemy się zmuszeni, by powiedzieć, że psychoanaliza ma swoją metafizykę – nazywa się ona Edyp. Rewolucja – tym razem materialistyczna – może podążać tylko drogą krytyki Edypa przez demaskację nieuzasadnionych zastosowań syntez nieświadomości w edypalnej psychoanalizie w celu ponownego odkrycia transcendentalnej nieświadomości, definiowanej przez immanencję swego kryterium oraz odpowiadającej jej praktyki, którą nazwiemy schizoanalizą⁵¹.

Jeśli jednak kryterium ma być rzeczywiście immanentne, to musi ono odróżniać właściwe od niewłaściwych zastosowań syntez na poziomie, na którym się one wydarzają. Jeśli paralogizmy są nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne, jak utrzymują Deleuze z Guattarim⁵², i jeśli są one czymś, co faktycznie kształtuje dzieje, to muszą być czymś więcej, niż pomyłką popełnianą przez myśliciela czy badacza. Należy zatem uznać, że natura (równa historii) również dopuszcza się tego rodzaju błędów w swoich syntezach. Paralogizmy – tak jak je opisują Deleuze z Guattarim – cechuje przede wszystkim to, że skutkują one wstrzymaniem ruchu, zredukowaniem procesu produkcji do reprodukcji tego samego rozwiązania. Błąd tkwi – podobnie jak u Kanta – już w postawionym pytaniu, a dopiero wtórnie w udzielanej odpowiedzi. Tego rodzaju tezy Deleuze formułował już

⁵¹ Ibidem, s. 75.

⁵² Zob. ibidem, s. 110.

w swoich wcześniejszych projektach ontologicznych z okresu *Różnicy i powtórzenia* oraz pracy o Bergsonie, gdzie pisał:

Oczywiste jest jednak, że każde rozwiązanie życiowe nie jest samo w sobie sukcesem: dzieląc świat zwierzęcy na dwie części, stawonogi i kręgowce, zapomnieliśmy o dwóch innych kierunkach, szkarłupniach i mięczakach, które stanowią porażkę pędu życiowego. Wszystko dzieje się tak, jakby istoty żywe stawiały sobie problemy fałszywe, które mogą je zgubić⁵³.

Jeszcze raz okazuje się więc, że właściwe Deleuze'owi ujęcie problematyki historycznej można uchwycić tylko w kontekście jego rozwiązań ontologicznych.

Wszechświat jako czas i pamięć

Objaśnianie tez wyłożonych w obu tomach *Kapitalizmu i schizofrenii* przez odwołanie do pism Deleuze'a z lat 60. to operacja ryzykowna, gdyż odwraca naturalną ewolucję poglądów tego myśliciela. Nie jest tutaj możliwe wykazanie, iż rozwijanej wraz z Guattarim filozofii społecznej od wcześniejszej Deleuzjańskiej filozofii przyrody nie dzieli żadna przepaść⁵⁴. Trzeba więc poprzestać na stwierdzeniu, że w wypadku, gdy pytanie o dziejowość odsyła od zagadnienia istniejącego historycznie podmiotu do problemu ontologii świata historycznego, powiązanie takie jest konieczne. Wyżej starałem się natomiast pokazać, że specyficzny „witalizm” Deleuze'a uniemożliwia postawienie tej kwestii w inny sposób. O Deleuzie można przecież powiedzieć to samo, co pisał on o swym „prawdziwym mistrzu”⁵⁵,

⁵³ G. Deleuze, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 107–108.

⁵⁴ Takiej interpretacji broni jednak skutecznie Herer w swojej monografii o Deleuzie (por. M. Herer, op. cit., s. 103–105).

⁵⁵ W ten sposób relację Deleuze'a do Bergsona określa Alain Badiou (*Deleuze. The Clamor of Being*, przeł. L. Burchill, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1999, s. 38). To „witalistyczne” dziedzictwo wydaje się zresztą bardzo drażnić autora *Bytu i zdarzenia*.

Bergsonie, a mianowicie, że „psychologia jest tu już tylko otwarciem na ontologię, odskocznią do »umieszczenia« się w Bycie”⁵⁶. W ten sam sposób koncepcja przeżycia historycznego z *Anty-Edypa* wiedzie do następującego pytania: jaki sposób istnienia przysługuje przeszłości historycznej, jeśli w jej skład wchodzi „imiona historii” będące wirtualnymi sekwencjami zdarzeń, które mogą aktualizować się na teraźniejszych zbiorowych, indywidualnych lub sub-indywidualnych ciałach?

Formułowana w *Różnicy i powtórzeniu* koncepcja czasowości, do której z braku tego elementu teoretycznego w filozofii społecznej Deleuze’a z lat 70. trzeba się teraz odwołać, również przechodzi drogę od psychologii do ontologii. Punktem wyjścia jest tu silnie inspirowana brytyjskim asocjacionizmem struktura antropologiczna, której trzy momenty – nawyk, pamięć i działanie – uznaje się za transcendentalne źródło fenomenów teraźniejszości, przeszłości i przyszłości. Deleuze jednakże pod każdą dokonywaną przez podmiot syntezą aktywną odkrywa syntezę bierną, stanowiącą jej warunek możliwości, pod nimi zaś dalsze syntezy organiczne i nieorganiczne, tak że w końcu cały świat wydaje się złożeniem tysięcy trwał, rytmów, napięć i ściągnięć chwil. Geneza podmiotowości odbywa się w trzech krokach tożsamy z trzema syntezami czasu – syntezą teraźniejszości, przeszłości i przyszłości – ale rychło okazuje się, iż „trzeba przypisać duszę sercu, mięśniom, nerwom, komórkom”⁵⁷, bowiem „każdy organizm, w swoich recepcyjnych i percepcyjnych elementach, lecz także w swych trzewiach, jest sumą połączeń, ściągnięć, retencji i oczekiwania”⁵⁸. Jako że moje pytanie dotyczy sposobu istnienia przeszłości historycznej, będą mnie tu interesować przede wszystkim dwa pierwsze momenty konstytuujące tę spirytualistyczną rzeczywistość.

Zaludniające według Deleuze’a świat „podmioty larwalne” są kontemplacjami przeżywanej teraźniejszości, czyli nawykami. Nawyk oznacza ściągnięcie chwil, niosących obiektywnie niezależ-

⁵⁶ G. Deleuze, *Bergsonizm*, s. 78.

⁵⁷ Idem, *Różnica i powtórzenie*, s. 122.

⁵⁸ Ibidem, s. 121.

ne przypadki w jedną jakościową impresję. Impresja ta, będąc kondensacją minionych wydarzeń, zawiera odpowiednie do swej mocy oczekiwanie momentów nadchodzących. Przeżywana teraźniejszość obejmuje więc i przeszłość, i przyszłość. Dopiero w niej rozwija się czas – czyste następstwo chwil jeszcze nim nie jest. Tylko ze względu na *quasi*-antropologiczne aspekty gromadzenia doświadczeń i antycypacji, które na przykład na poziomie organicznym przybierają formę dziedziczenia i potrzeby życiowej, można nawykowe „ściągnięcia” określać jako jaźnie, dusze czy podmioty. Pierwsza synteza czasu, jaka się w nich dokonuje, lub raczej którą one są, jest bowiem całkowicie bierna:

Żywa teraźniejszość zdąża więc od przeszłości do przyszłości, które ustanawia w czasie, czyli także od czegoś poszczególnego do czegoś ogólnego, od poszczególnych przypadków, jakie obejmuje w geście ściągnięcia, do ogólności, jaką rozwija w polu swego oczekiwania [...]. Synteza ta pod każdym względem musi być nazwana bierną. Mimo że konstytuująca, nie jest ona jednak aktywna. Nie jest tworzona przez umysł, lecz powstaje w kontemplującym umyśle, poprzedza wszelką pamięć i wszelką refleksję. Czas jest subiektywny, lecz jest to subiektywność biernego podmiotu⁵⁹.

Może lepiej byłoby więc po prostu powiedzieć, że czas, który rozwija się w żywej teraźniejszości, jest względny i mnogi. Każda ustanawiana w biernej syntezie „jaźń” dysponuje trwaniem o określonej długości i rytmie. Za takie, opisywane tylko przez własną czasowość, „podmioty” można więc uznać nie tylko wszystkie byty organiczne i nieorganiczne, ale również wszelkie ponadjednostkowe struktury, na przykład ekonomiczne czy językowe. Również ich spoistość stanowi wynik ściągnięcia albo nawyku, który z powtórzenia wypadków „wyciąga” swoją ogólność. To właśnie o efektach tysięcy biernych syntez teraźniejszości mówią więc historycy ze szkoły *Annales*, gdy twierdzą, że istnieje wiele różnych czasów historycznych, i to je badają współcześni socjolodzy, geografowie czy ekonomiści jako cykle, tendencje, koniunktury i tak dalej. W tej terminologii można

⁵⁹ Ibidem, s. 118.

też wyrazić zmianę w podejściu historyków do źródeł, opisywaną przez Foucaulta jako przejście od traktowania ich jako dokumentów – znaków przeszłości, które trzeba zmusić do mówienia – do analizowania ich jak archeologicznych zabytków – teraźniejszych elementów, które należy podzielić na grupy, ułożyć w odpowiednie serie i całości⁶⁰. Trwanie „ściągane” w pierwszej syntezie jest zawsze teraźniejsze, choć zawiera przeszłość i przyszłość jako swe wymiary i teoretycznie można je sobie wyobrazić jako koekstensywne z całą wiecznością. Dlatego też „każdy znak jest znakiem teraźniejszości”, na przykład „blizna nie jest znakiem niegdyśiejszego zranienia, lecz »teraźniejszego faktu, że odniosło się ranę«: powiedzmy, że jest kontemplacją rany, że ściąga wszystkie chwile, jakie dzielą mnie od tej rany w żywej teraźniejszości”⁶¹. Tak samo świadectwo załadunku statku handlowego w Sewilli w 1567 roku nie tylko nie jest fragmentem przeszłości, ale nie stanowi też samo w sobie źródła do badania ówczesnego dobrobytu tego miasta czy rozwoju ekonomicznego Hiszpanii. Staje się czymś takim dopiero ściągnięte przez historyka w jedną serię z innymi dokumentami, na przykład wszystkimi znajdującymi się w archiwum tego portu. Nawet wtedy jednak przedmiotem badania są wewnętrzne relacje tej serii, a nie żadna kryjąca się pod nimi i z góry ustanowiona społeczna lub duchowa rzeczywistość, jak kolonializm czy kapitalizm handlowy. Wszystko dzieje się tak, jakby celem aktywnych syntez dokonywanych przez inteligencję, pamięć i wyobraźnię historyka była symulacja biernych syntez trwania różnorodnych struktur.

Znaleźliśmy się w ten sposób przynajmniej w pobliżu „domeny intensywności”, w której skład wchodzi „imiona historii”. Pierwsza synteza czasu nie wystarcza, by wkroczyć w ten porządek. Przeprowadzona w jej świetle rekonstrukcja pewnego aspektu pracy historyka – który znamy już z rozważań nad historią totalną jako historią seryjną – budzi przynajmniej dwie poważne wątpliwości. Po pierwsze, czy ta wersja nominalizmu historycznego zabrania myśleć o strukturach szerszych niż te każdorazowo wyznaczane przez rela-

⁶⁰ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, s. 31–34.

⁶¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 127.

cje w obrębie danej serii dokumentów? Po drugie, ściągana w tej serii terażniejszość XVI-wiecznego handlu atlantyckiego jest jednak terażniejszością minioną. Pierwsza synteza ustanawia czas, ale w nim przemija. Odsyła więc, zdaniem Deleuze'a, w sposób konieczny do drugiej syntezy – syntezy Pamięci – która to przemijanie umożliwia. Czyni to, konstytuując bycie przeszłości *a priori*, która posiada przynajmniej dwie zadziwiające własności. Przede wszystkim nie jest ona po prostu żadną konkretną byłą terażniejszością, ale żywiołem, w którym się je ujmuje. Stanowi ona „środowisko byłości”⁶², z natury swej ogólne. Po drugie, ponieważ takiej przeszłości nie da się odtworzyć, wychodząc od jednej ze związanych z nią terażniejszości – „nie możemy bowiem uwierzyć, że przeszłość powstaje z bycia niegdyś terażniejszością czy też dlatego, że pojawia się nowa terażniejszość”⁶³ – należy uznać, iż współlistnieje ona w CAŁOŚCI z chwilą aktualną. Patrząc z tej perspektywy, można więc powiedzieć, że jest dokładnie odwrotnie, niż sądził Marks – historyczne przesłanki sposobu produkcji stanowią jego dzieje współczesne o tyle, o ile istnieje on jako zaktualizowany w terażniejszej formacji społecznej. Deleuze ujmuje tę myśl w całym jej radykalizmie, stwierdzając za Bergsonem, że terażniejszość po prostu jest całą przeszłością „w stanie największego ściągnięcia czy skurczenia”⁶⁴.

Bergsonowska inspiracja decyduje o naturze przeszłości, również tej historycznej, tak jak ją rozumie Deleuze. Rzecz w tym, że choć produkt biernej syntezy pamięci opisuje się jako czyste, ogólne środowisko byłości, to jednak nie można go uznać za abstrakcyjną kategorię. Przeszłość i czas, któremu pozwala ona mijać, nie są puste. Zapełniają je byłe terażniejszości, między którymi są mediacją i które się w nich na siebie nakładają. Ten stan rzeczy oddaje wprowadzona przez Bergsona w *Materii i pamięci* metafora „stożka czystej przeszłości”: „Przeszłość AB współlistnieje z terażniejszością S [wierzchołek stożka], ale zawierając w sobie wszystkie przekroje A'B', A''B'', itd., które są miarą czysto idealnych stopni zbliżenia lub

⁶² Ibidem, s. 130.

⁶³ Ibidem, s. 132.

⁶⁴ Ibidem.

oddalenia w stosunku do S⁶⁵. Każdy z tych przekrojów jest pewną wirtualną intensywnością. Poziomy czystej przeszłości są wirtualne, gdyż ich każdorazowy kształt zależy od aktualnej terażniejszości, czyli od umiejscowienia wierzchołka stożka, będącego punktem kontemplacji. Są intensywnościami, gdyż charakter ich istnienia opisuje stopień natężenia na skali wyznaczonej z jednej strony przez terażniejszość, stanowiącą najbardziej skurczony poziom przeszłości, a z drugiej przez materię, będącą „jakby nieskończenie rozrzedzoną i rozluźnioną przeszłością (rozluźnioną do tego stopnia, że moment poprzedzający już zniknął, gdy pojawia się następny)”⁶⁶. Tak oto dochodzimy do ontologicznego statusu „imion historii” z *Anty-Edypa*.

Samo wirtualne współistnienie „imion historii” z terażniejszością i w niej nie tłumaczy jednak jeszcze faktu ich powracania oraz obecnej sprawczości. Dlaczego i w jaki sposób się one aktualizują? *Różnica i powtórzenie* to książka niemal w całości poświęcona temu trudnemu pytaniu o genezę, czyli właśnie o przejście od tego, co wirtualne, do tego, co aktualne, ale ze względu na temat dziejowości warto poświęcić szczególną uwagę trzem bardzo częstkowym aspektom udzielanej przez Deleuze’a odpowiedzi. Przede wszystkim możemy tu znaleźć ontologiczne wyjaśnienie specyficznej przyjemności (*Voluptas*), która w *Anty-Edypie* została przypisana identyfikacji podmiotu z jakimś „imieniem historii” oraz urojeniowego charakteru tego przeżycia. Wynikają one mianowicie ze specyfiki kontemplacji tworzącej bierną jaźń:

Id zaludnia się lokalnymi jaźniami, które konstytuują właściwy czas Id, czas żywej terażniejszości, w którym dokonują się integracje odpowiadające związaniom. Fakt, że owe jaźnie są bezpośrednio narcystyczne, wyjaśnia się łatwo, jeśli weźmiemy pod uwagę, że narcyzm nie jest kontemplacją samego siebie, lecz wypełnianiem obrazu siebie w trakcie kontemplowania czegoś innego: oko, widząca jaźń, wypełnia się własnym obrazem, kontemplując pobudzenia, jakie sama wiąże. Tworzy się sama czy też „wyciąga się” z tego, co kontempluje (i z tego, co ściga i osadza za sprawą kontemplacji). Dlatego satysfakcja, jaka płynie

⁶⁵ G. Deleuze, *Bergsonizm*, s. 57.

⁶⁶ Ibidem, s. 75.

ze związania, jest nieuchronnie satysfakcją „halucynacyjną” samej jaźni, mimo że halucynacja nie przeczy tutaj bynajmniej skuteczności związania⁶⁷.

W tym sensie terażniejszość, złożona z tysięcy *quasi*-podmiotowych struktur dziedziczenia, oczekiwania, potrzeby i działania, jest kontemplacyjną halucynacją przeszłości. Przyjemność związana z obsadzeniem się w przeszłej roli czy z rozpoznaniem swej tożsamości w historii ma charakter narcystyczny.

Proces, który w *Anty-Edypie* zostanie opisany jako powracanie, ponowna aktualizacja „imion historii”, w *Różnicy i powtórzeniu* powiązano również z nakierowanym na wymiar przyszłości działaniem. Deleuze uważa bowiem, że empiryczne korespondencje i analogie, których czasem poszukują historycy, na poziomie ontologicznym odpowiadają samemu charakterowi historyczności jako warunek umożliwiający pojawienie się czegoś nowego:

To nie w refleksji historyka objawia się podobieństwo między Lutrem i świętym Pawłem, Rewolucją 1789 roku i rzymską republiką itp.; najpierw to sami rewolucyoniści muszą zacząć postrzegać się jako „zmarłychwstałych Rzymian”, zanim staną się zdolni do działania, które na początku jest powtarzaniem bliskiej im przeszłości, a więc działaniem w warunkach, w których muszą się utożsamić z jakąś postacią historycznej przeszłości. POWTÓRZENIE JEST WARUNKIEM DZIAŁANIA, ZANIM STANIE SIĘ POJĘCIEM REFLEKSJI⁶⁸.

Ten aspekt wyłania się już w ramach trzeciej syntezy czasu, syntezy przyszłości, której nie ma tu potrzeby szczegółowo opisywać. Wystarczy powiedzieć, że wirtualnie współlistniejąca z terażniejszością przeszłość stanowi tu warunek działania, z którym owa terażniejszość musi nawiązać łączność przez powtórzenie, ponowną aktualizację jakiegoś poziomu minionych zdarzeń, by w ten sposób móc zaistnieć jako czynnik sprawczy, aktor czy autor.

⁶⁷ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 151.

⁶⁸ Ibidem, s. 143–144.

Ostatnia przyczyna, dla której coś takiego jak „imiona historii” może wciąż powracać ze swej wirtualnej dziedziny, jest najgłębiej powiązana z pytaniem o sposób istnienia tego, co dziejowe. Otóż Deleuze opisuje żywioł przeszłości jako wirtualnego współistnienia wszystkich teraźniejszości w ten sam sposób, co strukturę, tak jak ją wówczas rozumiał. Ujęcie takie odpowiada, jak sądzę, naszym codziennym intuicjom. Wszelkie struktury (społeczne, biologiczne, organizacyjne, językowe) odbieramy przecież jako zastane warunki, w których musimy znaleźć jakąś swoją ścieżkę. Teoretycznie poznajemy je natomiast, badając fenomeny powtarzające się nie tylko dziś, ale przede wszystkim w przeszłości. Dlatego to, co nazywa się strukturami, odczuwamy jako „ciężar dziejów”, i taki też jest ich sposób istnienia. Sposób istnienia, który Deleuze wiąże ponadto z „problematyką”:

Althusser i jego współpracownicy mają całkowitą rację, pokazując, że w *Kapitale* obecna jest prawdziwa struktura, i odrzucając historyczne interpretacje marksizmu, gdyż struktura ta nie działa w czasie, lecz wciela swoje odmiany w różne społeczeństwa i za każdym razem w każdym z nich odpowiada za jednoczesność wszelkich relacji i członów, które konstytuują jej aktualność: dlatego „rzeczywistość ekonomiczna”, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nigdy nie jest dana, lecz oznacza różniczkową wirtualność, która wymaga interpretacji, zawsze przez formy swej aktualizacji, temat, PROBLEMATYKĘ, zawsze przesłoniętą przez przypadki swego rozwiązania⁶⁹.

W ten sam sposób w całości współczesna dniowi dzisiejszemu przeszłość historyczna stanowi problem, którego każdorazowe rozwiązanie musi zawierać element nawiązania do tego, co minione, przez aktualizację jakiegoś jej fragmentu. Sięgając do Bergsona, możemy tu przywołać przykład materii, która jako najbardziej „rozluźniony” i determinujący poziom czystej przeszłości jawi się jako przeszkoda, jaką żywy organizm musi pokonać, stanowiąc swego rodzaju rozwiązanie. Na poziomie dziejów społeczeństw Deleuze zaskakuje – co chętnie sięga natomiast do Arnolda Toynbee’a i schematu „pro-

⁶⁹ Ibidem, s. 265.

blem–różnicowanie”, który ten brytyjski historyk uczynił centralną kategorią swej historiografii⁷⁰.

Jeśli istniejący dziejowo wszechświat, będąc jakby potężną Pamięcią, stanowi najobszerniejsze z możliwych strukturalnych pól problemowych, pozwala to badać historię pod kątem czasowości właściwej innym przedmiotom teoretycznym, niż tylko tym „wyciąganym” z ułożonych w określoną serię dokumentów. Czas będzie tu jednak zawsze czasem aktualizacji, zgodnie z którym elementy potencjalnego współistnienia w rozmaitych rytmach urzeczywistniają się jako wybory, rozwiązania i powtórzenia. Z tego też względu dziedzinę tego, co dziejowe, mogą charakteryzować relacje przyczynowe zupełnie nieznane doświadczającemu podmiotowi:

Stosunki następstwa i symultaniczności między tworzącymi nas terazniejszościami, ich asocjacje na podstawie przyczynowości, sąsiedztwa, podobieństwa, a nawet przeciwieństwa, nazywamy charakterem empirycznym. Natomiast charakterem noumenalnym nazwiemy stosunki wirtualnej koegzystencji między poziomami czystej przeszłości, o ile każda terazniejszość aktualizuje czy przedstawia jeden z tych poziomów. Krótko mówiąc, to, co przeżywamy empirycznie jako następstwo różnych terazniejszości z punktu widzenia syntezy aktywnej, jest również wciąż wzrastającą koegzystencją poziomów przeszłości w syntezie biernej⁷¹.

To właśnie tak ukształtowana dziedzina stawania się pozwala Deleuze’owi często w sposób zaskakujący inkorporować modele rozwoju i przyczynowości odkrywane przez nauki przyrodnicze do swych badań społecznych. Opierając się o taką ontologię, przeformułowuje on zarówno teorię przeżycia historycznego, jak i sposób myślenia o historii powszechnej. Odnowieniu ulega wówczas sama problematyka dziejowości.

Na gruncie takiej ontologii „stawania się” można wreszcie czytać współczesne dzieła makrohistoryczne, nie doszukując się w nich starych demonów determinizmu, ewolucjonistycznej linearności, tele-

⁷⁰ Por.: ibidem, s. 292; oraz G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 381, 482.

⁷¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 135.

ologii skrywającej teologię, spekulatywnej reifikacji pojęć ogólnych, europocentryzmu i tak dalej. Abstrakcja, będąca według Veyne’a takim streszczeniem intrygi, że mamy ochotę powiedzieć: „Ach, teraz rozumiem, co się stało!”, jest – na właściwej sobie, czyli refleksyjnej płaszczyźnie – rezultatem takiej samej syntezy (ściągnięcia) chwil i zachodzących w nich przypadków, jakiej dokonuje podmiot, rozpoznając się w jakiejś historii i stwierdzając: „A więc to JA!”. Gdy Wallerstein zauważa, że „to, co dla jednego jest sekwencją, dla drugiego jest uniwersum”⁷², mówi o tym, że struktury opisują wirtualne wzorce dziania się, które jako sekwencje zawsze swoistych wydarzeń czy efektów mogą się realizować w rozmaitych ośrodkach i warunkach. Jeśli historycy ze szkoły Annales odkrywają takie sekwencje w wielości trwał, rytmów i cykli, a dla Braudela strukturą jest przede wszystkim taka regularność, która zmienia się bardzo powoli, narzuca się człowiekowi i ciąży mu, to dlatego, że byt owych abstrakcji nie jest wyobrażony – jako przeszłość współlistnieją one z teraźniejszością i w niej. Dlatego też „to, co uniwersalne, przychodzi na końcu” – w „teraz”, w którym się skupia i koncentruje. Droga jakich wykluczeń i nieświadomych wyborów aktualizuje się dziś ten powszechnodziejowy zbiornik? Które wzorce aktywności najsilniej intensyfikuje? Z jakimi „imionami historii” najchętniej identyfikują się nasze społeczeństwa? Jak uchwycić i opisać ich efekty? Jaka maszyna tutaj pracuje, selekcjonując, sterując i kodując „imiona historii”, które przez nas przebiegają? Na takie pytania odpowiedzi szuka ją makrohistorie kapitalizmu.

⁷² I. Wallerstein, *Call for a Debate about Paradigm*, w: idem, *Unthinking Social Science*, s. 243.

CZĘŚĆ III

**Trzy współczesne makrohistorie
kapitalizmu**

Wprowadzenie do lektury

W tym miejscu prowadzonych przeze mnie dociekań winny już zapewne nastąpić jakieś podsumowania i konkluzje. Sporo pisałem o genezie, współczesnej strukturze i zewnętrznych odkształceniach tego rozciągającego się od filozofii, przez różnorakie nauki społeczne, aż po historiografię pola, na którym wydarza się dziś wszelki namysł nad dziejami. Trzeba by w jego obrębie wskazać pozycję właściwą refleksji makrohistorycznej, nawet jeśli integralną częścią jej wysiłków jest właśnie kwestionowanie zastanych podziałów dyscyplinarnych i krytyczna analiza ich przyczyn. Zajmowałem się też problemami metodologii i epistemologii makrohistorii – jej jednostkami analizy, przedmiotami, które konstruuje, i tym, jak radzi sobie z koniecznością operowania pojęciami bardzo ogólnymi przy opisie procesów wielkoskalowych, ale bardzo konkretnych. Można by się więc spodziewać choćby próby sformułowania jakiejś teorii poznania makrohistorycznego, nawet jeśli ostatecznie miałyby się ona okazać niemożliwa ze względu na problem całości złożonej. Ten ostatni stanowi wszak jedną z granic współczesnej *episteme*, rozproszonej między wielość względnie autonomicznych historyczności i zmuszonej do wiecznego ponawiania trudu ich syntezy. Wreszcie, odwołując się do koncepcji Deleuze’a, starałem się powiedzieć coś o ontologii tego radykalnie uhistorycznionego świata. Te ontologiczne rozstrzygnięcia i służące im pojęcia należałoby usystematyzować tak, by na najbardziej filozoficznym poziomie przedstawić warunki możliwości przedmiotów makrohistorii, nawet jeśli oznaczałoby to uwikłanie się w niezwykle złożoną problematykę, którą filozofia genezy stale przeformułowywała już przez przeszło pół wieku.

Zamiast tych ze wszech miar pożądaných konkluzji, zamierzam jednak w tej ostatniej części pracy powrócić niejako do jej punktu wyjścia, a mianowicie do trzech książek, których lektura była bezpośrednią inspiracją i przyczyną moich rozważań. Czy chodzi o wy-

konanie jakiegoś rodzaju uniku? Czy waham się przed wyciągnięciem ostatecznych wniosków, ponieważ brak mi na to sił i zdolności, a także dlatego, że w każdym z możliwych ich sformułowań (odnoszącym się do dziejów nauk, epistemologicznym i ontologicznym) wydają mi się one dotyczyć granic tego, co w ogóle może być dziś pomyślane? Niewątpliwie tego rodzaju słabość i strach wchodzi tu w grę. Ważniejsze jest jednak to, że zdając sobie sprawę z tych ograniczeń albo przynajmniej je przeczuwając, drogę, którą postanowiłem tu przebyć, od początku zaplanowałem jako wiodącą po kole czy raczej spirali. Zainteresowały mnie uprawiane współcześnie, mimo tak wielu sprzeciwów, badania i refleksje nad historią bardzo szczególnego rodzaju. Postanowiłem, z góry zakładając, że rzeczywiście coś je łączy, nazwać roboczo ten typ namysłu „makrohistorią” i sprawdzić, jak on działa – jakie reguły nim rządzą, co go warunkuje i co stara się uchwycić. Samo określenie miało charakter czyśto prowizoryczny, a jego wybór był dyktowany tylko tym, że budzi ono odpowiednie skojarzenia, a mianowicie z tym, na co Charles Tilly zgrabnie wskazał w tytule jednej ze swoich prac jako na „duże struktury, wielkie procesy i olbrzymie porównania”¹. Słowo „makrohistoria” nie nadaje się jednak na filozoficzne pojęcie opisujące warunki możliwości interesującego mnie typu refleksji historycznej, gdyż samo w sobie odsyła jedynie do metodologicznego zagadnienia przyjmowanej skali, która z definicji jest względna – społeczeństwa są „makro” w zestawieniu z jednostkami, ale w obliczu gatun-

¹ Ch. Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, New York, NY 1984. Trzeba tu zaznaczyć, że sam Tilly zaleca przy tym daleko posuniętą ostrożność wobec tytułowych konstrukcji intelektualnych, a w swojej ocenie Braudela jest wręcz złośliwy (por. ibidem, s. 70–71; odpowiedni cytat przytaczam niżej, pisząc o *Kulturze materialnej*). Arrighi podsumowuje tezę amerykańskiego socjologa ze spokojem: „Tilly rekomenduje, byśmy zajmowali się łatwiejszymi w obsłudze (*more manageable*) jednostkami niż całe systemy światowe (*world systems*). [...] W mojej książce poszukuję innego rozwiązania [...]. Zamiast opuścić pokład okrętu Braudela, zdecydowałem się na nim pozostać, by robić rzeczy, które nie były zgodne z temperamentem kapitana, ale znajdują się w zasięgu moich słabszych oczu i krótszych nóg” (G. Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London–New York, NY 1994, s. xiii).

ku ludzkiego jawią się zaledwie jako regionalne populacje. Można prowadzić badania „mikrohistoryczne”, dokonując odważnych syntez różnych warstw rzeczywistości społecznej i szukając odpowiedzi na pytania o wielkie mechanizmy dziejowe, można też pisać historię nawet bardzo długiego trwania w sposób, który czyni z niej jałową kronikę wydarzeń.

Chcąc sprawdzić, czym charakteryzuje się ta interesująca mnie „makrohistoria”, wybrałem czterech uprawiających ją autorów – Fernanda Braudela, Immanuela Wallersteina oraz Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego – autorów, którzy zdobyli sobie odpowiednie uznanie, zajmowali się podobnymi tematami, a przy tym byli rozmieszczeni we frapujących dystansach na całym polu, na którym ten zajmujący mnie rodzaj myślenia o dziejach się dziś wydarza: historyk, „socjolog, w dodatku afrykanista”, duet filozofów. Następnie starałem się ogarnąć wzrokiem całe to pole wraz z jego genezą i obecnymi uwarunkowaniami, by stopniowo skoncentrować spojrzenie na moich bohaterach. Wybór tych akurat myślicieli nie był wcale swobodny ani w porządku faktycznym, jako że to lektura właśnie ich dzieł zasugerowała mi pytanie o ich wzajemne powiązania, a więc o znaczenie „makrohistorii” w latach 70. XX wieku, ani w porządku logicznym, skoro próba całościowego spojrzenia na współczesne ukształtowanie refleksji historycznej była możliwa tylko dlatego, że książki te stanowiły jego punkt ogniskowy. W tym sensie rezultat badania – istnienie refleksji makrohistorycznej, jej jedność i możliwość, to że wyraża się ona akurat w pismach Braudela, Wallersteina i Deleuze’a – był obecny już w sformułowaniu otwierającego je zagadnienia.

A jednak w trakcie ruchu po tym kole wyłoniły się trzy, z pewnością niedoskonałe, ale lepsze od słowa „makrohistoria” pojęcia – historia totalna, historia globalna i historia uniwersalna – stanowiące współczesne sformułowania problematyki, która, choć korzeniami sięga początków historiografii i filozofii, musi być dzisiaj jakoś specyficznie uwarunkowana. Trzy podejścia, a także trzy typy intelektualnych temperamentów, które te pojęcia oznaczają, nakładają się na siebie tylko częściowo. Ale właśnie dzięki temu pozwalają uchwycić różne aspekty współczesnego uwarunkowania tej odważ-

nej i nie do końca oswojonej refleksji nad dziejami, jaka po prawdzie, mimo wszelkich stawianych jej barier, wciąż porusza się od historii naukowej do filozofii i z powrotem. Braudelowska historia totalna zмага się z postulowanym przez zasady naszej *episteme*, a nieosiągalnym ideałem całości złożonej, która nie będąc absolutnym źródłem ani oczekującym gdzieś u kresu celem, byłaby jednak pełna, bo w pełni historyczna. Wallerstein chce pisać historię światów, a tak naprawdę naszego świata, podejmując temat globalizacji w formie nacechowanej, jak to ujął Peter Sloterdijk, „ontologiczną powagą”. Deleuze’a zajmuje natomiast wydarzanie się teraźniejszości, będące aktualizacją całej przeszłości i w ten sposób historią uniwersalną. Warto więc spróbować utrzymać do końca dotychczasowy rytm prezentowanej pracy, wyznaczany przez strategię stopniowej koncentracji spojrzenia i przyjrzeć się, w jaki sposób autorzy ci myślą o procesach powszechnodziejowych, podejmując ten sam temat – historię kapitalizmu. Na dyktowane choćby względami formalnymi podsumowania i wyciąganie wniosków przyjdzie jeszcze czas, a z ich skrótownością i ostrożnością łatwiej może będzie się pogodzić po przeprowadzeniu dokładniejszej interpretacji trzech wybranych dzieł.

Oczywiście lektura odnośnych historii kapitalizmu w tym kontekście i w takim celu również stwarza swoiste problemy. Po pierwsze, są to prace rozmiarowo olbrzymie i wielowątkowe – ich wyczerpujące zreferowanie, a zwłaszcza porównanie pod kątem czysto historiograficznym mogłoby stanowić treść osobnej rozprawy. Po drugie, mimo wszystkich łączących je podobieństw, książki te są bardzo różne, a każdą naznacza właściwa jej niedoskonałość, tak że wymagają one zindywidualizowanego, w każdym przypadku odmiennego podejścia. Po trzecie i najważniejsze, dzieła te traktują o makrohistorii kapitalizmu, który sam w sobie nie stanowi przecież przedmiotu prowadzonych tu rozważań. Jest to kwestia niezwykle delikatna. Jak już pisałem, „kapitalizm”, słowo wieloznaczne i względnie nowe, nie stanowi jedynego możliwego przedmiotu refleksji makrohistorycznej *par excellence*, choć z wielu powodów – za sprawą wielkiej heurystycznej i eksplanacyjnej mocy zjawisk gospodarczych, a także światła, jakie rzuca na proces nowoczesnej globalizacji, będąc pojętym narzędziem diagnozy aktualności – jest tematem uprzywi-

lejewanym. Będzie mnie interesować to, w jaki sposób „kapitalizm” na trzy różne, ale korespondujące ze sobą i wzajemnie uzupełniające się sposoby jest konstruowany jako kategoria HISTORYCZNA, którą przecież u swych źródeł, czyli w nauce ekonomii, nie jest. Celem będzie więc przedstawienie przykładowego przedmiotu współczesnej makrohistorii, ze względu na swą wyróżnioną pozycję najlepiej ilustrującego i rozjaśniającego sformułowane wcześniej tezy dotyczące uwarunkowania takich przedmiotów w ogóle. Trzeba będzie zatem unikać, na tyle, na ile to możliwe, wikłania się w same spory o naturę kapitalizmu w ich warstwie czysto merytorycznej, czyli po prostu przyjmować twierdzenia omawianych autorów z dobrodziejstwem inwentarza, oceniając tylko zasady i granice historiograficznego funkcjonowania konstruowanego przez nich pojęcia. Jest to niewątpliwie zabieg sztuczny i trudny do przeprowadzenia.

Ze względu na wszystkie te trudności moje uwagi do dzieł Braudela, Wallersteina oraz Deleuze’a i Guattariego będą mieć dość różny charakter². Wielowątkowość *Kultury materialnej* zmusi mnie do koncentracji na zaledwie kilku wybranych motywach, by jak najszybciej przejść do ogólnej koncepcji kapitalizmu jako pewnej warstwy czy instancji całości społecznej, wyróżnianej przez określone tryby współoddziaływania z innymi jej wymiarami. W przypadku czterech tomów TMWS ograniczę się właściwie do ich streszczania, przedstawiając rozwój przestrzennego schematu geograficznych efektów kapitalizmu, które bada Wallerstein, co będzie jednocześnie stanowić uzupełnienie komentarzy do dzieła Braudela z racji zasadniczej zbieżności poglądów obu autorów w tej sprawie. Naj-

² Nie bez znaczenia są tu też duże różnice w dostępności odnośnych prac dla polskiego czytelnika. Ich pierwsze tomy ukazały się już kilkadziesiąt lat temu, ale do tej pory przekładu doczekała się jedynie *Kultura materialna* Braudela. Choć nie przetłumaczono żadnej z części TMWS, to po polsku ukazały się cztery krótkie prace Wallersteina, w których referuje on swoją koncepcję, włączając w to pewne elementy swej interpretacji dziejów nowoczesnego systemu-świata. Z drugiej strony oryginalne wydanie czwartej części jego *opus magnum* ujrzało światło dzienne dopiero w 2011 roku. Jeśli chodzi o Deleuze’a, to choć przetłumaczono wiele prac tego bardzo płodnego autora i nie można powiedzieć, by był on w Polsce nieznanym, w przypadku jego filozofii społecznej jest to jednak przeważnie znajomość z drugiej ręki.

większe komplikacje, jak można się było spodziewać, wiązą się z zadaniem odpowiedniego w kontekście mojej problematyki odczytania *Kapitalizmu i schizofrenii*, którego tylko stosunkowo niewielki fragment można uznać za traktujący wprost o makrohistorii kapitalizmu. Jedną z przyczyn tego faktu zdaje się w dodatku wspomniana już wcześniej ostrożność, z jaką Deleuze i Guattari podchodzą do uprawiania historii w ogóle. Skupię się na dalszym uzupełnianiu zarysowanej wyżej ontologii historii rozpatrywanej z perspektywy stawiania się o tyle, o ile będzie chodzić o uniwersalne stawianie się kapitalizmu, czyli właśnie o problematykę makrohistoryczną, oraz na odniesieniu tej koncepcji do tradycji marksistowskiej. Odniesienie to chcę ująć w formie apendyksu, gdyż jego przeprowadzenie wymaga pewnego odejścia od kategorii historycznych, by móc skupić się na pojęciach teorii wartości. Celem jest jednak również wyjaśnienie pewnych niejasności w interpretacjach HISTORYCZNEGO kapitalizmu rozwijanych przez Braudela i Wallersteina. Jest to zatem apendyks do części trzeciej moich rozważań, a nie do ich całości bądź jedynie do rozdziału o *Kapitalizmie i schizofrenii*. Zadaniem, z którego realizacji spróbuję się rozliczyć w zakończeniu tej rozprawy, pozostaje badanie współczesnych form refleksji makrohistorycznej, uwyrażniających się w koncepcjach Braudela, Wallersteina oraz Deleuza i na nie projektowanych.

Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm. XV–XVIII wiek Fernanda Braudela

Historia totalna wobec kapitalizmu

Późniejsze z dwóch głównych – szalenie ambitnych i będących owocem osobnych, ponaddwudziestoletnich okresów badań – dzieł Fernanda Braudela, choć równie sławne, wywołało wyraźnie mniejszy odzew niż pierwsze. W pewnym szczególnie skrupulatnym przeglądzie całego dorobku francuskiego „księcia historii” znalazłem informację, że w odróżnieniu od prawdziwego potopu komentarzy do *Morza Śródziemnego*, *Kultura materialna* doczekała się tylko ośmiu obszerniejszych krytycznych recenzji w periodykach profesjonalnych¹. Autorzy piszący ogólnie o szkole *Annales* również przejawiają wyraźną tendencję do koncentracji na pierwszym projekcie Braudela, przedstawiając go jako modelową realizację programu historii totalnej (tak zresztą postąpiłem i ja w jednym z wcześniejszych rozdziałów). Co więcej, czytając wspomniane recenzje *Kultury materialnej*, odniosłem wrażenie, że łączy je pewien rodzaj dezorientacji, wyrażający się w pełnym szacunku i podziwu dla ambicji autora sceptycyzmie wobec faktycznych rezultatów jego pracy. Z podobnym zagubieniem w monumentalnym impresjonizmie cechującym historiografię Braudela spotkaliśmy się już co prawda w reakcjach na *Morze Śródziemne*, gdy dopytywano się o właściwy problem w nim podejmowany, w tym wypadku chodzi jednak o coś więcej. Nie narzeka się już na brak jasno sformułowanych pytań, ale – wręcz przeciwnie – na to, że „pragnąc kompletności na poziomie treści, Braudel poświęca precyzję na rzecz wszechstronności. Jego książka jest fenomenalna, jeśli chodzi o podnoszenie problemów [...], ale

¹ Zob. Cheng-chung Lai, *Braudel's Historiography Reconsidered*, University Press of America, Oxford 2004, s. 45.

przeskakuje od szczegółu do ogółu tylko w oparciu o mgliste aluzje teoretyczne”². Nie zarzuca się braku ogólnych tez i pojęć, ale raczej to, że „choć zrazu wydają się one stanowcze i wyraziste, to faktycznie w niepokojącym stopniu brak im tych właściwości. Zamiast tego mamy do czynienia z przenikającą wszystko niejasnością terminologii, ledwie paroma zdecydowanymi propozycjami i wielością notorycznie nierozstrzyganych ekspozycji”³. Mówi się o „rezolutnej ateoretyczności”⁴ i o „błyskotliwości raczej idiosynkratycznych interpretacji, które zostały chyba przereklamowane przez prasę popularną”⁵. Wszystkie te wątpliwości prędzej czy później koncentrują się na Braudelowskiej koncepcji kapitalizmu, a dokładniej na trudnościach w uchwyceniu jakiejś ostatecznej definicji tego terminu⁶. Czy historia totalna, zwłaszcza w tej jej wersji, której rezultatem było *Morze Śródziemne*, jest w ogóle podejściem odpowiednim do ujęcia tego tematu? Dezorientacja przy rozważaniu tej kwestii wynika przede wszystkim z poszukiwania koncepcji i definicji kapitalizmu w takiej formie, do jakiej przyzwyczaił nas przeważający ton wszystkich toczących się od połowy XIX wieku, gorączkowych debat nad znaczeniem tego pojęcia, dyktowany przez konkurencję teorii ekonomicznych i socjologicznych, a więc zasadniczo albo przynajmniej w pierwszej kolejności niehistoriograficznych. Należy więc raczej

² S. Kinser, *Capitalism Enshrined: Braudel's Triptych of Modern Economic History*, "The Journal of Modern History" 1981, Vol. 53, No. 4, s. 676.

³ M. C. Howard, *Fernand Braudel on Capitalism: a Theoretical Analysis*, "Historical Reflections/Réflexions historiques" 1985, Vol. 12, No. 3, s. 471.

⁴ J. Day, *Fernand Braudel and the Rise of Capitalism*, "Social Research" 1980, No. 47, s. 508.

⁵ R. Cameron, *A Concise Economic History of the World*, Oxford University Press, Oxford–New York, NY 1991, s. 406.

⁶ Charles Tilly, jak wspominałem, wypowiada się w tym temacie wyjątkowo bezkompromisowo: „Jeśli kwestia spójności niczym złośliwy skrzat (*hobgoblin*) prześladowuje przeciętne umysły, to Braudelowi bez trudu udaje się umknąć owe-mu demonowi. Pozwalając nam odpocząć od wymogu spójności, przy którym zazwyczaj obstawiamy, obnosi się on... ze swym niezdecydowaniem”. Parę stron dalej jednak i Tilly niechętnie składa zwyczajowy hołd dla pracy Braudela, nazywając ją „gigantycznym źródłem inspiracji, choć nie modelem analitycznym” (Ch. Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, New York, NY 1984, s. 70, 74).

spytać, czym „kapitalizm” staje się w ujęciu Braudelowskiej historii totalnej, czyli jak funkcjonuje jako kategoria makrohistoryczna i jaki jest potencjał owej kategorii.

Nie oznacza to, że towarzyszące lekturze *Kultury materialnej* wrażenie idiosynkratyczności, braku precyzji czy zdecydowania, wynikających z chęci przychylnego uwzględnienia wszystkich pytań, perspektyw i teorii bez jednoznacznych rozstrzygnięć, jest w prostym sensie mylne. Opisanie dziejów kapitalizmu między XV a XVIII stuleciem to zadanie szczególnie trudne właśnie dla najbardziej błyskotliwego i wszechstronnego historyka swojego wieku. Stać się ono zaś wręcz niemożliwie wymagające, gdy chce się je zrealizować w stylu historii totalnej, oprócz aspektów ekonomicznych trzeba bowiem uwzględnić także polityczne, społeczne, kulturowe i tak dalej. Tym, co od samego początku – już na etapie pierwszych planów – prześladowe, rozprasza i dezorganizuje wywód Braudela, wydaje się po prostu nierealizowalne dążenie do osiągnięcia kompletności.

Pierwotny projekt zakładał wspólną pracę nad realizacją tego ideału wraz z Georgesem Febvre’em, który miał opracować dzieje „myśli i wierzeń” od 1400 do 1800 roku. Studium to w połączeniu z historią gospodarczą tego samego okresu autorstwa Braudela miało dać dwutomowe dzieło w sposób „totalny” obrazujące Europę przedindustrialną. Febvre zmarł jednak w 1956 roku, nie napisawszy swojej części. Braudel pozostał zaś z rozpoczętym przedsięwzięciem, które – jak sam stwierdził – stało się „ryzykowne i niemające końca”⁷. Stąd nawracające jako niespodziewane, długie wtrącenia próby uzupełnienia obrazu o czynniki pozaekonomiczne, które kulminują w połowie dzieła, ostatnim rozdziale drugiego tomu, gdzie „zbiór” tego, co gospodarcze, usiłuje się włączyć w całość społeczeństwa, określanego jako „zbiór zbiorów”, a więc terminem dla matematyków oznaczającym właśnie pewien paradoks i niemożliwość⁸. Moż-

⁷ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, t. 1, przeł. M. Ochab, P. Graff, PIW, Warszawa 1992, s. 19.

⁸ Ibidem, t. 2, s. 422–423. Braudel wprost pisze, iż pojęcie to jest „zapożyczone od matematyków”. Do implikacji, jakie to odniesienie do paradoksu zbioru wszystkich zbiorów sugeruje dla istoty projektu historii totalnej, jeszcze powrócę.

na zresztą wątpić, czy Braudelowi udałooby się uniknąć tego rodzaju trudności, nawet gdyby praca Febvre'a powstała i nie musiałby się troszczyć o uwzględnienie *outillage mental*. Zgodnie ze swym nieposkromionym apetytem już w oryginalnym zamyśle zakładał wszak „stotalizowanie” samej historii gospodarczej przez włączenie w nią kultury materialnej, którą wcześniej zajmowano się osobno, najchętniej w kontekście antropologii, a nie historiografii. W pierwszej kolejności należy więc ustalić, jaka jest właściwie rola lub miejsce kapitalizmu w tej szerszej całości, w którą stara się go wpisać Braudel w swoim dziele, niezależnie od tego, czy miałyby nią być rzeczywistość ekonomiczna, czy ta najogólniejsza „suma działających rzeczywistości”⁹, jak określił badacz społeczeństwo. Czy i w jakim sensie kapitalizm można postrzegać jako strukturę, trwanie, warstwę lub zbiór? Czy, skoro tak czy inaczej chodzi tu o jakąś większą całość, faktycznie mamy do czynienia właśnie z historią kapitalizmu? I dla czego historia ta zatrzymuje się na XVIII wieku, obejmując epokę przedindustrialną, zwłaszcza gdyby prawdziwa miała być stawiana przeze mnie wcześniej teza, że cechą charakterystyczną makrohistorii jest wysiłek uchwycenia wydarzania się współczesności?

Pożyteczne może być tu porównanie *Kultury materialnej* z wcześniejszym *Morzem Śródziemnym*. W oczy rzuca się przede wszystkim paralelność trójdzielnej struktury obu tych dzieł. Mogłoby się wydawać, że w obu przypadkach część pierwsza jest poświęcona niemal nieruchomej historii rutyn (tu narzucanych przez kulturę materialną, tam – przez geografę), druga traktuje o powolnych, cyklicznych zmianach instytucji społecznych, a trzecia opisuje bardziej gwałtowne wydarzenia (w pierwszej książce – polityczne, w późniejszej – związane z kapitalistyczną ekspansją). Analogia ta okazuje się jednak zbyt prosta, a co gorsze: myląca. Przede wszystkim kapitalizm najobszerniej dyskutuje się w tomie drugim, określanym przez Braudela, podobnie jak pierwszy, jako „typologiczny”, w przeciwieństwie do woluminu trzeciego, mającego, jako jedyny, charakter właściwie „chronologiczny”¹⁰. Poza tym opisywany w tej ostatniej księ-

⁹ Ibidem.

¹⁰ Zob.: ibidem, t. 1, s. 21; t. 2, s. 5, 7.

dze, zgodnie z jej tytułem, „czas świata”, podług którego gospodarka wyraża się w przestrzeni, tworząc „superstruktury historii globalnej”¹¹, nie jest ani w bezpośredni sposób czasem kapitalizmu, ani tym bardziej nerwowym czasem wydarzeniowym. Często przeprowadzana przez interpretatorów Braudela operacja rzutowania jego modelu trzech porządków temporalnych na *Kulturę materialną*¹² utrudnia moim zdaniem właściwe odczytanie jego pojmowania kapitalizmu. Choć kapitalizm, jak zobaczymy, rzeczywiście cechuje w pewnym sensie duża „prędkość” czy może raczej rzutkość w porównaniu z rutynami materialnej egzystencji, a nawet z przyśpieszającym zmiany rynkiem, to określa go właśnie jego specyficzny *modus operandi*, nie jest zaś po prostu trwaniem, które można wyróżnić tylko na podstawie pomiaru rytmu i szybkości¹³.

Druga istotna różnica między dwoma wielkimi dziełami Braudela dotyczy roli, jaką odgrywa w nich strategia badawcza, nazwana przez niego geohistorią. Jak pamiętamy, w *Morzu Śródziemnym* badanie przestrzennej inskrypcji faktów historycznych umożliwiałoby postawienie kluczowego problemu całości złożonej jako takiej i, przynajmniej w warstwie praktyki dziejopisarskiej, rozwiązanie go. Przestrzeń stanowi bowiem z konieczności medium, w którym wszystkie historyczności współwystępują, wiążą się, wzajemnie na siebie oddziałują, a zatem aktualizują się. Śledząc rozchodzenie się i zazębianie materialnych przepływów w określonym przez ich zasięg regionie („świat śródziemnomorski”), Braudel był w stanie pokazać tę złożoność oraz rządzące nią mechanizmy. Procedurę tę niewątpliwie zastosował też w *Kulturze materialnej*. Czy da się jednak wydzielić przestrzeń, o której mowa w tej książce, i czy faktycznie definiuje

¹¹ Ibidem, t. 3, s. 6.

¹² Por.: P. Burke, *The French Historical Revolution. The “Annales” School, 1929–1989*, Polity Press, Cambridge 1990, s. 45; oraz S. Kinser, op. cit., s. 673.

¹³ Jak dowodziłem wcześniej, koncepcję trzech czasów w ogóle należy traktować jako metaforyczną, gdyż historyczności jest znacznie więcej, a kategorii trwania nie można uznać za centralną dla projektu historii totalnej, nawet jeśli w swoich esejach metodologicznych czynił to sam Braudel. Odejście od tej praktyki przy organizacji wywodu przeprowadzanego w *Kulturze materialnej* stanowi dla mnie kolejne potwierdzenie tych wniosków.

ona jej właściwy przedmiot? Odpowiedź nie może być jednoznaczna. Z jednej strony narzuca się pojęcie gospodarki-świata – wprowadzone jednakże dopiero w tomie trzecim – a dokładniej: tej europejskiej gospodarki-świata, która dokonała globalizacji, domykającej się już powoli w omawianym okresie. Z drugiej strony wszelako, dla Braudela ważne pozostaje to, że w opisywanej przez niego epoce istniały różne takie światy, które wszystkie stara się ogarnąć spojrzeniem, przede wszystkim zaś fakt, że gospodarka-świat nie jest przestrzenią jako taką, ale przestrzennym wyrazem sfery ekonomicznej, podczas gdy w „rzeczywistości doświadczenia” „formują się i funkcjonują [także] inne systemy – kultura, życie społeczne, polityka” i „wszystkie one pochłaniają przestrzeń, starają się rozprzestrzenić, zarysowują kolejne strefy *à la* Thünen”¹⁴. Choć więc dyrektywa myślenia geohistorycznego pozostaje w mocy, głównym przedmiotem jest jednak – „totalizowana”, a więc relatywizowana od wewnątrz i od zewnątrz – historia gospodarcza. W jej ramach zaś przede wszystkim historia nowoczesnego kapitalizmu, o czym może świadczyć po prostu to, że Braudel uważa sformułowanie określonej jego interpretacji za „zasadniczy wynik swoich długich badań”¹⁵, a także fakt, że gospodarkę-świat postrzega jako istniejącą nierozłącznie z „jakimś już dominującym kapitalizmem, niezależnie od jego formy”¹⁶.

Rzuca to też odpowiednie światło na stosunek prowadzonej w tym dziele narracji do problemów współczesności. Często czynione w nim, i to nie tylko w podsumowaniach, zestawienia z dzisiejszym stanem rzeczy są wyrazem tego, że o ów stan tu właśnie chodzi – porównania te nie mają na celu uwyrażnienia opisywanych faktów przez pokazanie różnic, ale często – wręcz przeciwnie – uwypuklenie tego, co nie zmieniło się od czasów przedindustrialnych. Kinser ma w dużej mierze rację, gdy pisze, że „kapitalizm rzekomo odkryty [w tym dziele], został w rzeczywistości już wcześniej skonstruowany i to ta konstrukcja służy za heurystyczne założenie”¹⁷. Czas już zatem

¹⁴ F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 3, s. 33.

¹⁵ Ibidem, s. 581.

¹⁶ Ibidem, s. 15.

¹⁷ S. Kinser, op. cit., s. 675.

przyjrzeć się tej Braudelowskiej wizji kapitalizmu i temu, jak porządkuje ona treści *Kultury materialnej*.

Przesłanie Braudela

Podstawowe i (przynajmniej w intencji) prowokacyjne rozróżnienie, którego dokonuje Braudel, jest zapewne dobrze znane. Oddziela on mianowicie kapitalizm od gospodarki rynkowej czy sfery wolnej wymiany, a nawet go jej przeciwstawia. Rynek, gospodarka w jakimś sensie codzienna – tak jak ją widzi historyk – opiera się o pewne łatwo dostrzegalne, przejrzyste regularności, dzięki którym „każdy wiedziony zbiorowym doświadczeniem z góry może przewidzieć, jak potoczą się procesy wymiany”¹⁸, co umożliwia „aktywne i świadome życie powszednie ze swymi drobnymi korzyściami”¹⁹. „Kapitalistyczne rozgrywki występują tam, gdzie nie ma nic tradycyjnego, gdzie wszystko jest nietypowe”²⁰, na wyjątkowych, szybko zmieniających się połączeniach, w mętnych sferach cienia (*zones d'opacité*), i dlatego toczą je nieliczni, uprzywilejowani, którzy opanowali wyrefinowaną sztukę spekulacji. Na wolnym rynku możliwe są tylko drobne zyski, ten rodzaj wolności, w rozumieniu Braudela, zakłada bowiem między innymi „specyficzny automatyzm, [który] łączy tam zazwyczaj podaż, popyt i ceny”²¹. Kapitalizm, przeciwnie, wymaga wręcz „nadzwyczajnych zysków”, których stopa jednak „nie przestaje się wahać”²². Uzyskuje się je dzięki osiągnięciu i utrzymywaniu różnego typu przewag, przede wszystkim w zakresie dostępu do pieniądza i informacji, a wymarzonym celem nieodmiennie pozostaje zdobycie monopolu, będącego „dziełem władzy [politycznej], sprytu, inteligencji”²³. „Przy takim stosunku sił – pyta Braudel – cóż na-

¹⁸ F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 2, s. 418.

¹⁹ Ibidem, t. 1, s. 469.

²⁰ Ibidem, t. 2, s. 418.

²¹ Ibidem, s. 206.

²² Ibidem, s. 392.

²³ Ibidem, s. 381.

prawdę znaczą terminy »podaż« i »popyt«²⁴, sugerując, że w tej sferze wolność oznacza co najwyżej przysługujący nielicznym przywilej „wolności wyboru”²⁵ w kwestii tego, w co tym uprzywilejowanym jednostkom opłaca się inwestować. Tym samym uderza w mity swobodnej konkurencji i ekonomicznej specjalizacji jako wciąż bijących źródeł kapitalizmu. Gdy Braudel pisał swoje dzieło, niewątpliwie kierowała nim właśnie chęć podważenia pewnych niekwestionowanych przeświadczeń, które – słusznie bądź nie – dostrzegał tak po prawej, jak i po lewej stronie debat nad kapitalizmem. Doskonale pokazał to jego najprzychylniejszy czytelnik, Immanuel Wallerstein, przedstawiając odmalowywaną w *Kulturze materialnej* wizję „odwróconego kapitalizmu” (*capitalism upside down*) jako „podcinającą podstawowe argumenty, dzięki którym i liberałowie, i marksiści usprawiedliwiali swą wierność teorii nieuniknionego postępu”²⁶. Więcej jeszcze, Braudel, co bardzo dla niego nietypowe, wyraźnie ma w swej książce na myśli pewien polityczny przekaz, nawet jeśli waha się przed sformułowaniem *explicite* lekcji, jakiej, jego zdaniem, historia udziela dniowi dzisiejszemu. W wielu miejscach podkreśla, iż mówiąc o „kapitalizmie” w odniesieniu do epoki przedindustrialnej, świadomie podejmuje ryzyko „popętnienia karygodnego anachronizmu”, gdyż „rozumienie przeszłości czy też rozumienie teraźniejszości jest dla historyka operacją wymagającą tych samych działań”, a on nie godzi się na to, by „zainteresowanie historią zatrzymywało się w określonej i pełnej szacunku odległości od dnia dzisiejszego”²⁷. W zakończeniu całej pracy przemawia zaś w stylu, który rzadko ryzykował nawet w prasowych wywiadach:

A w końcu czy zgoda na przyjęcie rozróżnienia między gospodarką rynkową i kapitalizmem nie zdołałaby nam oszczędzić owego „wszystko albo nic”, jakie nam niezmiennie proponują polityczne głowy, jakby było rzeczą niemożliwą zachowanie gospodarki rynkowej bez

²⁴ Ibidem, s. 152.

²⁵ Ibidem, t. 3, s. 583.

²⁶ I. Wallerstein, *Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down*, „The Journal of Modern History” 1991, Vol. 63, No. 2, s. 360.

²⁷ F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 2, s. 207.

pozostawienia pełnej swobody monopolom lub pozbycie się tych monopolii bez „nacionalizacji” wszystkiego za jednym pociągnięciem ręki! Program praskiej wiosny – socjalizm u góry, wolność, „spontanizność” na dole – nadawał się świetnie na podwójne rozwiązanie podwójnej rzeczywistości. Ale jaki socjalizm potrafi utrzymać swobody i ruchliwość przedsiębiorstwa?²⁸

Czy ta wizja kapitalizmu, czasem – z pewnością prowokacyjnie, bo nie do końca zgodnie z logiką prowadzonego wywodu – określanego nawet wprost jako „kontr-rynek” (*contre-marché*), zachowała jeszcze swą polemiczną ostrość w świecie różniącym się znacznie od wyrażenie podzielonego między wszystko albo nic „wolnego rynku” i „realnego socjalizmu” świata, w którym wydarzała się praska wiosna? Czy nie jest przypadkiem wyrazem (nieco chyba naiwnego) etosu ciężko pracującego „drobnego przedsiębiorcy” albo – co bardziej prawdopodobne – rozmiłowania w wyłaniającej się z historycznych świadectw malowniczości XV-wiecznego targu, którą Braudel dostrzegał jeszcze i podziwiał podczas swoich podróży po Afryce²⁹? Są to pytania, które niewątpliwie należy postawić, i to w wyraźniejszej formie. Chciałbym jednak – o tyle, o ile to w ogóle możliwe – uniknąć konfrontowania tu *Kultury materialnej* z alternatywnymi koncepcjami kapitalizmu, a więc i zrezygnować z prób udzielenia jednoznacznych odpowiedzi.

W kontekście mojej problematyki istotniejsza jest budząca się w tym miejscu wątpliwość, czy jeśli za trójczłonowym schematem omawianego dzieła stoi tak polemiczna i zaangażowana wizja, to faktycznie udało się w nim „usytuować się na marginesie teorii, wszelkich teorii”, kierując się jedynie „dewizami konkretnej obserwacji i historii porównawczej”³⁰, a tym bardziej: czy rzeczywiście „dialektyczna gra” między rynkiem a „kontr-rynkiem” „przyniosła – jak deklarował Braudel – jedną niezrównaną korzyść: zdołałem mianowicie, idąc nową i w jakiś sposób spokojniejszą drogą, uniknąć

²⁸ Ibidem, t. 3, s. 594.

²⁹ „Przyznaję, iż pasjonowały mnie współczesne targi Kabylii [...], a także barwne targi dzisiejszego Dahomeju” (ibidem, t. 2, s. 202).

³⁰ Ibidem, t. 1, s. 21.

namiętnych sporów, jakie zawsze wywołuje wyzwalające emocje słowo: kapitalizm”³¹. Kwestia ta jest kluczowa, wielokrotnie przekonaliśmy się już bowiem o tym, jak bardzo rozstrzygający okazuje się właśnie sposób, w jaki badaniu konkretnej rzeczywistości historycznej zawsze i mimo wszystkich zastrzeżeń towarzyszą zarówno namysł abstrakcyjny, jak i rozmaite namiętności. Powróćmy więc do pytania, jak ten, opisany już z grubsza co do formułowanych *explicite* wniosków, „kapitalizm” funkcjonuje w omawianej pracy jako pojęcie i jako kategoria historyczna; jak wyłania się z prowadzonej w niej narracji.

Kapitalizm jako warstwa rzeczywistości historycznej

Otóż kapitalizm jest tu przede wszystkim czymś, co nadbudowuje się nad niższymi poziomami rzeczywistości gospodarczej, wchodząc z nimi w różnorakie relacje. Właśnie zbadanie form tych interakcji oraz określenie ich zmieniającego się bilansu – czy i kiedy można mówić o symbiozie, pasożytnictwie lub drapieżnictwie – oznaczając zarazem opisanie swego rodzaju gramatyki warunkującej proces owego nadbudowywania się w jego wymiarze diachronicznym, wydaje się głównym zamiarem Braudela. Widziany z tej perspektywy kapitalizm okazuje się jednak czymś na przestrzeni dziejów stosunkowo rzadkim, lokalnym, czasem niemal efemerycznym, co sprawia, iż nieraz w ogóle niknie z oczu na dobre kilkaset stron. Tę istotę projektu Braudela, wraz z takimi jej konsekwencjami, doskonale odzwierciedla charakter pierwszego tomu jego dzieła (*Struktury codzienności*) oraz jej podtytuł: *Możliwe i niemożliwe*.

Kapitalizm to w istocie „nadbudowa”, *penthouse*, bo wznosi się nad niezwykle złożonym i piętrowym gmachem – nie tylko nad poziomem rynku, ale też nad parterem życia codziennego kształtowanego przez kulturę materialną. Właśnie o tej „infragospodarce” – „w znaczeniu gospodarki o bardzo podstawowym charakterze”³²,

³¹ Ibidem, s. 22.

³² Ibidem, s. 20.

kształtowanej przez „niezliczone powtarzane działania, empiryczne procesy, stare metody i rozwiązania przekazywane z pokolenia na pokolenie od niepamiętnych czasów”³³ – traktuje tom pierwszy. Wyodróżniając ten poziom, Braudel, jak słusznie zauważa Peter Burke, nawiązuje z jednej strony do obecnej już wcześniej w ramach szkoły Annales idei historycznego ujęcia życia codziennego, z drugiej zaś do Spenglerowskiego przeciwstawiania sfer rutyny (*Zivilisation*) i twórczości (*Kultur*)³⁴. W samym omawianym dziele kultura materialna od gospodarki zostaje odróżniona ekonomicznie, przestrzennie i psychologicznie. Nieświadome rutyny warunkują codzienny wysiłek utrzymywania się przy życiu na terenie ograniczonym zazwyczaj do kilkudziesięciu kilometrów kwadratowych i w osiemdziesięciu–dziewięćdziesięciu procentach wiejskim, choć z czasem stopniowo koncentrującym się wokół lokalnego miasteczka. Wraz z rozkwitem miast, procesem podporządkowania im wsi, a zwłaszcza rozwoju wymiany między miastami, pojawia się właściwa gospodarka rynkowa, co oznacza wyrwanie się z „rutyny codzienności, bytowania nieświadomego”³⁵. Dopiero w odniesieniu do tego poziomu może pojawiać się kapitalizm.

Widzimy więc, że proponowana przez Braudela trójdzielność w pierwszej kolejności odnosi się do relacji jednokierunkowego umożliwiania (bądź uniemożliwiania). *Struktury codzienności* to inwentarz tego, co w ogóle było możliwe między XV a XVIII wiekiem. W jego skład wchodzi najpierw próba demograficznego zważenia ciężaru świata, w wyniku której wykreśla się cykle regulowanego przez głód i epidemie „długotrwałego *ancien régime*’u biologicznego”³⁶. Następnie bada się „chleb powszedni”, czyli przede wszystkim trzy „»rośliny cywilizacji«, które uwarunkowały życie material-

³³ F. Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, s. 7.

³⁴ Zob. P. Burke, op. cit., s. 47. *La civilisation quotidienne* to tytuł jednej z części *Encyclopédie française* redagowanej przez Febvre’a. Jeśli chodzi o Spenglera – który zdaniem Burke’a miał większy wpływ na Braudela, niż się zazwyczaj zauważa – to ze względu na kontekst językowy pojęcia „kultury” i „cywilizacji” zostają tu niejako zamienione miejscami.

³⁵ F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 1, s. 469.

³⁶ Ibidem, s. 80.

ne, a czasem i psychiczne ludzi, przenikając je tak głęboko, że nadały mu nieodwracalne struktury³⁷: pszenica to wymagające zboże Zachodu – potrzebuje płodozmianu, nawożenia, zastosowania siły zwierzęcej; ryż Wschodu jest jeszcze bardziej despotyczny, ale za to ekonomicznie i kalorycznie wydajny – wysiłek jego uprawy zakłada „istnienie skonsolidowanego społeczeństwa, cieszącego się autorytetem państwa i bezustannych prac ziemnych”³⁸; amerykańska kukurydza syci, rośnie cudownie szybko i bez dużych nakładów pracy – „doprowadziła [...] do powstania państw teokratycznych, bezmiernie tyrańskich, które wykorzystywały cały czas wolny rolników do przeprowadzenia ogromnych robót na egipską modłę”³⁹. Kolejne cztery rozdziały są poświęcone bardziej skomplikowanym aspektom diety (wyjątkowa mięszożerność Europy, potrawy codzienne i luksusowe, maniery przy stole...), mieszkaniu i ubiorowi (domy, meble, moda...), źródłom energii oraz wynalazkom technicznym i mechanizmom ich rozprzestrzeniania się.

Dwie ostatnie sekcje – traktujące osobno o pieniądzu i o miastach – wydają się trochę nie na miejscu, bo mówią już właściwie o piętrze wznoszącym się ponad parterem rutyn kultury materialnej. Wszak „każde dawne społeczeństwo, które poczyni posługiwać się pieniądzem, prędkiej lub później traci swe osiągnięte już stany równowagi i wyzwala siły, które odtąd słabo kontroluje”⁴⁰, miasta natomiast „są jak transformatory elektryczne: zwiększają napięcie, przyspieszają wymianę, poddają ludzi stałej presji”⁴¹. Sam Braudel w wykładach na uniwersytecie Johna Hopkinsa w 1979 roku przyznawał, że chciał po prostu uporać się z tymi dwoma tematami przed tomem drugim. Podkreślał też jednak natychmiast, jak starożytnym wynalazkiem jest pieniądz oraz miejsko-wiejski podział pracy i jak absurdalna byłaby próba zrozumienia tej rolniczej, nastawionej w przytłaczającej mierze na samowystarczalność „infragospodarki”

³⁷ Ibidem, s. 95.

³⁸ Ibidem, s. 129.

³⁹ Ibidem, s. 139.

⁴⁰ Ibidem, s. 361.

⁴¹ Ibidem, s. 399.

w oderwaniu od wymiany i miasta⁴². W umiejscowieniu tych dwóch rozdziałów nie ma sensu doszukiwać się jakiegś niespójności. Granice między wyróżnianymi przez Braudela poziomami rzeczywistości gospodarczej są z konieczności płynne, skoro każdy z nich w hierarchicznym porządku podtrzymuje i umożliwia kolejny. Te dwie ostatnie sekcje *Struktur codzienności* można też czytać podobnie jak dwa rozdziały łącznikowe *Morza Śródziemnego*. Wreszcie, jak już wyjaśniałem, proponowana tu przez Braudela koncepcja trójdzielnosci nie przekłada się dosłownie na podział *Kultury materialnej* na trzy tomy, bo wszystkie trzy warstwy rzeczywistości gospodarczej zostają przedstawione jako swoista typologia już w dwóch pierwszych księgach.

Kapitalizm wobec innych form życia gospodarczego

Problem, który się tutaj ujawnia, leży w czym innym, a mianowicie w owej jednokierunkowości relacji hierarchicznego umożliwiania jednych warstw rzeczywistości gospodarczej przez drugie. Tak, miasto i pieniądź niewątpliwie intensyfikują wymianę i stanowią podstawę, warunek możliwości dla kapitalizmu, z tego jednak niewiele jeszcze wynika. Najogólniejszy wniosek płynący z całego Braudelowskiego przedstawienia tych najgłębszych struktur świata między XV a XVIII wiekiem wydaje się taki, że pułap tego, co niemożliwe, nie został w tym okresie osiągnięty. Mimo regulujących demografię cyklicznych okresów głodu i epidemii, ludność świata na tym ogromnym odcinku czasu powoli się podwoiła i nie było to zjawisko tylko europejskie⁴³ – „ten wzrost na długą metę, trudny i cudowny to trumf liczby, od której zależy tak wiele”⁴⁴. Transport, zwłaszcza morski, pomału, ale systematycznie przyśpiesza, a jeśli chodzi o podróże po lądzie, to zdumiewająco wygląda raczej ich opóźnienie, gdyż „wiele można było osiągnąć dużo wcześniej za pomocą istniejącej

⁴² Por. F. Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, s. 15.

⁴³ Zob. idem, *Kultura materialna*, t. 1, s. 36.

⁴⁴ Ibidem, s. 82.

techniki”; przemiany XIX wieku w tym zakresie „nie były skutkiem jakiegoś określonego odkrycia lub wynalazku”⁴⁵. Wydzwitek tego rodzaju twierdzeń okazuje się następujący: w świecie przedindustrialnym dokonywał się postęp, nie jest on czymś specyficznie europejskim ani nowoczesnym w sensie, który zazwyczaj nadaje się temu określeniu w związku z rewolucją francuską i przemysłową, pułap niemożliwości nie został osiągnięty przed 1800 rokiem, zatem i kapitalizm był wówczas możliwy, było na niego miejsce, nie należy więc utożsamiać go z tymi późniejszymi przełomami. Zgódźmy się z tą wcale nie tak nową tezą. Przez samo wskazanie miejsca czy możliwości danego typu praktyki historycznej, a nawet jej faktycznego istnienia, przyczyn i źródeł, nie wyjaśniamy jednak jeszcze, czym ona jest. Chcemy zobaczyć, jak w rzeczywistości działa, a więc jak zwrotnie wpływa na to, co ją umożliwiło, jakie są jej efekty w tej wcześniejszej materii. Braudel doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Dlatego pisze na przykład:

Pytanie o to, czy miasta są przyczyną i źródłem rozwoju, jest równie bezużyteczne, jak pytanie, czy kapitalizm był odpowiedzialny za rozkwit ekonomiczny w XVIII wieku lub za rewolucję przemysłową. Ulubiona przez Georges’a Gurvitcha „wzajemność perspektyw” w pełni tu dochodzi do głosu. Miasto tyleż tworzy ekspansję, co jest przez nią stwarzane. Jest jednak pewne, że wprawdzie miasto nie we wszystkim stwarza koniunkturę, ale potrafi ją dla siebie wykorzystać⁴⁶.

Na następnych stronach Braudel pokazuje więc, jak różnego typu i pochodzenia miasta podporządkowują sobie rzeczywistość „infra-gospodarki”, jak chcąc się wyżywić, organizują rynki, jak pasożytują na wsi, ale również jak dostarczają jej lepszych narzędzi i kuszą ją swymi luksusami. Chcielibyśmy poznać tego rodzaju wpływy kapitalizmu na opisywane struktury codzienności. Ale słowo „kapitalizm” pojawia się w tym pierwszym tomie zaledwie około piętnaście razy! Zazwyczaj właśnie w kontekście możliwości stwarzanych dla niego przez kulturę materialną (na przykład dromader jako źródło

⁴⁵ Ibidem, s. 352–353.

⁴⁶ Ibidem, s. 399.

dło energii był podstawą islamskich „połączeń karawanowych [...], dzięki którym możliwa była ożywiona działalność wczesnokapitalistyczna”⁴⁷). Gdy Braudel pisze o niezwyklej zmienności mody europejskiej, zaskakującej Japończyków u odwiedzających ich Hiszpanów, zastanawiamy się, czy i – ewentualnie – jak fakt ten wiązać z kapitalizmem (kreacja popytu?), poznajemy przy tym tylko dwa przykłady „świadomego wykorzystania mody przez sfery kupieckie”⁴⁸. Problem wydaje się tym bardziej zasadniczy, że jeśli rewolucja przemysłowa zasadniczo odmieniła „struktury codzienności”⁴⁹, a zarazem umożliwiła kapitalizmowi zakorzenienie się w obcej mu wcześniej – i poniekąd z natury – sferze produkcji, to od odpowiedzi na pytanie o wpływ *penthouse’u* na parter rzeczywistości gospodarczej może zależeć wartość Braudelowskiej koncepcji dla rozumienia świata dzisiejszego, a także możliwość odparcia wysuwanego wobec niej przez marksistów zarzutu zbytnej koncentracji na stosunkach wymiany. Niestety zarysu takiej odpowiedzi można poszukiwać tylko pośrednio w tomie drugim, gdzie zostaje naświetlony styk rynku i kapitalizmu.

Pierwszy rozdział owego tomu, poświęconego tytułowemu *Grom wymiany*, konfrontuje czytelnika z serią obrazów konkretnych miejsc, w których się one toczą – Braudel posługuje się przy tym, jak sam powiada, techniką „pointylistyczną”. Oglądane z pewnego oddalenia już tu układają się one w pewną hierarchiczną całość. Z jednej strony mamy serię punktów, w których materializują się kon-

⁴⁷ Ibidem, s. 284.

⁴⁸ Zob. ibidem, s. 267–268.

⁴⁹ Choćby w ten sposób, że o ile w epoce „wczesnej nowoczesności” liczba ludności podwoiła się w ciągu czterech stuleci, to w naszych czasach podwaja się co dwadzieścia-czterdzieści lat (por. ibidem, s. 27). Oczywiście przełomu tego nie można sprowadzić do „rewolucji przemysłowej”, który to termin Braudel relativizuje, podważając jego moc wyjaśniającą. Nie neguje jednak tego, że z końcem XVIII wieku załamał się cały zespół barier, ograniczeń, przeszkód i struktur (por. ibidem, s. 64). Twierdzi raczej, zdaje się, że nieosiągnięty w epoce przedindustrialnej pułap niemożliwości zezwolił na postęp, jaki w wyniku szczególnej koniunktury, przypadkowego zbiegu wielu sprzyjających okoliczności przedłużył się i eksplodował, odsuwając ów pułap na nieznaną nigdy wcześniej odległość.

takty między „życiem materialnym” a gospodarczym, kolejno: targi, hale i sklepy; z drugiej – serię punktów wiążących wymianę rynkową z kapitalistyczną: jarmarki, składy i magazyny, giełdy. Zostaje w ten sposób ukazany rozwój, w trakcie którego granice między kolejnymi stopniami zacierają się. W zasadzie już w opisie „trybów wymiany na poziomie niskim” zarysowuje się większość tematów całego tomu. Po pierwsze, problem przemian mentalności. Widzimy chłopów normandzkich, którzy choć uczestniczą w wymianie, nie są z nią autentycznie związani i zbliżają się do granicy „poza-rynkowej strefy samowżywienia” – choć „dostarczają na targ produktów za 15 lub 20 solidów, nie mogą wstąpić do szynku, bo tyleż samo będą musieli tam wydać”⁵⁰. A jednak, co widać na innym obrazie, nawet jeśli wieśniak operuje na poziomie opłat i zaliczek w naturze, to zwłaszcza gdy jego „rachunki zapisywane są w księdze [...], przywykł przeliczać wszystko na pieniądze. Na dłuższą metę na tym właśnie polega przemiana mentalności”⁵¹. Po drugie, problem płynnej granicy między rzeczywistościami rynku i kapitału. Widzimy, jak w Europie sklepy konkurują z targami i mniej więcej w XVII wieku odnoszą zwycięstwo. Braudel zastanawia się, czy ci prawdziwi sklepikarze, niebędący jednocześnie rzemieślnikami, są już jakimś „mikrokapitalistami”⁵², skoro początkiem i końcem ich działalności jest pieniądz, a umożliwia ją stosowanie kredytu. Po trzecie, problem stosunków między strukturami gospodarczymi a politycznymi. Władze interweniują, nie tylko wznosząc hale (etap pośredni między targiem a sklepem), ale również wytyczając rozciągające się wokół miast sfery o określonym promieniu, poza którymi dopiero można prowadzić wolny, zawodowy handel. W ten sposób chronią przed nim region bezpośrednio dostarczający żywność. Odpowiedzią na ten nadzorowany publiczny *open market* (jak nazywano go w Anglii w XVI–XVII wieku) jest *private market*, na którym działają „wielcy» wędrowni handlarze, a nawet domokrażcy lub akwizyto-rzy”, udający się na wieś, by w oberży kupić zboże bezpośrednio od

⁵⁰ Ibidem, t. 2, s. 37.

⁵¹ Ibidem, s. 39.

⁵² To siejące charakterystyczny dla całej książki zamęt pojęciowy określenie pojawia się w takim kontekście na przykład w: ibidem, s. 286.

chłopa, płacąc z góry. Braudel nie omieszką zaznaczyć, iż „ówczesne procesy sądowe jawnie dowodzą, że taki przybysz, człowiek o wielu obliczach, budził wstręt, był znienawidzony za swą twardość, chytrłość i nieprzejednanie”⁵³. Paręset stron później powróci zaś do tego tematu, pisząc już bezpośrednio o „kapitalizmie u siebie”, a nawet dokładnie o „konkurencji bez konkurencji”, by wyjaśnić, że celem prywatnych przetargów było „uniezależnienie się od cen rynkowych dzięki zaliczkom gotówkowym i elementarnej rozgrywce kredytowej”, a zarazem „pobudzenie pewnego pojawiającego się u podstaw mikrokapitalizmu”⁵⁴. Jeśli dodamy do tego problem uwarunkowań cywilizacyjnych, wprowadzony przez porównanie narzędzi wymiany w różnych rejonach świata – na przykład w Chinach, „ponieważ wszystko jest kontrolowane przez biurokratyzowaną, wszechobecną i skutecznie działającą władzę, która z zasady jest przeciwna gospodarczym przywilejom, jarmarki podlegają ścisłemu nadzorowi, w przeciwieństwie do działających stosunkowo swobodnie targów”⁵⁵ – rzeczywiście znajdziemy na tych pierwszych stronach nie tylko niemal pełną listę pytań stawianych przez Braudela, ale i jego tezę. Ta jednoczesność i związana z nią płynność rozróżnień wynika z tego, w jak wielkim stopniu kapitalizm traktuje się tu jako epifenomen wymiany rynkowej. Wszędzie, gdzie rozwinie się ta druga, ten pierwszy również musi się pojawić, chyba że przeszkodzi temu jakaś zewnętrzna siła. Pomińmy więc etapy pośrednie i przejdźmy do sedna tej kłopotliwej interpretacji.

Kapitalizm rodzi się tam, gdzie pojawiają się wysokie zyski. Ale dlaczego i gdzie się one pojawiają? Handel jest tylko jednym z takich miejsc i kapitalistyczna inwestycja przesuwają się między nim, finansami a wytwórczością. Prócz przestrzennej potrzeba też „sektorowej” analizy akumulacji kapitału. Braudel podejmuje się jej, omawiając w różnych miejscach drugiego tomu trudności, jakie napotykały wczesne operacje bankowe i kredytowe, przede wszystkim zaś w rozdziale trzecim, pod znamienym tytułem *Produkcja, czyli kapita-*

⁵³ Ibidem, s. 29.

⁵⁴ Ibidem, s. 376.

⁵⁵ Ibidem, s. 109.

lizm u innych, gdzie bada preindustrialne inwestycje w różne formy wytwórczości (w ziemię, „protoprzemysł”, transport i tak dalej). Konkluzją tych analiz będzie stwierdzenie, że w okresie między 1400 a 1800 rokiem w sektorach tych „bilans protoprzemysłowego kapitalizmu jest raczej ujemny”⁵⁶. Toteż nawet gdy ówczesny kapitalista dokonuje podobnych inwestycji, wiąże się to zazwyczaj „z tym, kim jest naprawdę: człowiekiem handlu, giełdy, sieci długich łańcuchów wymiany”⁵⁷ – posiada statek, gdyż ułatwia to zachowanie ścisłej tajemnicy przy wykonywaniu ryzykownej i nie do końca legalnej operacji; wkłada pieniądze w manufaktury sukiennicze tylko po to, aby otrzymać przywilej sprzedaży ich produktów.

Stanowi to punkt wyjścia dla rozdziału o *Kapitalizmie u siebie*, czyli w sferze obiegu handlowego, gdzie również „nie zajmuje całej przestrzeni”⁵⁸. Tutaj Braudel znów może rozwinąć skrzydła. Szczegółowo, choć niekoniecznie systematycznie, omawia podstawowe tryby działania, „procedury”, „decyzje i strategie” kapitalizmu wobec ogólniejszego życia gospodarczego, którego siły przechwytuje i na którym się unosi. Ponieważ mamy tu do czynienia z taką właśnie relacją, pierwszą z tych reguł jest wznoszenie wciąż przedłużających się hierarchii. Kapitalizm wydaje się tu wciąż odbijać od poszerzających się granic sfery wymiany rynkowej, spychając w nią drobniejszych sklepikarzy i kupców, na których przerzuca „pewne zadania: gromadzenie towaru, jego magazynowanie, sprzedaż detaliczną [...] nazbyt zrutynizowane i z dawien dawna kontrolowane, a więc pozostawiające niewielką swobodę manewru”⁵⁹. Stąd łatwo dostrzegalne różnice między niemieckimi *Krämer*, *Kaufmann* i *Kaufherr*, angielskimi *tradesman* i *merchant*, włoskim *marcante* i *negoziante*, islamskimi *hawanti* i *tayir*, a zarazem irytująca płynność Braudelowskich przejść od „mikrokapitalizmu” do „kapitalizmu prawdziwego”. Ten ostatni występuje bowiem tylko na szczytach, które wciąż się wypiętrzają. Tylko wysoka pozycja – jest to druga reguła – umożliwia „kontr-rynkowe” tworzenie monopoli i manipulowanie cenami.

⁵⁶ Ibidem, s. 339.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 340.

⁵⁹ Ibidem.

Po trzecie, zasada eklektyzmu, odrzucenia specjalizacji, którą również spycha się do podstaw piramidy – „racjonalny podział pracy występuje poniżej poziomu negocjanta”⁶⁰. Po czwarte, między innymi dlatego, że państwo to jedyna siła zdolna przeciwstawić się już obecnemu kapitalizmowi (wcześniej „nie” mogą powiedzieć jeszcze cywilizacje), główną rolę odgrywa handel dalekosiężny, międzynarodowy, „wyzwalająca działalność światowego rynku”⁶¹.

Ta ostatnia obserwacja pozwala w kolejnym tomie rzutować niejasne dystynkcje historii totalnej kapitalizmu na wymiar geograficzno-przestrzenny, co jednak tym razem jest raczej przejściem do uprawiania jego historii globalnej. Wydaje się wręcz, że siatka pojęciowa Wallersteina, którą w pierwszym, teoretycznym rozdziale *Czasu świata* przejmuje się w całości z drobnymi tylko zastrzeżeniami, spadła Braudelowi z nieba⁶². Umożliwia ona bowiem zapośredniczenie wpływu kapitalizmu na stosunki produkcji, ponownie, w sferze wymiany i sformułowanie problemu owego wpływu w kategoriach międzynarodowego podziału pracy⁶³. Z tego względu omówienie ostatniego tomu *Kultury materialnej* ograniczę do paru uwag

⁶⁰ Ibidem, s. 345.

⁶¹ Ibidem, s. 560.

⁶² Udowodnienie tej interpretacji wymagałoby dość drobiazgowej lektury odpowiedniego rozdziału, ale nie wydaje mi się to konieczne dla osiągnięcia moich celów. Niech wystarczy fakt, że Wallerstein jest myślicielem zdecydowanie najczęściej przywoływanym w ostatniej księdze *Kultury materialnej*, a o decydującym wpływie jego koncepcji na formę prowadzonego tam opisu dziejów kapitalizmu piszą też Burke (zob. P. Burke, op. cit., s. 50) i Kinser, który stwierdza, iż jest to „najmniej interesujący i oryginalny z tomów” (S. Kinser, op. cit., s. 675).

⁶³ Na początku drugiego tomu Braudel zapowiadał, że jeśli w pierwszym palmę pierwszeństwa oddał konsumpcji, a tu zajmie się obiegami, to trzeci poświęci produkcji. Opatrzył jednak tę nieoddającą istoty faktycznego uporządkowania jego dzieła uwagę przypisem, w którym bez komentarza cytuje pewnego francuskiego ekonomistę: „Produkcja jako taka trudna jest do uchwycenia”. Niełatwo byłoby to potwierdzić, ale sądzę, że ten przypis został dodany po ukończeniu całej książki. Gry wymiany zamyka bowiem następująca wypowiedź: „Handel dalekosiężny to nie wszystko, stanowi on jednak etap konieczny do osiągnięcia wyższego zysku. Na przestrzeni całego trzeciego i ostatniego tomu naszej książki szeroko będziemy jeszcze omawiać rolę gospodarek-swiatów [...], stanowią [one] całościową kronikę kapitalizmu. Mówiono niegdyś – a formuła ta wciąż jest trafna i dobrze określa, o co chodzi: międzynarodowy podział

przy okazji rozważania kwestii „kapitalizmu” jako kategorii historii globalnej jako takiej.

Kapitalizm jako kategoria historii totalnej

Gdy pytamy o sens „kapitalizmu” jako pojęcia historii totalnej, funkcja Braudelowskiego „cyrkulacjonizmu” okazuje się inna niż w przypadku Wallersteina. Braudel sam wielokrotnie podkreśla, że gdy w czasach rewolucji przemysłowej mechanizacja sprawia, iż produkcja staje się polem dla ekspansji zysku, sytuacja ulega zasadniczej zmianie. Powtarza na przykład za Julesem Micheletem, że pierwszy raz w dziejach „rosnąca podaż, zdolna [będzie] kształtować od podstaw nowe potrzeby”⁶⁴. Zastanawiając się nad wpływem „superstruktur kapitalizmu” na „infrastruktury życia gospodarczego” w badanym przezeń okresie, zauważa natomiast, że dwa późne już przecieży, bo wydarzające się w latach 20. XVIII wieku, głośnie i skandaliczne kryzysy finansowe – brytyjska South Sea Bubble oraz francuska afera związana z systemem Lawa – nie miały zbyt istotnych reperkusji na „niższych poziomach”. „W obu przypadkach dowiedziono, iż nawet jeśli owe burzliwe, toczące się bardzo wysoko wydarzenia mogą zachwiać ogółem gospodarki, to przez wszystkie te lata nie jest jeszcze ona kierowana z równie wysoka. Kapitalizm nie zdążył narzucić jej swoich praw”⁶⁵. O czym więc tak naprawdę opowiada Braudel? Czy nie można by się zgodzić, że chodzi o to, co Marks określał jako kupiecką prehistorię właściwego, współczesnego kapitalizmu, albo o to, co tak szanowany przez autora *Morza Śródziemnego* Henri Pirenne nazywał „kapitalizmem przed kapitalizmem”? Braudel upiera się jednak przy istnieniu „swoistej jedności kapitalizmu, począwszy od włoskiego Trecenta [a po prawdzie – sądząc z innych uwag – od czasów starożytnych] aż do dnia dzisiejszego”⁶⁶, podobnie jak przy

pracy i, oczywiście, zyski, jakie on przynosi” (F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 2, s. 560).

⁶⁴ Ibidem, s. 159.

⁶⁵ Ibidem, s. 113.

⁶⁶ Ibidem, s. 395.

twierdzeniu, że „w ciągu tej wielkiej mutacji [rewolucji przemysłowej] kapitalizm zachował w zasadzie swą tożsamość”⁶⁷, manifestującą się w rozwoju i zachowaniach kapitału komercyjnego. Skąd ten upór?

Otóż stawką rozważań Braudela jest, moim zdaniem, utrzymanie się na poziomie badania historycznie konkretnej rzeczywistości, tak jak je rozumie Braudel. Chodzi o to, by broniąc „pewnej »wewnętrzności« i jedności kapitalizmu”⁶⁸, zachować możliwość wpisywania go w większe całości społeczne bez utożsamiania ich z nim. Tylko wtedy będzie można uniknąć reifikacji tego pojęcia pod postacią koniecznego stadium rozwoju lub istniejącego jedynie w abstrakcji systemu ekonomicznego. Paradoksalnie, definiując kapitalizm jako pewien niezmienny typ aktywności gospodarczej, Braudel może relatywizować go względem innych warstw rzeczywistości, badać presje, jakim podlega i które sam wywiera, analizować historycznie zmienne formy jego aktualizacji i tym samym pogłębić zrozumienie jego działania. Mamy tu do czynienia z zabiegiem, jeśli chodzi o cele, podobnym do fundamentalnego w historiografii marksistowskiej rozróżnienia między kapitalistycznym sposobem produkcji a kapitalistyczną formacją społeczną, która, nawet jeśli ów sposób produkcji w niej dominuje, nie jest przecież sama „w całości kształcąca swych stosunków” kapitałem. Być może dałoby się powiedzieć, że Braudel odróżnia kapitalistyczny sposób cyrkulacji od ogólnego obiegu materii (ekonomicznej, ale także symbolicznej), którym jest dla niego każda konkretna całość społeczna. Nie będzie to może zgrabne sformułowanie, tak czy inaczej za najgorszy z błędów uważa on

twierdzenie, że kapitalizm to tylko „system ekonomiczny”, podczas gdy egzystuje on wewnątrz pewnego społecznego ładu, gdy jest on, jako przeciwnik lub współnik, na równi z państwem kłopotliwą potęgą – i nigdy nie było inaczej; gdy korzysta z wszelkiego wsparcia, jakiego kultura udziela stabilności struktur społecznym, gdyż kultura, nierówno rozdzielona, przenikana sprzecznymi prądami, zużywa jednak

⁶⁷ Ibidem, t. 3, s. 582.

⁶⁸ Ibidem, t. 2, s. 537.

w ostatecznym rachunku swe najlepsze siły na podtrzymanie istniejącego porządku; gdy utrzymuje panujące klasy, które broniąc go, bronią samych siebie⁶⁹.

Wpisanie kapitalizmu w SPOŁECZEŃSTWO, CZYLI ZBIÓR ZBIORÓW, którego Braudel próbuje dokonać w ostatnim rozdziale tomu drugiego, oznacza więc odniesienie go do hierarchii społecznych, potęg politycznych i presji kulturowych. Efektem jest to, za co Braudela przede wszystkim cenili Deleuze i Guattari – historia kontyngencji⁷⁰. Tak wiele warunków musi być spełnionych, by kapitalizm mógł skorelować się z regułami funkcjonowania innych instancji społecznych i przechwycić ich siły. Stratyfikacja społeczna musi sprzyjać długowieczności akumulujących majątki rodów, a przy tym nie blokować całkowicie możliwości awansu społecznego, najlepiej opierając się na dwóch równoległych porządkach (urodzenia i bogactwa), z których jeden rozwija się w cieniu drugiego i konkuruje z nim. Aparat polityczny, by przybrać postać nie despotycznej biurokracji, ale znanego nam dziś terytorialnego państwa narodowego, które czasem – też nie zawsze – wchodzi w trudny sojusz z kapitalizmem, musi dojrzewać równoległe do niego, w kontekście rozwiniętej już gospodarki rynkowej, a najlepiej rywalizując z wolnymi, „deteritorializującymi” miastami nadmorskimi. A jak rzecz się ma z czynnikami kulturowymi? No cóż, jak to ujmuje Braudel, „bywa, że cywilizacje mówią: tak”⁷¹ i naprawdę trudno wyjaśnić to zjawisko, gdyż z zasady są kapitalizmowi wrogie. Zdaje się, że w szczególnych okolicznościach, gdy są osłabione, wewnętrznie zróżnicowane i poddawane uporczywej presji, w końcu powoli i niechętnie po prostu ulegają. Jeśli chodzi o Europę, to najszerzej znany jest ten aspekt owego powolnego procesu, który wiązał się z chrześcijańskim sporem o lichwę.

Po przedstawieniu tej listy oporów i przeszkód, jakie praktyki pozagospodarcze stawiają aktywności kapitalistycznej, Braudel stwierdza: „Wzorem Deleuze’a i Guattariego powiedziałbym nawet,

⁶⁹ Ibidem, t. 3, s. 584.

⁷⁰ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, The Athlone Press, London 1984, s. 224.

⁷¹ F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 2, s. 514.

że »kapitalizm nawiedzał na swój sposób wszelkie formy społeczne«, a w każdym razie taki kapitalizm, jakim ja go widzę. Musimy jednak szczerze przyznać, że choć ową budowlę udało się wznieść w Europie i zarysować w Japonii, to nieledwie we wszystkich innych zakątkach świata próby takie zakończyły się fiaskiem...⁷². Warunki czysto ekonomiczne (ożywiona gospodarka rynkowa wraz z wszystkim, co się z nią wiąże) i techniczne (sieć miast handlowych, nawigacja dalekomorska i tak dalej) bywały spełnione w krajach islamu czy Chinach – są one konieczne, ale jednak niewystarczające. „W rzeczywistości trzeba jeszcze, by współuczestnikiem tego procesu było społeczeństwo, by zapaliło ono dla niego zielone światło, i to na długo przedtem, nim się on zacznie”⁷³. W grę wchodzi tu zatem niesłychany zbieg okoliczności. Trudno na podstawie rozważań Braudela zrekonstruować jakiś ogólny obraz stanu społeczeństwa, które gotowe jest przyjąć i unosić kapitalistyczny tryb funkcjonowania. Z niektórych jego uwag wyłania się jakaś wizja natężonej mobilności społecznej, rozbicia, rozproszenia i pomnożenia wielkich instytucji (państwa, kościoła, „hanzy” miast handlowych i inne) oraz rozpętania pragnień, odpowiadająca być może „generalnemu zdekodowaniu i deterytorializacji przepływów”, które w okolicznościach uniwersalizacji kapitalizmu dostrzegają Deleuze i Guattari. Analogia ta okazuje się jednak pochopna, a przynajmniej niepełna, gdyż w perspektywie Braudelowskiego długiego trwania wymienione zjawiska podlegają koniunkturalnym fazom nasilenia i kontrakcji, a poza tym duże znaczenie przypisuje się tu właśnie istnieniu bardzo specyficznego „kodu” hierarchii społecznej, na którym kapitalizm mógłby się wesprzeć, budując własny porządek nierówności. Z pewnością można stwierdzić, że prowadzona wedle reguł historii totalnej konstrukcja „kapitalizmu” jako kategorii odnoszącej się do jednego tylko z wielu składników „sumy działających rzeczywistości” pozwala najpełniej uchwycić absolutną kontyngencję jego dziejów.

Warto może zatrzymać się jeszcze przy samym dziwnym wyrażeniu „zbiór zbiorów”, które Braudel wprowadza tu na oznaczenie

⁷² Ibidem, s. 541.

⁷³ Ibidem, s. 558.

określającego całą jego refleksję makrohistoryczną problemu całości złożonej. Pojęcie to, jak powiada, „zapożyczone od matematyków, jest tak wygodne, że nawet oni nie całkiem mu ufają”⁷⁴. Stwierdzenie to ma charakter wysoce eufemistyczny, matematycy bowiem, jak już wspominałem, wprost odrzucają istnienie owego zbioru⁷⁵. Użycie tego właśnie terminu mogłoby sugerować, że historia totalna opiera się na postulacie jakiejś absolutnej całości, która byłaby wcześniejsza od swoich części i predefiniowała ich znaczenie, co groziłoby reifikacją pojęć ogólnych, a być może również obciążeniem wrażliwości na kontyngencję i unikatowość procesów historycznych jakimś majaczącym na horyzoncie determinizmem. W praktyce jednak Braudelowskie „zbiory”, choć są całościami o nieredukowalnych właściwościach emergentnych, składają się z części, które zachowują względną autonomię, tak że mogą zostać odłączone od jednego organizmu i przyłączone do innego, wchodząc w inne interakcje. Coś takiego jak „rynek”, jako pewna sztuczna abstrakcja, nie funkcjonuje właściwie jako wyjaśnienie historyczne *per se*, ale zawsze jako indywidualna emergentna całość, złożona na przykład z konkretnych rynków i targów miejskich, które w okolicach XI wieku organizują swoje regiony wiejskie, albo równie swoista i wykazująca nieco inne cechy sieć XIV-wiecznych jarmarków. Konkretnie miasto może raz współtworzyć „zbiór” gospodarczy, kiedy indziej zaś „zbiór” polityczny, nie tracąc cech autonomicznych. W ten sposób charakteryzujące historię totalną zastąpienie koncepcji pojedynczego, linearnego czasu wielością heterogenicznych trwał przybiera postać badania mnogości przestrzennych przepływów materii, z których każdy cechuje własny rytm i tempo przemian. Manuel De Landa, by lepiej uchwycić ten rodzaj materializmu Braudelowskiej historiografii, proponuje zastąpić termin „zbiór zbiorów” – inspirowanym filozofią Deleuze’a i Guattariego pojęciem układu, oznaczającym właśnie materialną, wielo-skalową, nieredukowalną, ale rozkładalną całość⁷⁶.

⁷⁴ Ibidem, s. 422.

⁷⁵ Przynajmniej jeśli mowa tu – a taki jest przecież wydźwięk wywodów Braudela – o tak zwanym zbiorze wszystkich zbiorów.

⁷⁶ Zob. M. De Landa, *Deleuze: History and Science*, Antropos Press, New York, NY 2010, s. 7 i nast. Propozycja ta jest elementem szerszej „teorii układów”

Nie sądzę, by tego rodzaju interpretacja rzeczywistości społecznej w sposób świadomy wchodziła w skład metody badawczej Braudela, a z pewnością nie daje się jej odnaleźć na tych czterech pierwszych stronach ostatniego rozdziału *Gier wymiany*, gdzie rozważa on problem społeczeństwa jako całości złożonej. Wydaje mi się raczej, iż ten materializm i nominalizm są spontanicznym rezultatem wysoce rozwiniętej wrażliwości historycznej. Niezależnie od tego totalność, rzeczywiście prześladowająca i naznaczająca piętnem swoistej nierealizowalności projekt historii totalnej, nie ma jednak w moich oczach cech jakiegoś teologicznego absolutu. Oznacza raczej to, co każdorazowo aktualne i – jak u Marksa – „konkretne, ponieważ będące scałaniem wielu określeń, a więc jednością różnorodności”⁷⁷. Stanowi więc raczej pewien postulat, określa kierunek i metodę analizy.

Funkcjonalizm i materializm Braudela

Braudelowski „kapitalizm” można więc interpretować jako określony, emergentny tryb funkcjonowania części lub całości danego układu społecznego. Nie da się jednak zaprzeczyć, iż zaznaczający się co i rusz w *Kulturze materialnej* brak analizy sfery produkcji w jej stosunku do sfery wymiany sprawia, że nie do końca wiadomo, czego dzieje się tu opowiada. Jest niby jasne, że chodzi o genezę dominacji kapitalizmu w Europie, a potem na świecie. Ciągłe umniejsza-

(*assemblage theory*), którą De Landa projektuje jako nowe podejście do analizy systemów społecznych, oparte na „materialistycznej ontologii”. Jego rozumienie „materializmu” wypływa z inspiracji maszynistyczną filozofią Deleuze’a i Guattario. Sam „układ” jest tu adaptacją sformułowanego w *Kapitalizmie i schizofrenii* pojęcia „układu maszynowego” (*l’agencement machinique*) jako konkretnej aktualizacji czy uskutecznienia (autorzy posługują się tu czasownikiem *effectuer*) maszyny abstrakcyjnej. Części tego rodzaju całości ma cechować „relacja zewnętrznosci”, co sprawia, że nie są one przez ową całość totalizowane (por. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, The Athlone Press, London 1988, s. 71, 88–91, 503–505).

⁷⁷ K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, w: idem, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1953, s. 230.

nie znaczenia rewolucji przemysłowej, uznanie jej jedynie za okres „wysokiej koniunktury mechanizacji”⁷⁸ oraz protest przeciw „zbyt pochopnemu” twierdzeniu, iż „kapitalizm stanowi całość społecznego świata”⁷⁹, choć same w sobie uzasadnione, prowadzą do tego, że Braudel nie jest już w stanie dociec, na czym właściwie miałyby polegać dominacja owego typu aktywności gospodarczej, który tak świetnie opisuje. Ogranicza się w tym miejscu zaledwie do wskazania na potęgę monopolu. Teza, że kapitalizm funkcjonuje według reguł, jakimi od wieków kierowali się wielcy kupcy, wydaje się niekontrowersyjna, warta jest jednak takiego uszczegółowienia, jakie można znaleźć w *Kulturze materialnej*. Ostatecznie w perspektywie ekonomicznej regułami tymi rządzi logika obrotów kapitału, pieniądza, który rodzi pieniądź, wartości wymiennej. Trzeba zapytać tutaj o to, w jaki sposób logika ta narzuciła się społeczeństwom i odcisnęła w różnych ich, również pozaekonomicznych praktykach tak głęboko, że możemy je nazywać kapitalistycznymi, jeśli nie w całości, to zdecydowanie w większej części niż kiedykolwiek wcześniej. Jeśli, z czym Braudel się zgadza, stało się tak w rezultacie załamania całego zespołu barier, ograniczeń, przeszkód i struktur, załamania związanego z gwałtownymi przemianami w sferze produkcji, to może, skoro już spodobało mu się jedno twierdzenie Deleuze’a i Guattariego, przysłałby też jednak na ich tezę, iż „choć kapitalizm jest przemysłowy w swej istocie, to działa tylko jako kapitalizm kupiecki”⁸⁰. Dla mnie w każdym razie – umieszczone w takim kontekście historycznej obserwacji zawarte w *Kulturze materialnej* zyskują na wartości.

Do tezy Deleuze’a i Guattariego oczywiście powrócę w odpowiednim rozdziale. Na razie podsumujmy moje wnioski na temat „kapitalizmu” jako kategorii refleksji makrohistorycznej w tej jej wersji, jaką jest historia totalna. Po pierwsze, kategoria ta nie odnosi się do żadnego stanu czy stadium społeczeństwa, ale do pewnej jego względnie autonomicznej warstwy, wchodzącej w różnorakie relacje z innymi porządkami. Po drugie, nie jest nazwą jakiegoś ca-

⁷⁸ F. Braudel, *Kultura materialna*, t. 2, s. 345.

⁷⁹ Ibidem, t. 3, s. 592.

⁸⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 229.

łościowego systemu ekonomicznego, istniejącego w stanie czystym tylko w abstrakcji, lecz wskazuje na aktywność gospodarczą określonego typu. Po trzecie, ten wyróżniający i definiujący „kapitalizm” jako jedną z „działających rzeczywistości” tryb funkcjonowania charakteryzuje indywidualne, emergentne układy złożone z konkretnych, materialnych jednostek (które same mogą być jednak całościami niższego rzędu) i w ten sposób wpisuje się w wielo-skalową rzeczywistość społeczną, niedającą się zredukować do jednego porządku temporalnego.

The Modern World-System Immanuela Wallersteina

Rozmiar dzieła Wallersteina

Epistemologiczne uwarunkowania dzieła Immanuela Wallersteina zostały przeze mnie zrekonstruowane i poddane krytyce, gdy pisałem ogólnie o analizie systemów-światów jako jednej z odmian współczesnej refleksji makrohistorycznej. Już wtedy konieczne było omówienie formułowanej w ramach tej ekonomiczno-socjologicznej perspektywy koncepcji „kapitalizmu” oraz funkcjonowania w niej tego terminu jako kategorii historycznej, co uczyniłem w kontekście zarzutów wysuwanych wobec pierwszego tomu *The Modern World System* (dalej: TMWS) przez Roberta Brennera. Jeśli bowiem podług reguł historii totalnej można konstruować rozmaite obiekty badań, to dla historii globalnej właśnie specyficznie pojmowany kapitalizm stanowi przedmiot *par excellence* i nie jest żadnym przypadkiem, że Wallerstein przez całe życie pisze jedno tylko *opus magnum*. Na płaszczyźnie epistemologicznej, jak pamiętamy, wyraża się to pełnym lapsusów przejściem od stwierdzenia, że przedmiotem nauk historycznych winien być „system historyczny jako system złożony”, przez obserwację, iż w empirycznej rzeczywistości występuje tylko jedna odpowiadająca mu „jednostka analizy”, mianowicie „nowoczesny system-świat”, po uznanie „kapitalizmu” za *differentia specifica* owego systemu. W warstwie merytorycznej rozwiązanie to przybiera postać świadomego utożsamienia problemów historycznych określanych przez pojęcia Zachodu, nowoczesności, kapitalizmu i globalizacji. Właśnie tym drugim aspektem historii globalnej chciałbym się teraz zająć.

Zadanie to nastrocza specyficznych trudności. Po pierwsze, chciałbym uniknąć powtarzania wyciągniętych już wcześniej wniosków na temat teoretycznych niedostatków analizy systemów-świa-

tów oraz wątpliwości, jakie z klasycznie marksistowskiego punktu widzenia budzi formułowana w jej ramach koncepcja kapitalizmu. Po drugie, ta niechęć do powtarzania się nie wynika tylko ze względów formalnych, ale też z przekonania, że koncentracja na owych zastrzeżeniach uniemożliwia oddanie sprawiedliwości dziełu, jakim jest historia globalna pisana przez Wallersteina. Jego przedsięwzięcie można uznać tyleż za niemożliwe, co za niewczesne w nietzscheańskim znaczeniu tego słowa. Wbrew deklaracjom Petera Sloterdijka to nie on, ale właśnie Wallerstein, „rekapitułując historię ziemskiej globalizacji, podjął się sformułowania zarysów teorii współczesności, wykorzystując środki wielkiej narracji inspirowanej filozofią”¹. Rzeczywiście można powiedzieć, że TMWS opowiada dzieje jedyne- go znanego nam świata – tej „opłyniętej” i skonsolidowanej rzeczywistości, jaką jest nasz glob – o tyle, o ile to właśnie dominujący styl bycia-w-świecie określa ludzkie doświadczenie. W tym sensie należy mówić faktycznie o jedynej możliwej „historii” w tym wąskim znaczeniu tego słowa, do którego odwołują się głosiciele jej końca – „historia” posiadająca swój początek, środek oraz koniec, którego kryterium wpisano w konstrukcję jej przedmiotu. Uniwersalistyczny rozmach TMWS, choć niełatwo od razu go dostrzec, czyni zeń dzieło zaskakująco bliskie temu niedającym się jednoznacznie zdefiniować gatunkowi, który nazywa się historiozofią. Filozof nie powinien więc książki tej lekceważyć, nawet jeśli na pierwszy rzut oka sprawia ona wrażenie zaledwie syntezy olbrzymiej ilości prac z dziedziny historii gospodarczej lub zniechęca prostotą swych założeń teoretycznych.

Ten, jak się rzekło, jednocześnie niemożliwy i niewczesny charakter dzieła Wallersteina znajduje dobitny wyraz w czwartym, ostatnim z opublikowanych tomów, w którym uczony, mimo swego wieku, zapowiada jeszcze dwa następne. Tom szósty ma traktować o okresie między 1945/1968 a 2050 rokiem, kiedy to będzie według badacza wydarzać się „definitywny zgon”² (*definitive demise*) świa-

¹ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 8.

² I. Wallerstein, *The Modern World-System IV*, University of California Press, London 2011, s. xvii.

ta, jaki znamy. Oto więc autor TMWS z historyka wnikliwie rozważającego takie kwestie, jak przyczyny portugalskich odkryć geograficznych czy znaczenie pokoju westfalskiego z 1648 roku, zamierza w wieku 120 lat przemienić się nie tyle w proroka końca nowoczesności, ile jego kronikarza. Z perspektywy tej można by się śmiać – nawet jeśli to nierozważne lub zwyczajnie niesmaczne – gdyby nie to, jak głęboko wpisała się ona w struktury naszego poznania historycznego. Skoro świat niewątpliwie stanowi ostateczne złożenie, syntezę i aktualizację tysięcy historyczności, przez które jesteśmy określani, to jego historyczne domknięcie musi być znaczące niezależnie od tego, czy zapowiada nastanie wiecznego pokoju, katastroficzny kres, czy zadanie fundamentalnego przekroczenia dotychczasowej egzystencji. W refleksji naukowej to samo poczucie znajduje wyraz w centralnym usytuowaniu nierozzerwalnie powiązanych problemów „europejskiego cudu”, tryumfu Zachodu, modernizacji, globalizacji i kapitalizmu, czyli, jak to wyraził Max Weber, koniecznego pytania o to, „jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na glebie Zachodu i tylko tu wyrosły zjawiska kulturowe, które – przynajmniej w naszym wyobrażeniu – leżą na linii rozwoju o powszechnym znaczeniu i obowiązywaniu”³. Mimo wszelkich radykalnych przeformułowań, a nawet prób odrzucenia tej uniwersalnej historii pewnego dziejowego przypadku, z natury rzeczy musi ona wyznaczać jeden z horyzontów dzisiejszej refleksji historiograficznej, co potwierdza opisywana przeze mnie wcześniej równoległość unaukowienia dziejopisarstwa przez niemiecki historyzm i pojawienia się tematu „końca historii” w jego współczesnej formie.

Wreszcie trzeba dostrzec i to, że ów teleologiczny wątek – tak nieoczekiwanie bliski historiozofii doby oświecenia, ale też tej Spenglerowskiej – jest wpisany już w cztery pierwsze, pod wieloma względami niezrównane tomy dzieła Wallersteina, i je umożliwia. TMWS to epos o nabrzmiałej znaczeniami historii ziemskiej globalizacji, epos, który był już wygłaszany ustępami lub w perspektywicznych skrótach, ale nigdy w całości i tak szczegółowo. Dla każdego, kto przed

³ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Aletheia, przeł. B. Baran, J. Miziński, Warszawa 2010, s. 5.

lekturą tego dzieła poznał metodologiczno-epistemologiczne założenia analizy systemów-światów, zdumiewające jest wielkie bogactwo mniej lub bardziej klasycznych problemów historycznych, które dają się ująć w tą rozbijającą prostą siatkę pojęciową. Jeśli jednak – i tu pojawia się zasadnicza trudność kształtująca ten rozdział mojej pracy – TMWS na ontologiczne pytanie o genezę, charakter i koniec naszego historycznego świata odpowiada, zgodnie z naturą tego pytania, narracyjnie, w formie pojedynczej historii, to w jaki sposób wyrazić wagę tej odpowiedzi, nie pisząc tego opowiadania samemu? Muszę uczciwie przyznać, że wydaje mi się to niemożliwe. Oddać sprawiedliwość dziełu Wallersteina można właściwie tylko, poświęcając nieco czasu na przestudiowanie tych blisko 1500 stron, które dotychczas się ukazały, i korzystając ze sformułowanych tam hipotez przy własnym namyśle nad dziejami. Jako że nie piszę książki historycznej, a teoretyczną rekonstrukcję analizy systemów-światów sformułowałem już wcześniej, „kapitalizm” jako kategorię historii globalnej mogę przedstawić tylko w ramach podkreślającego niektóre wątki, ale z konieczności raczej niestosownego streszczenia TMWS.

Kapitalizm jako synonim świata współczesnego

Warto zacząć od powiedzenia, w jaki dokładnie sposób przyjmowane przez Wallersteina przesłanki epistemologiczne kształtują temat, a nawet sam tytuł jego *opus magnum*, by tym samym odnieść bezpośrednio do treści tego dzieła zasadniczy wniosek, który nasunęło rozważenie owych przesłanek. Poszukując „złotego środka” między wyjaśnianiem nomotetycznym a idiograficznym, amerykański socjolog odrzucił samo to rozróżnienie oraz istnienie jakichkolwiek praw uniwersalnych. Każdy wykazujący stałe regularności system jest w istocie historyczny; nawet procesy przyrodnicze – powiada, powołując się na prace chemika Ilyę Prigogine’a – posiadają swoje dzieje, swoją „strzałkę czasu”. Struktura jest własną genezą albo, jak to ujmie Wallerstein, składającą się nań sekwencją zdarzeń. Co wcale nie oznacza, że należy zaprzestać formułowania możliwie uniwersalnych opisów. Wręcz przeciwnie. Zwłaszcza w naukach

społecznych należy badać całości, które tworzą jakby swój własny świat, swoje własne uniwersum czy rzeczywistość czasoprzestrzenną. W naszej epoce istnieje wszelako tylko jedna „jednostka analizy” tego rodzaju. Ujęta w takiej perspektywie całość odsyła zarówno do kwestii swych początków (Zachód bądź Europa), jak i do własnej historii (nowoczesność bądź „proces modernizacji”), reguły rozwoju i funkcjonowania (kapitalizm) oraz struktury (stosunki „epoki globalnej”, czyli globalny podział pracy). Myśl tę Wallerstein wyraża wprost w pierwszym zdaniu eseju, który – jak sam twierdzi⁴ – stanowi istotne rozwinięcie tez na temat średniowiecznych źródeł współczesnego świata wyłożonych w TMWS I: „Zachód, kapitalizm i nowoczesny system-świat są nierozzerwalnie połączone – historycznie, systematycznie, intelektualnie”⁵. W kolejnych akapitach tego samego artykułu konsekwentnie określa przedmiot swoich rozważań jako „kapitalizm/»nowoczesny« system historyczny”. Specyfiki tak dziwacznie nazwanego obiektu autor docieka natomiast w dłuższym fragmencie, który warto chyba przytoczyć w całości, gdyż stanowi reprezentatywną próbkę typowego dla Wallersteina sposobu podejmowania problemów historycznych, a zarazem zawiera podstawową zasadę konstrukcji „kapitalizmu” jako kategorii makrohistorycznej:

Zacznijmy od przyjrzenia się przypuszczalnym działaniom (*activities*) charakterystycznym dla kapitalistycznego/„nowoczesnego” systemu-świata. Wydaje się, że pod tym względem niewiele różni poglądy analityków o przekonaniach konserwatywnych, liberalnych i marksistowskich. Właściwie wszyscy skłaniają się do postrzegania kapitalizmu jako systemu, w którym ludzie dążą do przekształcania (albo „podbijania”) natury w sposób nieskończenie ekspansywny i tak, by gromadzić wciąż więcej produktów owej ekspansji. Czy jest to David Landes mówiący o „Prometeuszu wyzwolonym”, czy Carlyle opłakujący „węzeł gotówkowy”, czy Marks analizujący dążenie do niekończącej się akumulacji kapitału, czy Keynes odwołujący się do „zwierzęcych duchów”

⁴ Zob. I. Wallerstein, *The Modern World-System IV*, s. xiii.

⁵ Idem, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, w: *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, eds. T. Brook, G. Blue, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

przedsiębiorców (Shumpetera) czy [...] opis osiągnięcia wzmożonego wzrostu jako [europejskiego] „cudu”, obserwowane zjawisko przybiera formę hiperbolicznej krzywej, która nie zna żadnej SPOŁECZNEJ granicy. Oczywiście o to, czy istnieje jakaś fizyczna granica pozostająca poza kontrolą samego systemu historycznego, czyli o to, czy „natura” nieodwołanie ogranicza ludzkość, pytano w wieku XX coraz częściej. Powszechnie twierdzi się jednak, że kapitalizm jest systemem historycznym niekłępującym w sposób świadomy i wewnętrzny swych systemowych działań, z których za centralne uznać można niekończącą się akumulację kapitału, stanowiącą przeto jego *differentia specifica*. Żaden wcześniejszy system historyczny nie cechował porównywalny *mot d'ordre* społecznej bezgraniczności. Zatem kapitalizm zakłada nie tylko sprzedaż produktów dla zysków czy wzrost masy kapitałowej (towarów, maszyn lub pieniędzy). Odnosi się w szczególności do systemu opartego na niekończącej się akumulacji tej masy, systemu, w którym, jak stwierdził Weber, „człowiek istnieje dla swego przedsiębiorstwa, a nie na odwrót”⁶.

Charakteryzujący ten fragment styl obchodzenia się z klasycznymi tematami nauk społeczno-historycznych cechuje również wszystkie kluczowe rozdziały TMWS. Wallerstein sukcesywnie podejmuje w tym dziele różne problemy teoretyczne jako odnoszące się do poszczególnych strukturalnych aspektów nowoczesnego systemu-świata, w chronologicznym porządku ich wykształcania się – problem genezy i istoty kapitalizmu w odniesieniu do okresu 1450–1640, problem roli państwa w odniesieniu do holenderskiej hegemonii między 1645 a 1675 rokiem, problem rewolucji przemysłowej w odniesieniu do „drugiej ery wielkiej ekspansji” w latach 1730–1840 i tak dalej. Tak jak w cytowanym właśnie ustępie, za każdym razem najpierw analizuje się dotychczasową dyskusję nad klasycznym zagadnieniem i zajęte w niej stanowiska, następnie zaś pokazuje wspólne im założenia, których sens i wartość ujawnia się dopiero w perspektywie świato-systemowej.

Od samego tego erudycyjnego, ale czasem nużącego w swej powtarzalności stylu argumentacji istotniejsza jest oczywiście formuło-

⁶ Ibidem, s. 14–15.

wana w przytoczonym fragmencie teza. Jak widzimy, Wallerstein, co charakterystyczne dla całej współczesnej refleksji makrohistorycznej, skłania się – w celu uhistorycznienia kategorii „kapitalizmu” – ku definiowaniu jej jako odnoszącej się do specyficznego typu aktywności, do *mot d'ordre* wyrażającego najogólniejszą zasadę praktyki społecznej. To myślenie o kapitalizmie jako o pewnym trybie funkcjonowania, zakładające pewną jego preegzystencję jako wirtualnego programu działania, który może aktualizować się w różnym zakresie w wielości różnych ośrodków, utożsamia go jednak zarazem z określonym, monadycznie rozumianym „systemem”. W rezultacie Wallersteinowi najlepiej wychodzi opisanie geograficznych efektów kapitalizmu w ilościowych aspektach przestrzennej ekspansji i rearanżacji w ramach układu centrum–peryferie. Korelaty kapitalistycznego działania w sferze społecznej czy kulturowej może wyjaśniać tylko jako funkcję tych geograficznych procesów, stąd to, co nazwałem wcześniej koncepcją społecznych stosunków cyrkulacji oraz posługiwanie się pojęciem „geokultury”. Wydaje się więc, że Fernand Braudel lepiej poradził sobie z problemem konstrukcji „kapitalizmu” jako kategorii historycznej, gdy odniósł ją do jednego tylko składnika „sumy działających rzeczywistości”. Z drugiej strony w przypadku TMWS nie można mieć, pojawiających się przy lekturze *Kultury materialnej*, wątpliwości co do tego, czego właściwie historię się tu opowiada. Chodzi o dzieje naszego świata, naszego uniwersum, w którym obowiązują ustalone przez naszych naukowców prawa i opisane przez naszych filozofów wartości. Ten właśnie aspekt, w którym „świat” okazuje się ważniejszy od „systemu”, nadaje historii globalnej jej uniwersalistyczny charakter, zbliżający ją do historiozoficznych narracji o tym, jak europejski kapitalizm włączył – siłą lub urokiem – resztę kuli ziemskiej we własną „nowoczesność”.

Taksonomia społecznych systemów historycznych jako prehistoria nowoczesności

Nakreśliwszy w ten sposób historiograficzne konsekwencje epistemologicznych założeń analizy systemów–światów, mogę już przejść

do zapowiadanego streszczenia Wallersteinowskiej opowieści o dziejach owej nowoczesności. W najszerszej perspektywie, w jakiej dałoby się ująć najgłębszą prehistorię nowoczesnego systemu-świata i pokazać kapitalizm w skali dziejów ludzkości jako gatunku, Wallerstein oferuje wizję, która – jeśli chodzi o odwagę w upraszczaniu i generalizacjach – być może aż za bardzo zasługuje na miano historiozofii, bo przypomina „historię cywilizacji” w stylu Oswalda Spenglera czy Arnolda Toynbeego. „Społeczny system historyczny” definiuje się – mocno w duchu Adama Smitha, co pokazał Robert Brenner – jako system oparty na takim podziale pracy, który zakłada wymianę pomiędzy poszczególnymi jego sektorami, wystarczającą do jego względnie płynnego funkcjonowania i względnie trwałej reprodukcji. I oto okazuje się, że na przestrzeni dziejów gatunku ludzkiego istniały do tej pory zasadniczo jedynie dwa rodzaje takich autonomicznych całości społecznych: mini-systemy i systemy-światy⁷. Mini-system to byt społeczny zawierający w sobie kompletny system podziału pracy i jedną tylko ramę kulturową. W systemie takim wszystkie zdolne do pracy osoby są bezpośrednimi producentami. Wymiana jest zorganizowana na zasadach wzajemności, ale zazwyczaj w ten sposób, że większa część nadwyżek trafia do jakiejś podgrupy producentów, często starszych mężczyzn. Podstawową troskę i obowiązek tej uprzywilejowanej grupy stanowi zapewnienie, by w ogóle pojawiały się jakiekolwiek nadwyżki. Mini-systemy tworzyły proste społeczności rolnicze i zbieracko-łowieckie. Były to fenomeny raczej niestabilne, zazwyczaj nie trwały dłużej niż 150–200 lat⁸. Wiemy o nich mało, gdyż pozostawiły po sobie niewiele śladów, wyparte przez drugi rodzaj społecznych systemów historycznych – systemy-światy. Te ostatnie zawierają w sobie jeden autonomiczny i zdolny do przedłużonej reprodukcji system podziału pracy, ale WIELE RÓŻNYCH układów kulturowych. Od mini-systemów różni je także po prostu to, że są znacznie większe – jednostki podziału pracy to często całe regiony geograficzne.

⁷ Zob. I. Wallerstein, *A World-System Perspective on the Social Sciences*, „The British Journal of Sociology” 1976, Vol. 27, No. 3, s. 346.

⁸ Zob. idem, *Civilizations and Modes of Production: Conflicts and Convergences*, „Theory and Society” 1978, Vol. 5, No. 1, s. 6.

System-świat teoretycznie może zostać zorganizowany na trzy różne sposoby: jako imperium-świat, jako gospodarka-świat i jako socjalistyczny rząd światowy (albo raczej socjalistyczny rząd-świat, jeśli konsekwentnie tłumaczyć termin *socialist world-government* – powrócę do tej sprawy za chwilę). W swych dziejach ludzkość miała do czynienia tylko z pierwszymi dwoma rodzajami systemów-światów. Imperia-światy to wielkie, powstałe zazwyczaj na drodze podbojów struktury, które zdominowały większość z pięciu tysięcy lat znanej historii człowieka (Asyria, Rzym, Chiny i tak dalej). Cechą charakterystyczną tych systemów jest istnienie nieprodukującej warstwy panującej, która przywłaszcza sobie nadwyżki wypracowywane przez bezpośrednich producentów na drodze trybutu zbieranego przez taką czy inną „uzbrojoną biurokrację”. Wymiana w ramach podziału pracy opiera się więc w imperiach-światach na redystrybucji – nadwyżki trafiają do elit, a potem część z nich wraca „na dół” drabiny społecznej. Imperia miały więc to do siebie, że ich wewnętrzna spójność była ufundowana w pierwszym rzędzie na władzy politycznej, a dopiero w drugiej kolejności na czynnikach gospodarczych. Wallerstein na różne sposoby stara się wyjaśnić ograniczenia ekspansji imperiów-światów jako wynikające właśnie z tego faktu dominacji instancji politycznych nad ekonomicznymi, co jest interpretacją mało nowatorską, bo obecną w argumentacjach historycznych przynajmniej od czasów Webera.

O ile mini-systemów istniało na przestrzeni dziejów niezliczenie wiele, o tyle imperiów-światów istniała duża, ale zdecydowanie policzalna liczba. Podobnie dużo istniało gospodarek-światów. Różnica między gospodarką-światem i imperium-światem jest właściwie czysto negatywna – gospodarka-świat to rozległy system osiowego podziału pracy, w którym istnieje wiele kultur (jak w imperium), choć NIE ma jednego systemu politycznego. Zdaniem Wallersteina na przestrzeni dziejów często pojawiały się gospodarki-światy, ale były to twory wybitnie niestabilne – chyba jeszcze bardziej nietrwałe niż mini-systemy – i żadnemu nie udało się przetrwać. Były natomiast przekształcane w imperia-światy – śródziemnomorskiej gospodarce-światowi przydarzało się to w czasach antycznych na różną skalę kilka razy – albo rozpadały się na mini-systemy. Taki los spo-

tykał je aż do około 1500 roku, gdy wyłoniła się europejska gospodarka-świat. Dlaczego akurat jej udało się przetrwać i ustabilizować? Zdaniem Wallersteina stało się tak dlatego, że wykształciła ona taki sposób organizacji wymiany w ramach podziału pracy, który gwarantował nie tylko funkcjonowanie, ale i ekspansję bez potrzeby stwarzania politycznej, imperialno-redystrybtywnej nadbudowy. Tę nowatorską technologię społeczną nazywa się kapitalizmem.

Jeśli natomiast gospodarka-świat z konieczności musi być kapitalistyczna, by trwać, to jakie były te stare gospodarki-światy, którym nie udało się przetrwać – czy też kapitalistyczne? Jeśli tak, to czemu nie przetrwały? Jeśli zaś nie były kapitalistyczne, to w jakim sensie w ogóle zaistniały jako gospodarki-światy? Jest to dość niejasny punkt Wallersteińskiej taksonomii systemów historycznych. Definicje gospodarki-świata, które Wallerstein formułuje w różnych tekstach, są pozornie bardzo do siebie podobne, tak naprawdę jednak subtelnie, lecz istotnie się od siebie różnią. W oparciu o niektóre fragmenty jego pism z lat 70. można by sądzić, że cechą charakterystyczną gospodarki-świata jako takiej jest istnienie rynku jako mechanizmu wymiany spajającego podział pracy, co odróżnia ją od ekonomii odwzajemnianych darów spajającej mini-systemy oraz od redystrybucji w imperiach-światach. Z kolei w KAPITALISTYCZNEJ gospodarce-świecie wymiana rynkowa jest zorganizowana w taki sposób, że nadwyżki wypracowane przez bezpośrednich producentów są przywłaszczane przez burżuazję pod postacią zysku. Krótko mówiąc, gospodarka-świat to rynek, a kapitalistyczna gospodarka-świat to rynek plus zysk, czyli rynek zdominowany przez różnego rodzaju monopole. Kapitalizm z jednej strony, wbrew temu, co twierdzą liberałowie, nie jest rynkiem, ale raczej Braudelowskim „kontr-rynkiem”, z drugiej jednak zostaje przedstawiony jako mechanizm, który historycznie rzecz biorąc jako jedyny umożliwia przetrwanie systemu historycznego opartego na wymianie rynkowej, czyli gospodarki-świata.

Zanim zmienimy skalę historyczną i od systematyzowanej przez Wallersteina w drobniejszych artykułach opowieści o mileniach rozwoju ludzkości przejdziemy do tego, co wedle tez formułowanych już w samym TMWS działo się od około 1450 roku w Europie, warto

jeszcze zwrócić uwagę na trzeci z przewidywanych w ramach taksonomii systemów-światów model, którym jest *socialist world-government*. Nie ma chyba ogólnie przyjętego tłumaczenia tego terminu na język polski, być może dlatego, że jest on mniej eksponowany w późnych pismach Wallersteina. Tym niemniej w podstawowej siatce pojęciowej jego teorii, wypracowywanej w latach 70. i 80., znalazło się miejsce na tak rozumiany socjalizm; twierdzi się nawet, że to, co później będzie opisywane jako nieokreślony „koniec świata, jaki znamy”, oznacza właśnie transformację w ów socjalistyczny rząd-świat⁹. Ten trzeci rodzaj systemu-świata nie zaistniał jeszcze na przestrzeni dziejów, niewiele możemy więc powiedzieć o jego funkcjonowaniu. Najwyraźniej – jak domyśla się Wallerstein – będzie on zawierał jedną strukturę polityczną, ale w pełni zintegrowaną i pokrywającą się z gospodarczą strukturą podziału pracy. Ta integracja dokonywałaby się na poziomie podstawowych jednostek podejmowania decyzji ekonomicznych i organizowałaby wymianę na zasadach produkcji wartości użytkowej, równej dystrybucji nadwyżek i kolektywnego podejmowania decyzji dotyczących charakteru tych wartości użytkowych¹⁰. Krótko mówiąc, w Wallersteinowską koncepcję społecznych systemów historycznych była pierwotnie wpisana dość klasyczna wizja przyszłego komunizmu. Wizja ta miała za zadanie wyznaczać socjalistyczny cel ruchom antysystemowym w okresie przewidywanego przez Wallersteina rozpadu kapitalistycznej gospodarki-świata. W wydanej niedawno i przełożonej na język polski *Utopistycie* zalecenia i projekty związane z tą prognozą wydają się inne¹¹, choć wciąż uzasadniane są i wprowadzane w oparciu o do-

⁹ Zob. ibidem, s. 9.

¹⁰ Zob.: ibidem, s. 5; oraz I. Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, „Comparative Studies in Society and History” 1974, Vol. 16, No. 4, s. 415.

¹¹ Zasadniczo Wallerstein – wciąż podkreślając fundamentalną niepewność „okresu bifurkacji”, ale i okazję, jaką stwarza on dla podjęcia świadomych, nakierowanych na „materialnie racjonalne” cele działań – proponuje „jako możliwą podstawę alternatywnego systemu, zdecentralizowane jednostki gospodarcze działające na zasadzie *non-profit* jako faktycznym sposobie produkcji”. Jednostki te miałyby być powiązane między sobą „jak pokazuje teoretyczny model *laissez-faire*: przez rynek, prawdziwy rynek, a nie zmonopolizowany

kładnie tę samą, co w latach 70. siatkę pojęciową. Bardziej niż o jakiejsz niekonsekwencji świadczy to – moim zdaniem – o tym, że cały schemat nie tworzy żadnej teorii ekonomicznej czy społecznej, ale umożliwia historiograficzny opis konkretnej rzeczywistości, a ściślej rzecz biorąc – przynależy do refleksji właśnie makrohistorycznej.

Geneza nowoczesnego systemu-świata

Wallersteinowskiej taksonomii społecznych systemów historycznych nie można samej w sobie traktować zbyt poważnie. Z punktu widzenia socjologii, a zwłaszcza historycznych badań nad społeczeństwami różnych epok, jest ona wręcz śmiesznym uproszczeniem. Trzeba pamiętać o tym, iż Wallerstein wytworzył całą tę siatkę pojęciową, mając na uwadze jeden tylko wybrany system historyczny – nam współczesny. Historia tego nowoczesnego systemu-świata, a wraz z nią historia kapitalizmu, rozpoczyna się w pierwszym tomie TMWS wraz z „długim XVI stuleciem”, czyli mniej więcej między rokiem 1450 a 1640. Wyłonienie się europejskiej gospodarki-świata, do którego wówczas doszło, umożliwiła koniunktura historyczna określana zazwyczaj mianem „kryzysu feudalizmu”. Wyjaśnienie tych narodzin, jak to często bywa, stwarza największe trudności i najłatwiej krytykować je jako niesatysfakcjonujące. Wynika to, jak już wspominałem, z niejasności rozróżnienia między gospodarką-światem i kapitalistyczną gospodarką-światem oraz z faktu, że „feudalizm” nie mieści się w podstawowej taksonomii systemów-światów. W otwierającym TMWS rozdziale powiada się, że „w Europie w późnym średniowieczu istniała chrześcijańska »cywilizacja«, ale nie była ona ani imperium-światem, ani gospodarką-światem”¹², choć zara-

rynek światowy”. Nie będzie to system pozbawiony różnic klasowych, ale ich główne konsekwencje mogłyby zostać przezwyciężone przez „usunięcie poza obszar utowarowienia” takich sfer aktywności ludzkiej, jak edukacja, opieka medyczna czy troska o biosferę (por. I. Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2008, s. 80–84).

¹² Idem, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York, NY 1974, s. 36.

zem „wyrosła z dezintegracji imperium, która nigdy nie była całkowita w rzeczywistości ani nawet *de iure*”¹³. Cywilizacja ta zawierała w sobie „dwie mniejsze gospodarki-światy, jedną średniej wielkości, opartą o miasta-państwa północnych Włoch, drugą mniejszą, wiążącą także miasta we Flandrii i północnych Niemczech”¹⁴. Wallerstein twierdzi, że w XV wieku nałożenie się na siebie zniżkowych faz dwóch trendów ekonomicznych (dłuższego sekularnego i krótszego cyklicznego) połączone z pogorszeniem się warunków klimatycznych postawiło ten europejski świat przed dylematem, którego jedynym rozwiązaniem było rozwinięcie (najpierw w rolnictwie, potem w przemyśle) nowej formy przywłaszczania nadwyżek, nieopartej ani na imperialnym trybucie, ani na feudalnej rencie. Wyjaśnienia koniunkturalne, choć mało dobitne i niejednoznaczne, niewątpliwie najlepiej odpowiadają przypadkowej naturze historycznych procesów i zjawisk. Co to jednak znaczy, że kapitalizm był JEDYNYM MOŻLIWYM rozwiązaniem? I kto właściwie dokonał tego wyboru? Te właśnie wątpliwości ma na myśli Brenner, gdy twierdzi, że przedstawione w TMWS I wyjaśnienie opiera się na woluntarystycznych i indywidualistycznych przesłankach i przypisuje elitom średnio-wiecznej Europy nie tylko moc sprawczą, ale też kapitalistyczne motywacje czy mentalność.

Wallerstein utrzymuje, że w cytowanym już obszernym artykule z 1999 roku „wydatnie” zmodyfikował swoje ujęcie genezy nowoczesnego systemu-świata. Opisał w nim jednak tylko bardziej drobiazgowo dzieje feudalnej „cywilizacji”, jedynie nieznacznie zmieniając swoją tezę. Okres między 1050 a 1250 rokiem był czasem ekspansji chrześcijańskiej Europy (krucjaty, kolonizacja wschodu, dalekiej północy i Irlandii, rozwój ośrodków miejskich, wzmocnienie struktur państwowych, budowa wielkich katedr i tak dalej). Następnie weszła ona w fazę nasilającego się aż do połowy XV wieku kryzysu (czarna śmierć, liczne rewolty chłopskie, pojawienie się „egalitarnych” herezji chrześcijańskich, wewnętrzne walki między arystokracją, takie jak wojna stuletnia czy Wojna Dwóch Róż). Analizując

¹³ Ibidem, s. 17.

¹⁴ Ibidem, s. 37.

dalszy rozwój tej sytuacji, Wallerstein wciąż jednak koncentruje się na elitach:

W sumie okres między 1250 a 1450 rokiem był katastrofalny dla traktowanej zbiorowo klasy rządzącej Europy Zachodniej. Jej dochody zostały dramatycznie ograniczone. Wplątała się w wyjątkowo intensywną walkę wewnętrzną, które dodatkowo nadwyrężały jej bogactwo, a także autorytet. Skonfrontowana została z rewoltami ludowymi – buntami chłopskimi i ruchami heretyckimi. Nieład publiczny był wielki, tak jak i zamęt intelektualny. To, co wydawało się solidnym fundamentem, topniało. Największym może zagrożeniem dla seniorów, którzy stanowili większość klasy rządzącej, było pojawienie się tych, „których zaczęto nazywać »kogutami«” – lepiej sytuowanych chłopów (*yeomen farmers, laboureurs*), których gospodarstwa były coraz liczniejsze i większe i którzy lepiej znosili ekonomiczną burzę (wręcz z niej korzystali). W oczach arystokratycznych posiadaczy ziemskich Europa Zachodnia zmierzała w stronę jakiegoś raju kułaków. I wydawało się, że nie ma żadnego sposobu, by spowolnić ten trend¹⁵.

Następnie Wallerstein, cytując Marca Blocha, stawia retoryczne pytanie: czy feudalni seniorzy mieli się w tej sytuacji po prostu poddać? Odpowiedź, której udziela, jest niewątpliwie bardziej złożona niż w pierwszym tomie TMWS. Przede wszystkim zaznacza, że kapitalistyczne techniki i metody w formie kupieckiej były faktycznie znane europejskiej arystokracji, tak jak znano je w wielu wcześniejszych systemach historycznych¹⁶. Ich rozwój zawsze był jednak blo-

¹⁵ I. Wallerstein, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, s. 50–51.

¹⁶ Oznacza to, że typologiczny podział na mini-systemy, imperia-światy i gospodarki światy – inspirowany dokonaniem przez Karla Polanyi’ego rozróżnieniem na gospodarkę odwzajemnioną, redystrybucyjną i rynkową (por. K. Polanyi, *Wielka transformacja*, przeł. M. Zawadzka, PWN, Warszawa 2010, s. 69–81) – jest istotnym uproszczeniem. Wallerstein przyznaje teraz, że wiele wcześniejszych „systemów historycznych zawierało coś, co można by określić jako elementy proto-kapitalistyczne. To znaczy, istniała w nich często ekstensywna produkcja towarowa. Istnieli producenci i kupcy dążący do zysku. Istniały inwestycje kapitału. Istniała praca najemna. Występował nawet czasem *Weltanschauung* zgodny z kapitalizmem” (I. Wallerstein, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, s. 34). Zbliża się więc do stanowiska Braudela, który –

kowany, gdyż podkopywał istniejącą w tych systemach władzę. Podobnie i średniowieczne klasy rządzące starały się usilnie odwołać do innych, niekapitalistycznych rozwiązań. Wszystkie one zawiodły przez załamanie się struktur państwowych i kościelnych oraz potęgę Mongołów. Pewną nowością, dobrze ilustrującą ogólną argumentację Wallersteina, jest ten właśnie ostatni czynnik. Tym, co na przestrzeni dziejów zazwyczaj towarzyszyło ogólnemu załamaniu się pewnego systemu historycznego, był jakiś rodzaj podboju czy inwazji, która zastępowała starą klasę rządzącą nową, zdolną do wydajniejszego wyzysku producentów. Najbardziej naturalnym kandydatem do odegrania takiej roli w przypadku średniowiecznej Europy byli, rzecz jasna, Mongołowie. Zostali oni jednak niemal całkowicie wyeliminowani przez czarną śmierć, która najprawdopodobniej przyszła właśnie ze Wschodu. Doprowadziło to do zerwania bardzo istotnego połączenia handlowego, na czym wyjątkowo ucierpiały Chiny, w większym stopniu, niż inne systemy czerpiące wówczas zyski z handlu. Jednym z koniunkturalnych czynników „rozkwitu Zachodu” był zatem – Wallerstein powtarza tu tezę amerykańskiej socjolożki Janet Abu-Lughod – poprzedzający go „upadek Wschodu”¹⁷.

Pozbawiona innych możliwości feudalna arystokracja, chcąc utrzymać swoją pozycję, stopniowo przekształciła się więc w klasę raczkujących kapitalistycznych farmerów, produkujących dla zysku na rynek. „Tym, co wypuściło dzina z lampy, była desperacja klas rządzących”¹⁸. Tym zaś, co podtrzymało ten nowy system i pozwoliło na jego konsolidację, okazała się geograficzna ekspansja systemu podziału pracy. Dokonała się ona, jak wiadomo, za sprawą najpierw portugalskich, a potem hiszpańskich odkryć i podbojów w obu

polemizując z TMWS I – pisał, że „gospodarki-światy istniały zawsze, a przynajmniej od bardzo dawna” oraz że „nawet w warunkach przymusu stosowanego przez despotyczne imperium, słabo uświadamiające sobie odrębne interesy swoich posiadłości, gospodarka-świat, choćby nękana i nadzorowana, może żyć i organizować się, wykraczając niekiedy w sposób znamienity poza własną przestrzeń...” (F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, t. 3, przeł. J. i J. Strzeleccy, PIW, Warszawa 1992, s. 13, 41).

¹⁷ Zob. I. Wallerstein, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, s. 51–53.

¹⁸ Ibidem, s. 55.

Amerykach, ale również przez kolonizację lub włączenie do systemu wymiany terenów na wschodzie i północy Europy. Ekspansja geograficzna umożliwiła z kolei rozwój dwóch kolejnych aspektów charakteryzujących i umacniających kapitalistyczną gospodarkę-świata: zróżnicowanych metod kontroli siły roboczej, przystosowanych do poszczególnych procesów produkcyjnych, odbywających się w różnych regionach, oraz silnych mechanizmów państwowych w krajach, które miały się stać krajami centrum lub rdzeniem kapitalistycznej gospodarki-świata. Te trzy historyczne procesy – ekspansja geograficzna, wykształcenie się regionalnego podziału pracy opartego na zróżnicowanych metodach kontroli siły roboczej oraz powstanie silnych, centralistycznych monarchii nowego typu – stanowią jednocześnie trzy najważniejsze elementy Wallersteinowskiej wizji kapitalizmu. Omówię je kolejno.

Długi wiek XVI

Jeśli chodzi o ekspansję geograficzną, warto przede wszystkim zaznaczyć, że według Wallersteina, jest ona istotowo związana z główną zasadą funkcjonowania kapitalistycznej gospodarki-świata, czyli z zasadą nieskończenia się rozszerzającej reprodukcji kapitału. Można powiedzieć, iż wraz z pojawieniem się w „długim wieku XVI”¹⁹ kapitalistycznej gospodarki-świata całkowitej zmianie uległy ogólne zasady historycznej gry, którą od prawieków toczyły wszystkie cywilizacje. Imperia-światy funkcjonowały bowiem w rytmie długofalowych okresów ekspansji przeplatanych równie długo trwającymi okresami geograficznego kurczenia się. Tymczasem działanie kapitalistycznej gospodarki-świata istotowo wiąże się właśnie z ekspansją; czasem mamy tu do czynienia z okresami stagnacji, a nawet taktycznego wycofania („okresy konsolidacji systemu-świata”), ale

¹⁹ Samo pojęcie „długiego”, czyli trwającego mniej więcej od 1450 do 1620 lub nawet 1640 roku, XVI stulecia jest zapożyczone od Braudela, co Wallerstein wyraźnie zaznacza, przytaczając dwa cytaty z artykułów francuskiego historyka, napisanych w okresie prac nad *Kulturą materialną* (zob. I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, s. 67–68).

nigdy z prawdziwą recesją, zmniejszaniem się geograficznego obszaru zajętego przez system. W efekcie, gdzieś w późnym XIX stuleciu, kapitalistyczna gospodarka-świat wchłonęła w siebie ostatnie mini-systemy oraz imperia-światy i ogarnęła cały glob, stając się jedynym systemem-światem. Ten właśnie proces geograficznej ekspansji Wallerstein interpretuje jako przestrzenną inskrypcję trybu działania, jakim jest kapitalizm, geograficzny efekt niekończącej się akumulacji kapitału, której prymat na najgłębszym poziomie definiuje nowoczesny system-świat. Takie ujęcie przekłada się z kolei na formułowane przez Wallersteina prognozy rychłego upadku kapitalizmu, oparte po części na prostym – a nawet być może zbyt prostym – przeświadczeniu, że ów nowoczesny świat po prostu musi się rozpaść, nie ma już bowiem gdzie ekspandować.

Powrócimy jednak do specyficznej organizacji podziału pracy i wymiany napędzającej i strukturyzującej geografie kapitalizmu. Jakie są jej podstawowe zasady i jak wyglądała ona w XVI wieku? Jeśli ekspansja geograficzna i w ogóle uformowanie się kapitalistycznej gospodarki-świata były odpowiedzią na głęboki kryzys gospodarczy („kryzys feudalizmu”), oznacza to, jak twierdzi Wallerstein, że odkrywcy i konkwistadorzy tamtej epoki nie poszukiwali po prostu, jak nam to tłumaczą szkolne podręczniki, cennych metali i przypraw. Oni sami być może sądzili, że tego właśnie szukają, ale w istocie „tym, czego potrzebowała zachodnia Europa w XIV i XV wieku była żywność (więcej kalorii i lepsza dystrybucja wartości odżywczych), paliwo oraz budulec”²⁰. Rosło także zapotrzebowanie na kruszce (złoto, srebro) jako szczególnego rodzaju surowiec (Marksowski „towar absolutny”) – coś, co umożliwia rozwinięty handel podstawowymi produktami (żywnością, paliwem, budulcem, tekstyliami). Wallerstein uważa, że ponieważ istotą kapitalizmu pozostaje produkcja na rynek dla zysku, to o jego istnieniu można mówić dopiero wtedy, gdy długo- i średniodystansowa wymiana obejmuje produkty podstawowe, a nie tylko towary luksusowe, którymi handlo-

²⁰ Ibidem, s. 42.

wano niemal od zawsze²¹. Tego rodzaju system cyrkulacji i podziału pracy wykształcił się w Europie właśnie w trakcie „długiego XVI stulecia”, dzieląc się na trzy wyspecjalizowane w zaspokajaniu różnych potrzeb sfery. Wschodnia Europa i nowo podbite obszary na półkuli zachodniej stały się obszarami peryferyjnymi, nastawionymi na surowcową produkcję zboża (znamienna rola Rzeczypospolitej Obojga Narodów), drewna, cukru, wełny i kruszców. To ukierunkowanie na produkcję i eksport jednego lub kilku z owych surowców z czasem przybierało na sile, gdyż kapitalizm cechuje tendencja do narzucania regionom peryferyjnym monokultury. Odwrotnie działo się na północnym zachodzie Europy, który stał się obszarem centralnym, nastawionym na wyspecjalizowaną, zaawansowaną technicznie i zróżnicowaną produkcję rolniczą oraz na produkcję i eksport powszechnie potrzebnych towarów przemysłowych – przede wszystkim tkanin, statków i wyrobów metalowych. Pomiędzy tymi dwoma biegunami gospodarki-świata stara Europa Śródziemnomorska przyjęła funkcję obszaru półperyferyjnego, specjalizującego się w wyrobie kosztownych towarów luksusowych – na przykład drogich tkanin, takich jak jedwab – i operacjach kredytowo-finansowych. Rolnictwo w obszarze śródziemnomorskim dążyło do samowystarczalności, co oznaczało, że regiony półperyferyjne w warunkach panującego

²¹ „Henri Pirenne, a później Paul Sweezy, przypisali popytowi na towary luksusowe wiodącą rolę w rozwoju europejskiego handlu. Wątpię jednak, by wymiana przedmiotów zbytku, jakkolwiek mogła być dominująca jako świadomy motyw klas wyższych, zdolna była podtrzymać tak kolosalne przedsięwzięcie jak atlantycka ekspansja, a tym bardziej stworzenie europejskiej gospodarki-świata” (ibidem). „Produkcja towarów podstawowych na wymianę za wyroby przemysłowe wytwarzane w bardziej zaawansowanych regionach była, jak mówi Braudel o zbożu, »marginalnym zjawiskiem, podlegającym częstym [geograficznym] rewizjom«. I, jak powiada dalej, »za każdym razem przynęta był pieniądź«. Tym, co się zmieniło w XVI wieku, było zaistnienie rynku produktów podstawowych, który trwale obejmował wielką gospodarkę-świat” (ibidem, s. 96). Warto zwrócić uwagę, że takie podkreślenie roli towarów podstawowych pozwala w dość jasny sposób odróżnić „kupiecki protokapitalizm” od kapitalizmu właściwego, wciąż pozostając na poziomie analizy sfery wymiany. W ten sposób zostaje przewyciężona jedna z trudności obecnych w ujęciu Braudela, który, podobnie jak Pirenne i Sweezy, wielką wagę przywiązywał do obrotu artykułami luksusowymi.

wówczas kapitalizmu rolniczego eksportowały bardzo niewiele (to znaczy tylko wyroby luksusowe)²². Taka organizacja europejskiej gospodarki-świata ustaliła się ostatecznie około roku 1640, a w procesie tym przełomowe znaczenie miało niepowodzenie podjętej przez Karola V Habsburga próby przekształcenia XVI-wiecznej gospodarki-świata w kolejne imperium-świat. Ten scenariusz historyczny załamał się ostatecznie w okolicach roku 1557, gdy bankructwo ogłosiły równocześnie Hiszpania i Francja, która również, choć mniej zdecydowanie i bardziej z musu, aspirowała do roli politycznej siły jednoczącej Europę²³.

Podział kapitalistycznej gospodarki-świata na opisane wyżej trzy funkcjonalnie różne sfery – centrum, peryferie i półperyferie – jest wedle Wallersteina stałą i definiującą cechą systemu kapitalistycznego. Oczywiście tego, co określa owe sfery, nie stanowi produkcja tych samych artykułów, co w XVI wieku – pod tym względem sytuacja zmieniała się wielokrotnie. Nie zmieniał się natomiast to, że obszary centralne zawsze koncentrowały się na najbardziej rentownych gałęziach produkcji. Fakt, że Wallerstein nazywa ten system podziału pracy, który zawiązał się w XVI-wiecznej Europie, „kapitalistycznym”, wiąże się z najistotniejszą różnicą między jego stanowiskiem a klasycznym marksizmem. Otóż podział na regiony (centralne, peryferyjne i półperyferyjne) implikuje w jego modelu specjalizację w dziedzinie metod kontroli siły roboczej. Dla różnych rodzajów procesów produkcyjnych korzystne są bowiem różne formy organizacji stosunków społecznych. I tak, na obszarach peryferyjnych dominowała pańszczyzna (na przykład tak zwane wtórne poddaństwo czy „refeudalizacja” w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, które Wallerstein, dla uniknięcia pojęciowego zamieszania, decyduje się nazywać „przymusową uprawą rynkową”²⁴) lub niewolnictwo (na amerykańskich plantacjach i w kopalniach), w państwach rdzenia preferowano pracę najemną, dzierżawę i czynsze płatne w pie-

²² Por. I. Wallerstein, *The New European Division of Labour*, w: idem, *The Modern World-System I*, s. 67–129 (rozdz. 2).

²³ Por. idem, *From Seville to Amsterdam: The Failure of Empire*, w: idem, *The Modern World-System I*, s. 165–221 (rozdz. 4).

²⁴ Zob. idem, *The Modern World-System I*, s. 91.

niądzu, zaś na obszarach półperyferyjnych skłaniano się ku różnym skomplikowanym formom pośrednim między dzierżawą a pańszczyzną. Według Wallersteina w kapitalistycznej gospodarce-świecie mogą, a nawet muszą współwystępować różne sposoby produkcji: może więc istnieć kapitalistyczne niewolnictwo i kapitalistyczny feudalizm, równie dobrze jak kapitalistyczna najemna praca fabryczna. Kapitalizm trzeba jego zdaniem myśleć w skali całego systemu-świata, a nie pojedynczych obszarów o określonym sposobie produkcji.

Ten pogląd Wallersteina wzbudzał i wciąż wzbudza największe kontrowersje – marksiści zarzucali mu, że definiuje i bada kapitalizm tak jak klasycy ekonomiści polityczni, począwszy od Smitha, czyli koncentrując się na sferze cyrkulacji towarowej, a tym samym ignorując podstawowe odkrycie Marksa, że prawdziwie istotna jest sfera produkcji, a ściśle rzecz biorąc – sfera SPOŁECZNYCH stosunków produkcji, czyli sfera STOSUNKÓW KLASOWYCH. Zarzut ten rozważałem już wcześniej, sugerując, że przyjętą w ramach analizy systemów-światów perspektywę uzasadnia – żywione również przez marksistów – przekonanie, iż o walce klas i w ogóle wszelkiej walce społecznej należy we współczesnych warunkach myśleć w skali globalnej. Jeśli zaś tym, co globalne, jest rynek, to koncepcję Wallersteina można próbować interpretować jako próbę stworzenia teorii SPOŁECZNYCH stosunków cyrkulacji. Niezależnie od praktycznych zastosowań tej raczej mglistej idei, którym poświęcę chwilę uwagi pod koniec tego rozdziału, swego rodzaju „cyrkulacjonizm” wydaje się, jak to pokazała lektura *Kultury materialnej* Braudela, konsekwencją prób uczynienia z „kapitalizmu” kategorii współczesnej makrohistorii przez odniesienie jej do specyficznego trybu funkcjonowania, siłą rzeczy mającego swój wirtualny wzorzec w handlowych obrotach kapitału.

Drugie stadium rozwoju nowoczesnego systemu-świata: „długi wiek XVII” i integrująca rola państw

Powróćmy więc do owego, jak go lubi nazywać Wallerstein, „HISTORYCZNEGO kapitalizmu”, a konkretnie do opisywanego w TMWS II

drugiego stadium rozwoju nowoczesnego systemu-świata, które miało wydarzyć się w nieco przedłużonym XVII wieku, między rokiem 1600 a 1750. W tym punkcie opowieści najpełniej rozwinięta zostaje koncepcja roli mechanizmów państwowych w kapitalizmie. Rzecz w tym, że wiek XVII był okresem poważnej recesji gospodarczej, w wyniku której w Europie zabrakło miejsca dla więcej niż jednego państwa centralnego. Efektem okazała się zacięta walka o to, kto zajmie owo jedyne miejsce na czubku piramidy, czyli walka o hegemonię gospodarczą, przez odwołanie do której Wallerstein tłumaczy podstawowe mechanizmy współpracy między nowożytnymi państwami narodowymi a kapitalistami. Najogólniej rzecz biorąc, organizmy polityczne w systemie kapitalistycznym mają za zadanie ułatwiać przywłaszczanie zysku przez grupę kapitalistycznych przedsiębiorców. Czynią to, po pierwsze, przez próby zagwarantowania im monopolistycznej pozycji, a po drugie przez ciągłą absorpcję strat²⁵. Dlatego też na obszarach centralnych powstają państwa pod wieloma względami silne i scentralizowane – takie jak Anglia czy Francja – a na peryferiach słabe i zdecentralizowane – takie jak tak zwana Rzeczpospolita Szlachecka. Dopiero to zróżnicowanie siły mechanizmów państwowych umożliwia „nierówną wymianę”, czyli przepływ nadwyżek, wartości dodatkowej, z obszarów peryferyjnych do centrum. Kapitalizm w interpretacji Wallersteina cechuje bowiem nie tylko akumulacja „na skalę zakładu pracy czy fabryki”, przywłaszczanie przez posiadacza środków produkcji wartości dodatkowej wypracowywanej przez robotnika, ale również przywłaszczanie przez centrum nadwyżek wytwarzanych na peryferiach, czyli akumulacja kapitału w skali globalnej.

W swojej rekonstrukcji XVII-wiecznych zmagania między państwami centralnymi Wallerstein zwraca jeszcze uwagę na dwa inne właściwe dla kapitalizmu mechanizmy geopolityczne. Pierwszy z nich wiąże się ze schematem uzyskiwania i tracenia hegemonii gospodarczej. Wallerstein opisuje go na przykładzie Holandii, która była pierwszym krajem centralnym europejskiej gospodarki-świata.

²⁵ Zob. I. Wallerstein, *The Modern World-System II*, Academic Press, London 1980, s. 113.

Zjednoczone Prowincje najpierw uzyskały przewagę w dziedzinie wytwórczości – katalizatorem był tutaj przemysł związany z produkcją solonego śledzia, zrewolucjonizowany przez wynalazek *haringbus*, pojemnego i zwrotnego okrętu umożliwiającego konserwację ryb bezpośrednio na pokładzie. Dominacja w tej sferze zaowocowała w niemal automatyczny sposób uzyskaniem potęgi handlowej, która z kolei w równie bezpośredni sposób dała Holandii kontrolę nad dziedziną finansów i bankowości – to w Amsterdamie funkcjonowała pierwsza wspólna dla całego systemu-świata giełda²⁶. W latach 1625–1675 Holandii udawało się dominować we wszystkich tych sferach jednocześnie i właśnie taką sytuację nazywa się hegemonią ekonomiczną. Następnie, pod naciskiem i na rzecz Anglii, Holandia zaczęła tracić swą przewagę w dokładnie tej samej kolejności, w której ją uzyskiwała, to znaczy najpierw została wyprzedzona w dziedzinie przemysłu, następnie zaś w handlu i ostatecznie w dziedzinie finansów²⁷. Wallerstein pokazuje, że dokładnie tę samą drogę przebyli kolejni hegemoni nowoczesnej gospodarki-świata – Wielka Brytania i Stany Zjednoczone, które, jak się wydaje, są obecnie w ostatniej fazie tego procesu, to znaczy straciły już przewagę w produkcji i handlu, a teraz przeżywają kryzys i odpływ kapitałów finansowo-bankowych. W TMWS największe burze historii politycznej są konsekwentnie opisywane właśnie w kontekście walk o hegemonię gospodarczą pod nagłówkiem „walka w centrum” (*struggle in the core*)²⁸.

Drugi mechanizm geopolityczny, na który wskazuje Wallerstein w swoich analizach XVII wieku, polega na tym, że główną strategią walki gospodarczej jednych krajów z innymi jest szeroko rozumiany merkantylizm, czyli wznoszenie celno-podatkowych granic izolujących gospodarki narodowe. Technikę tę stosowała z powodzeniem Anglia, najpierw przejmując hegemonię od Holandii, a następnie

²⁶ Zob. ibidem, s. 39–71.

²⁷ Zob. ibidem, s. 75–100.

²⁸ Por. I. Wallerstein, *Struggle in the Core – Phase I: 1651–1689* (rozdz. 3) i *Struggle in the Core – Phase II: 1698–1763* (rozdz. 6), w: idem, *The Modern World-System II*, s. 75–125, 245–289; oraz *Struggle in the Core – Phase III: 1763–1815* (rozdz. 2), w: idem, *The Modern World-System III*, Academic Press, San Diego, CA 1989, s. 57–126.

nie dając się dogonić Francji. Zwolennikami doktryny „wolnego handlu” są natomiast zawsze kraje akurat dominujące, które starają się narzucić warunki wolnorynkowe innym państwom: „liberalizm pasuje panującym gospodarkom, ale gdy zaczyna przeszkadzać w utrzymywaniu tego panowania, zawsze jakoś zanika”²⁹. Dlatego też z czasem merkantylizm staje się główną bronią państw próbujących uzyskać pozycję półperyferyjną lub starających się awansować do centrum³⁰ – można tu podać przykłady Szwecji³¹, a następnie Prus³², którym udało się w XVII wieku awansować do grona krajów półperyferyjnych, Rosji³³, która dzięki zabiegom merkantylistycznym podłączyła się do gospodarki-świata od razu w tej roli, oraz Niemiec, próbujących wdrzeć się w XIX wieku do centrum wbrew Anglii i – na koniec – Związku Radzieckiego, konkurującego w wieku XX ze Stanami Zjednoczonymi.

Trzecie stadium nowoczesnego systemu-świata: druga era wielkiej ekspansji i rewolucje społeczne

Trzecie stadium rozwoju nowoczesnego systemu-świata – którego ramy czasowe Wallerstein wyznacza pomiędzy 1730 a 1914–1917 rok, ale które opisał dokładnie tylko do lat 40. XIX wieku w trzecim tomie TMWS, w czwartym zaś do roku 1914 i jedynie pod kątem tworzenia się nowoczesnej „geokultury” – to „druga era ekspansji” kapitalizmu, a zarazem okres gwałtownych przemian i wewnętrznych zaburzeń. W tej dobie ostatecznych podbojów kapitalistyczna gospodarka-świat powoli zamyka w sobie cały glob – zostają wówczas inkorporowane: subkontynent indyjski, Afryka Zachodnia i dwa imperia-światy, Osmańskie i Rosyjskie, a jakiś wiek później

²⁹ I. Wallerstein, *The Modern World-System II*, s. 61.

³⁰ Trzeba jednak pamiętać o różnicach między „centralnym” a „peryferyjnym” merkantylizmem, wynikających przede wszystkim z tego, że „w czasach stagnacji jest to broń, której z sukcesem użyć mogą tylko dość silni” (ibidem, s. 253).

³¹ Zob. ibidem, s. 203–217.

³² Zob. ibidem, s. 225–236.

³³ Zob. I. Wallerstein, *The Modern World-System III*, s. 184–187.

reszta Afryki i Chiny. Przemiana charakteru systemu polega na tym, że kapitalizm rolniczy panujący przez ostatnie 300–350 lat zostaje zastąpiony przez kapitalizm przemysłowy. Wewnętrzne zaburzenia w obrębie gospodarki świata oznaczają stopniowe wyłanianie się ruchów antysystemowych w trakcie cyklicznie wybuchających w tym okresie rewolt, z których najważniejszymi były w kolejności chronologicznej: rewolucja francuska, dekolonizacja w obu Amerykach i w końcu rewolucja październikowa.

Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza sposób, w jaki Wallerstein interpretuje ten ostatni rodzaj procesów dokonujących się w trzecim stadium ewolucji kapitalistycznej gospodarki-swiata. Przedstawia on mianowicie wszystkie wspomniane rewolty zasadniczo jako dzieło niższych warstw rządzących i wyjaśnia je w kategoriach funkcjonowania systemu kapitalistycznego. Rewolucja francuska była jego zdaniem próbą przełamania gospodarczej dominacji Wielkiej Brytanii przez wymianę nieudolnych kadr rządzących³⁴. Także rewolucja rosyjska wpisuje się całkowicie w historyczną logikę kapitalizmu, jako że wyniosła do władzy klasę „państwowych menadżerów”, której celem było odwrócenie zarysowującej się w XIX-wiecznej Rosji tendencji do utraty pozycji półperyferyjnej i osunięcia się do statusu peryferii³⁵. Krótko mówiąc, Wallerstein opisuje wszystkie dotychczasowe rewolty jako walki wewnątrz elit rządzących, a więc zmagania wewnątrz-, a nie antysystemowe. Na nieco innym poziomie stwierdza natomiast, że ruchy antysystemowe ponosiły automatycznie porażkę w momencie, w którym zwyciężały. Jedynym ich wkładem było ewentualnie przełamywanie niektórych barier ideologicznych i zmiany na płaszczyźnie dyskursywnej. W konsekwencji strategie proponowane przez autora TMWS ruchom antysystemowym nie są właściwie strategiami rewolucyjnymi i mają sens tylko w kontekście tej wyjątkowej sytuacji historycznej, jaką jest następujący obecnie zdaniem Wallersteina rozkład systemu. Jest on dziejowym prądem, w który należy się włączyć, można nim

³⁴ Zob. ibidem, s. 93–95, 100, 111.

³⁵ Zob. I. Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, s. 411.

w pewnym stopniu sterować, ale nie da się go wywołać czy przyspieszyć. Jeszcze 100 lat temu żadna całościowa zmiana systemu nie była możliwa i za kolejne 100 lat zapewne znów będzie niewykonalna.

„Okres bifurkacji systemu historycznego” i historiozofia Wallersteina

Czwarte stadium ewolucji kapitalistycznej gospodarki-świata rozpoczęło się wraz z końcem rewolucji rosyjskiej. Najważniejsze procesy tego okresu to, z jednej strony, zdobycie przez Stany Zjednoczone hegemonii gospodarczej, którą dzierżyły od 1945 do mniej więcej 1965 roku, a zaczęły tracić już w okolicach lat 70., z drugiej zaś, wyłonienie się bloku państw socjalistycznych. Tak zwany „realny socjalizm” Wallerstein uważa po prostu za stosunkowo skuteczną strategię geopolityczną państw półperyferyjnych (i ich peryferiów), przystosowaną do warunków panujących w tej czwartej fazie kapitalizmu. Jeśli idzie o to, co nazywa on ruchami antysystemowymi, dla Wallersteina niewątpliwie najistotniejszy, w pewnym sensie znacznie ważniejszy od rewolucji komunistycznych, jest rok 1968. To dość paradoksalne, ale wydaje się, że uważa on rewolty i ruchy związane z tą datą za najskuteczniejsze w całej historii nowoczesnego systemu kapitalistycznego. Podważyły one bowiem jego zdaniem polityczne i kulturowe fundamenty kapitalistycznej gospodarki-świata, a w efekcie przyczyniły się w pewnym zakresie do delegitymizacji całego światowego porządku³⁶. Ostatnią równie radykalną przemianę dyskursywną Wallerstein wiąże z rewolucją francuską. Różnica jest jednak taka, że, jak już wspominałem, rewolucja francuska wydarzyła się w momencie, w którym mogła być tylko elementem historii kapitalistycznego systemu-świata, natomiast rewolty roku ’68 są, zdaniem Wallersteina, zapowiedzią początku rozkładu całego tego systemu.

³⁶ Zob. idem, 1968, *Revolution in the World-System: Theses and Queries*, “Theory and Society” 1989, Vol. 18, No. 4, s. 431–449.

Nie jest dla mnie ostatecznie jasne, jak Wallerstein interpretuje najnowsze procesy w obrębie nowoczesnego systemu-świata. Jeśli rzeczywiście stawia on kolejną cezurę w okolicach lat 70., to owa data nie otwiera według niego kolejnej, piątej fazy rozwoju kapitalizmu, ale oznacza początek stadium rozpadu systemu, okresu, który, posługując się terminem zaczerpniętym z nauk fizyczno-matematycznych, określa jako „okres bifurkacji”, niezdeterminowanego chaosu, mogącego doprowadzić do bardzo różnych rezultatów. Uzasadniając swoją prognozę rychłego rozpadu kapitalistycznej gospodarki-świata, Wallerstein wskazuje na kulminację dwóch sprzeczności tego systemu³⁷. Pierwsza z nich została wydobyta już przez XIX-wieczny marksizm: na krótką metę zwiększenie zysków oznacza przywłaszczenie nadwyżek, którymi dysponują konsumenci stanowiący siłę roboczą, ale w dłuższej perspektywie ta sama maksymalizacja zysków wymaga masowego popytu, który z kolei pociąga za sobą konieczność redystrybucji przywłaszczonych nadwyżek. Jako że te dwie tendencje prowadzą w przeciwnych kierunkach, owocują cyklicznymi kryzysami, osłabiającymi system i prowadzącymi do ciągłego spadku stopy zysków. Druga fundamentalna sprzeczność polega na zasadniczej reaktywności elit władających systemem: zdaniem Wallersteina jedyną długofalową strategią wyeliminowania antysystemowej opozycji, dostępną warstwom uprzywilejowanym, jest „dokooptowanie” tejże opozycji, „przekupienie” jej. Taka operacja tworzy jednak miejsce dla kolejnych ruchów antysystemowych, których asymilacja jest odpowiednio mniej opłacalna, co w pewnym momencie prowadzi do zaistnienia faktycznej, nieuniknionej walki między dwiema klasami (oznacza to historyczną tendencję zmierzająca ku dwuklasowości, zgodną z klasyczną hipotezą niektórych przynajmniej odmian rewolucyjnego marksizmu). W późniejszych pismach Wallerstein dodatkowo wskazuje na „deruralizację świata”, skutkującą zanikiem „ruchomego rezerwuaru źle opłacanych robotników, będącego głównym elementem, jeśli chodzi o kształtowanie

³⁷ Zob. idem, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, s. 414–415.

zysków w skali światowej”, oraz na „koszty naprawy zniszczeń ekologicznych, przekraczające zdolność rządów do internalizacji strat”³⁸.

Wraz z przejściem do fazy bifurkacji dochodzimy do końca pisanej przez Wallersteina historii. Można by więc po prostu na tym zakończyć, mam jednak wrażenie, że taki jej wykład byłby mimo wszystko niepełny. Historia ta domaga się bowiem uzupełnienia – którego sam Wallerstein dokonywał wielokrotnie, choćby w przywoływanej już *Utopistycie* – o stanowiącą jej stawkę diagnozę współczesności i wynikającą z niej wizję praktycznych działań na rzecz przyszłości. O samym rozpoznaniu współczesności jako „okresu bifurkacji” już wspominałem, ograniczę się więc do omówienia pokrótce tej drugiej kwestii. Otóż wydaje mi się, że zastosowanie koncepcji Wallersteina w praktyce może przybierać trzy zasadnicze formy. Po pierwsze, perspektywę systemów-światów wykorzystuje się często do opracowania strategii geopolitycznych dla konkretnych państw. Jest to z pewnością zastosowanie sprzeczne z intencjami Wallersteina. Po drugie, koncentracja jego teorii na sferze handlu światowego i światowego podziału pracy – to, co nazwałem próbą sformułowania teorii społecznych stosunków cyrkulacji – sprawia, że doskonale nadaje się ona do uzasadniania między innymi takich praktyk, jak ruch *Fair Trade* czy strajki konsumenckie, a więc wszelkich propozycji oddziaływania na kapitalizm za pomocą jego własnego medium, czyli rynku. Jeśli zaś chodzi o prawdziwie radykalne zastosowania myśli Wallersteina, to napotykają one z konieczności tę trudność, że głęboko historiograficzny charakter jego koncepcji wiąże się z pewnym zmniejszeniem wagi tak zwanego czynnika ludzkiego. W perspektywie długiego trwania nawet największe rewolucje często okazują się pozorne. W efekcie Wallerstein jest tak naprawdę radykalny tylko dlatego, że jako historyk diagnozuje, iż żyjemy w radykalnym momencie dziejów. Historyczna perspektywa, którą przyjmuje, z pewnością pozwala jednak dostrzec przynajmniej to, że gdy idzie o przyszłość, warte uwagi są nie państwa i stany (po angielsku homofoniczne: *states*), ale siły i ruchy.

³⁸ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 165–166.

Zatrzymałem się na koniec przy prorocztwach i utopistycznych wizjach Wallersteina, by podkreślić historiozoficzny czy teleologiczny rys historii globalnej, którego nie posiada historia totalna. Ogólne zasady konstrukcji „kapitalizmu” jako kategorii historycznej są w obu tych współczesnych wersjach makrohistorii podobne. Ma ona oznaczać specyficznie funkcjonujący mechanizm syntezy różnych historyczności. Wydaje się, że oryginalnym środowiskiem tego mechanizmu jest to, co Braudel opisywał jako „tryby wymiany na poziomie wysokim” – tam przynajmniej, w praktykach dalekosiężnego handlu, daje się najwcześniej wysledzić. W pewnym momencie, w wyniku fascynującego i zagadkowego zbiegu okoliczności, rozprzestrzenia się jednak na inne historyczności, z początku gospodarcze, ale potem również polityczne, geograficzne, społeczne i kulturowe, narzucając im właściwy sobie rytm. Zmiany te można obserwować, a czasem nawet mierzyć, analizując rozmaite serie dokumentów jako wykreślające dłuższe bądź krótsze trwania. Choć rozumiany w ten sposób „kapitalizm” nie jest właściwe żadnym typem społeczeństwa czy stadium jego rozwoju, w pewnym momencie staje się tak dominującym i powszechnym trybem funkcjonowania, że chciałoby się właściwe mu cykle i rytmy zaznaczające się w owych seriach rzutować na całość maszyny społecznej. Przed taką ekstrapolacją wzdragał się Braudel, dokonuje jej zaś (podobnie jak olbrzymia większość niebędących historykami *per se* teoretyków) Wallerstein, mówiąc na przykład o systemie rozwijającym się po „hiperbolicznej krzywej, która nie zna żadnej SPOŁECZNEJ granicy”. Historia globalna, w projektowanym tu przeze mnie znaczeniu tego terminu, nie zasadza się wyłącznie na badaniu obecności struktur historycznych w ich przestrzennych efektach. Proces globalizacji nabiera dla niej niemal metafizycznego charakteru i stanowi odskocznię do uczynienia z „kapitalizmu” pojęcia synonimicznego ze „światem współczesnym”. Chce być zatem historią teraźniejszości, pojmowaną retrospektywnie w jego świetle. To, czy i – ewentualnie – w jakim sensie współczesna makrohistoria może sobie pozwolić na prognozy w stylu Wallersteina, jest więc ostatecznie kwestią możliwości uprawiania historii uniwersalnej.

Capitalisme et schizophrénie Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego

Ontologia maszynistyczna a problemy makrohistorii

W rozdziale zamykającym drugą część prezentowanej pracy starałem się pokazać, jak w kategoriach Deleuzjańskiej ontologii stawiania się można opisać niektóre reguły współczesnego poznania historycznego, czyli warunki możliwości jego przedmiotów. Obiekty teoretyczne, typy idealne i pojęcia ogólne, które nominalizm Paula Veyne'a nakazywał traktować ze sceptycyzmem jako jedynie „gotowe streszczenia intryg”, okazał się nimi faktycznie w tym sensie, że odnoszą się do sekwencji zdarzeń „ściąganych” przez historyka w ogólność pewnej serii w celu uchwycenia „biernych syntez” trwania różnorodnych struktur. Wydarzenia te są wirtualne – ani realne, ani wyobrażone – ponieważ należą do przeszłości, która nie jest po prostu tym, co minione i już niebędące, ale współlistnieje z terażniejszością, aktualizując się w niej drogą wykluczeń, wyborów i konkretnych rozwiązań rozmaitych „problemów”, stawianych przed „życiem”. Tylko dlatego przeszłość historyczna jest w ogóle dostępna terażniejszemu poznaniu. Z tego też względu historycy ze szkoły Annales – dzięki seryjnej analizie dokumentów traktowanych nie jako świadectwa tego, co minione, ale współczesne elementy, określone przez wyznaczane między nimi relacje – odkrywają w niej wiele współlistniejących trwał. Gdy regularności te nazywają „strukturami”, mają na myśli właśnie coś, co ciąży na terażniejszości, wywiera na nią określoną presję, ogranicza ją, warunkuje i kształtuje. Zarazem w ramach tej samej ontologii można zrozumieć, w jaki sposób przedmioty innych, mniej lub w ogóle nienastawionych historiograficznie nauk również istnieją jako określone historyczności. Badane przez nie struktury (sposoby produkcji, biologiczne organizmy, mechanizmy językowe i tym podobne) także istnieją w dzie-

dzinie wirtualności, ale jako systemy relacji między abstrakcyjnymi elementami, których możliwe kombinacje wyznaczają immanentną dynamikę (formy i cykle produkcji, zasady walki o przetrwanie, reguły fleksji i tym podobne). Poza sferą potencjalności struktury te są obecne tylko w swych efektach, co oznacza zarazem istnienie w kształtach określanych przez efekty innych struktur. Toteż i tego rodzaju definiowane przez właściwą sobie historyczność przedmioty teoretyczne można rozumieć jako sekwencje wydarzeń, nie tylko dlatego, że empirycznie są obserwowalne w tej właśnie postaci, ale też dlatego, że opisują wirtualne wzorce działania, które mogą aktualizować się w różnorako uformowanej materii.

Należałoby teraz wpisać w tę ontologię problematykę właściwie makrohistoryczną. W istocie jest już ona w niej obecna pod postacią zasadniczej wątpliwości, którą budzą powyższe sformułowania. W swej książce o Deleuzie Michał Herer określił ją jako centralny dla filozofii genezy problem „odstępu” pomiędzy tym, co wirtualne, a tym, co aktualne. Nie wiadomo, co dokładnie spaja te dwie płaszczyzny. Dlaczego to, co wirtualne, w ogóle się aktualizuje? Dlaczego ma efekty? Na czym polega jego sprawczość? Problem ten w moim ujęciu występuje z jednej strony jako zagadnienie współlistnienia historyczności wielu różnych struktur, które stają się dziejami *per se* dopiero wtedy, kiedy wiążą się i wzajemnie na siebie oddziałują, a więc jako to, co Braudel nazywał „sumą tych historii” bądź „działających rzeczywistości”. Jest to zatem problem kształtujący projekt historii totalnej. Ta sama kwestia przybiera jednak również formę pytania, dlaczego i w jaki sposób przeszłość, wirtualnie współlistniąc z teraźniejszością, powraca i uobecnia się w niej. Wpisuje się to z kolei w problematykę historii globalnej o tyle, o ile – podejmowana w całej swej ontologicznej powadze jako opowieść o genezie współczesnego świata – stawia w końcu badacza przed wyzwaniem historii uniwersalnej.

Wszystko to oznacza, że na płaszczyźnie ontologicznej Gilles Deleuze podejmuje te same problemy, które warunkują współczesną refleksję makrohistoryczną; że trapią go one i że się z nimi boryka. Czy również je rozwiązuje? Czy w *Kapitalizmie i schizofrenii* zostają ostatecznie wyjaśnione zasady pisania i czytania makrohi-

historii, których nie znali uprawiający ją badacze, tacy jak Fernand Braudel i Immanuel Wallerstein? Reguły rządzące ich dziełami, ale nieuświadamiane, a może nawet pozwalające rozwiązać jakieś meritoryczne trudności czy sprzeczności, w które popadali? Takie podejście do relacji między filozofią a historiografią byłoby zbyt naiwne. Obie te dyscypliny, w różnym stopniu i z różnych perspektyw, podejmują się refleksji nad dziejami, ale w warunkach nieokreślanych przez żadną z nich. Współcześnie o warunkach tych decyduje fakt, że historyczność stała się fundamentalnym sposobem istnienia tego, co empiryczne. Wymaga to szczególnego przemieszczenia filozofii względem historiografii i na odwrót, ale żadna z tych dyscyplin nie rozwiąże po prostu problemów specyficznych dla drugiej. Jest to zasada, którą kierowałem się w całej tej pracy, starając się też w paru miejscach udowodnić ją i wyjaśnić.

Rzeczywiście, gdy Deleuze spotkał się z Guattarim i wspólnie zajęli się ontologią bytu społecznego, problem „odstępu” między wirtualnym a aktualnym został w istotny sposób przeformułowany. He-
rer opisuje to przesunięcie w sposób na tyle jasny, na ile to w ogóle możliwe, jako zastąpienie pojęcia „struktury” pojęciem „maszyny abstrakcyjnej”, inspirowanym z kolei Foucaultowską koncepcją „urządzenia”:

Dla autora *Logique du sens* najdoskonalszym przykładem urządzenia pozostaje [opisany przez Foucaulta w *Nadzorować i karać*] Panoptykon, jednocześnie czysty reżim światła, maszyna do czynienia widzialnym, maszyna produkująca swoisty dyskurs penitencjarno-normalizujący oraz miejsce konstytucji pewnej formy podmiotowości, udostępniającej się nadzorującemu spojrzeniu, poddawanej materialnym zabiegom korekcyjnym równoległe z teoretycznymi zabiegami psychologów, kryminologów czy lekarzy więziennych. [...] Szkoła, fabryka, szpital, więzienie, zakład poprawczy – każde z tych konkretnych urządzeń realizuje abstrakcyjny model, i to właśnie do niego – do tego „dającego się nieskończenie powielać mechanizmu” – stosuje się określenie „panoptyczny”. Deleuze doskonale zdaje sobie z tego sprawę i dlatego, mówiąc o konkretnych maszynach, od razu odnosi je do MASZYN ABSTRAKCYJNEJ, której przyznaje bezwzględny prymat. W istocie bowiem każda konkretna maszyna jest abstrakcyjna, o ile funkcjonuje. Nie może ona

funkcjonować inaczej, jak tylko aplikując pewną szerszą strategię, pewien INFORMALNY DIAGRAM¹.

Definiujący maszynę abstrakcyjną diagram jest zatem instrukcją lub schematem wiązania poszczególnych porządków ontycznych. Działa on zawsze wewnątrz urządzeń czy maszyn konkretnych, nie ma więc już mowy o względnie autonomicznych strukturach ekonomicznych, biologicznych czy językowych. Podobnie jak dla Braudela, istnieje już tylko jeden wymiar – społeczny. To ogólne określenie, wskazujące raczej na pewną fundamentalną niejasność projektu „historii społecznej”, niewiele wszelako tłumaczy. Aby uniknąć stwierdzenia, że „wirtualna” maszyna abstrakcyjna wciela się pod postacią swych efektów w „aktualne” i „konkretne”, czyli „społeczne” urządzenie, Deleuze i Guattari muszą wprowadzić „składnik materialny, który na równi z »funkcją« zachowałby status abstrakcji”². Innymi słowy, konieczne okazuje się przezwyciężenie samego modelu hylemorficznego, którym filozofia – a być może nawet, ogólniej, cała myśl Zachodu – operuje od swych greckich początków. Materia musi już być w ruchu, musi już jakoś działać, by maszynowy diagram mógł tak lub inaczej modulować ten ruch i działanie. Chodzi zatem o tę samą „materię, która jest w akcie, lecz nie jest aktem czegoś”, którą wskazywał Veyne jako na konieczne założenie badań historycznych, a także o tę zmienną topografię przepływów materii, którą w ramach swej geohistorii śledził Braudel. Deleuze i Guattari ten postulowany ruch czy proces genetyczny oznaczają pojęciem „deterytorializacji”. Maszyna bądź urządzenie konkretne zawsze zamyka materialne strumienie w określonych (geograficznych, instytucjonalnych, czasowych) granicach, a więc wyznacza im pewne terytorium. Ich stabilność jest jednak względna i nietrwała – zawsze gdzieś lub kiedyś coś im się wymyka i wtedy właśnie uruchamia się maszyna abstrakcyjna, prowadząc ku nowej reterytorializacji:

¹ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 107–109.

² Ibidem, s. 124.

Maszyna – w przeciwieństwie do klasycznie rozumianej struktury – definiuje się właśnie przez to, co umyka, przez linię ujścia, którą podążają materialne przepływy, poddane permanentnej modulacji. Sam ruch genezy posiada tutaj charakter ciągły. Zamiast prowadzić do ostatecznego wykrystalizowania się jakiejś zindywidualizowanej formy, polega raczej na ciągłej ingerencji porządku maszynowego w każde możliwe terytorium. Zostaje włączony w permanentną oscylację między re- i deterytorializacją³.

Opowiadaną w *Anty-Edypie* uniwersalną historię następstwa trzech maszyn społecznych można – jak to czyni Herer – referować jako ściśle ontologiczny proces genetycznej deterytorializacji. Najpierw „prymitywna maszyna terytorialna”, której kodom pokrewieństwa wymykają się polityczne i prestiżowe różnice generowane przez małżeńskie alianse między rodami. Następnie „maszyna despotyczna”, przyswajająca sobie tę nadwyżkę, nadkodowując ją w biurokratycznym organizmie Państwa, ale zarazem sama uwalniająca siły, nad którymi nie panuje, przede wszystkim strumienie pracy i pieniędzy w formie monetarnej. W końcu „cywilizowana maszyna kapitalistyczna”, jako pierwsza zdolna operować na poziomie zdeterytorializowanych strumieni jako takich, nie kodując ich, ucieleśniając tym samym uniwersalny proces maszynowy samych dziejów powszechnych. Jeśli jednak tę wielką narrację Deleuze’a i Guattariego rozpatrywać również pod kątem merytorycznych zagadnień podejmowanych przez współczesną refleksję makrohistoryczną, to przed przystąpieniem do jej szczegółowej lektury warto zapytać, czy maszynistyczna ontologia faktycznie rozwiązuje epistemologiczne problemy charakterystyczne dla owej refleksji. Ostatecznie zarówno funkcjonalne podejście do badanego przedmiotu, definiowanego jako pewna aktywność czy tryb działania, jak i swego rodzaju materializm polegający na odnajdywaniu tego działania w zawsze konkretnych i indywidualnych układach, cechują już pisarstwo Braudela i Wallersteina. Można nawet powiedzieć, że jeśli pojęcie maszyny abstrakcyjnej skonstruowano po to, by umożliwić na poziomie filozoficznym myślenie o systemach zawsze nie w pełni uporządkowa-

³ Ibidem, s. 128.

nych i pozostających w stanie ciągłej nierównowagi, a więc określanych tylko przez swoje działanie, to na poziomie historiograficznym takie myślenie jest od razu obecne, gdyż narracyjna forma dziejopisarstwa służy właśnie ujęciu zbiorów różnych, mniej lub bardziej ściśle połączonych więzami przyczynowo-skutkowymi wydarzeń w wielowarstwowe, otwarte i wielokierunkowe sieci zależności, obserwowane przez nas już w pierwszym rozdziale przy okazji rozważań nad *Wojną peloponeską* Tukidydesa. Również w tym sensie próba przedstawienia jakiegokolwiek filozoficznej ontologii jako rozwiązującej problemy historiografii byłaby naiwna. Nie oznacza to wcale, że dziejopisarstwo jest odporne na wszelkie błędy. Przeciwnie, pozostaje ono podatne na różnego rodzaju anachronizmy, reifikację i naturalizację pojęć ogólnych, szczególnie wtedy, gdy stara się wykroczyć poza to, co Paul Lacombe nazywał „historią wydarzeniową”, by objąć swym spojrzeniem procesy długiego trwania i większe całości społeczne. W tym właśnie aspekcie w wielkiej historycznej narracji Deleuze’a i Guattariego, kształtowanej przez świadomy wysiłek przezwyciężenia ontologicznego „odstępu” między wirtualną strukturą a jej aktualnymi, konkretnymi efektami, można poszukiwać rozstrzygnięcia niektórych wątpliwości, jakie budziły dzieła Braudela i Wallersteina.

Nie sądzę zatem, by konstruowana w *Kapitalizmie i schizofrenii* maszynistyczna ontologia stanowiła ostatecznie rozwiązanie problemów warunkujących współczesne poznanie historyczne. Jest ona raczej ich rozpoznaniem i opartą na nim propozycją takiej aparatury pojęciowej, która pozwoli je, przynajmniej częściowo, zneutralizować. Jednym z celów tej operacji okazuje się możliwość uprawiania na gruncie filozoficznym makrohistorii w odwołaniu do procedur intelektualnych podobnych tym, jakimi posługują się również współcześni historycy. Rezultatem jest zaś „historia uniwersalna stawania się kapitalizmu”. Zamierzam przyjrzeć się tej narracji nie jako odnoszącej się do szczególnego wymiaru ontologicznego procesu maszynowego, ale koncentrując się na tym, jak Deleuze i Guattari podejmują konkretne zagadnienie historyczne – kwestię narodzin kapitalizmu. Oczywiście: ponieważ autorzy *Kapitalizmu i schizofrenii* tworzą pewną filozofię historii, a nie dzieło historiograficzne, te dwie

perspektywy muszą się w wielu miejscach pokrywać, chodzi więc tylko o obranie punktu wyjścia najodpowiedniejszego dla dalszego rozważania form współczesnej makrohistorii. Po wyjaśnieniu, czym dla Deleuze'a i Guattariego jest historia uniwersalna, przedstawię taką interpretację ich koncepcji kapitalizmu, która może stanowić uzupełnienie ujęć Braudela i Wallersteina, godząc je jednocześnie z teorią Marksowską, a tym samym rozwiewając różne wątpliwości, które budzą dwa omawiane wcześniej dzieła historyczne.

Historia uniwersalna i teoria historycznych początków

Na wstępie trzeba zająć się pytaniem o to, w jakim sensie maszyny społeczne, o których mówią autorzy w trzecim rozdziale *Anty-Edypa*, można odnosić do jakichś historycznych okresów czy nawet etapów bądź stadiów. W niektórych miejscach *Kapitalizmu i schizofrenii* reżimy terytorialny, despotyczny i kapitalistyczny są w minimalnym stopniu identyfikowane z konkretnymi wydarzeniami. W *Mille Plateaux* pisze się o nich jako o „systemach semiotycznych” „współistniejących”, a nie ewoluujących⁴. Ponadto omawia się tam znacznie więcej niż tylko trzy ich typy – istnieją również „społeczności miejskie [definiowane] przez narzędzia polaryzacji, społeczeństwa nomadyczne [określane] przez maszyny wojenne, [...] międzynarodowe czy raczej ekumeniczne organizacje określane przez scalanie heterogenicznych formacji społecznych”⁵ i wiele innych. Argumentuje się przeciwko wszelkim formom ewolucjonizmu społecznego, ponieważ zawsze dają się wskazać zjawiska, w których różne maszyny działają łącznie. „Nie ma żadnego powodu, by reżim czy system semiotyczny identyfikować z jakimś momentem historycznym”⁶. A jednak Deleuze i Guattari z pewnością nie uważają swych maszyn społecznych za wyłącznie idealne – kilka zdań później stwier-

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, The Athlone Press, London 1988, s. 119, 213.

⁵ Ibidem, s. 435.

⁶ Ibidem, s. 119.

dzają wszak wręcz, że istnieją „datowane systemy społeczne, takie jak »miłość dworska«”⁷. W końcu za zasadne w swojej perspektywie uznają też pytanie o moment przejścia od jednego systemu do drugiego – „Nie uprawiamy oczywiście historii: nie twierdzimy, że ludzie wynajdują reżim znaków, ale że w danym momencie realizują układ, który zapewnia względną dominację jednego reżimu przez spełnienie pewnych historycznych warunków”⁸. To pytanie o historyczne warunki możliwości powstania nowej maszyny zostaje następnie uszczegółowione w kontekście zagadnienia, „kiedy pierwszy raz pojawiły się wypowiedzi typu bolszewickiego”. Nie odnosi się ono do kwestii „tego, w którym momencie, ale w jakiej dziedzinie – czy w całości społeczeństwa? Jakiejś jego frakcji? Na marginesie, takim jak szpital psychiatryczny?”⁹. Oznacza to, że pytanie o warunki, moment i znaczenie każdego wydarzenia, zwłaszcza przełomowego, wymaga całościowej analizy szczególnego trybu uspołecznienia, w ramach którego do niego dochodzi. Trzeba rozważyć typ przekształceń historycznych, do jakich dane społeczeństwo jest w ogóle zdolne: czego oczekuje i czego się obawia, jak postępuje z nowością i na ile otwiera się na inne modele przeżywania historii. Do czegoś takiego jak „bolszewizm” może przecież dojść w „dziedzinie” typu „zaburzenie psychiczne” bądź „subkultura”, a niekoniecznie w „szerokich masach” – wciąż mamy wówczas do czynienia z wydarzeniem, ale już nie „rewolucją”. Choć zatem reżimy społeczne z *Anty-Edypa* same w sobie nie tworzą jakiejś chronologicznej sukcesji, to opisując trzy formy temporalności charakteryzujące różne społeczeństwa, stanowią mapę koordynujących pojęć, wedle których da się porządkować zdarzenia konkretnie historyczne.

Całą historię uniwersalną z pierwszego tomu *Kapitalizmu i schizofrenii* można interpretować jako próbę filozoficznego sproblematyzowania samej formy pytania, dlaczego kapitalizm wydarzył się akurat w tym, a nie innym czasie i miejscu. Przedsięwzięcie to zostaje zainicjowane następującym ustępem:

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 121.

⁹ Ibidem, s. 139.

Jeśli to, co uniwersalne, przychodzi na końcu – ciało bez organów i produkcja pragnienia – w warunkach dyktowanych przez najwyraźniej zwycięski kapitalizm, gdzie znajdziemy wystarczająco niewinności, by stworzyć historię uniwersalną? Produkcja pragnienia jest również początkiem: istnieje od momentu, gdy istnieją produkcja i reprodukcja społeczna. Ale w pewnym bardzo precyzyjnym znaczeniu przedkapitalistyczne maszyny społeczne tkwią w pragnieniu: kodują je [...]. Kapitalizm uwalnia przepływy pragnienia [...]. Słusznym jest zatem retrospektywnie pojmować całą historię w świetle kapitalizmu pod warunkiem, że ściśle przestrzega się reguł sformułowanych przez Marksa: przede wszystkim historia uniwersalna jest historią kontyngencji, historią cięć i granic, nie zaś ciągłości. Wymagało to bowiem wielkiego zbiegu okoliczności, zdumiewających spotkań, do których mogło dojść gdzie indziej, wcześniej lub w ogóle, by przepływy uciekły kodowaniu, a uciekając, złożyły się właśnie w maszynę noszącą znamiona kapitalistycznego *socius*. [...] W pewien sposób kapitalizm nawiedzał wszystkie formy społeczne, ale jako przerażający koszmara. [...] W innym sensie, jeśli mówimy, że kapitalizm określa warunki i możliwości historii uniwersalnej, to wiąże się to z jego własną granicą i jego własnym zniszczeniem [...]. Krótko mówiąc, historia uniwersalna jest nie tylko retrospektywna, ale również przygodna, pojedyncza, ironiczna i krytyczna¹⁰.

Pomysł retrospektywnego pojmowania dziejów natychmiast kojarzy się z Georgiem W. F. Heglem. W tym klasycznym sformułowaniu koncepcja historii uniwersalnej zakłada, że wszystkie wydarzenia można umieścić w jednym kontekście i zinterpretować jako całość, ale tylko w momencie, gdy dzieje dotarły do określonego momentu umożliwiającego spojrzenie wstecz i uświadomienie sobie ich ogólnego sensu. Deleuze i Guattari akceptują tę ideę, ale czynią szereg zastrzeżeń. Historia uniwersalna jest ironiczna, bo patrzy na dzieje z punktu widzenia ich ostatniego etapu, ale wie zarazem, że to stanowisko nie ma charakteru prawdziwie ostatecznego. Jest krytyczna, ponieważ docieka ograniczeń współczesnego systemu historycznego i warunków jego końca. Jest pojedyncza, bo dzieje postrzega jako

¹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, The Athlone Press, London 1984, s. 139–140.

unikatowy zbieg okoliczności. Wszystkie te charakterystyki dają się pogodzić z retrospektywnym czytaniem historii, za konieczną przyczynę przeszłych wydarzeń uważającym ich spełnienie się w przyszłych następstwach. W kategoriach Deleuze'a i Guattariego idea ta przybiera formę koncepcji „przecucia” tego, co jeszcze nie istnieje, ale już działa, tak jak kapitalizm oddziałuje na uprzednie maszyny społeczne jako nawiedzający je „koszmar”, którego urzeczywistnieniu starają się zapobiec. Jednakże – i to właśnie jest kluczowym zastrzeżeniem czynionym w *Anty-Edypie* wobec przedmarksowskich historii uniwersalnych – wydarzenie zwrotnie odbijające się w przeszłości ma być całkowicie przygodne¹¹. Nie jest ono rezultatem żadnej dziejowej konieczności. W jaki sposób przypadkowy początek pewnego systemu historycznego może ustanowić sens przeszłych dziejów? Chyba tylko pod warunkiem, że sensem tym uczyni właśnie kontyngencję. I to nie tylko przez specyficzną interpretację swoich dziejów, ale inicjując radykalnie nowy model historycznego istnienia, jaki umożliwi współistnienie z przeszłością i korzystanie z niej na zasadach przypadkowych splotów strumieni zdarzeń.

Wydaje się w każdym razie, że odpowiedź na pytanie o znaczenie i możliwość uniwersalnej historii przypadkowości wiąże się z kwestią tego, w jaki sposób różne systemy społeczne wyjaśniają swoje początki w celu własnej legitymizacji i ustalenia swej tożsamości. Jak starałem się pokazać w poprzednich rozdziałach, współczesny dyskurs o narodzinach kapitalizmu – którego najbardziej krytyczną wersją są narracje makrohistoryczne Braudela, Wallersteina, a także samych Deleuze'a i Guattariego – przybiera bardzo szczególną formę. Wykształcenie się kapitalizmu jest zdumiewającym przy-

¹¹ Termin *contingence* tłumaczę raz jako „kontyngencję”, raz jako „przygodność”. Staram się uniknąć w ten sposób powtórzeń, sygnalizując zarazem, kiedy ważniejszy jest aspekt przypadkowości jako braku konieczności („przygodność”), a kiedy równie losowego, ale twórczego zbiegu czy zetknięcia się okoliczności („kontyngencja”). Oba te odcienie znaczeniowe są obecne we francuskim *contingence* (podobnie jak w angielskim *contingency*), a dla Deleuze'a i Guattariego są również – jak zobaczymy – nierozzerwalnie powiązane na gruncie ontologicznym.

padkiem, ale w ostatecznym rozrachunku dlatego i w tym sensie, że nie pojawił się on wcześniej lub gdzie indziej, co czyni ze wszystkich dawniejszych formacji społecznych jego swoiste zapowiedzi – kapitalizmy aspirujące, kapitalizmy w potencji lub proto-kapitalizmy zahamowane w rozwoju. Epoka nowoczesna nie jest przy tym zwyczajną ich następczynią, odmawia bowiem historycznej tożsamości swoim poprzednikom i w tym sensie czyni ich współczesnymi sobie. Na czym polega ten wyjątkowy tryb uhistorycznienia właściwy maszynie kapitalistycznej?

Pożytecznej wskazówki udziela tu Jay Lampert w przywołanej już raz książce o filozofii historii Deleuze'a i Guattariego. Precyzuje on problem możliwości historii uniwersalnej formułowanej w *Anty-Edypie* w następujący sposób: „Wieloznaczność pytania o to, czy tylko jedna epoka, czy też wszystkie są właściwie historyczne, leży w samym centrum filozofii historii Deleuze'a i Guattariego: musi istnieć (a) jednoznaczny sens historii, który (b) ujednoznaczniony zostaje w jej ostatnim stadium, ale mimo to pozostaje (c) zróżnicowany i rozdystrybuowany pomiędzy wszystkie stadia”¹². Kilkadziesiąt stron wcześniej zauważa natomiast, że w rozdziale *Anty-Edypa* o „historii stawania się kapitalizmu” konsekwentnie używa się różnych terminów na określenie sposobu, w jaki trzy maszyny społeczne rodzą się i postrzegają swoje narodziny¹³. Maszyny terytorialne mają swoje „początki” (*le commencement*), reżim despotyczny ustala swoje „źródło” (*l'origine*)¹⁴, kapitalizm zaś wiąże się z pewną „kreacją” (*la créativité*)¹⁵. Oznaczałoby to, że każda z tych formacji społecznych ma nie tylko właściwy sobie tryb funkcjonowania, a więc indywidualną historyczność, ale również swego rodzaju historiografię w sensie specyficznej strategii przyswajania sobie zmiany i przeszłości. Historię uniwersalną powinno dać się wyjaśnić jako jedną

¹² J. Lampert, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum, New York, NY 2006, s. 165.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 127, 132.

¹⁴ „Państwo zatem nie jest pierwotne, jest źródłem albo abstrakcją, jest źródłową abstrakcją istoty, której nie należy mylić z początkami” (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 198; por. także *ibidem*, s. 219).

¹⁵ *Ibidem*, s. 223.

z tych strategii. W tej perspektywie będzie ona nie tylko historią kapitalizmu, ale też historią kapitalistyczną. Podążmy tym tropem.

Jak zaczyna się historia terytorialna

Deleuze i Guattari bardzo wyraźnie przeciwstawiają się popularnej w XIX wieku koncepcji, że społeczeństwa plemienne są niezmiennie, pozbawione historycznej dynamiki:

Teza, że społeczności prymitywne nie mają historii, że zdominowane są przez archetypy i ich powtarzanie, jest wyjątkowo słaba i nieadekwatna. Idea ta nie została wymyślona przez etnologów, ale przez ideologów, służących tragicznej świadomości judeochrześcijańskiej, której chcieli przyznać zasługę „wynalezienia” historii. Jeśli historią nazywamy dynamiczną i otwartą rzeczywistość społeczną pozostającą w stanie funkcjonalnej nierównowagi albo równowagi oscylującej, rzeczywistość niestabilną i zmuszoną do ciągłej kompensacji, obejmującą nie tylko konflikty zinstytucjonalizowane, ale także konflikty generujące zmiany, rewolty, zerwania i rozłamy, to społeczeństwa prymitywne są pełne historii i dalekie od stabilności, a nawet harmonii przypisywanej im w imię prymatu jedności grupy¹⁶.

Czy jednak istnienie tego rodzaju dziejów pociąga za sobą posiadanie swojej, z pewnością niepisanej, historiografii? W grę wchodzi tu wspomniana już analiza plemiennych systemów pokrewieństwa jako destabilizowanych przez politykę aliansu między rodami. Oscylację, którą jest historia terytorialna, da się opisać następująco. Kiedy przez zawarcie małżeństwa powstaje nowa rodzina, dzieje się to na podłożu już wykreślonych rodowodów. Gdy więc tylko pojawia się potencjalny patriarcha, maszyna terytorialna dokłada wszelkich starań, by zanegować nowość, ustalając jego pochodzenie tak daleko wstecz, jak to tylko możliwe. Tę właśnie procedurę Deleuze i Guattari nazywają historycznością „początków”. Dwa rody zawierają polityczne przymierze, potwierdzają swoje genealogie, by uho-

¹⁶ Ibidem, s. 150–151.

norować i przydać prestiżu swojej tożsamości, ale zadeklarowawszy tym samym, że filiacja jest wcześniejsza od aliansu, negują możliwość utrwalenia i przedłużania politycznej dynastii pod groźbą złamania tabu kaziroduktwa. Historyczne wydarzenie, jakim był przeływ władzy związany z małżeństwem, zostaje zneutralizowane bądź zakodowane w ten sposób, by nie mogło zainicjować historii nowego typu. Oscylacja wokół społecznej równowagi polega na tłumaczeniu dziejów w kategoriach ciągłości i odnowy.

Jeśli jednak stan równowagi jest ostatecznie nieosiągalny, to maszyna terytorialna, wraz z właściwym dla niej objaśnianiem historii, prędzej czy później musi napotkać swoją granicę. Tu właśnie rozpoczyna się praca „plemiennego historyka”. Deleuze i Guattari zauważają, że historie filiacji i aliansu oznaczają istnienie dwóch „pamięci” albo „genealogii”, które operują jednocześnie. Prócz „ekonomicznego i politycznego” ujęcia rodowodów i małżeństw jako od zawsze nierozzerwalnie powiązanych, istnieje również inna, „mityczna” perspektywa:

Z tego punktu widzenia poszerzony system przypomina pamięć alian-sów i słów, implikującą aktywną represję intensywnej pamięci filiacji. Jeśli bowiem genealogia i pochodzenie są obiektem czujnej pamięci, to tylko o tyle, o ile od razu pojęte są w sensie ekstensywnym, którego z pewnością nie posiadały, zanim uwarunkowane zostały przez alianse. Wręcz przeciwnie, jako filiacje intensywne stały się przedmiotem osobnej pamięci, mrocznej i biokosmicznej – pamięci, która w istocie musi zostać wyparta, aby nowa poszerzona pamięć mogła zostać ustanowiona¹⁷.

Upraszczając zawiłe analizy Deleuze’a i Guattariego, obejmujące na przykład porównanie mitologii Dogonów do neodarwinizmu Augusta Weismanna, rzec można, że jeśli małżeństwa w społeczeństwach plemiennych w ogóle mają się wydarzać, to w oparciu o przemilczane założenie, iż więzi pochodzenia są już od razu jakoś poszerzone, bo inaczej członkowie grupy byłiby spokrewnieni w zbyt bliskim stopniu. Skoro jednak filiacja ma regulować alianse, to musi być jedno-

¹⁷ Ibidem, s. 155.

częśnie w jakimś kosmicznym i jakościowym („intensywnym”) sensie wcześniejsza od tej jej ekstensywnej formy. Fakt ten musi zatem zostać zapomniany, a jednocześnie zachowany, a więc właśnie wyparty. Ujmowane w mitycznej formie tabu kazirodztwa wyraża podwójną naturę ciągłych zerwań historyczności maszyny terytorialnej, wciąż od nowa wykreślającej swoje początki, a zarazem jej niejasne pragnienie królewskiej genealogii, która eksponowałaby fuzję pochodzenia z małżeńskim przymierzem.

Dynastyczna geneza jest oczywiście czymś, na czym swoją legitymację będą opierać władcy maszyny despotycznej. Oznacza to, że – jak to ujmuje Lampert – „historyk terytorialny ma przecucie historyka przyszłości (despotycznego historyka reprezentującego państwo), który traktować będzie przeszłość jak prymitywne dziecko nieświadome swoich motywów”¹⁸. Reżimy terytorialne nie są natomiast zdolne do uniwersalizacji historii, gdyż własne granice przedstawiają sobie jako egzorcyzmowane tabu. Wypływa stąd również wniosek, że odnajdywanie kapitalizmu jako już obecnego we wszystkich poprzedzających go formacjach społecznych, czyli praktyka, na której zasadza się pisanie jego historii powszechnej, nie może polegać na zwykłej komparatystyce, odnajdującej wszędzie zarówno różnice, jak i podobieństwa. Nawet to, co nazwałem tu historiografią plemienną, zakłada porównywanie czy może raczej konfrontacje z innymi modelami dziania się. Jak piszą Deleuze i Guattari, „maszyna prymitywna nie jest nieświadoma wymiany, handlu i przemysłu; egzorcyzmuje je, lokalizuje, otacza kordonem, zaklina, utrzymuje kupca i kowala w pozycji podległej [...]. Społeczeństwa pierwotne nie są poza historią; to raczej kapitalizm znajduje się na końcu historii”¹⁹. To, w jaki sposób kapitalizm zaczyna, by znaleźć się właśnie na końcu, pozostaje rzeczą do wyjaśnienia.

¹⁸ J. Lampert, op. cit., s. 124.

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 153.

Jak zaczyna się Państwo

Mogłoby się wydawać, że odpowiedź na pytanie o możliwość historii uniwersalnej przynosi już maszyna despotyczna. Despota bowiem lustruje, ocenia i reinterpretuje swoją przeszłość. Jak wiadomo, najwcześniejsze formy prawdziwej, pisanej historiografii są elementem administracji pierwszych scentralizowanych aparatów państwowych. Wynalazek ten świadczy o pojawieniu się nowego reżimu historycznego, nowej metody organizowania czasu i zmiany. Dzięki niej król może anulować wszystkie wzajemne długie plemiennych rodów, czyniąc je zobowiązaniami wobec państwa oraz unieważnić terytorialne genealogie, ogłaszając się bezpośrednim potomkiem bóstwa i zawierając „nowe przymierze” z ludem jako jego ojciec. Jak przebiega ta operacja? Deleuze i Guattari podkreślają, cytując obficie Friedricha Nietzschego, że twórcy państwa „przybywają z zewnątrz, jak fatum”²⁰, ale jednocześnie twierdzą: „zawsze istniało tylko jedno Państwo”²¹, które określają jako „*Urstaat*”²². Właśnie ta niejasność w kwestii, czy maszyna despotyczna pojawiła się nagle, czy też istniała od zarania dziejów, sama w sobie świadczy, że mamy tu do czynienia z czymś rzeczywiście nowym i w tym sensie „zewnętrznym”. Niezależnie od tego, czy twórca państwa jest tubylcem, potomkiem jednego ze starych rodów, czy też nomadycznym najeźdźcą, dokonuje on radykalnego zerwania i ustanawia nową formę temporalności. Zastępuje terytorialną oscylację między przeszłością i teraźniejszością reinterpretacją bądź „nadkodowaniem” archaicznych pozostałości przez teraźniejszość i przyszłość aparatu despotycznego: „na tym polega podstawowa operacja, która stanowi o istocie Państwa i która zawiera zarówno ciągłość, jak i zerwanie z poprzednimi formacjami”²³. Prymitywne wspólnoty terytorialne nie znikają, ale zostają podporządkowane nowej maszynie jako jej funkcjonalne części. Należy zatem zapytać, w jaki sposób ta – już teraz archaiczna – temporalność trwa i zostaje przyswojona.

²⁰ Ibidem, s. 191.

²¹ Ibidem, s. 192.

²² Ibidem, s. 217 i nast.

²³ Ibidem, s. 198.

Deleuze i Guattari, rozważając warunki powstania Państwa, pierwszy raz i raczej zniechęca przywołują – często potem przypomniany – problem, dlaczego kapitalizm nie powstał w XIII-wiecznych Chinach, gdzie sprzyjało temu tak wiele okoliczności. Odpowiedź w skrócie brzmi: ponieważ Państwo uczyniło z kupców swoich funkcjonariuszy²⁴. Różnica między jednym reżimem historycznym a drugim wiąże się więc z tym, w jaki sposób to, co poprzednie, zostaje włączone w to, co następne, i przechodzi w nie. Tu zaś możliwe są bardzo różne warianty, od swego rodzaju fuzji (wtedy, jak w Chinach, nowy reżim nie przejmuje kontroli), przez wykluczenie (nowy reżim odbiera prawa lokalnym ośrodkom władzy), po zawiązanie unii (poprzednie ośrodki władzy uzyskują prawo do reprezentowania nowych). Te różne techniki przyswojenia przeszłych struktur definiują różne sposoby, w jakie może zacząć się historyczne wydarzenie. Pytanie, „dlaczego Państwo (lub kapitalizm) wydarzyło się wtedy i w tamtym miejscu?”, jest zatem dla Deleuze’a i Guattariego równoznaczne z pytaniem: „W jaki sposób (roz)poczyna się Państwo (lub kapitalizm)?”, które z kolei daje się rozwinąć w formułę: „Jakich środków wymaga ustanowienie Państwa (lub kapitalizmu) w społeczeństwie, które równie dobrze mogło pozostać nie-despotyczne (lub niekapitalistyczne)?”.

Kluczowe okazuje się więc wspomniane już rozróżnienie między „początkami” maszyny terytorialnej a „źródłem” reżimu despotycznego. Pierwsze są „konkretne”: plemienny alians wykorzystuje istniejące już więzi rodzinne; drugie jest „abstrakcyjne”: redefiniuje rodzinę, czyniąc jej członków poddanymi. Pierwsze są stopniowe, drugie jest nagłe, gwałtownie reorganizuje całą przeszłość. W obu wypadkach swoista aktywność historiograficzna polega na tworzeniu pewnych mitologii, ale są one różne:

W tym sensie Państwo despotyczne jest rzeczywiście źródłem, ale źródłem jako abstrakcją, która uwzględnić musi to, co różni ją od konkretnego początku. [...] Prymitywny terytorialny mit początku wyrażał rozbieżność między charakterystycznie intensywną energią – co Marcel Griaule nazwał „metafizyczną częścią mitologii” – a warunkowanym

²⁴ Zob. ibidem, s. 197.

przez nią ekstensywnym systemem społecznym, przechodzącym od aliansu do filiacji i z powrotem. Imperialny mit źródła wyraża coś innego: rozbieżność między początkiem a samym źródłem [...]. Jean-Pierre Vernant pokazuje, że mity imperialne nie są zdolne sformułować fundującego prawa, które byłoby wpisane w sam kosmos: muszą ustanowić i uwewnętrznić różnicę między źródłem i początkami, między suwerenną władzą a genezą świata: „Mit istnieje dzięki temu dystansowi: czyni on z niego przedmiot opowieści, śledząc wcielenia władzy poprzez następstwo generacji boskich aż do chwili, gdy ostateczna tym razem przewaga [*dynasteia*] kładzie kres dramatycznemu tworzeniu”. Pod koniec więc nikt tak naprawdę nie wie, co było pierwsze i czy maszyna terytorialna faktycznie nie zakłada już maszyny despotycznej²⁵.

I właśnie fakt, że nie da się już powiedzieć, czy maszyna despotyczna powstała na gruncie jakichś wcześniejszych faktycznych okoliczności, czy też jest późniejszą interpretacją, świadczy o tym, iż rzeczywiście się wydarzyła, bo zwrrotnie oddziałuje na swoją przeszłość, udało jej się ją przyswoić. Niemal każda terytorialna genealogia może zostać przetworzona w dynastyczny mit źródeł Państwa. Ponieważ jednak pochodzenie Króla jest boskie, jednocześnie wyłącza go ono z porządku „początków” i w całości ten porządek anektuje. Dlatego konsekwencją nagłego ustanowienia państwa jest autorytatywne ogłoszenie, że zawsze istniało ono jako *Urstaat*. Perspektywa pozwalająca despocie mówić o prawdziwie nowym historycznym wydarzeniu zarazem uniemożliwia jego wyodrębnienie, gdyż radykalne zerwanie, na które należałoby wskazać, zastępuje serią transcendentnych figur, składającą się na „następstwo boskich pokoleń”. Deleuze i Guattari powiedzą więc, że Państwo, „będąc wspólnym horyzontem tego, co przychodzi przedtem i potem, warunkuje historię uniwersalną”, ale tylko w tym sensie, że „reprezentuje sposób, w który historia jest w »głowie«, w »mózgu« jako *Urstaat*”²⁶. Maszyna despotyczna posiada przeszłość tylko o tyle, o ile obejmuje ją w całości. W tym sensie Deleuze i Guattari określają ją parę stron dalej jako

²⁵ Ibidem, s. 219. Cytat z Vernanta za: J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 133–134.

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 220–221.

„synchroniczną”. To, co Państwo nazywa historią uniwersalną, powstaje na drodze dodawania własnego rozwoju (jako „dochodzenia do świadomości”) do wcześniejszych formacji społecznych. Myślę, że tego typu historiografię można też nazwać po prostu ideologiczną (Deleuze i Guattari wolą tu mówić o „despotycznym znaczącym”) i za jej reprezentatywne przykłady uznać XIX-wieczne dziejopisarstwo w stylu Leopolda von Rankego oraz filozofię dziejów Hegla, które nie uznawały innej historii niż historia Państwa.

Jak zaczyna się historia kapitalistyczna

Co odróżnia państwową historiografię od kapitalistycznej historii uniwersalnej? Podobnie jak w przypadku poprzednich reżimów – należy zapytać o właściwy tej trzeciej maszynie sposób zaczynania. Oczywiście kapitalizm daje się do pewnego stopnia zdefiniować przez empirycznie uchwytne zjawiska społeczno-ekonomiczne, takie jak prywatna własność środków produkcji, produkcja na rynek dla zysku, inwestycje kapitałowe, wartość dodatkowa wytwarzana przez utowarowioną siłę roboczą i tak dalej. Wszystkie te fenomeny występowały jednak już we wcześniejszych formacjach społecznych. Tak samo jak genealogie istniały przed królewskimi dynastiami. W jakim trybie maszyna kapitalistyczna ustanawia swoje zapowiedzi i składa się z nich?

Pod tym względem zachodzi wielka różnica między epoką despotyczną a kapitalistyczną. Założyciele Państwa przychodzą jak błyskawica; maszyna despotyczna jest synchroniczna, podczas gdy czas maszyny kapitalistycznej jest diachroniczny. Kapitalista pojawia się stopniowo w ramach serii, która ustanawia rodzaj kreatywności historii, dziwaczne połączenie: schizoidalny czas kreatywnego przełomu. [...] Strumienie sprzedawanej własności, cyrkulujących pieniędzy, produkcji i jej środków, przygotowywanych za kulisami, deterytorializowanych pracowników: konieczne będzie spotkanie tak wielu strumieni, ich koniunkcja i wzajemne oddziaływanie na siebie. Przygodność tego spotkania, tego połączenia, tej reakcji, która zostaje wytworzona w pewnym momencie, by kapitalizm się narodził, a stary system zginął [...]. Nie ma innej

historii uniwersalnej niż historia kontyngencji. Powróćmy do tego wybitnie przygodnego pytania, które potrafią zadawać nowocześni historycy: dlaczego Europa, czemu nie Chiny?²⁷

W tym fragmencie jest obecne właściwie wszystko, co istotne w kontekście prowadzonych tu przeze mnie rozważań nad możliwością i formą makrohistorii kapitalizmu. Podczas gdy Państwo ustanowione zostaje dekretem, kapitalizm następuje na drodze kontyngencji. Ta „kreacja” okazuje się możliwa dzięki temu, że maszyna kapitalistyczna działa na zasadzie diachronii. Dzięki temu też nowoczesna historiografia potrafi stawiać „wybitnie przygodne pytanie” o ową kontyngentną kreację. W tym ostatnim stwierdzeniu kryje się oczywiście pewna ambiwalencja. Nowocześni historycy zostają dość ironicznie rozpoznani jako przygodny produkt przypadku, o który pytają. Wydaje się jednak, że jest to ironia charakterystyczna dla historii uniwersalnej w stylu Deleuze’a i Guattariego. Wszystko wskazuje bowiem na to, iż spodziewają się oni dość bezpośredniej odpowiedzi na pytanie, dlaczego kapitalizm wydarzył się w Europie, a nie w Chinach.

Autorzy *Anty-Edypa* powołują się – raczej wymieniając nazwiska lub w przypisach, niż przytaczając obszernie cytaty – na kilku historyków bezpośrednio lub pośrednio podejmujących ten problem²⁸. Streszczanie odnośnych prac nie jest tutaj konieczne. Po lekturze dzieł Braudela i Wallersteina znamy już historiograficzną postać tego zagadnienia – kapitalistyczne zjawiska (rynek, system kredytowy, pieniądz papierowy, handel dalekosiężny, kiero-
sko opłacani pracownicy, wielki przemysł) istniały w Chinach na długo przed interwencją Europy, ale ich rozwój został w jakiś sposób przyblokowany czy raczej usidlony (przez biurokratyczny aparat Państwa, a może „cywilizację, która powiedziała: nie”). Znaczeniem tego przypadku okazuje się więc nie on sam, ale pytanie, jak kapitalizm mógł w ogóle powstać gdziekolwiek. Trudność w udzie-

²⁷ Ibidem, s. 223–224.

²⁸ Chodzi przede wszystkim o Braudela, Maurice’a Dobba, Étienne’a Balázsa i Karla Wittfogela oraz dwóch marksizujących antropologów: Maurice’a Godeliera i Emmanuela Terreya.

leniu na nie odpowiedzi wiedzie Braudela w kierunku „unieśmierśnienia” kapitalizmu jako aktywności, która – choć czasem marginalnie – istniała od czasów starożytnych, Wallersteina zaś w stronę przeciwną, ku zdefiniowaniu kapitalizmu jako „nie-Chin” (kapitalistyczna gospodarka-świat jako gospodarka-świat pozbawiona imperialnej nadbudowy). Obie narracje mówią jednak o przypadkowym zbiegu okoliczności. Teza o przygodności – w wersji Deleuza i Guattariego o kontyngentnym „spotkaniu wielu strumieni” – głosi, że kapitalistyczne fenomeny społeczne mogą współwystępować, nie inicjując reakcji łańcuchowej prowadzącej do ogólnego przełomu: własność prywatna może nie tylko istnieć, nie powodując automatycznie pojawienia się wolnej siły roboczej, ale też może występować obok niej, nie łącząc się w kapitalistyczny sposób produkcji. Teza ta sformułowana w tak empiryczny sposób wydaje się jednak chwiejna. Czy nie dałoby się, mimo wszystko, zdefiniować jakiegoś warunku wystarczającego, który inicjuje „zdekodowanie” strumieni? Braudel sugeruje, a Wallerstein zdaje się wręcz twierdzić, że warunek ten jest negatywny – maszyna despotyczna musi się rozpaść. Wtedy trzeba jednak wyjaśnić ten przypadek, co autorowi TMWS sprawia olbrzymie trudności. Empiryczne zjawiska związane zazwyczaj z kapitalizmem przestają natomiast, w ramach takiego wyjaśnienia, wydawać się decydującymi dla jego powstania jako określonej epoki czy systemu historycznego, co z kolei Braudela prowadzi do zakwestionowania istnienia społeczeństwa w całości kapitalistycznego, przy jednoczesnym zakończeniu narracji pod koniec XVIII wieku, po którym dopiero trzeba by się rzeczywiście skonfrontować z tego typu formacją. Lampert twierdzi, że aby obronić tezę o nieistnieniu „innej historii uniwersalnej, niż historia kontyngencji, Deleuze i Guattari muszą posiadać ontologiczny, a nie empiryczny argument za historyczną kontyngencją”²⁹. Sądzę, że argument ten – o ile odnosi się do trybu działania samej maszyny kapitalistycznej – może ujednoznaczyć i uzgodnić stanowiska Braudela i Wallersteina. Odpowiedź na pytanie „dlaczego nie w Chinach?” w ogóle nie polegałaby wówczas na określeniu warunku wystarczającego dla historycznej

²⁹ J. Lampert, op. cit., s. 133.

zmiany, ale na wyjaśnieniu, w jaki sposób warunki konieczne zostają „zmuszone” do przypadkowych spotkań.

Dlatego właśnie, zaraz po ponownym przywołaniu „kwestii chińskiej”, Deleuze i Guattari, miast mówić po prostu o „zdekodowanych strumieniach”, które istniały od wieków w przeróżnych społeczeństwach, piszą o „zdekodowaniu uogólnionym”:

Zdekodowane pragnienia i pragnienie zdekodowania istniały od zawsze; dzieje są ich pełne. Ale to [w Europie] – przez spotkanie w jednym miejscu, koniunkcję w przestrzeni, która ZAJMUJE CZAS (*qui prend du temps*) – zdekodowane strumienie tworzą pragnienie, pragnienie produkujące, zamiast marzyć lub odczuwać brak, maszynę pragnienia zarazem społeczną i techniczną. Dlatego kapitalizm i zerwanie, które on oznacza, nie definiują się jedynie przez zdekodowane strumienie, ale przez ZDEKODOWANIE UOGÓLNIONE (*décodage généralisé*), przez olbrzymią deterytorializację, połączenie zdetytorializowanych strumieni. To POJEDYŃCZOŚĆ tego połączenia stanowi o UNIWERSALNOŚCI kapitalizmu³⁰.

Ogólna procedura prowadząca do jednostkowego wydarzenia uzyskującego dzięki niej uniwersalne znaczenie – wydaje się to sprzecznością. Pamiętajmy jednak, że pytanie o przyczyny kapitalizmu zostało zastąpione pytaniem o to, jak maszyna kapitalistyczna składa się z wcześniejszych elementów, czyli jak ogarnia swoją przeszłość. Deleuze i Guattari w następnym akapicie analizują Marksowską tezę o niezależności dziejów „wolnej” pracy najemnej i dziejów kapitału. Biorąc z osobna jedną z tych serii wydarzeń, słusznie można stwierdzić, że jej spotkanie z drugą (powstanie kapitalizmu) „mogło się nie wydarzyć”³¹. Ale w logice współlistniejących historyczności, która jest logiką powolnej „kreacji” maszyny kapitalistycznej (w odróżnieniu od „źródeł” Państwa – nagłego powstania w całości), strumienie mają szansę wzajemnie się „dogonić”. Dlatego Deleuze i Guattari piszą, iż ich przypadkowe spotkanie „zajmuje czas”. Podkreślają też, że skoro, jak twierdził Marks (a także Braudel i Wallerstein), kapitalizm gnieździł się „w porach” wcześniejszych społeczeństw,

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 224 [wyróżnienia – J. S.].

³¹ Ibidem, s. 225.

czeństw, to „nie prowadzi [on] do rozkładu feudalizmu, ale wręcz odwrotnie, i właśnie dlatego tak wiele czasu musiało upłynąć między nimi”³². Stwierdzają również: „akumulacja pierwotna nie jest czymś, co wydarzyło się tylko raz u świtu kapitalizmu, lecz czymś, co ciągle się reprodukuje”³³. Akumulacja ta nie jest bowiem tylko gromadzeniem bogactw, ale dokładnie tym, co Marks opisał w słynnym rozdziale *Kapitału* – diachronicznym kombinowaniem niezależnych historyczności o różnych rytmach i prędkościach. Jest genezą maszyny kapitalistycznej w sensie właściwego tylko jej sposobu wytwarzania się czy ustanawiania w historii.

Diachroniczność i kontyngencja maszyny kapitalistycznej

W samym podrozdziale o „cywilizowanej maszynie kapitalistycznej” Deleuze i Guattari tłumaczą jej diachroniczność – którą uważają za „prawdziwą aksjomatykę” kapitalizmu³⁴ – w odwołaniu do długiego studium historii pieniądza i trzech krótszych przykładów: globalnej dynamiki centrum–peryferie, trybu wdrażania innowacji technologicznych oraz roli takich anachronicznych ośrodków „anty-produkcji” jak Państwo czy armia. Rozwijana w tym miejscu teoria pieniądza wydaje się najistotniejsza i zasługuje na osobne, obszerne potraktowanie, zwłaszcza że to w jej ramach zostaje sformułowana następująca teza: „choć kapitalizm jest przemysłowy w swej istocie, to działa tylko jako kapitalizm kupiecki”, jako jedyna mogąca rozwiązać wątpliwości związane z „cyrkulacjonizmem” Braudela i Wallersteina. Na razie powiedzmy tylko, iż autorzy *Anty-Edypa* rozróżniają trzy formy wartości wymiennej, z których ostatnia odpowiada „uogólnieniu” przez kapitalizm tego destabilizującego (dekodującego) wpływu, jaki gospodarka towarowa wywierała na wszystkie for-

³² Ibidem, s. 223. Właśnie to „wiele czasu” wydaje się budzić największe zainteresowanie Braudela („epoka wczesnej nowożytności”) i Wallersteina („długi wiek XVI”).

³³ Ibidem, s. 231.

³⁴ Zob. ibidem, s. 233. Przy tym to właśnie posługiwanie się „aksjomatyką” w decydujący sposób odróżnia wedle Deleuze’a i Guattariego kapitalizm od wszystkich wcześniejszych maszyn społecznych, które stosowały kody.

macje społeczne. Pierwszą z tych form są „kwoty” (*quanta*)³⁵, czyli to, co Marks określa jako „skrzepy ludzkiej pracy”³⁶ – produkty już w ramach najbardziej elementarnej wymiany. Maszyna despotyczna ingeruje w obrót towarami (nadkodowuje go), wprowadzając scentralizowaną walutę, a wówczas pojawia się „abstrakcyjna ilość” (*quantitas*)³⁷, czyli Marksowski „ogólny ekwiwalent”. Sam w sobie pieniądź nie stanowi, jak wiadomo, kapitału – musi się dopiero weń przemienić. W *Anty-Edypie* proces ten zostaje przedstawiony jako wykształcenie się trzeciej formy zarządzania wymianą rynkową: przesunięcie „z dziedziny kwoty lub ilości w dziedzinę relacji różniczkowej”³⁸. Wartość towaru jest teraz mierzona jako stosunek między niezależnymi seriami zmian, takimi jak fluktuacje kapitału zmiennego wobec przemian kapitału stałego. W oparciu o dualizm pieniądza – jako środka płatniczego i jako środka finansowania kapitalistycznych inwestycji – kapitalizm operuje w dwóch porządkach czasowych, dzięki czemu historyczna tendencja zmniejszenia stopy zysków nigdy nie dociera do swego kresu. Stosunek między dynamiką kapitału zmiennego i stałego ma właśnie charakter diachroniczny, co oznacza, że realizuje się w kontyngentnych spotkaniach na globalnym rynku, a nie jako dziejowa konieczność. Dokładniejsze objaśnienie tej koncepcji Deleuze’a i Guattariego wymaga, jak powiedziałem, poważniejszej konfrontacji z problematyką ekonomii politycznej, czego podejmę się w apendyksie do trzeciej części prezentowanej pracy.

Trzy pozostałe przykłady diachronicznego funkcjonowania maszyny kapitalistycznej mają bardziej empiryczny charakter i dlatego łatwiej odnieść je do kwestii historycznego zaczynania się kapitalizmu. Wszystkie opisują procedury integracji, a nawet wytwarzania „urządzeń” będących zasadniczo archaizmami. Kody bowiem jako takie nie zanikają, ale zostają uwolnione, tak by mogły doznawać kontyngentnych spotkań i w ten sposób, przez redefinicję, zostać

³⁵ Ibidem, s. 226.

³⁶ K. Marks, *Kapitał*, przeł. H. Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 69.

³⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 226.

³⁸ Ibidem, s. 227.

włączone w maszynę kapitalistyczną jako właśnie przedkapitalistyczne „NEO-archaizmy”:

Definiując reżimy przedkapitalistyczne przez wartość dodatkową kodu, a kapitalizm przez uogólnione zdekodowanie [...], przedstawiliśmy kwestię we wciąż uproszczony sposób, jak gdyby sprawa rozstrzygnęła się raz na zawsze u zarania kapitalizmu [...]. Nie tak się jednak rzeczy mają. [...] kody wciąż istnieją – nawet jako archaizm – ale spełniają funkcję doskonale współczesną i dostosowaną do sytuacji, w której kapitał występuje jako uosobiony (kapalista, robotnik, kupiec, bankier)³⁹.

Jedną z tych scen, które maszyna kapitalistyczna wytwarza, by móc na nich grać, jest system-świat – taki, jakim opisał go Wallerstein. Akumulacja może trwać nawet wtedy, gdy zyski spadają albo załamują się rynki, póki trwa cyrkulacja nieukierunkowanych, diachronicznych strumieni materialnych wydarzeń. To ich kontyngentne spotkania stwarzają koniunktury, okazje do inwestycji, wykorzystywane przez kapitalizm z tą „wypróbowaną giętkością, zdolnością nieledwie błyskawicznego przechodzenia od jednego sektora do drugiego”, którą Braudel uważał za jego zasadniczą cechę. Utrzymanie tej płynności wymaga istnienia regionów nierozwiniętych, gdzie dobra poddawane są recyklingowi lub okazują się zbyt drogie, gdzie składa się odpady, gdzie dominuje wojna i korupcja; gdzie kapitalizm zawsze zaczyna się na XIX-wieczny, brutalny sposób. Maszyna kapitalistyczna utrzymuje i wykorzystuje tego rodzaju różnice między przed- a ultra-nowoczesnością, by zapobiec własnej stabilizacji oraz podważyć wszelkie techniczne czy moralne próby uregulowania jej przyszłości. „W stopniu, w którym kapitalizm ustanawia pewną aksjomatykę (produkcja na rynek) – piszą Deleuze i Guattari – wszystkie Państwa i wszystkie formacje społeczne stają się IZOMORFICZNE w swej zdolności jej realizowania [...], błędem byłoby jednak pomylenie tej izomorfii z homogenicznością”⁴⁰. Oznacza to

³⁹ Ibidem, s. 232.

⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 436. Zarówno w tym miejscu, jak i w *Anty-Edypie* (zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Oedypus*, s. 231–232) ten

między innymi możliwość istnienia kapitalistycznego niewolnictwa czy pańszczyzny, o której pisał Wallerstein, a także analizowanych przez niego procesów wyzysku na skalę globalną i fluktuacji układu centrum–peryferie. W tym miejscu istotny pozostaje dla mnie natomiast sam model współistnienia kapitalizmu ze swoją przeszłością.

Drugim z przytaczanych w *Anty-Edypie* przykładów tej koegzystencji porządków temporalnych jest procedura opóźniania technologicznych innowacji aż do momentu, w którym ich wdrożenie może wiązać się z perspektywą zysku przez obniżenie kosztów produkcji. „Oznacza to – twierdzą Deleuze i Guattari – diachroniczne spotkania i uskoki, takie jakie widać już na przykład we wczesnym wieku XIX między silnikiem parowym a maszynami przędzalniczymi albo technikami produkcji stali”⁴¹. „Kody techniczne i naukowe” zostają uwolnione spod patronatu jednej spajającej je maszyny historycznej, tak by mogły rozwijać się autonomicznie i w różnych prędkościach, ale faktyczna realizacja innowacji zależy od ich nałożenia się na kontyngentną koniunkturę rynkową. Perspektywa ta jest zgodna z podważaniem przez Braudela i Wallersteina eksplanacyjnej wartości historiograficznej koncepcji rewolucji przemysłowej jako zjawiska względnego wobec różnego rodzaju „rewolucji cenowych”⁴². Pozwala jednocześnie pojąć Marksowski „żywiolowy rozwój” przez „rewolucjonizowanie technicznego procesu pracy” oraz takie zjawiska jak irytująco powolny postęp technologiczny wieku XX we wszystkich dziedzinach – prócz systemów informatycznych.

Ten ostatni fenomen Deleuze i Guattari zapewne byłoby też skłonni tłumaczyć w odwołaniu do trzeciego z omawianych przez nich przykładów diachronii kapitalizmu, a mianowicie jego współistnienia z przedkapitalistycznymi aparatami maszyny despotycznej. Urządzenia te wprowadzają „głupotę w sam środek wiedzy i nauki; łatwo dostrzec szczególnie to, jak właśnie na poziomie Państwa

aspekt funkcjonowania maszyny kapitalistycznej omawia się w odwołaniu do prac Samira Amina, blisko związanego z nurtem analizy systemów-światów.

⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 234.

⁴² Por.: F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, t. 2, przeł. E. D. Żółkiewska, PIW, Warszawa 1992, s. 159; I. Wallerstein, *The Modern World-System III*, Academic Press, San Diego, CA 1989, s. 7–53.

i wojskowości najbardziej postępowe sektory naukowej i technicznej myśli łączą się z marnymi archaizmami, które ponoszą największe koszty, spełniając aktualne funkcje⁴³, powierzane im przez maszynę kapitalistyczną. Najogólniej rzecz biorąc, owe funkcje wiążą się z zadaniem absorpcji wytwarzanej wartości dodatkowej w okresach i sektorach, gdzie podaż przekracza konsumpcję. Również w tym wypadku diachroniczność polega na zdolności przekształcania dziejowych pozostałości w swoiste „neo-archaizmy”.

Krótko mówiąc, jeśli terytorialne początki są chroniczne i ciągłe, zaś despotyczne źródło – synchroniczne i nagłe, to kapitalistyczna kreacja polega na powolnej, diachronicznej kombinacji współistniejących, ale niezależnych porządków czasowych. Tym, co czyni działanie kapitalizmu kontyngentnym, jest nie tyle fakt, że żadna instancja rzeczywistości nie determinuje w sposób konieczny drugiej, ale to, że ich wzajemne reakcje zależą od nieukierunkowania bądź zdekodowania każdej z nich. W ten sposób sploty poszczególnych serii wydarzeń są niejako zdeterminowane jako przypadkowe. Z tego względu kapitalistyczne wydarzenia okazują się historyczne same w sobie w odróżnieniu od wydarzeń despotycznych, które dziejowość uzyskiwały tylko dzięki wpisaniu w wydarzenie się całej historii „na raz”, jakim było ustanowienie Państwa. Dlatego też dopiero dla kapitalistycznej historiografii wszystkie dziejowe procesy są przypadkowe. Zarazem jednak może ona być uniwersalna, gdyż „maszyna cywilizowana” składa się nie wcześniej niż w momencie, w którym jej historia stanie się z nią symultaniczna jako przedkapitalistyczny „neo-archaizm”. Stąd makrohistorycy kapitalizmu mogą twierdzić, że nie wydarzył się on w XIII-wiecznych Chinach, mimo że był w nich w jakiś sposób obecny. Oznacza to, że Chiny przechodziły typowy proces pierwotnej akumulacji, ale zjawiska uważane za warunki konieczne kapitalizmu nie wystąpiły tam w wystarczającej diachronii, która umożliwiłaby ich kontyngencję. To zablokowanie w „schizoanalicznym” języku Deleuze’a i Guattariego można by chyba opisać, mówiąc, że kapitalizm wystąpił tam jako zlokalizowana paranoja klasy imperialnych funkcjonariuszy, a nie – jak w Euro-

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 236.

pie – jako usystematyzowana paranoja reterytorializująca ogólną schizofrenię całego społeczeństwa. Co w każdym razie istotne, historia uniwersalna możliwa jest nie dlatego, że pewna dziejowa epoka widzi swój rozwój we wszystkich epokach ją poprzedzających, ale ponieważ dostępna stała się perspektywa kontyngentnej gry wydarzeń.

Diachroniczność i kontyngencja jako warunki możliwości makrohistorii

Maszynistyczna interpretacja kapitalizmu rzuca zastanawiające światło na problemy kształtujące współczesną makrohistorię, a także refleksję historyczną w ogóle. Procedury wyodrębniania, a następnie ponownego wiązania poszczególnych historyczności, identyfikowania ich z określonymi przepływami materii, śledzenia przestrzennych koryt tych strumieni oraz reintegracji dziejów w nowoczesny system-świat – wszystkie okazują się swoiste dla trybu działania samej maszyny kapitalistycznej. Być może nie powinno to być zaskakujące. Historiografia to córka swoich czasów w większym chyba stopniu niż jakakolwiek inna dziedzina poznania. Od początku prowadziłem też te rozważania w oparciu o założenie, że właściwy kontekst dla badania form dziejopisarstwa stanowi to, co określiłem jako formę temporalności danej kultury. Ta zaś oznacza nie tylko sposób rozumienia zmienności ludzkiej rzeczywistości, ale także charakter samej zmienności, której społeczeństwo podlega i do której jest zdolne. Jeśli ową maszynę historii nazwiemy kapitalizmem, to faktycznie on właśnie będzie kształtować tak historiograficzne, jak filozoficzne formy refleksji nad dziejami. On też okaże się najbardziej fascynującym z przedmiotów badań prowadzonych na dużą, makrohistoryczną skalę i wyznaczy ich horyzont.

Jeśli jednak makrohistorie kapitalizmu są zarazem kapitalistycznymi makrohistoriami, to musi pojawić się kwestia możliwości, a nawet swego rodzaju obowiązku, przekroczenia owego horyzontu. W ostatnim paragrafie omawianego rozdziału *Anty-Edypa* Deleuze i Guattari dochodzą do wniosku, że „historia uniwersalna nie jest niczym więcej niż teologią, jeśli nie przejmuje kontroli nad warun-

kami własnej kontyngentnej, pojedynczej egzystencji, swojej ironii i swojej własnej krytyki”⁴⁴. Czy zatem historie pisane przez Braudela i Wallersteina są „teologią”? Można by się spodziewać, że ze względu na określony typ wykształcenia i wrażliwości nabytych dzięki pogłębionym studiom, pojmują oni warunki historycznej egzystencji lepiej niż filozofowie... Poza tym krytyka kapitalizmu nie jest im przecież, jak pokazywałem, obca. A co z wielką narracją samych Deleuze’a i Guattariego? Herer sugeruje, że organizacja drugiego tomu *Kapitalizmu i schizofrenii*, podział na trzynaście rozdziałów, stanowiących ekscentrycznie datowane „płaszczyzny” (1914: *Jeden czy kilka wilków?*, 10000 p.n.e.: *Genealogia moralności*, 20 listopada 1923: *Postulaty lingwistyki* i tak dalej), oznacza jakieś zerwanie ze schematem przyjętym w *Anty-Edypie*⁴⁵. Ja skłonny jestem raczej podążyć za poglądem Lamperta, że już sama idea wielowarstwowej, „koegzystentnej” historii niesie rewolucyjny potencjał, który próbuje się następnie zrealizować w *Mille Plateaux*⁴⁶. Makrohistoria jest jednak czymś, co wydarza się w różnych miejscach między biegunami filozofii a historiografią. Ta druga – choć oglądana z filozoficznego właśnie dystansu – bardziej mnie tu interesuje, a jej wartość wydaje mi się w niewielkim stopniu zależna od zdolności do bezpośredniego podejmowania problematyki, którą określa się czasem jako emancypacyjną. Toteż zagadnienia te, choć istotne, leżą poza zakresem prowadzonych tu rozważań. Moim celem było jedynie powiązanie trybu działania kapitalizmu z warunkami możliwości i formami tej współczesnej refleksji makrohistorycznej, która bada jego dzieje.

⁴⁴ Ibidem, s. 271.

⁴⁵ Zob. M. Herer, op. cit., s. 141.

⁴⁶ Zob. J. Lampert, op. cit., s. 157.

Historyczny kapitalizm a Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego teoria wartości

W trakcie analizy konstrukcji „kapitalizmu” jako kategorii historycznej w *Kulturze materialnej* Fernanda Braudela oraz w *The Modern World-System* (TMWS) Immanuela Wallersteina wciąż, choć w różnych formach, powracał problem nadmiernej, jak się czasem zdawało, koncentracji autorów tych dzieł na sferze handlu i wymiany. Najbardziej oczywistą postać przyjmują owe wątpliwości w przypadku zarzutów wysuwanych z – mniej lub bardziej ortodoksyjnych – stanowisk marksistowskich. Omówiłem ich najważniejsze punkty na przykładzie przeprowadzonej przez Roberta Brennera krytyki pierwszego tomu TMWS. Jednak nawet wówczas, gdy starałem się pominąć te zarzuty i przyjąć perspektywę Braudela i Wallersteina, problem powracał w postaci pytań o interpretację genezy kapitalizmu, o znaczenie rewolucji przemysłowej oraz o istnienie specyficznie kapitalistycznego społeczeństwa. Starałem się wyjaśnić uporczywość tych niejasności, sugerując, że wynikają one z posługiwania się pojęciem „kapitalizmu” jako kategorią właśnie historiograficzną, a nie na przykład bezpośrednio ekonomiczną bądź socjologiczną, czyli z próby mówienia o – jak to z właściwą sobie prostotą ujął Wallerstein – „HISTORYCZNYM kapitalizmie”. Miałby być on definiowany jako swoisty tryb działania czy aktywność, której oryginalną i podstawową formę stanowią rynkowe obroty kapitału, i stąd koncentracja historyków na sferze wymiany. Wciąż należałoby jednak opisać ogólny mechanizm spajania przez ten „diagram” różnych warstw rzeczywistości historycznej i narzucania im własnego rytmu. Uważam, że właśnie w ten sposób można wykorzystać opisaną wyżej koncepcję „diachronicznej aksjomatyki rynku” sformułowaną przez Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego. Bardziej szczegółowe interpretacje wydarzania się „historycznego kapitalizmu” opisywane w *Kulturze materialnej* i w TMWS da się wówczas, jak sugerowałem,

zaakceptować w świetle wysuwanej przez autorów *Anty-Edypa* tezy, że „choć kapitalizm jest przemysłowy w swej istocie, to działa tylko jako kapitalizm kupiecki”. Objasnienie tego twierdzenia – jako że nie dotyczy ono problemu możliwości współczesnej makrohistorii *per se*, ale określonych zagadnień makrohistorii kapitalizmu i wymaga zagłębienia się w filozoficzne aspekty ekonomii politycznej – zdecydowałem się zawrzeć w formie apendyksu do trzeciej części prowadzonych tu dociekań.

Miejsce Karola Marksa w *Kapitalizmie i schizofrenii*

Należy zacząć od określenia roli, jaką w *Kapitalizmie i schizofrenii* odgrywa Karol Marks i jego teoria. Zazwyczaj kwestię tę analizuje się, wpisując dzieło Deleuze’a i Guattariego w teoretyczną tradycję krytycznego zestawiania dzieł Marksa i Freuda, zainicjowaną w latach 30. ubiegłego wieku, a kulminującą w spazmach roku ’68. Jest to wykładnia nieunikniona i w dużej mierze uzasadniona. Uzasadnienia takiego udziela w swej przedmowie do *Anty-Edypa* Michel Foucault – skądinąd przenikliwy i bezkompromisowy krytyk „freudomarksizmu” – tylko po to jednak, by stwierdzić, że książka przede wszystkim świadczy, jak daleko odeszliśmy od tej tradycji, i skierować naszą uwagę na inne wątki tego dzieła¹. Z kolei Mark Seem, autor wprowadzenia do angielskiego przekładu *Anty-Edypa*, przestrzega przed interpretowaniem wysiłków Deleuze’a i Guattariego jako jeszcze jednej próby syntezy psychoanalizy i marksizmu, zasadzającej się na standardowej konfrontacji burżuazyjnego Freuda z rewolucyjnym Marksem, z której ten pierwszy z konieczności wychodzi pokonany². Rzeczywiście – uderzające, czasem może nawet trochę natrętne nowatorstwo tej książki i nieszablonowość myślenia jej autorów sprawiają, że zastosowanie przez nich tak ograniczonego chwytu wydaje się zupełnie nieprawdopodobne. Fakt, iż Deleuze i Guat-

¹ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, The Athlone Press, London 1984, s. xi–xii.

² Zob. ibidem, s. xviii.

tari poddają druzgocącej krytyce, a miejscami nawet wyśmiewają Freuda, skłania więc niektórych, by automatycznie uznać ich książkę również za atak na Marksa (przeprowadzany na przykład, jak twierdzi Seem, środkami nietzscheańskimi). Zaledwie pobieżna lektura *Anty-Edypa* wystarczy, by oddalić taką interpretację. Freud (wraz ze swoimi następcami, z Lacanem na czele) zostaje tu raczej przedstawiony jako odkrywca, który zmystyfikował swoje własne odkrycie – ekonomię libidynalną – gdyż nie mógł unieść jego ciężaru. Marksa natomiast przywołuje się (prawie tyle samo razy) jako autorytet w dziedzinie ekonomii politycznej i generalnie sztuki „materialistycznego pojmowania”³.

Problem stanowi tu pewna jednostronność wywodów Deleuze’a i Guattariego. *Anty-Edyp* jest poświęcony przede wszystkim krytyce psychoanalitycznej wykładni ekonomii libidynalnej. Zostaje ona przeprowadzona w imię ogólnej teorii przepływów, zdolnej przedstawić produkcję na poziomie, na którym jest ona tożsama z pragnieniem, albo – inaczej mówiąc – tam, gdzie pragnienie jest produkowane. Na wielu stronach możemy śledzić krok po kroku, jak mity psychoanalizy zostają zdemaskowane i odrzucone, a jej prawda zachowana w „materialistycznej psychiatrii”, którą ma być właśnie „schizoanaliza”. Co jednak dzieje się w tym czasie z ekonomią polityczną? Sytuacja autorów *Anty-Edypa* jest tu niewątpliwie o tyle trudna, że krytyka ekonomii politycznej, w odróżnieniu od krytyki ekonomii libidynalnej, została już niegdyś przeprowadzona i to w bardzo podobny sposób – Deleuze i Guattari pokazują, że „psychoanaliza przynależy do kapitalizmu”⁴ tak samo jak, według Marksa, główne kategorie ekonomii klasycznej. Nie ulega wszelako wątpliwości, że w ramach projektu Deleuze’a i Guattariego „coś” z ekonomią polityczną dziać się musi, skoro teoretycznemu przepracowaniu ulega jej (nie zawsze odkryty) fundament – produkcja. Ukazanie tych prze-

³ Bezpośredniej krytyce zostaje poddana jedynie marksistowska koncepcja ideologii, zob. ibidem, s. 104–105, 118–119, 239, 344. Dla Deleuze’a i Guattariego odpowiednikiem Freuda na polu ekonomii politycznej jest nie Marks, ale Smith: „Freud jest Lutrem i Adamem Smithem psychiatrii” (ibidem, s. 271).

⁴ Ibidem, s. 303.

kształceń lub przynajmniej ich najbardziej jawnych aspektów jest jednym z celów prowadzonych niżej analiz.

Przedsięwzięcie to będzie realizowane przez badanie, jak w tekście *Anty-Edypa* funkcjonują najbardziej podstawowe dla ekonomii politycznej pojęcia z dziedziny teorii (form) wartości, czyli przede wszystkim: wartość użytkowa, wartość wymienna, praca abstrakcyjna, wartość dodatkowa i pieniądz. Przyjmuje się tu dwa ściśle powiązane założenia. Po pierwsze, że Deleuze i Guattari uważają coś takiego jak ekonomiczna teoria wartości za wciąż zasadne i możliwe, mimo wszelkich przekształceń, którym ona ulegała, począwszy od XVI-wiecznej analizy bogactw, a przede wszystkim mimo współczesnych filozoficznych krytyk, mających zdemaskować ją jako nieaktualną pseudoproblematykę. Po drugie, twierdząc, że modyfikacje, jakim autorzy *Kapitalizmu i schizofrenii* poddają skrytykowaną już przez Marksa ekonomię polityczną, by dostosować ją do swojego projektu, dają się rozpatrywać niezależnie od przeprowadzanej przez nich krytyki ekonomii libidynalnej, choć tej ostatniej nie można wyłożyć bez angażowania ich teorii produkcji społecznej. O ile pierwsze z tych założeń mam nadzieję wystarczająco uargumentować, o tyle drugie sprawia, że moją interpretację można zapewne uznać za opartą na wrywkowej i jednostronnej lekturze *Anty-Edypa*. Tym, którzy inaczej niż ja odbierają różnicę między funkcjami, jakie w tej książce pełni Freud i psychoanaliza z jednej strony, a Marks i marksizm z drugiej, proponuję więc potraktować prowadzone tu rozważania po prostu jako próbę objaśnienia pewnego wybranego jej fragmentu. Deleuze i Guattari podsumowują w nim zmiany, które proponują wprowadzić do teorii wartości.

Definicja wartości dodatkowej musi zostać zmodyfikowana w kategoriach maszynowej wartości dodatkowej generowanej przez kapitał stały (*la plus-value machinique du capital constant*), która odróżnia się od ludzkiej wartości dodatkowej wytwarzanej przez kapitał zmienny i od niemierzalnej natury tego zestawu wartości dodatkowej przepływu (*caractère non mesurable de cet ensemble de plus-value de flux*). Wartość dodatkowa może zostać zdefiniowana nie przez różnicę między wartością siły roboczej (*force de travail*) a wartością wytwarzaną przez siłę roboczą, ale przez niewspółmierność między dwoma strumieniami

(*flux*), które są mimo to immanentne względem siebie, przez niezgodność między dwoma aspektami pieniądza, które je wyrażają, oraz przez brak zewnętrznej granicy ich stosunku – [pieniądza] mierzącego prawdziwą potęgę ekonomiczną i tego, który mierzy siłę nabywczą określaną jako „dochód”. Ten pierwszy [strumień i pieniądz go wyrażający] to bezmierny zdeterytorializowany przepływ, który konstituuje pełne ciało kapitału⁵.

Skondensowane w tych trzech zdaniach twierdzenia zarysowanej w *Anty-Edypie* teorii wartości wyznaczają strukturę moich wysiłków interpretacyjnych. Choć postulaty Deleuze’a i Guattariego dotyczą zasadniczo teorii wartości dodatkowej, to wydają się one stać w ewidentnej sprzeczności z tak zwaną laborystyczną teorią wartości, którą – niezależnie od różnych jej szczegółowych wykładni – uważa się za przepracowywaną przez Marksa esencję klasycznej ekonomii politycznej. Trzeba więc najpierw zająć się teorią wartości w ogóle, wskazać podstawy, na których Deleuze i Guattari mogą rozwijać jakiś jej wariant oraz określić miejsce, jakie wobec niej lub w jej obrębie zajmuje teoria wartości dodatkowej. Dopiero wtedy uda się przejść do koncepcji maszynowej wartości dodatkowej, a także innych opisanych w *Anty-Edypie* form zawłaszczania produktu dodatkowego. Rozważania nie będą jednak mogły się domknąć – co również widać w przytoczonym wyżej fragmencie – zanim nie obja-

⁵ Ibidem, s. 237. Tam gdzie uważam to za wskazane, brzmienie konkretnych terminów czy sformułowań w oryginale podaję, jak wcześniej, w nawiasach. W tym miejscu chciałbym podkreślić przede wszystkim fakt, że zdecydowałem się zachować obecne w angielskim tłumaczeniu rozróżnienie na „strumienie” (*flows*) i „przepływy” (*flux*), mimo że w oryginale Deleuze i Guattari posługują się tylko jednym terminem – *flux*. Czynię to z jednej strony po prostu po to, by ułatwić sobie tłumaczenie wielokrotnie złożonych i obfitujących w powtórzenia zdań z *Anty-Edypa* na język polski, z drugiej jednak dlatego, że chciałbym oddać pewną – intuicyjnie przeze mnie wyczuwaną w opisach Deleuze’a i Guattariego – ilościową różnicę między pojedynczymi strumieniami (na przykład strumieniem zdeterytorializowanej siły roboczej i strumieniem zdekodowanego kapitału, które zaczęły interagować ze sobą w Anglii XVI wieku) a obfitymi i szerokimi przepływami (takimi jak ten konstituujący „pełne ciało kapitału”, począwszy od wieku XIX), które obejmują, porywają ze sobą i kanalizują wiele pomniejszych strumieni.

śnimy Deleuze'a i Guattariego teorii pieniądza, przedstawiającej go nie tylko jako wyraz i zapis, ale również warunek możliwości specyficznej dla kapitalizmu formy ekstrahowania wartości dodatkowej (jako wartości dodatkowej przepływu). Wtedy dopiero będzie można zrozumieć tezę o kupieckim funkcjonowaniu „historycznego kapitalizmu”.

Filozoficzne i ekonomiczne teorie wartości

Potrzebne są być może pewne wstępne wyjaśnienia dotyczące stosunku tego, co nazywam tu teorią wartości do wszelkiego rodzaju filozoficznych badań nad wartościami. Zwykle wskazanie na współczesny podział dyscyplin akademickich jest bowiem w tym wypadku nieprzydatne, a nawet mylące, nie tylko ze względu na historyczną płynność takich systematyzacji wiedzy ludzkiej i ewidentnie filozoficzny charakter myśli autorów, którymi będę się zajmował, ale również ze względu na ambiwalentną i graniczną pozycję, jaką teoria wartości zajmuje w ramach współczesnych koncepcji ekonomicznych (skrajnym, ale nierzadkim przypadkiem jest tu jej całkowite wyparcie). Na najprostszym poziomie i rozumując w dość zdroworozsądkowym duchu, tę teorię wartości, którą spodziewalibyśmy się odnaleźć w podręcznikach czy traktatach ekonomicznych można uznać za szczególne rozwinięcie i dopełnienie tradycyjnych filozoficznych rozważań nad wartością. Rzeklibyśmy wówczas, że filozofowie przez całe wieki zajmowali się tym, co nazywamy dziś aksjologią, koncentrując się na badaniu tych wartości – zazwyczaj etycznych i estetycznych, czyli niematerialnych – które są zbyt wartościowe, by mieć cenę. Dominujące codzienne doświadczenie obiekty ludzkiej pracy i wymiany uznawano natomiast za niegodne filozoficznego namysłu (może za zbyt mało warte?) i w najlepszym wypadku poświęcano im parę przypisów czy dygresji⁶. *Bogactwo narodów* Adama Smitha można z tej perspektywy postrzegać jako „pierwsze

⁶ Por. znane rozważania Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej* o tym, na jakiej zasadzie pięć łóżek może równać się jednemu domowi czy jęgo *Praktyczne wskazówki*

poważne dzieło napisane przez nowożytnego filozofa po to, by zstąpić z wieży z kości słoniowej tradycyjnej aksjologii i szczegółowo zbadać te wartości, które spotyka się na targu⁷. Teoria wartości widziana z filozoficznej perspektywy ma więc charakter fenomenologicznej analizy określonych form codziennego doświadczenia. Czyż nie jest zresztą wybitnie fenomenologicznym punkt wyjścia *Kapitału*: „Bogactwo społeczeństw, w których panuje kapitalistyczny sposób produkcji, występuje jako (*erscheint als, presents itself as*) »olbrzymie zbiorowisko towarów«, poszczególne zaś towary jako jego forma elementarna”⁸? Przywoławszy Marksa, nie sposób jednak nie przypomnieć sobie, że to rozszerzenie tradycyjnej aksjologii filozoficznej o teorię wartości, które z czasem dało początek współczesnej ekonomii, nie wydarzyło się bez przyczyny i w dowolnym momencie. Świat musiał się najpierw zaroić tymi wartościami targu, a ich formy musiały się pomnożyć i usamodzielnąć, by stanąć przed oczyma nawet filozofom. Z tego względu trafniej być może niż powyższe etyczno-estetyczne genealogie, filozoficzną z gruntu kondycję teorii wartości uchwytuje Martin Heidegger, gdy w Nietzscheańskiej filozofii wartości (i ich przewartościowania) widzi ukoronowanie epoki spełnionej metafizyki, czyli „epoki SPEŁNIONEJ BEZSENSOWNOŚCI”, poddanej władzy „machinacji”, kiedy to „byt w poszczególnych swoich obszarach, jego – określone wcześniej jako »idee« – bycie-Czymś, staje się [...] tym, z czym z góry musi się liczyć samo-organizacja: tym, dzięki czemu można oszacować, co i ile jest WART byt jako taki – ten przedstawiany i wytwarzany (dzieło sztuki, produkt techniki, organizacja państwa, a także porządek ludzki: osobisty i społeczny). To organizujące się rachowanie wynajduje »wartości«”⁹.

do sztuki zarobkowania z Polityki. Obie te uwagi funkcjonują jako wstępne przybliżenia analiz prawdziwej, bezcennej wartości, jaką jest sprawiedliwość.

⁷ D. C. Hodges, *Marx's Theory of Value*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1972, Vol. 33, No. 2, s. 249.

⁸ K. Marks, *Kapitał*, przeł. H. Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 49.

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 2, PWN, Warszawa 1999, s. 21.

Na podstawie tych wstępnych wyjaśnień dotyczących filozoficznego charakteru ekonomicznej teorii wartości możemy sformułować trzy ważne uwagi co do jej istoty. Po pierwsze, teoria wartości nie jest pierwotnie dociekaniem źródła czy pochodzenia wartości, lecz analizą różnych jej form. Potrzeba takiego badania narzuca się, gdy wartości „stają przed oczyma”, autonomizując się w procesie wymiany. Stąd – to kolejna uwaga – epistemologiczny prymat przysługujący wartości wymiennej¹⁰, a konkretnie pytaniu o jej problematyczną obiektywność, z jednej strony kwestionowaną przez to, co wydaje się jej celem i horyzontem – wartość użytkową, z drugiej zaś mistyfikowaną przez empiryczną pseudooczywistość jej spełnienia – pieniężny „generalny ekwiwalent”. Po trzecie, cały ten układ pojęć zdaje się w istotny sposób uwarunkowany historycznie, co poważnie ogranicza jego ważność i stwarza podstawę dla krytyki teorii wartości jako na przykład ideologicznej lub nieaktualnej.

Możliwość analizy samego tego historycznego uwarunkowania, nie od razu oczywiście adekwatnej, pojawia się w ekonomii wraz ze stopniowym wyłanianiem się pytania o źródło wartości, czyli o transcendentalne uwarunkowanie form jej przejawiania się. Proces ten opisuje Foucault w *Słowach i rzeczach* w ramach swej archeologii jednej z trzech analizowanych przez niego nowoczesnych „pozytywności dyskursywnych” – pracy (pozostałymi dwiema są życie i mowa). Rozwijająca się na gruncie *episteme* klasycznej analiza bogactw zaczyna się i wyczerpuje w tym, co, jak już się rzekło, stanowi naturalne środowisko teorii wartości – w sferze wymiany. Teoria pieniądza i handlu koncentruje się na kwestiach ceny i substancji monetarnej, starając się zbadać, w jaki sposób pieniądź ustala i reguluje system wzajemnych ekwiwalencji różnych form bogactwa. „Teoria wartości odpowiada na pytanie łączące się z poprzednim, niejako dogłębnie i wertykalnie przepytując horyzontalną przestrzeń, gdzie nieustannie trwa ruch wymienny: dlaczego istnieją rzeczy, którymi ludzie mają ochotę się wymieniać, dlaczego jedne warte są więcej

¹⁰ Marks wyrażał ten prymat, rozpoznając w wartości wymiennej formę wartości jako takiej i stwierdzając, że „przedmiotowość wartości towarów nie zawiera ani atomu materii naturalnej”, czyli tej ich „domorosłej postaci naturalnej”, której wyrazem jest wartość użytkowa (K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 65).

od drugich, dlaczego niektóre z nich, choć zbyteczne, mają wysoką wartość inne zaś, niezastąpione, nie mają żadnej wartości?”¹¹. Odpowiedzią jest, rzecz jasna, użyteczność, można jej udzielić jednak tylko przez wyczerpujący opis systemu wzajemnych reprezentacji użytecznych bogactw w siatce wymiany. Rozwiązania ówczesnych teorii wartości mają więc charakter cyrkularny: „mieć wartość – to przede wszystkim mieć wartość czegoś, być zastępowalnym w procesie wymiany”¹²: „aby rzecz mogła reprezentować jakąś inną rzecz w procesie wymiany, już wcześniej musiały im zostać przypisane wartości; z kolei wartość istnieje wyłącznie wewnątrz reprezentacji (aktualnej lub możliwej), a zatem wewnątrz wymiany bądź wymienialności”¹³. W ten sposób „wartości tworzą negatyw dóbr”¹⁴. Pewne przesunięcie – choć jeszcze nie przełom – przynosi, według Foucaulta, Adam Smith, który wskazując na pracę, „odróżnia rację wymiany od miary tego, co wymienialne, naturę tego, co wymieniane, od jednostek pozwalających na jego rozbiór”¹⁵. Praca umożliwia tu analizę wartości jako idealna jednostka obrachunkowa pozwalająca ustanowić równowagę między wzajemnie reprezentującymi się towarami. Jeśli więc jest źródłem wartości, to tylko w swym „społecznym całokształcie”, jako podział pracy, który stanowi z kolei funkcję handlu wymiennego¹⁶. Choć badania Smitha tkwią wciąż w zakłętym kole

¹¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, t. 1, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 247.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 248.

¹⁴ Ibidem, s. 250.

¹⁵ Ibidem, t. 2, s. 16.

¹⁶ Marks wyklada tę sytuację teoretyczną Smitha w następujący sposób: „ADAM SMITH proklamował pracę w ogóle, a mianowicie w jej społecznym całokształcie, jako PODZIAŁ PRACY – jedynym źródłem materialnego bogactwa, czyli wartości użytkowych. Nie dostrzega jednak on tu zupełnie elementu przyrodzonego, który jednak prześladowa go w sferze bogactwa wyłącznie społeczne – wartości wymiennej. [...] Wyraża on to w ten sposób, że wartość towarów była mierzona zawartym w nich czasem pracy w *paradise lost* burżuazji, gdzie ludzie jeszcze nie występowali wobec siebie jako kapitaliści, robotnicy najemni, właściciele ziemscy, dzierżawcy, lichwiarze i tak dalej, lecz tylko jako prości wytwórcy towarów i osoby wymienające towary. [...] Przejście od pracy rzeczowej do pracy tworzącej wartość wymienną, tzn. do pracy burżuazyjnej w jej

reprezentacji, to w jego pojęciu pracy zarysowuje się już pewne roz-dwojenie, które pozwoli przełamać ten impas – jako absolutna mia-ra wymiany należy ona do innego porządku niż ten, który odmie-rza. Tym nowym, choć przecież dobrze znanym światem jest świat „wysiłku i trudu”¹⁷, zawartego w każdej „roboczogodzinie” i „dniów-ce”. Potencjał tak umiejscowionego pojęcia pracy wykorzystuje Da-vid Ricardo, odróżniając pracę jako wartość wymienianą na rynku¹⁸ od pracy jako produkcyjnej aktywności będącej „źródłem wszelkiej wartości”. Dla Foucaulta oznacza to wyjście z epoki klasycznej i po-wstanie nowoczesnej ekonomii politycznej. Z naszego punktu wi-dzenia istotne pozostaje przede wszystkim to, że wraz z Ricardem teoria wartości niejako wykracza poza siebie, w kierunku warun-ków możliwości („źródła”) form przejawiania się, które bada, i w ten sposób staje się niesamodzielna. Przesunięcie to ma dwa znaczenia. Po pierwsze, odkąd „wartość przestaje być znakiem, a staje się pro-duktem”, „teoria produkcji zawsze poprzedzać będzie teorię cyrkula-cji”. W drugim, bardziej radykalnym sensie teoria wartości napotyka w fakcie produkcji swą własną historyczność. Wszelka już wytwor-zona w trudzie i mozole wartość zostaje dołączona do dalszej pra-cy – „rodzi się na naszych oczach wielka seria produkcyjna, line-arna i homogeniczna”, tak że, zdaniem Foucaulta, „na płaszczyźnie warunków możliwości myślenia Ricardo, rozdzielając formę i przed-stawialność wartości, umożliwił artykulację ekonomii na historię”¹⁹.

zasadniczej formie, próbuje wytłumaczyć PODZIAŁEM PRACY. Tymczasem, o ile słuszne jest, że prywatna wymiana zakłada uprzednie istnienie podziału pra-cy, o tyle fałszywe jest mniemanie, że podział pracy zakłada uprzednie istnienie prywatnej wymiany. Na przykład u Peruwian praca była nadzwyczaj podzielo-na, chociaż nie miała miejsca prywatna wymiana, wymiana produktów jako to-warów” (K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1953, s. 49–50).

¹⁷ „Rzeczywistą ceną każdej rzeczy, tym, co istotnie kosztuje ona osobę, która pragnie ją zdobyć, jest wysiłek i trud (*toil and trouble*), z jakim ją zdobywa” (A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, t. 1, PWN, Warszawa 2007, s. 38).

¹⁸ Już od Smitha, a zdarzało się to i wcześniej, „dla ekonomisty pod postacią rze-czy cyркуluje praca” (M. Foucault, op. cit., t. 2, s. 17).

¹⁹ Ibidem, s. 57.

To uhistorycznienie ekonomii oznacza wyposażenie jej we własną, immanentną przyczynowość i jako takie umożliwia formułowanie różnych wykładni dziejów samej produkcji. Ponieważ sfera produkcji ujawniła się pod postacią pracy ludzkiej, historie te w XIX wieku stanowią w gruncie rzeczy interpretacje kondycji ludzkiej uwarunkowanej przez rzadkość dóbr i skończoność ziemskiej egzystencji. Jest to przypadek pesymistycznej opowieści Ricarda o przyszłej stagnacji, do której musi doprowadzić z konieczności ograniczona wydajność produkcji rolniczej, jak również cykli demograficznych Malthusa i w końcu także Marksowskiej wizji akumulacji, która kiedyś umożliwi wyzwolenie człowieka od pracy. Marks jednakże – i tu odchodzimy już od litery, a także, jak się zdaje, od ducha *Słów i rzeczy* – pokazując, w jaki sposób w ramach historii produkcji dokonuje się rozdzielenie pracy jako wartości wymiennej od pracy jako źródła wartości, chce zbadać historyczną względność samych kategorii ekonomicznych, z pojęciami teorii wartości na czele. Na tym zasadniczo polega jego krytyka ekonomii politycznej. Jej podstawowy błąd polegał, zdaniem Marksa, na tłumaczeniu różnych form wartości, w tym przede wszystkim zysku, renty i procentu, BEZPOŚREDNIO w kategoriach przeciętnej pracy, bez zakwestionowania tego pośredniego stadium ich historycznego rozwoju, jakim jest ich porównanie na rynku. Inaczej mówiąc, „ekonomia polityczna dokonała wprawdzie analizy wartości, choć niepełnej, oraz wielkości wartości i ujawniła treść ukrytą w tych formach, nigdy jednak nie postawiła nawet pytania, dlaczego ta treść przybiera taką formę, dlaczego więc praca znajduje wyraz w wartości, a mierzenie pracy czasem jej trwania – w wielkości wartości produktu pracy”²⁰. Praca jest więc źródłem wartości (być może nawet jedynym), ale twierdzenie to umożliwia dopiero postawienie właściwego pytania o to, jak się nim stała. Albo, inaczej mówiąc, ponieważ praca nie jest po prostu wartością, dostrzeżenie w niej jej źródła nie stanowi wyjaśnienia historycznego pochodzenia wartości, czyli (dla Marksa) genezy formy towarowej. Tego mogą dostarczyć tylko dzieje sposobów produkcji.

²⁰ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 100–101.

Ta skomplikowana sytuacja teorii wartości (fakt, że pytanie o źródło wartości trzeba stawiać niejako dwa razy) znajduje najpełniejszy wyraz w tym jej granicznym pojęciu, jakim jest kategoria wartości dodatkowej. Mogłoby się wydawać (jest to często spotykane uproszczenie), że dla Marksa laborystyczna teoria wartości to przesłanka, zaś teoria wartości dodatkowej jako nieopłaconej pracy dodatkowej – konkluzja. W tym ujęciu jeśli tylko praca stwarza wartość, to jej wykonawca ma prawo (chodzi zapewne o prawo natury) do całości produktu, a odstępstwo od tej zasady oznacza kradzież, czyli (grzeczniej) nieekwiwalentną wymianę. Sposób, w jaki Marks stawia problem, okazuje się jednak dokładnie odwrotny. Fakt zawłaszczania nadwyżek przez tych, którzy nie uczestniczyli bezpośrednio w działalności produkcyjnej (wyzysk), jest założony jako fakt historyczny, a właściwe zadanie stanowi wyjaśnienie tego, jak może się on wydarzać w systemie, w którym rzeczy wymienia się według ich WARTOŚCI (to jest proporcjonalnie do zawartej w nich pracy). Rozwiązaniem Marksa było wyrażenie stopy wyzysku jako stosunku dwu ilości przeciętnej pracy (koniecznej, niezbędnej do odtworzenia siły roboczej i całkowitej ilości pracy rzeczywiście zużytej w produkcji). Tu dopiero wkracza „wartość dodatkowa”, funkcjonująca jako techniczny termin na określenie specyficznej dla kapitalizmu formy zawłaszczenia nadwyżek. Widzimy więc, jak pojęcie to z jednej strony zaprojektowane jest jako integralny element teorii wartości, z drugiej zaś jak intensywnie uczestniczy w czymś, co poza nią wkracza – w historycznej analizie sposobów produkcji i form podziału nadwyżek, które one określają. W pewnym istotnym sensie, choć posługując się skrótem myślowym (takim samym zresztą posługuje się Marks, gdy analizuje stopę wartości dodatkowej jako stopę wyzysku), można zatem rzec, że to teoria wartości dodatkowej poprzedza teorię wartości, stanowi jej przesłankę.

Deleuze’a i Guattariego teoria wartości dodatkowej

Powróćmy wreszcie do *Anty-Edypa*, przechodząc do form, w jakich występuje tutaj cała ta ekonomiczna problematyka. Stało się bowiem

jasne, że nie ma żadnej sprzeczności w tym, iż Deleuze i Guattari rozwijają własną koncepcję wartości dodatkowej bez uprzedniego czy choćby równoległego wykładu teorii wartości w ogóle (takiego, jakim jest na przykład przeprowadzona na początku *Kapitału* analiza dialektycznych relacji zachodzących, w ramach formy towarowej, między wartością użytkową, wartością wymienną, pracą i ceną). Zajmują się oni w ten sposób bezpośrednio podstawą klasycznej ekonomii politycznej czy też „źródłem”, z którego ona wypływa – porządkiem produkcji i jego historyczną zmiennością. Żeby udowodnić, że Deleuze i Guattari uznają ważność problematyki ekonomii politycznej (wraz z właściwą jej teorią wartości), trzeba więc wykazać, że (i w jaki sposób) odpierają oni najważniejsze filozoficzne krytyki pojęcia produkcji jako centralnego i pierwotnego²¹.

Powiedzmy może najpierw parę słów o efektywnym argumente z przedawnienia się ekonomii politycznej, który najbardziej wyra-

²¹ Osobną kwestią jest tu zanik (raczej niż krytyka) teorii wartości we współczesnej ekonomii neoklasycznej. Można powiedzieć, że zgodnie ze swą nazwą, choć wbrew swej intencji, powraca ona do formuł *episteme* klasycznej, tak jak ją rozumiał Foucault. Wraz z pojęciem krańcowego stopnia użyteczności Williama S. Jevonsa, wartość okazuje się znów czymś subiektywnym, ale wyrażalnym tylko w ramach obiektywnego systemu wymiany, jako „tyle, ile jest się gotowym zapłacić”. To odkrycie możliwości redukcji (przez zastosowanie rachunku różniczkowego) wartości użytkowej do ilości współmiernej z wartością wymienną stało się dla ekonomii neoklasycznej pretekstem do ponownego zamknięcia się w widmowym świecie ustanawianym przez rynkową zasadę reprezentacji. Konsekwencją jest tym razem otwarte porzucenie badań nad wartością na rzecz analizy cen. Jak to ujmuje Dobb, „nacisk przesunął się z kosztów poniesionych w produkcji, a tym samym opartych na okolicznościach i warunkach produkcji, w kierunku popytu i konsumpcji finalnej. Spoczywa on obecnie na tym, jak dobra wychodzące ze sfery produkcji mogą się przyczynić do zaspokojenia pragnień i potrzeb konsumentów. Z tego przesunięcia wywodzi się pewne indywidualistyczne czy też »atomistyczne« zabarwienie nowoczesnej myśli ekonomicznej – jej zaabsorbowanie mikroanalizą indywidualnego rynkowego zachowania się i działania oraz opieranie ekonomicznych uogólnień na tych mikrozwąstkach. [...] To właśnie owo bagatelizowanie roli kosztów produkcji na rzecz wpływu popytu i użyteczności konsumpcyjnej sprawiło, że zmianę tę określono jako przesunięcie w kierunku subiektywistycznej teorii wartości” (M. Dobb, *Teorie wartości i podziału od Adama Smitha*, przeł. W. Rączkowska, PWE, Warszawa 1976, s. 179).

zistą postać przybiera bodaj w otwierających fragmentach książki zatytułowanej *Wymiana symboliczna i śmierć*. Jej autor, Jean Baudrillard, rozumuje w sposób dość osobliwy: produkcja dawniej istniała, lecz dobiegła kresu, była więc kiedyś historia, ale dziś już jej nie ma. Tak jak dawne naturalne prawo wartości (jako udzielanych przez bożą łaskę bądź szczodroblliwość natury) zostało w pewnym momencie zastąpione przez prawo rynkowe (dotyczące produktów równoważnej ludzkiej pracy), tak obecnie, zdaniem Baudrillarda, przeszliśmy do strukturalnego prawa wartości (jako pozbawionych wszelkiego odniesienia, wymienialnych w sposób całkowicie dowolny elementów kodu), „a zmiana ta zbiegła się z zanikiem formy społecznej zwanej produkcją”²². Co istotne, cały ten proces dokonuje się w sferze ekonomii, i to tam – na poziomie tak zwanej bazy, w dziedzinie „materialnej rzeczywistości maszyn i fabryk” – śledzi go Baudrillard, dowodząc, że wartość wymienna, siła robocza, płaca, pieniądz, strajk stały się pustymi definicjami, przyjmowanymi na wiarę (chyba wyłącznie dlatego, że „trzeba w coś wierzyć”) – „wszystko to znaki i tylko znaki”²³. Ekonomia polityczna, która wyposażała nas w te aksjomaty, stanowi więc obecnie jedynie „model symulacyjny” „rzeczywistości, czyli wyobrażenia”. Choć zostaje tym samym zdemaskowana „zasadnicza rola, jaką analiza marksistowska odgrywa w projektowaniu systemu kapitalistycznego”²⁴, Baudrillard wydaje się wciąż zgadzać z nią w przynajmniej jednej sprawie – głównym beneficjentem i animatorem całej tej symulacji jest kapitał (przynajmniej jako „metoda panowania”), który w jej ramach „może wreszcie prowadzić swój dyskurs w najczystszej formie, bez potrzeby odwoływania się do dialektów przemysłowych, rynkowych, finansowych czy klasowych, którymi posługiwał się w swej fazie »produkcyjnej«”²⁵. Kres produkcji, jej pozorność jako perspektywy teoretycznej, polega więc paradoksalnie na tym, że ona sama została WYPRODUKOWANA (ale „tym razem w znaczeniu insce-

²² J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Króla, Sic!, Warszawa 2007, s. 16.

²³ Ibidem, s. 20.

²⁴ Ibidem, s. 45.

²⁵ Ibidem, s. 16–17.

nizacji i scenariusza w celach zupełnie odmiennych od wewnętrznych celów produkcji”). Choć więc Baudrillardowi wydaje się tak zupełnie „niewiarygodne wyobrażenie pracy i produkcji jako historycznej zasady i ogólnego modelu rozwoju”²⁶, to jednak uznaje kod produkcji za zasadę rzeczywistości.

Z punktu widzenia Deleuze’a i Guattariego – jest to pierwsza rzecz, którą trzeba tu wyjaśnić – fakt, że produkcja, jej podmioty i siły, występują jako wtórny rezultat i kod, czegoś innego i zasadniczo nieprodukcyjnego (na przykład, a nawet przede wszystkim, kapitału), nie jest żadnym demaskatorskim odkryciem, ale „urojeniem” konstytuującym wszystkie społeczeństwa. Ziemia, despot, kapitał – trzy kolejne formy tego, co w *Anty-Edypie* określono jako *socius* – tworząc „powierzchnię zapisu” dla społecznej produkcji, organizując ją, prezentują się jako jej „quasi-przyczyna” i „naturalny bądź boski warunek”. To w ramach tego procesu dokonuje się również wszelkie zawłaszczenie i realizacja produktu dodatkowego przez „antyprodukcyjny” komponent maszyny społecznej. Nie mamy tu oczywiście do czynienia z żadnym oszustwem czy złudzeniem, ale raczej z „prawdziwą świadomością fałszywego procesu, prawdziwym postrzeżeniem obiektywnego pozoru, prawdziwą percepcją ruchu wyprodukowanego na powierzchni zapisu”²⁷. Deleuze i Guattari idą tu więc ręką w rękę z Marksem, którego obszernie cytują²⁸. Dodają tylko, że tego rodzaju fetysyzm nie jest zjawiskiem specyficznym dla kapitalizmu, ale stanowi „charakterystykę społeczeństw wszelkiego typu jako stałą społecznej reprodukcji”²⁹.

²⁶ Ibidem, s. 19.

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 10.

²⁸ Chodzi zwłaszcza o następujący fragment przypominany w *Anty-Edypie* jeszcze parokrotnie: „Wraz z rozwojem względnej wartości dodatkowej we właściwym, specyficznym kapitalistycznym sposobie produkcji, wskutek czego rozwijają się społeczne siły produkcyjne pracy, wydaje się, że te siły produkcyjne oraz społeczne powiązania pracy w bezpośrednim procesie pracy przeniosły się z pracy na kapitał. Tym samym kapitał staje się już jakimś bardzo mistycznym zjawiskiem, wydaje się bowiem, że wszystkie społeczne siły produkcyjne pracy są siłami, które należą do niego, nie zaś do pracy jako takiej, i że wyrastają z jego własnego łona” (K. Marks, *Kapitał*, t. 3 [2], s. 409).

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 11.

Wartość dodatkowa kodu

Podstawowa różnica między Deleuzem i Guattarim a Baudrillardem, będąca prawdziwą przyczyną ich odmiennego stosunku do ekonomii politycznej, polega na tym, że dla autorów *Anty-Edypa* kod i symulacja nie wiążą się z żadną samozwrotną iluzją, ale stanowią najbardziej elementarne momenty procesu produkcji tego, co rzeczywiste. Przede wszystkim dlatego, iż znaki i łańcuchy, które one tworzą („łańcuchy znaczące”), nie są tu pojmowane jako reprezentacje realnych rzeczy ani jako systemy wzajemnie określających się różnic strukturalnych, ale jako coś, co posiada sprawczość, ukierunkowuje działanie („Który strumień przerwać? W którym momencie go zakłócić? W jaki sposób i jakim środkami? Które miejsca pozostawić innym producentom czy antyproducentom?”³⁰). Kod definiuje się w gruncie rzeczy przez przekład, jaki umożliwia albo – by użyć bardziej cybernetycznej terminologii – jako system różnic służący do transmitowania różnicy. Pewien układ barw, faktur i zapachów cechujących samicę osy powoduje określoną zmianę stanu maszyny, jaką jest samiec tego samego gatunku. Wiązanie działań, łączenie produkcji stanowi funkcję kodowania. Układ barw i zapachów znaczy samicę osy tylko o tyle, o ile naznacza zachowanie samca. Jako taki kod ten jest zupełnie niezależny i oderwany³¹, zapożyczony, a nawet skradziony – „Każdy łańcuch przechwytyuje fragmenty innych łańcuchów, z których »ekstrahuje« wartość dodatkową, dokładnie tak, jak orchidea »przyciąga« postać osy: oba zjawiska demonstrowują wartość dodatkową kodu”³². Wartość kodu tkwi w produkowanych przezeń efektach. W przypadku kodu, z jakim mamy do czynienia u os, ostatecznym efektem jest reprodukcja owada, czyli w zasadzie reprodukcja samego kodu. Jednak, jak zauważają

³⁰ Ibidem, s. 38.

³¹ „Łańcuchy te nazywa się »łańcuchami znaczącymi« (*chaînes signifiantes*), ponieważ łańcuchy te tworzą je znaki, ale te znaki nie są same w sobie znaczące. [...] Natura znaków zawartych wewnątrz kodu jest bez znaczenia, jako że mają one mało lub nie mają nic wspólnego z tym, co je podtrzymuje. A może raczej podstawa ta jest dla znaków zupełnie niematerialna?” (ibidem).

³² Ibidem, s. 39; por. ibidem, s. 285.

Guattari i Deleuze, jego potencjał wcale się w tym nie wyczerpuje – natura znalazła interesujący sposób ekstrakcji wartości dodatkowej z kodu osy w postaci rośliny wykorzystującej go do własnej reprodukcji: orchidei, której kwiaty symulują barwę i zapachem samiec owada. W przeciwieństwie do pozornie podobnych przypadków symbiotycznych relacji owadów i kwiatów, zależność ta nie ma charakteru ekwiwalentnej wymiany przynoszącej wzajemne korzyści obu gatunkom, ale stanowi przykład zupełnie niesymetrycznego stosunku – reprodukcja osy podtrzymuje dodatkowo reprodukcję orchidei, która przywłaszcza sobie i wykorzystuje nadwyżkę zdolności produkcyjnych owada³³.

Wartość dodatkowa kodu stanowi, zdaniem Deleuze'a i Guattariego, pierwotną formę wartości dodatkowej, charakteryzującą wszystkie społeczeństwa przedkapitalistyczne. Co jednak jest w tym wypadku pracowitą pszczołą, a co orchideą? Jakie kody zostają przechwycone? Czyja nadprodukcja służy reprodukcji czego? Odpowiedź już padła. To „zapisujący *socius*” (*socius inscripteur*) podporządkowuje sobie siły produkcyjne, organizuje je na swojej powierzchni i występuje jako ich pozaekonomiczna, „antyprodukcyjna” podstawa. Oczywiście jest to fenomen znacznie bardziej złożony niż w wypadku osy i orchidei (albo przynajmniej takim się wydaje – coś bowiem bardziej zagadkowego niż wytwórczość przyrody?). Przede wszystkim należy zauważyć, że społeczeństwa same kodują przepływy tak, by następnie te kody przechwycić – na tym polega ich funkcja rejestracyjna. Tę robotę Deleuze i Guattari wyobrażają sobie za Nietzschem jako okrutne i krwawe wykształcanie w człowieku pamięci kulturowej w miejsce wymazywanej pamięci biologicznej³⁴. Następnie oma-

³³ W zbiorze korespondencji i notatek Guattariego do *Anty-Edypa* znajdujemy jedną zatytułowaną „Przyjemny przykład wartości dodatkowej kodu: perwersja wśród orchidei”: „*Ophrys musco* – osy. *Ophrys vespa* – muchy. *Ophrys crabo* – szerszenie. Dla każdego gatunku kwiatów – gatunek owadów-lenników, który odgrywa zasadniczą rolę w jego reprodukcji. Żadnego przepływu wzajemnych interesów: kwiaty nie dają nektaru! Jedynie czytelność. [...] A więc osy pieprzą kwiaty!” i tak dalej (F. Guattari, *The Anti-Oedipus Papers*, przeł. K. Gotman, Semiotext(e), New York, NY 2006, s. 179).

³⁴ „Prymitywna maszyna terytorialna koduje strumienie, dokonuje inwestycji organów i naznacza ciała. [...] Istota rejestrującego, zapisującego *socius*, o tyle,

wiają społeczne funkcjonowanie mechanizmu wartości dodatkowej kodu w kontekście dwóch etnologicznych koncepcji tłumaczących specyfikę społeczeństw pierwotnych – systemów pokrewieństwa i tak zwanej ekonomii daru.

Maszyna terytorialna – pierwsza formacja społeczna – wyraża, co zrozumiałe, na bazie produkcji gatunkowej, produkcji dzieci. Jak to już opisywałem wcześniej, w innych kategoriach, nieuregulowany przepływ pokrewieństwa zostaje ograniczony przez zakaz kazirodztwa. Kod pokrewieństwa normuje rozmnażanie się objętych nim jednostek, ale jednocześnie – i tu właśnie pojawia się naddatek – obejmując swymi zasadami alians, czyli małżeństwo w szerszym sensie przymierza między rodami, przekłada się na reprodukcję całego systemu społecznego. Przez więzy pokrewieństwa pokoleniowego (rodzice–dzieci) relacja brat–siostra pomnaża się, zostaje powielona, przechodząc na niektóre lub nawet wszystkie (zależnie od systemu) dzieci rodzeństwa rodziców (bracia i siostry cioteczni i stryjeczni). Każdy alians między rodami przekłada się nie tylko na kolejne przymierze (małżeństwo produkuje dzieci, które ze względu na zakaz kazirodztwa muszą opuścić rodzinę), ale na całą serię dodatkowych aliansów (także kuzyni są wykluczeni jako partnerzy). Biorąc sobie kobietę za żonę, członek społeczeństwa pierwotnego zaciąga pożyczkę, którą, oddając swe własne dzieci innym klanom, będzie spłacać nie tylko on, ale wszyscy określani przez kod jako jego krewni. Dlatego, jak twierdzą Deleuze i Guattari, terytorialna maszyna aliansu i filiacji nie jest organizowana przez system wymiany, ale długu, zaciąganego wobec całego społeczeństwa, rozłożonego w czasie i oddawanego z nawiązką, stanowiącą właśnie wartość dodatkową kodu. Jest to w ogóle generalna reguła prymitywnych „zimnych gospodarek”, nieposiadających pieniądza i rynku towarowego oraz niezainteresowanych inwestycjami netto. Wartość daru, który musi zostać odwzajemniony przeciwdarem, będzie ustalana przez arbitralny kod społeczny w taki jednak sposób, by samo uczestnic-

o ile rości sobie on prawo do sił wytwórczych i rozmieszcza podmioty produkcji, zasadza się na takich operacjach, jak: tatuowanie, wycinanie, nacinanie, żłobienie, ranienie, okaleczanie, osaczenie i inicjacja” (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 144).

two w obiegu wiązało się nieekonomicznym naddatkiem w postaci społecznego prestiżu. „Wartość dodatkowa kodu jest pierwotną formą wartości dodatkowej o tyle, o ile odpowiada osławionej formule Maussa: duch rzeczy danej albo presja warunków, które sprawiają, że dar musi zostać odwzajemniony z nawiązką, stanowią terytorialne znaki pragnienia i potęgi (*puissance*) oraz zasady obfitości i owocności bogactwa”³⁵. Autorzy *Anty-Edypa* radykalizują przy tym koncepcję ekonomii daru, twierdząc, że jako ufundowana na relacji długu nie tylko nie jest pierwotną formą rynkowej cyrkulacji, ale stanowi jej zasadniczo wrogie przeciwieństwo. „Wymiana – piszą – jest znana, aż za dobrze znana, prymitywnemu *socius*, ale jako to, co musi zostać wyegzorcyzmowane, zakłęte, surowo ograniczone, tak by żadna wartość nie rozwinęła się jako wartość wymienna, która mogłaby wprowadzić koszmar ekonomii towarowej”³⁶. Prymitywne rynki funkcjonują na zasadzie targowania się, a jego ogólne normy ustala społeczny obyczaj, czyli kod. Ustanowienie jakiejkolwiek formy powszechnie przyjętego ekwiwalentu, a więc pieniądza, oznaczałoby zastąpienie kodu, czyli zdekodowanie strumieni produkcyjnych i zalamanie się całego systemu społecznego zapisu (*socius*).

To, w jaki sposób myśliciel uprawia historię gospodarczą, albo raczej to, czy w ogóle jest do tego zdolny, stanowi podstawowy wyznacznik wartości jego ekonomii politycznej. Dzieje się tak – starałem się już to wyjaśnić – ze względu na historyczne uwarunkowanie tej dyscypliny i wszystkich jej kategorii. Sama koncepcja historii gospodarczej – wiedza o tym zwłaszcza badacze zajmujący się światem starożytnym – jest w istotnym sensie paradoksalna, gdyż zakłada stosowanie współczesnych teorii ekonomicznych do objaśnienia społeczeństw, które nie wierzyły w ekonomię, mimo że często dobrze ją znały³⁷. Adekwatne ujęcie technik zawłaszczania i dystrybu-

³⁵ Ibidem, s. 150.

³⁶ Ibidem, s. 186.

³⁷ Grecy, z ich niskim poważaniem dla oikonomii, są tutaj sztandarowym przykładem. Problem zaskakującej rzadkości świadectw antycznego życia gospodarczego w porównaniu ze źródłami dotyczącymi innych sfer działalności ludzkiej jest od dawna dobrze znany i szeroko dyskutowany wśród historyków starożytności. Jakościowy przełom przyniosło tu potraktowanie określonych

cji nadwyżek produkcyjnych (teoria wartości dodatkowej) w dawnych systemach społecznych to wstępny warunek przezwyciężenia tej trudności, gdyż pozwala uchwycić „obiektywny pozór”, na którym zasadzało się takie „wyegzorczyzmowanie” ekonomii.

Omówiony wyżej pokrótce wykład Deleuze’a i Guattariego funkcjonowania gospodarek prymitywnych w oparciu o to, co nazywają oni wartością dodatkową kodu, pozwala, jak sądzę, sformułować trzy podstawowe założenia uprawianej przez nich historii sposobów czy też maszyn produkcji, na podstawie których mogą oni rozwijać swą ekonomię polityczną w sposób nieideologiczny. Po pierwsze, przyjmują oni pierwotność nadwyżki. Jest to jedna z przyczyn, dla których nie zagraża im sformułowana przez Foucaulta krytyka ekonomii politycznej jako jednej z postaci „analitiky skończoności”. Dzieje ludzkiej produktywności przedstawiano często z perspektywy nowoczesnej racjonalności ekonomicznej albo jako odwieczną walkę o rzadkie surowce, z których najważniejszym od zawsze była siła robocza, albo jako budującą historię stymulowanej przez naturalny niedobór ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości. Jest jednak rzeczą oczywistą, niemalże tautologią, że prawie wszystkie społeczeństwa, jakim udało się w ogóle zaistnieć, produkują nadwyżki i o ich specyfice stanowi przede wszystkim to, JAK je zagospodarowują – czy odprawiają potłacz, czy budują katedry, czy lecą na księżyc, czy objadają się w centrach handlowych. Zdaniem Deleuze’a i Guattariego „produkcja nigdy nie jest organizowana na bazie istniejącego uprzednio braku i potrzeby”, a analiza maszyn społecznych tak, jakby stanowiły one różne odpowiedzi na trapiący ludzkość głód, jest złudzeniem zakorzenionym w nowoczesnej polityce „celowego wytwarzania niedoborów, która jako funkcja gospodar-

fenomenów – takich jak na przykład euergetyzm (różne formy świadczeń najbogatszych obywateli na rzecz wspólnoty) – właśnie jako zjawisk ekonomicznych, zdeterminowanych przez polityczną świadomość ówczesnych ludzi. Doskonałym przykładem takiego przesunięcia teoretycznego jest studium *Le pain et le cirque* Paula Veyne’a, z którego czerpię powyższe ujęcie problemów historii gospodarczej (por. zwłaszcza wstępne uwagi o przedmiocie książki: P. Veyne, *Bread and Circuse. Historical Sociology and Political Pluralism*, przeł. B. Pearce, Penguin Books, London 1992, s. 1–3).

ki rynkowej jest sztuką klas dominujących”³⁸. Wiąże się to z drugim twierdzeniem stanowiącym fundament ekonomii politycznej *Anty-Edypa*. Już w opisie maszyny terytorialnej uwypukliło się ono na tyle wyraźnie, że nie potrzeba go w tym miejscu dodatkowo rozwijać – społeczeństwa nie są pierwotnie środowiskiem wymiany, które swą spełnioną, bo oczyszczoną i zracjonalizowaną formę osiągałoby we współczesnej cyrkulacji towarowej³⁹. Dwie pierwsze tezy prowadzą do trzeciej, głoszącej, że kodowanie społeczne nie jest i nie może być ekonomiczne, z czego wynika dominująca rola czynników pozaekonomicznych w społeczeństwach przedkapitalistycznych, czyli fakt, iż (zarówno nam, jak i samym sobie) jawią się one jako zasadniczo PRZEDekonomiczne. Kodowanie jest generalnie operacją jakościową, pośrednią i ograniczoną. Kod najpierw określa jakości odpowiadające poszczególnym strumieniom produkcyjnym (na przykład trzem obiegom dóbr konsumpcyjnych, dóbr prestiżowych oraz kobiet i dzieci), czyniąc je tym samym wzajemnie niemierzalnymi. Następnie ustala między nimi relacje, z konieczności pośrednie i oparte nie na ekwiwalencji, ale na różnicy kompensującej nierównowagę (relacja długu). Tłumacząc taki „nieekonomiczny” charakter społeczeństw przedkapitalistycznych, autorzy *Anty-Edypa* odwołują się do sformułowanej przez Louisa Althussera i Étienne’a Balibara koncepcji zdeterminowania relacji prawno-politycznych jako dominujących w systemach opartych na tradycyjnej produkcji rolnej. Praca dodatkowa występuje w nich zazwyczaj w postaci jakościowo i czasowo odróżnionej od pracy przeznaczonej dla samego producenta i stąd może zostać przywłaszczona tylko w „formie przekształconej”, a więc zapośredniczonej przez strukturę, która sama jest jakościowo zróżnicowana i zawiera pozaekonomiczne czynniki⁴⁰. Albo – co, jak

³⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 28.

³⁹ Krytykując twierdzenie przeciwstawne, Deleuze i Guattari piszą o „postulacie, który ciąży na etnologii w tym samym stopniu, w jakim określa burżuazyjną ekonomię polityczną: redukcji społecznej reprodukcji do sfery cyrkulacji”. Operacji tej „burżuazyjna ekonomia zawdzięcza swe kolonialne przedłużenie” (ibidem, s. 188).

⁴⁰ Wykład Balibara stanowi interpretację fragmentów z III tomu *Kapitału* (Deleuze i Guattari również cytują je w przypisach) o najprostszej formie renty, jaką jest

twierdzą Deleuze i Guattari, „sprowadza się do tego samego – wartość dodatkowa jest tutaj zdeterminowana jako wartość dodatkowa kodu”⁴¹.

Wartość dodatkowa przepływu

Bezpośrednio gospodarcze formy, w które maszyna kapitalistyczna przekształca produkcję dodatkową – kapitalistyczny zysk, procent, płaca i renta – zostają w *Anty-Edypie* określone zbiorczym terminem „wartość dodatkowa przepływu”. Ustanawiane między diachronicznymi strumieniami (siły roboczej, towarów, pieniędzy i tak dalej) relacje są bezpośrednie, ilościowe i nieograniczone, krótko mówiąc:

renta odrobkowa, „kiedy bezpośredni producent część tygodnia uprawia ziemię, która faktycznie do niego należy, za pomocą narzędzi pracy faktycznie lub prawnie należących do niego (pług, bydło itd.), a przez pozostałe dni tygodnia pracuje bez zapłaty w dobrach właściciela ziemskiego dla tego właściciela [...]. W tych warunkach pracę dodatkową dla nominalnego właściciela ziemi można z nich [drobnych chłopów] wycisnąć jedynie w drodze pozaekonomicznego przymusu, niezależnie od formy tego przymusu” (K. Marks, *Kapitał*, t. 3 [2], s. 366–368). Balibar podkreśla tu przede wszystkim „brak koincydencji pracy i pracy dodatkowej w czasie i przestrzeni”, który cechuje feudalny sposób produkcji w odróżnieniu od kapitalistycznego i w tym pierwszym „wymaga działania czynników »pozaekonomicznych« po to, by praca dodatkowa została rzeczywiście wykonana”. Następnie zaś stwierdza: „Przed wszystkim Marks mówi nam, że w tym sposobie produkcji wartość dodatkowa jest WIDOCZNA i UCHWYTNA, a przecież istotę wartości dodatkowej można rozpoznać jedynie w kapitalistycznym sposobie produkcji [...]. Wartość dodatkowa jest kategorią typową dla kapitalistycznego sposobu produkcji [...]. Podstawą tego stwierdzenia jest to, że wartość dodatkowa nie jest »formą« w tym samym sensie co zysk, renta, procent; wartość dodatkowa to, NI MNIEJ, NIE WIĘCEJ TYLKO PRACA DODATKOWA”. Zatem „jeśli zastanawiamy się nad strukturą stosunków klasowych w danym społeczeństwie [...], to zastanawiamy się przede wszystkim nad »przekształconymi formami« właściwymi temu społeczeństwu” (L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975, s. 321–322). W społeczeństwie kapitalistycznym, gdzie praca dodatkowa jest wtopiona w pracę (koincyduje z nią), formy te są bezpośrednio gospodarczymi, w społeczeństwach przedkapitalistycznych – formami nierozdzielnie polityczno-gospodarczymi.

⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 248.

immanentne wobec poziomu produkcji. Oznacza to w pierwszym rzędzie odejście od kodowania jako operacji fundującej system społeczny:

jest rzeczą oczywistą, że nie ma już potrzeby kodu, by zapewnić pracę dodatkową, została ona bowiem w sensie jakościowym i temporalnym stopiona z pracą jako taką w jedną i tę samą wielkość (okoliczność charakteryzująca formę wartości dodatkowej przepływu). Stąd kapitał odróżnia się od każdego innego *socius* czy pełnego ciała o tyle, o ile występuje jako instancja bezpośrednio ekonomiczna i podporządkowuje sobie produkcję (*se rabat sur la production*) bez interwencji pozaekonomicznych czynników, które byłyby wyrte w formie kodu. Wraz z nadejściem kapitalizmu pełne ciało staje się prawdziwie nagie, tak jak pracownik, który jest do niego podłączony. W tym sensie aparat antyprodukcji przestaje być transcendentny – przenika całą produkcję i pokrywa się z nią⁴².

Zawarte w *Anty-Edypie* uwagi na temat historycznego przebiegu transformacji wartości dodatkowej kodu w wartość dodatkową przepływu, która definiuje złożenie się maszyny kapitalistycznej, są całkowicie zbieżne z marksistowskim opisem tego procesu. Można powiedzieć, że analiza ta zaburza porządek wykładu Marksa w *Kapitale*, wtrącając rozdział o „tak zwanej akumulacji pierwotnej” między dział pierwszy, zawierający teorię pieniądza i towaru, a dział drugi, objaśniający „przemianę pieniądza w kapitał”. Najpierw należy bowiem przedstawić wspomniane już dekodujące działanie „generalnego ekwiwalentu” na przedkapitalistyczne *socius* – rozwój wymiany i produkcji towarowej, prywatyzacja własności ziemskiej, powstawanie wielkich fortun kupiecko-lichwiarskich i proletaryzacja jako warunek wstępny, ale niewystarczający dla narodzin kapitalizmu. Sama w sobie inskrypcja monetarna jest łatwo „nadpisywana” i tłumiona przez przedkapitalistyczne techniki społecznego kodowania⁴³. Choć wyraża ona czystą ilość, to tylko jako rela-

⁴² Ibidem, s. 249–250.

⁴³ Wydaje się, że dotyczy to jednak przede wszystkim rozmaitych form maszyny despotycznej. Społeczeństwa pierwotne – o czym była już mowa – są zazwyczaj

cję między ucieleśnionymi w towarach kwotami abstrakcyjnej pracy, jaka została z kolei wykonana w warunkach określanych przez stosunki produkcji, a nie stosunki pieniężne⁴⁴. To dlatego kapitał kupiecko-finansowy może występować tylko w formie, którą Deleuze i Guattari określają jako kapitał aliansu – sprzymierzony z współczesnymi mu maszynami społecznymi, wzmacniając ich działanie, jakie by ono nie było (na przykład sojusze kupców i bankierów z władcami feudalnymi). By kapitał mógł się narodzić jako samodzielne ciało społeczne, musi dojść do niebędącego wynikiem żadnej logiki historii dziejowego zbiegu okoliczności, który w perspektywie dwóch czy trzech stuleci umożliwi to, co nazywa się rewolucją przemysłową. Pełny opis tego procesu okazuje się niemożliwy – rozpuszczenie orszaków feudalnych, koncentracja majątków ziemskich, odkrycia geograficzne, ułatwiony dostęp do surowców, obfitość siły roboczej, nowe rynki zbytu, międzynarodowy podział pracy w ramach gospodarki-świata, brak imperialnego aparatu władzy, tak zwana rewolucja cenowa, pomyślne warunki dla produkcji narzędzi i maszyn: „Tyle spotkań, by stworzyć jedną rzecz, nienazywalną!”⁴⁵. Marksowski opis tej kontyngencji, przeczący wszelkim „wulgarnym” interpretacjom materializmu historycznego, zawarty w rozdziale *Tak zwana akumulacja pierwotna*, koncentrował się, jak wiadomo, na kontyngentnej koniunkcji dwóch strumieni – zdeterytorializowanej siły ro-

bezbronne wobec rozkładowego działania rozwiniętych form pieniądza, co obrazuje różnicę między kodowaniem a despotycznym nadkodowaniem. „Badania Bohannana nad ludem Tiv znad rzeki Niger oraz badania Salisburyskiego nad Siane z Nowej Gwinei – piszą Deleuze i Guattari – pokazały, jak wprowadzenie pieniądza jako ekwiwalentu (co pozwala zaczynać i kończyć pieniądzem, a więc nie kończyć w ogóle) wystarczy, by zaburzyć obieg jakościowych strumieni, by rozłożyć skończone bloki długu i zniszczyć same podstawy kodów” (ibidem, s. 248).

⁴⁴ Kategorie, w których wyrażono to rozumowanie, są zaczerpnięte z fragmentu *Anty-Edypa*, w którym bezpośrednia cyrkulacja towarowa zostaje określona jako wymiana *quanta* zawartych w „jakościowych kawałkach pracy”, a ustanowienie „generalnego ekwiwalentu” jako panowanie „abstrakcyjnej *quantitas*” (por. ibidem, s. 226). Bardziej skondensowane ujęcie wyводу, który Marksowi zajął ponad 150 stron, z pewnością nie jest możliwe. Przyjdzie jeszcze powrócić do tego zadziwiającego akapitu przy omawianiu teorii pieniądza u Deleuze’a i Guattariego.

⁴⁵ Ibidem.

boczej i zdekodowanych pieniędzy, za które można było ją nabyć. Ten punkt akcentują również Deleuze z Guattarim. Następnie przechodzą do *Przemiany pieniądza w kapitał*, określając efekt tego procesu jako kapitał filiacji. Gdy kapitał bezpośrednio podporządkowuje sobie produkcję, pieniądz rodzi pieniądz albo wartość – wartość dodatkową. „Zamiast wyrażać stosunki między towarami – powiada Marks – wartość wchodzi teraz, że tak powiem, w prywatny stosunek z samą sobą. [...] Wartość staje się wartością w procesie, pieniądzem w procesie, i w tym charakterze – kapitałem”⁴⁶. Dopiero wówczas nowa maszyna społeczna zostaje złożona, powstaje nowy *socius*, nowe pełne ciało.

Sformułowania Marksa przytaczam powyżej w najkrótszej możliwej postaci (w *Anty-Edypie* zacytowano niemalże cały akapit) – mimo że są to być może najlepiej znane zdania z *Kapitału* – by uwydatnić to, jak mało zaskakujące są te partie wywodów Deleuze’a i Guattariego oraz jak bardzo polegają oni na Marksowskiej krytyce ekonomii politycznej. Do tego momentu. Następnie bowiem dokonują takich redefinicji pojęć teorii wartości, które nie będąc w sprzeczności z twierdzeniami Marksa, pozwalają jednak podjąć problemy, jakie ten ostatni raczej postawił, niż rozwiązał. Przeformułowania te odpowiadają z kolei rzadziej czytany partiom *Kapitału*, a ich interpretacja okazuje się sporna. Nie oznacza to oczywiście koncentracji na kwestiach pobocznych. Stawką wciąż pozostaje tu istota systemu kapitalistycznego i problemy, którymi jest on żywotnie zainteresowany – w pierwszym rzędzie chodzi o zagadnienie stopy wartości dodatkowej i jego pochodne (stopa wyzysku, organiczny skład kapitału, stopa zysku, jej zniżkowa tendencja). Następnie zaś – problem natury finansowania kapitalistycznej akumulacji i jej uwarunkowań (ambiwalentna rola banków i kredytu, dematerializacja pieniądza, państwowa polityka monetarna).

Najistotniejsze elementy kapitalistycznie „przekształconej formy” pracy dodatkowej Marks wyraził, jak wiadomo, jako ilorazy trzech podstawowych zmiennych, oznaczających różne „składniki wartości”: kapitału stałego (c), kapitału zmiennego (v) oraz wartości

⁴⁶ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 180–181.

dotatkowej (m). I tak stopa wartości dodatkowej $m' = m/v$, organiczny skład kapitału $q = c/c+v$, a stopa zysku $p = m/c+v$. Wyjątkowy sposób, w jaki Deleuze i Guattari rozumieją te abstrakcje, zasadza się na podkreśleniu faktu, że ponieważ zmienne te nie są wzajemnie niezależne, nie wyrażają one prostych wartości ilościowych jako takich, a ich stosunki nie mogą być bezpośrednio przeliczalne.

Nie znajdujemy się już ani w dziedzinie kwoty (*quantum*), ani ilości (*quantitas*), lecz różniczkowej relacji jako koniunkcji, która definiuje immanentne pole społeczne właściwe kapitalizmowi i obdarza samą abstrakcję swą praktycznie konkretną wartością, swą tendencją do konkretyzacji. Abstrakcja nie przestała być tym, czym jest, ale nie występuje już pod postacią prostej ilości jako zmienna relacja między niezależnymi terminami; wzięła na siebie niezależność, jakość terminów i ilość wyrażającą się w ich relacji. Sama abstrakcja zakłada bardziej złożony stosunek, w którym rozwija się „jakby” coś konkretnego. To różniczkowa relacja Dy/Dx , gdzie Dy wywodzi się z siły roboczej i konstrytuje fluktuacje kapitału zmiennego, a Dx pochodzi z kapitału jako takiego i składa się na fluktuacje kapitału stałego [...]. Filiacyjna forma kapitału, $x+dx$, jest rezultatem właśnie tej płynności (*fluxion*) zdekodowanych strumieni, ich koniunkcji. Relacja różniczkowa wyraża fundamentalny dla kapitalizmu fenomen, jakim jest TRANSFORMACJA WARTOŚCI DODATKOWEJ KODU W WARTOŚĆ DODATKOWĄ PRZEPŁYWU⁴⁷.

Przed każdą zmienną Marksowskich równań Deleuze i Guattari dopisują „D”, które oznacza różniczkę, zmienność. Operacja ta sprawia, że zarówno w licznikach, jak i mianownikach Marksowskich ilorazów w miejsce różnych ilości pojawiają się strumienie (siły roboczej i kapitału), procesy przedstawialne tylko w formie krzywych bez stycznej. Jest to reinterpretacja ekonomicznych formuł *Kapitału*, która nie podważa ich ważności, o czym świadczy to, że – ściśle rzecz biorąc – „doprecyzowania” wymagają tu tylko symbole oznaczające kapitał zmienny (v przepisane jako Dy) i kapitał stały (c jako Dx). Marks sam zdefiniował wartość dodatkową jako ΔM ⁴⁸ (przy-

⁴⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 227–228.

⁴⁸ „Pełną formą tego procesu jest więc $P-T-P'$, przy czym $P'=P+\Delta P$ [lub ΔM , jeśli pomyśleć *money* – przyp. J. S.], tzn. równa się pierwotnie wyłożonej sumie plus

rost wartości, „wartość znajdująca się w procesie”). Skróty myślowe, którymi Deleuze i Guattari posługują się w przytoczonym fragmencie, budzą jednak zastrzeżenia. Dlaczego za podstawową relację uznają oni stosunek kapitału zmiennego do kapitału stałego (zrównując w dodatku ten drugi z kapitałem jako takim), jeśli relacja ta nie określa bezpośrednio ani stopy wartości dodatkowej, ani stopy zysku? Jaki jest właściwie sens „różniczkowania” tych zmiennych? Czy nie tracą one w wyniku tej operacji swej wartości analitycznej, stając się symbolami z definicji niepoliczalnych, uchwytnych jedynie historycznie fenomenów, które filozofowie wierni jakiejś swojej intuicji czy „historycznej wyobraźni” nazwali strumieniami i przepływami? Co w związku z tym oznaczają ich twierdzenia o zjawisku bądź procesie konkretyzacji tych abstrakcji?

Odpowiadając na te pytania, należy mieć na uwadze, że przeformułowania składające się na koncepcję wartości dodatkowej przepływu służą Deleuze'owi i Guattariemu w pierwszej kolejności do podjęcia problemu niżkowej tendencji stopy zysków. Zagadnienie to, zgodnie z przytoczonym wyżej wzorem na stopę zysków, rozumiemy jako konsekwencję zależności między wartością dodatkową a całością wyłożonego kapitału⁴⁹. Sprawa okazuje się jednak bardziej skomplikowana. Z tego, że stopę zysków wyznaczają te same czynniki („składniki wartości”), co stopę wartości dodatkowej i organiczny skład kapitału, wynika, iż jest ona ich funkcją, co w języku matematycznym wyraża się w formule $p=m'(1-q)$ ⁵⁰. Marksowskie sformułowanie prawa niżkowej tendencji stopy zysków zakłada wszelako stopę wartości dodatkowej (m') jako stałą i przedstawia ten spadkowy trend jako odwrotność wcześniej wykazanej rosnącej tendencji

pewien przyrost. Ten przyrost, czyli tę nadwyżkę ponad pierwotną wartość, nazywam – wartością dodatkową (*surplus value*). [...] I właśnie ten ruch przekształca wyłożoną wartość w kapitał” (K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 176).

⁴⁹ „Oślawiony problem niżkowej tendencji stopy zysków, czyli wartości dodatkowej w stosunku do kapitału totalnego, może zostać zrozumiany tylko z punktu widzenia całego pola immanencji kapitalizmu oraz biorąc pod uwagę warunki, w których wartość dodatkowa kodu zostaje przekształcona w wartość dodatkową przepływu” (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 228).

⁵⁰ Arytmetyczny dowód tego faktu można znaleźć w: P. M. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu*, przeł. E. Lipiński, PWN, Warszawa 1957, s. 112–113.

organicznego składu kapitału (q). Fakt, że ta oznacza z kolei stosunkowy wzrost masy kapitału stałego (c) względem kapitału zmiennego (v), stanowi, przynajmniej w tym kontekście, wystarczające usprawiedliwienie dla potraktowania właśnie tych dwóch zmiennych jako podstawowych, jak to uczynili w diskutowanym fragmencie Deleuze i Guattari. Pozostałe z dokonywanych przez nich operacji pojęciowych, jakie podałem w wątpliwość, ujawniają swoje znaczenie jako elementy krytyki Marksowskiego prawa zniżkowej tendencji stopy zysków.

W tym miejscu trzeba sobie wyraźnie zdać sprawę z natury podobnych krytyk, które – jak to zwykle w filozofii, a od ukazania się *Kapitału* również w ekonomii politycznej bywa – nie mają na celu unieważnienia tego, co krytykowane, ale właśnie wydobyć jego prawdziwej wagi. Przede wszystkim nie jest wcale jasne, jakie znaczenie prawo zniżkowej tendencji miało dla samego Marksa. Z pewnością nie uważał go on, jak się czasem sądzi, za koronny dowód na konieczność załamania się systemu kapitalistycznego. Była to raczej propozycja wyjaśnienia pewnego długookresowego trendu ustalonego – nie potrafię powiedzieć, na ile na drodze empirycznej obserwacji, a na ile jako konsekwencja rozwiązań modelowych – i badanego przez większość ekonomistów, poczynwszy od Smitha⁵¹. Po drugie, Marks sam zapoczątkował krytykę swojego prawa, wskazując na sześć „przyczyn przeciwdziałających”, które „krzyżują i para-

⁵¹ Jak stwierdza w związku z tym Dobb: „wydaje się prawdopodobne, że Marks, podobnie jak inni ekonomiści pierwszej połowy oraz środkowych lat XIX wieku, przyjmował to jako rzeczywisty trend, dla którego należało znaleźć wytłumaczenie. I traktował go właśnie w ten sposób, a nie jako dogmatyczną prognozę na przyszłość. Czy przypisywał mu w myśli istotną rolę dodatkowego czynnika powodującego kryzysy – pozostaje kwestią otwartą” (M. Dobb, op. cit., s. 169). Argument ten zdaje się przekonujący, Marks dyskutuje bowiem znaczenie prawa zniżkowej tendencji w nawiązaniu do jego sformułowań przez ekonomistów klasycznych (zwłaszcza Ricarda). Zarazem jest jednak chyba zbyt ostrożny, ponieważ autor *Kapitału* przede wszystkim chce uzasadnić „lęk” i „niepokój” tychże „ekonomistów angielskich” (por. K. Marks, *Kapitał*, t. 3 [1], s. 278 i nast.). Można więc zgodzić się również ze Sweezym, który pisze, że Marks „przywiązywał do tej teorii wielkie znaczenie. Teoria ta wykazywała bowiem, że w produkcji kapitalistycznej tkwią pewne wewnętrzne przeszkody hamujące jej nieskończone rozszerzanie się” (P. M. Sweezy, op. cit., s. 155).

liżują” jego działanie, „nadając mu jedynie charakter tendencji”⁵². Czynniki te można podzielić na powodujące wzrost stopy wartości dodatkowej i powodujące spadek organicznego składu kapitału przez zwiększanie produktywności kapitału stałego. Dokładnie tym samym torem podąża krytyka Deleuze’a i Guattariego, którzy najpierw zajmują się naturą kapitalistycznego wyzysku, następnie zaś przechodzą do swej koncepcji maszynowej wartości dodatkowej.

Autorzy *Anty-Edypa* przyjmują interpretację Balibara, wedle której zniżkowa tendencja opisuje dynamikę systemu kapitalistycznego, czyli czasowy rozwój jego immanentnych sprzeczności, niebędący jego historią po prostu („czasem diachronii”), a więc nieoznaczający ruchu ku jego HISTORYCZNEJ przyszłości. Zniżkowa tendencja nie ma końca, ale reprodukuje się wraz z czynnikami, które jej przeciwdziałają⁵³. Dlatego też dla Deleuze’a i Guattariego problem stanowi nie to, że się ona jeszcze nie skończyła, ale to, dlaczego nie ma końca, jak działa mechanizm jej ciągłej reprodukcji. Proponowane przez nich rozwiązanie jest w pewnym sensie proste jak przecięcie węzła gordyjskiego. Pieniądz, który trafia do kieszeni pracownika jako płaca (z punktu widzenia kapitalisty jest to kapitał zmienny, v , od którego zależy stopa wartości dodatkowej, m'), ma zupełnie inną naturę niż ten wykładany, by sfinansować kapitalistyczną akumulację, a więc w znacznej mierze inwestycje w środki produkcji (c). Z jednej strony mamy „bezsilne znaki wartości wymiennej”, czyli znany z codziennego życia „pieniądz wymiany” (*monnaie d'échange*), za który nabywa się w stosunku jeden do jednego dobra konsumpcyjne czy wartości użytkowe. Z drugiej zaś, „pieniądz-kredyt” – „znaki prawdziwej potęgi kapitału”, które – księgowane w arkuszach bilansowych przedsiębiorstw – wyrażają przyszłe zyski, spekulacyjne prognozy siły rynkowej i są „nierealizowalne *hic et nunc*”⁵⁴.

Mierzenie tych dwóch porządków wielkości w kategoriach tej samej jednostki analitycznej to czysta fikcja, kosmiczny szwindel, jakby ktoś chciał mierzyć dystanse międzygalaktyczne i wewnątrzatomowe

⁵² K. Marks, *Kapitał*, t. 3 (1), s. 248.

⁵³ Por. L. Althusser, E. Balibar, op. cit., s. 407–420.

⁵⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Oedypus*, s. 228.

w metrach i centymetrach. Nie ma wspólnej miary między wartością przedsiębiorstw a zdolnością roboczą pracownika najemnego. Właśnie dlatego niskowa tendencja stopy zysków nigdy nie osiąga swego kresu⁵⁵.

Naturą owego dualizmu pieniądza, czyli tym, jak jest on możliwy i co wyraża na gruncie monetarnym, zajmę się osobno, pod koniec tego podrozdziału, stawką tej koncepcji będzie bowiem znane i aktualne zagadnienie tak zwanej finansjeryzacji kapitału, które Deleuze i Guattari podejmują, stawiając radykalną i istotną dla mnie z punktu widzenia makrohistorii kapitalizmu tezę, że choć kapitalizm jest w swej esencji przemysłowy, to jednak funkcjonuje tylko jako kapitalizm kupiecki. W tym momencie chciałbym podjąć inną kwestię.

Czy radykalna prostota ruchu, w którym Deleuze i Guattari przecinają węzeł gordyjski niskowej tendencji stopy zysków, nie unieważnia samej tej koncepcji, a wraz z nią wszystkich Marksowskich wzorów? Teza, że licznik ilorazu (płace, wartość dodatkowa) „nie ma wspólnej miary” z jego mianownikiem (kapitał, kapitał stały), oznacza przecież chyba po prostu stwierdzenie, iż całe to równanie jest bezzasadne – nie da się więc zestawiać czy porównywać tych rzeczy. Docieramy tu do pytania o sens „różniczkowania składników wartości” przez Deleuze’a i Guattariego. W wielu miejscach określają oni wszystkie formy wartości dodatkowej jako „niemierzalne”. Wydaje się to potwierdzać wyrażone tu obawy co do mglistości i nieprzydatności analitycznej ich twierdzeń, a także pozostawać w sprzeczności ze stanowiskiem Marksa, który najwyraźniej sądził, że stopa wartości dodatkowej jest jak najbardziej policzalna (pod warunkiem dostępności odpowiednich danych), skoro sam podjął się takiej próby w oparciu o „zupełnie ściśle liczby dostarczone przez pewnego fabrykanta z Manchesteru”⁵⁶. Autorzy *Anty-Edypa* nie mają w gruncie rzeczy nic przeciwko kalkulacjom takim jak te prowadzone w siódmym rozdziale *Kapitału* dla OKREŚLONEJ produkcji w OKREŚLONYM przedziale czasu (dziesięć tysięcy funtów przędzy nr 32 na tydzień i tym podobne), ponieważ „współczynnik różniczek jest rzeczywi-

⁵⁵ Ibidem, s. 230.

⁵⁶ Por. K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 250. „Pewnym fabrykantem z Manchesteru” był, jak się można domyślać, Engels.

ście policzalny, jeśli chodzi o granicę wariacji strumieni produkcyjnych z punktu widzenia końcowego urobku, ale nie wtedy, gdy chodzi o ogólny przepływ produkcji i przepływ siły roboczej, od którego w istocie zależy wartość dodatkowa. Tak więc różnica nie zostaje unieważniona w ramach relacji, która konstytuuje ją jako różnicę natury⁵⁷.

Istota wartości dodatkowej przepływu leży w tym, że różniczkowy stosunek między strumieniami jest bezpośredni, w odróżnieniu od tego ustanawianego przez kod. Kodowanie i nadkodowywanie ustalało, jak pamiętamy, związek między już określonymi jakościami, natomiast elementom wchodzącym w skład relacji różniczkowej nie przysługuje żadne istnienie wcześniejsze od tej relacji – „jakość strumieni wynika wyłącznie z koniunkcji”⁵⁸. Oznacza to mniej więcej tyle, że siła robocza nie jest wcześniejsza niż kapitał i na odwrót – fenomeny te w sensie logicznym i historycznym nie mogą istnieć bez siebie nawzajem. „Dx i Dy są niczym poza wzajemną relacją, która determinuje jedno jako czystą jakość strumienia pracy, a drugie jako czystą jakość strumienia kapitału”⁵⁹. Wiadomo jednak również, że w stosunku tym jedna strona występuje naga, „wolna od wszystkiego”, druga zaś jako wyposażona we wszystkie społeczne siły, jakie daje własność środków produkcji i pieniędzy (a przynajmniej „odpowiedni” jego rodzaj). Ten właśnie fakt Deleuze i Guattari wyrażają w odwołaniu do polityczno-matematycznego pojęcia potęgi, pisząc, że „jeśli jeden strumień zostaje podporządkowany i zniewolony przez drugi, to dzieje się tak dokładnie dlatego, że są one podniesione do różnej potęgi (x i y^2 na przykład), a relacja jest ustawiana między potęgą a daną wielkością”⁶⁰. Ta asymetria między dwoma procesami różniczkowymi sprawia, że współczynnik stosunku, który ją ustanawia, jest (jeśli analizować go jako taki, nie zaś jako określony wycinek wykreślanej przez niego linii) niepoliczalny, tak jak i kierunek czy kres jego tendencji.

⁵⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 230.

⁵⁸ Ibidem, s. 249.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

Idea podporządkowania siły roboczej kapitałowi przez podniesienie tego drugiego do potęgi, która oznacza bezsilność tej pierwszej, pozwala Deleuze'owi i Guattariemu poczynić pewne interesujące spostrzeżenie na temat natury płacy roboczej. Na pozór wyznacza ona niezwykle rygorystycznie zakres towarów, na jakie możemy sobie pozwolić („do których mam prawo, które mi się należą, a więc są moje”⁶¹), jednak ściśle rzecz biorąc, da się kupić tylko to, co zostało wyprodukowane. Wypłacany pieniądz określa tylko to, ile z tej puli produktów nam przypada, ta zaś wielkość ma znaczenie tylko w zestawieniu z ilością rzeczy, na które nas nie stać. Płaca, „pieniądz wymiany”, określa więc dokładnie to, co pracownikowi się nie należy, czego został pozbawiony⁶². Inaczej mówiąc, wyznacza jego miejsce i działkę w strukturze konsumpcji. Termin „siła nabywcza” okazuje się w tej perspektywie kpiną. Płaca wyposaża pracownika w „bezsilę nabywczą” – „bezsilę” udzielaną przez potęgę kapitału, której znakiem jest pieniądz kredytowy finansujący i kształtujący produkcję, a nie przeznaczany na konsumpcję. Wychodząc od tej obserwacji autorów *Anty-Edypa*, można stwierdzić, że wysuwany przez nich w ramach krytyki prawa zniżkowej tendencji stopy zysków argument z niewspółmierności strumieni siły roboczej i kapitału zasada się na podważeniu założenia o stałości stopy zysków. Ta techniczna hipoteza wydawała się słaba już samemu Marksowi, a jej praktyczna fałszywość była od jego czasów wielokrotnie przedstawiana jako przyczyna tego, że spadek zysków ma „charakter jedynie tendencji”. Dla różnych regionów geograficznych i okresów istnieje wiele danych świadczących o tym, że płace realne nie rosną proporcjonalnie do wydajności produkcji, w rezultacie czego wzrost stopy wartości dodatkowej może kompensować zwiększanie się masy kapitału

⁶¹ Ibidem, s. 228.

⁶² Trudno opisać ten fenomen dobitniej niż Dorota Masłowska, która odkryła istotę „gazetek cenowych *Nie dla ciebie*”, traktujących o wakacjach, na które się nie pojedzie, sukienkach, których się nie założy i tym podobnych (zob. D. Masłowska, *Miedzy nami dobrze jest*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2008, s. 21). Chociaż taką naturę płacy najłatwiej dostrzec w przypadku płacy minimalnej, jest ona zakorzeniona w naturze „pieniądza wymiany” jako takiego, niezależnie od ilości, w jakich on występuje.

stałego. Deleuze i Guattari proponują kolejne (obok na przykład zjawiska „wartości dodatkowej względnej” czy „rezerwowej armii przemysłowej”) wyjaśnienie tego, jak jest to możliwe – wyjaśnienie bardziej może „ontologiczne” niż ekonomiczne.

Maszynowa wartość dodatkowa

Krytyczny namysł autorów *Anty-Edypa* nad prawem zniżkowej tendencji obejmuje również drugi czynnik, którego funkcję stanowi stopa zysków, czyli organiczny skład kapitału, a dokładniej konsekwencje wzrostu masy kapitału stałego wraz z postępem wydajności i automatyzacji produkcji. Analiza ta jest bardzo skrótowa i wymaga, jak sądzę, pewnych uzupełnień, by udźwignąć podstawową tezę, jaka zostaje w jej ramach postawiona. Twierdzenie, że mechanizacja i ogólne „unaukowienie” procesu produkcji nie zwiększa konieczności zysków kapitalisty – mimo, a nawet właśnie przez to, że dzięki niej ta sama ilość robotników w tym samym czasie może, posiadając lepsze wyposażenie, wytworzyć większą ilość produktów – opiera się w sposób oczywisty na przekonaniu, iż ludzka praca to jedyne źródło wartości dodatkowej. Inaczej mówiąc, twierdzi się, że coś takiego jak wyzysk maszyny przez człowieka jest niemożliwe. Względny spadek wartości dodatkowej w stosunku do kapitału stałego może stanowić rzeczywisty kłopot tylko pod warunkiem, że ze środków produkcji jako takich nie da się bezpośrednio wyciskać jakiegokolwiek wartości dodatkowej.

Ten problem – piszą Deleuze i Guattari – został ostatnio znów podniesiony przez Maurice’a Clavela w serii stanowczych i celowo niekompetentnych pytań, to znaczy pytań skierowanych do marksistowskich ekonomistów przez kogoś, kto nie może zrozumieć, jak właściwie można utrzymywać, że ludzka wartość dodatkowa jest podstawą kapitalistycznej produkcji, dostrzegając zarazem, że maszyny również „pracują” lub produkują wartość, że zawsze pracowały, i że pracują coraz więcej i więcej w porównaniu z człowiekiem, który w związku z tym przestaje być konstytutywną częścią procesu produkcji, stając się tylko

dotatkiem do niego. Istnieje zatem maszynowa wartość dodatkowa wytwarzana przez kapitał stały, która powiększa się wraz z wydajnością i automatyzacją i której nie da się wyjaśnić przez czynniki przeciwdziałające niżkowej tendencji – wzrost intensywności wyzysku pracy ludzkiej, potanianie elementów kapitału stałego i tak dalej – ponieważ, przeciwnie, to te czynniki od niej zależą⁶³.

Na kolejnych dwóch stronach traktujących o tej kwestii Deleuze i Guattari koncentrują się na opisie całkowitego podporządkowania nauki i technologii zasadom kapitalistycznej rentowności. Podkreślają zwłaszcza charakterystyczne dla kapitalizmu opóźnienia we wprowadzaniu wszelkich, gotowych już z naukowego punktu widzenia, innowacji, wynikające z tego, że ich wdrożenie w rzeczywistości jest całkowicie uwarunkowane prognozami ich zyskowności i sytuacją w innych gałęziach przemysłu. Naukowcy organizują swe techniczne kody w coraz bardziej rewolucyjne aksjomatyki, „ale PRAWDZIWA AKSJOMATYKA znajduje się gdzie indziej” – jest to diachroniczna „aksjomatyka kapitalistycznego rynku światowego”⁶⁴. Nie chodzi tu jednak – jak zadeklarowano w przytoczonym wyżej fragmencie – po prostu o pośrednie relacje między zyskiem a produktywnością pracy, i to nawet takie jak wytwarzanie wartości dodatkowej względnej (potanianie koszyka towarów niezbędnych do reprodukcji siły roboczej oznacza spadek jej wartości, co pozwala obniżyć płace realne), do którego Marks, jako do ogniwa wiążącego kapitalistyczną formę zawłaszczania pracy dodatkowej z charakterystycznym dla tego systemu postępowem technologicznym, przywiązywał tak wielkie znaczenie, że poświęcił mu ponad dwieście stron *Kapitału*.

Ogólny sens wizji, jaką Deleuze i Guattari roztaczają pod hasłem „maszynowej wartości dodatkowej” odpowiada raczej fragmentom z *Grundrisse* o „systemie maszyn” i „fazie panowania kapitału stałego”. Jak pisze tam Marks, w pełni rozwinięta forma kapitalistycznego sposobu produkcji oznacza, iż narzędzie przestaje być środkiem, przez który człowiek przelewa wartość swej pracy na kształtowany materiał. Jako kapitał stały siły wytwórcze przechodzą serię „meta-

⁶³ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 232.

⁶⁴ Ibidem, s. 233–234.

morfoz, których kulminacją jest MASZYNA, a raczej AUTOMATYCZNY SYSTEM MASZYN⁶⁵. W tej formie uzyskują pełną samodzielność, tak że celem działalności pracownika staje się „zaledwie transmisja pracy maszyny, maszynowej aktywności w surowiec”⁶⁶. Jak się okazuje, to maszyna, a nie robotnik, „obdarzona jest zręcznością i siłą, sama jest wirtuozem, posiada własną duszę w postaci zapisanych w niej praw mechanicznych”⁶⁷. Jeśli istotą kapitału jako „wartości w procesie” pozostaje zawłaszczanie wszelkiej aktywności kreującej wartość, to istota ta realizuje się właśnie, wcielając się w taki kapitał stały, gdyż w porównaniu z nim „siła wartościotwórcza pojedynczego robotnika niknie jako nieskończenie mała”⁶⁸. Marks przyznaje nawet, że „powerful effectiveness [maszyny] nie pozostaje w żadnym stosunku do bezpośredniego czasu produkcji potrzebnej do jej wyprodukowania”⁶⁹. Człowiek nie wydaje się już głównym czynnikiem procesu produkcji, ale raczej jego asystentem, w najlepszym wypadku „nadzorcą i regulatorem”. A wszystko to dzięki naukom, które „nie istnieją w świadomości robotnika, lecz poprzez maszynę oddziałują nań jak obca potęga”⁷⁰. Zostały one „wtłoczone w służbę kapitału”, tak że wszelka „wynalazczość stała się [...] odrębnym biznesem, a stosowanie w bezpośredniej produkcji zdobyczy nauki stało się charakterystycznym i nieuchronnym nastawieniem”⁷¹. Analogia tych partii *Grundrisse* z wywodem Deleuze’a i Guattariego jest już, jak sądzę, jasna.

Wszystko to jednak, choć wygląda uderzająco trafnie, nie stanowi wystarczającej podstawy teoretycznej dla odrzucenia klasycznej wersji laborystycznej teorii wartości, na której wznosi się gmach Marksowskiej krytyki ekonomii politycznej, a to właśnie musi z konieczności oznaczać twierdzenie o istnieniu „maszynowej warto-

⁶⁵ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z. J. Wyrozemski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 565–566.

⁶⁶ Ibidem, s. 566.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, s. 567.

⁶⁹ Ibidem, s. 572.

⁷⁰ Ibidem, s. 566.

⁷¹ Ibidem, s. 572.

ści dodatkowej”. Marks, jak wiadomo, nie uczynił tego kroku, mimo że w przywołanych właśnie fragmentach z *Grundrisse* był tego bliższy. Jego wywód przedzielił na dwie części krytyka koncepcji Jamesa Lauderdale’a⁷², zgodnie z którą kapitał stały stanowi niezależne źródło wartości dodatkowej, krytyka prowadzona w imię klasycznej tezy o ludzkiej pracy jako jedynym takim źródle⁷³. Można jednak argumentować, że Marks popełniał błąd, obstając przy takim poglądzie, a co więcej, że błąd ten polegał na niekonsekwentnym zastosowaniu jego własnej teorii wartości, czyli dialektycznej analizy formy towarowej przy badaniu różnych rodzajów wkładów w produkcję. W toku takiego rozumowania wyłania się pewna propozycja ogólnego zarysu podstawy teoretycznej, na której mogłaby spocząć koncepcja „maszynowej wartości dodatkowej” Deleuze’a i Guattariego.

Na czym właściwie polega „celowa niekompetencja” sugestii, że praca maszyny sama w sobie może stanowić źródło wartości? Pierwszy argument, który się tu zazwyczaj przywołuje, opiera się na zdroworoządkowej intuicji, że maszyna sama nie pracuje – ktoś musi ją najpierw zbudować, a następnie „włączyć”, ukierunkować, doglądać jej, konserwować ją, regulować i tak dalej. Ale przecież sytuacja człowieka jest dokładnie taka sama. Również on, przynajmniej w większości systemów społecznych, nie pracuje sam z siebie – musi zostać wyżywiony i zatrudniony, a cele pracy są zazwyczaj wytyczone z góry i w znacznej mierze niezależnie od jego woli. Drugi argument można sformułować w odwołaniu do słynnego przykładu manufaktury szpilek z *Bogactwa narodów* Smitha. Dzięki zastosowaniu nowej techniki produkcyjnej robotnik, który wcześniej wytwarzał dwadzieścia szpilek dziennie, teraz robi ich w tym samym czasie 4800. Efekt tego będzie tylko taki, że wartość wymienna szpilki (jej cena) wkrótce spadnie. Zatem, jak to ujmuje Foucault, „praca nie pomniejszyła się wobec rzeczy – to rzeczy jak gdyby skurczyły się wobec pracy”⁷⁴, czyli nowa technika nie mogła nic dodać do ich wartości. Ten argument dowodzi jednak tylko tego, że czas ludzkiej pracy

⁷² James Maitland, ósmy earl Lauderdale, autor *Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth* (1804).

⁷³ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 570–572.

⁷⁴ M. Foucault, op. cit., t. 2, s. 16.

jest miarą wartości i tłumaczy co najwyżej możliwość wartości wymiennej (w dodatku w odwołaniu do jej pochodnej formy – ceny), nie rozstrzygając tym samym o jej faktycznym źródle czy źródłach. Do tego też ogranicza się, mimo pewnych pozorów, wstępna analiza z pierwszych stron *Kapitału*, w której wartość zostaje zdefiniowana jako „to wspólne, co znajduje wyraz w stosunku wymiennym” (to, co jest *common* w *commodity*) i w tej postaci zidentyfikowana jako „społecznie niezbędny czas pracy”⁷⁵. Pozostaje więc, jak sądzę, tylko jeden argument przeciwko „wartościotwórczej mocy” maszyny, ten mianowicie, który Marks wielokrotnie przywołuje w *Kapitale*. Głosi on – wyraźnie wbrew przytaczanym wyżej sugestiom z *Grundrisse*, o których wyjątkowości należy pamiętać – że maszyna, pracując, jedynie przenosi na produkt wartość, jaka wcześniej została w nią włożona przez jej wytworzeniu i konserwacji:

Środki produkcji o tyle tylko przenoszą wartość na nową postać produktu, o ile w procesie pracy tracą wartość w postaci swych dawnych wartości użytkowych. Maksimum wartości, które mogą stracić w procesie pracy, ograniczone jest oczywiście przez ich pierwotną wartość [...], czyli przez czas pracy niezbędny do ich wytworzenia. Nigdy więc środki produkcji nie mogą dodać produktowi więcej wartości, niż jej [...] same mają. Bez względu na to, jak wielka byłaby użyteczność środka produkcji, materiału pracy lub maszyny, niewątpliwie jest jedno: jeżeli kosztuje on 150 f. szt., czyli, powiedzmy 500 dni pracy, to do produktu, do którego wytworzenia służy, nigdy nie dołączy więcej niż 150 f. szt. Jego wartość określona jest nie przez proces pracy, do którego wchodzi jako środek produkcji, lecz przez proces pracy, z którego wychodzi jako produkt. W procesie pracy służy tylko za wartość użytkową, za rzecz obdarzoną pożytecznymi właściwościami, wobec czego nie oddawałby produktowi żadnej wartości, gdyby nie miał wartości już przed wejściem do tego procesu⁷⁶.

Tę właśnie, wcale nie tak oczywistą, przesłankę należy podważyć, by uzasadnić koncepcję „maszynowej wartości dodatkowej”.

⁷⁵ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 51–54.

⁷⁶ Ibidem, s. 235–236.

Można to uczynić, podążając tą samą drogą, która doprowadziła Marksa do odkrycia źródła wartości dodatkowej w ludzkiej pracy, czyli drogą dialektycznej analizy form wartości występujących w towarze. Wyrażająca się w nim sprzeczność polega na braku związku między jego wartością użytkową a wartością wymienną. Oznacza to po prostu, że w warunkach prostej wymiany towarowej (T–P–T) abstrahuje się od wartości użytkowych towarów jako jakościowych, koncentrując się na ich wartości wymiennej, która jest ilościowa⁷⁷. Sytuacja ta ulega jednak subtelnej zmianie w ramach cyrkulacji kapitału (P–T–P'), gdzie wartość użytkowa towaru – w tym wypadku siły roboczej – staje się dla jego konsumenta (kapitalisty) równie ilościowa (zdolność do wyprodukowania określonej ilości towarów w określonym czasie), co jego wartość wymienna (czas pracy niezbędny do wyprodukowania siły roboczej). Fakt, że wartość użytkowa siły roboczej wciąż pozostaje (jak w wypadku każdego innego towaru) niezależna od jej wartości wymiennej sprawia, iż zazwyczaj będą one różne. Ta różnica stanowi właśnie wartość dodatkową. Rozpoczynając swe poszukiwania źródła wartości dodatkowej, Marks podkreśla, że można je ustalić tylko przy założeniu o ekwiwalentnej wymianie według wartości (wymiennej) towarów.

Zmianie musi więc ulec towar, który nabywa się w pierwszym akcie P–T, a nie jego wartość, wymienia się bowiem ekwiwalenty, towar opłaca się według jego wartości. Zmiana może przeto pochodzić tylko z wartości użytkowej towaru jako takiej, tzn. ze spożycia towaru⁷⁸.

Na tej drodze źródło wartości dodatkowej odkrywa się w wartości użytkowej towaru, a dokładniej w różnicy między nią a jego warto-

⁷⁷ „Cieleśne własności towarów o tyle tylko wchodzą w rachubę, o ile czynią towary użytecznymi, a więc czynią je wartościami użytkowymi. Z drugiej zaś strony jest rzeczą oczywistą, że stosunek wymienny towarów polega właśnie na abstrahowaniu od ich wartości użytkowych. [...] Jako wartości użytkowe towary różnią się przede wszystkim jakością, jako wartości wymienne mogą się różnić tylko ilością, nie zawierają więc ani atomu wartości użytkowej” (ibidem, s. 52).

⁷⁸ Ibidem, s. 193.

ścią wymienną, jaka wynika z wewnętrznej sprzeczności formy towarowej.

Praca miniona, która zawarta jest w sile roboczej, i praca żywa, którą siła ta jest w stanie wykonać, jej dzienne koszty utrzymania i dzienne jej wydatkowanie – są to dwie zupełnie różne wielkości. Pierwsza określa jej wartość wymienną, druga stanowi jej wartość użytkową. [...] A zatem wartość siły roboczej i wartość stwarzana przez użytkowanie siły roboczej w procesie pracy – to dwie różne wielkości. Tę różnicę wielkości miał na względzie kapitalista, nabywając siłę roboczą. Jej użyteczna właściwość, polegająca na tym, że może ona wytwarzać przędzę lub buty, była jedynie *conditio sine qua non*, gdyż po to, by praca stwarzała wartość, musi ona być wydatkowana w formie użytecznej. Jednakże czynnikiem decydującym była swoista wartość użytkowa tego towaru, polegająca na tym, że jest on źródłem wartości, i to wartości większej niż jego własna. To jest ta szczególna usługa, jakiej kapitalista oczekuje od siły roboczej⁷⁹.

Czyż nie tego samego oczekuje on od maszyny? Sam Marks pisze: „kiedy kapitał stały wchodzi do procesu produkcji towarów, znaczenia nabiera wyłącznie jego wartość użytkowa, a nie wartość wymienna; [...] pomoc, którą jakaś maszyna daje np. trzem robotnikom, nie zależy od jej wartości, lecz od jej wartości użytkowej jako maszyny”⁸⁰.

Decydujące dla pojawienia się wartości dodatkowej pozostaje podporządkowanie produkcji „kapitałowej” formie cyrkulacji P-T-P', które z jednej strony sprawia, że wszystko nabiera charakterystyk ilościowych, z drugiej zaś, że użytkowaniem czynionym z dóbr jest ich zastosowanie do generowania wartości wymiennej⁸¹. Pogląd, że środ-

⁷⁹ Ibidem, s. 223.

⁸⁰ Ibidem, t. 3 (1), s. 82.

⁸¹ W *Grundrisse* Marks pisze: „Nie jest to więc po prostu wymiana PRACY UPRZEDMIOTOWIONEJ NA PRACĘ ŻYWĄ [...], konstytuująca kapitał, a zatem i pracę najeżdżającą, lecz wymiana pracy uprzedmiotowionej, jako WARTOŚCI [...], na pracę żywą jako JEJ wartości użytkowej, wartości użytecznej nie dla jakiegos określonego, szczególnego użytku, czyli dla konsumpcji, lecz jako wartości użytecznej dla WARTOŚCI” (K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, s. 368).

ki produkcji jedynie przenoszą swoją wartość na produkt, jest równoznaczny z twierdzeniem, że ich wartość użytkowa zawsze równa się dokładnie ich wartości wymiennej. To jednak – biorąc pod uwagę wstępne założenie o niezależności tych dwóch form wartości – wydaje się mało prawdopodobne. Może się zdarzyć, że w określonych warunkach (z pewnością dramatycznych) siła robocza będzie zdolna wytworzyć tylko tyle towarów, ile jest ich potrzebnych do jej zreprodukowania. Wtedy nie zostanie ona z pewnością nabyta i zatrudniona przez kapitalistę. Podobnie maszyna, której wydajność jest tak niska, że rekompensuje tylko jej cenę, nie zostanie nigdy zakupiona, a w warunkach kapitalistycznych – zapewne i wynaleziona. Tak jak w wypadku siły roboczej, wartość użytkowa maszyny wyraża się w formie równie ilościowej, co jej wartość wymienna. Różnica między tymi dwiema wielkościami ląduje w kieszeni kapitalisty, który ją nabył. Stanowi więc ona wartość dodatkową – maszynową wartość dodatkową.

Niezależnie od tego, czy rozumowanie to da się utrzymać w tej dokładnie formie, należy uznać, że to nie teza o ludzkiej pracy jako jedynym źródle wartości stanowi o istocie i znaczeniu ekonomii politycznej, ale odkrycie produkcji jako takiej, w oderwaniu od różnych jej jakościowych wcieleń. Jak widzieliśmy, takie potraktowanie wszelkiej użyteczności dla określonego celu, a więc wszelkiej produktywności, jest zarazem wynalazkiem kapitalizmu. Dlatego też Deleuze i Guattari ważność ekonomii politycznej wiążą z pojęciem „abstrakcyjnej pracy w ogóle, która [w maszynie kapitalistycznej] staje się czymś realnym, co pozwala zreinterpretować wszystkie poprzednie formacje społeczne z punktu widzenia uogólnionego procesu deterytorializacji”⁸². W tym sensie ich teoria produkcji społecznej i dziejów maszyn do niej służących opiera się, co chętnie przyznają⁸³, na Marksowskiej wizji historii jako „pięcia się w górę od abstrakcji do konkretnego”, w wyniku którego produkcja w ogóle, „najprostsza abstrakcja, którą ekonomia wysuwa na czoło i która wyraża stosunek prastary i obowiązujący we wszystkich formach społecz-

⁸² G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 302.

⁸³ Por. ibidem, s. 221.

nych, okazuje się praktycznie prawdziwa tylko w tej abstrakcji jako kategoria najbardziej nowoczesnego społeczeństwa”⁸⁴. Takie też jest znaczenie słów Deleuze’a i Guattariego o tym, że fenomen wartości dodatkowej przepływu wyzwalanej przez bezpośrednią koniunkcję strumieni produkcyjnych wiąże się z tendencją do konkretyzacji zależności ekonomicznych w ich każdorazowych następstwach, mimo ich generalnie niemierzalnej, abstrakcyjnej natury. Teorię wartości zakładaną w *Anty-Edypie* można określić jako uogólnioną laborystyczną teorię wartości. Jest ona uogólniona, gdyż „moc wartościotwórcza” przysługuje wedle niej wszelkiej produkcji, wszelkiemu funkcjonowaniu nie tylko ludzi, ale również maszyn technicznych, biologicznych i społecznych, które wszystkie – o tyle, o ile wykonują „abstrakcyjną pracę w ogóle” – są „maszynami abstrakcyjnymi”. Teoria ta pozostaje laborystyczną, jeśli za pierwsze znaczenie wyrazu *labour* przyjąć pracę najemną, ponieważ wartość w sensie ścisłym pojawia się tylko wtedy, gdy użyteczność, celowe działanie, zostanie ukierunkowane na wytwarzanie wartości wymiennej, czyli podporządkowane kapitałowi.

Deleuze’a i Guattariego teoria pieniądza

Anty-Edyp nie zawiera oczywiście pełnej ani nawet na wpół rozwiniętej teorii pieniądza, a jedynie parę jej twierdzeń, których miejsce w całości tej książki – kluczowe dla rozwijanej w niej teorii wartości dodatkowej – zostało już wskazane. Próba objaśnienia i uzupełnienia tych twierdzeń, jaką teraz podejmę, będzie opierać się głównie na zreferowaniu odpowiednich fragmentów niewielkiego studium Suzanne de Brunhoff *La monnaie chez Marx*⁸⁵. Deleuze i Guattari odsyłają do tej książki trzy razy, po raz pierwszy w rozstrzygającym momencie, gdy zostaje wprowadzone rozróżnienie na strumień płat-

⁸⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 252, cytowane również przez Deleuze’a i Guattariego.

⁸⁵ Opieram się tu na tłumaczeniu angielskim: S. de Brunhoff, *Marx on money*, przeł. M. J. Goldbloom, Urizen Books, New York, NY 1976.

ności i strumień finansowania oraz wyrażające je dwa rodzaje pieniądza. Charakter i kontekst tych odwołań pozwala sądzić, że właściwie „przepisują” oni, zmieniając jedynie akcenty, ujęcie dualizmu ekwiwalent-kredyt autorstwa Brunhoff. Takie odczytanie opiera się siłą rzeczy na poszlakach, stanowi więc jedynie propozycję interpretacyjną.

Dlaczego mielibyśmy w ogóle sądzić, że Deleuze z Guattarim zakładają i przyjmują jakąś już rozwiniętą teorię pieniądza? Filozofowie współcześni mają wszak wyjątkowo irytujący obyczaj czynienia – zazwyczaj w kontekście dyskusji nad spekulacyjno-finansowym charakterem obecnej fazy kapitalizmu – bardzo błyskotliwych uwag o naturze pieniądza, które jednak, choćby były najbardziej trafne, przez swoje osamotnienie stają się prawie zupełnie bezużyteczne. Dowiadujemy się na przykład, że pieniądź jest prędkością lub że stał się „symulakrem autonomicznym”, ale już nie tego, na jakiej podstawie wykształcił on te charakterystyki, jaka struktura narzuciła mu takie funkcje i dzięki czemu może on je spełniać, ani tego, na jakich warunkach współlistnieją one z innymi jego funkcjami, zwłaszcza tymi bardziej pierwotnymi. Brak ten uwidacznia się w sposób najbardziej dotkliwy przy próbach interpretacji monetarnych aspektów różnego rodzaju kryzysów, te wiążą się bowiem zawsze z załamaniem się jednej lub paru funkcji pieniądza, jego nawrotem do funkcji bardziej pierwotnych, a następnie stopniową rekonstrukcją, na podstawie tych bazowych właściwości, funkcji utraconych. Nie sposób ująć tego ruchu, wychodząc od jakiegś pojedynczej cechy pieniądza, zwłaszcza gdy jest ona jego najnowszym nabytkiem, o którym twierdzi się, że za jego sprawą pieniądź całkowicie się usamodzielniał i oderwał od swych starszych zastosowań czy odniesień. Dochodzi się więc jedynie do dwóch odmian tej samej pseudodiagnozy kryzysu – albo jest on fikcyjny w tym sensie, że ujawnił fikcyjną naturę pieniądza, albo jest właśnie prawdziwy, bo jeśli pieniądź okazał się нефunkcjonalny, pozbawiony sprawczości, to przyczyny tego załamania muszą leżeć gdzieś poza tą sferą pozoru, w dziedzinie tak zwanej realnej gospodarki.

Tego rodzaju pułapki nie grożą koncepcji Deleuze’a i Guattariego, a to ze względu na ich „maszynistyczny funkcjonalizm”, który

sprawia, że nie interesuje ich właściwie, czym pieniądź jest albo co znaczy, ale jak działa, czyli w jaki sposób pełni różnorodne i wzajemnie sprzeczne funkcje (przede wszystkim środka płatniczego z jednej strony i narzędzia finansowania kapitalistycznej produkcji z drugiej). To zaś sprawia, że muszą oni brać pod uwagę zarówno teoretyczną, jak i historyczną uprzedniość monetarnej podstawy, na której funkcje te się rozwijają. Dlatego też nie tylko mówią o różnych rodzajach i rolach pieniądza, ale angażują cały zestaw pojęć (*quanta*, *quantitas*, ogólny ekwiwalent, wymiana towarowa, praca abstrakcyjna i tak dalej) służących ugruntowaniu formy pieniężnej w ogólnej formie wartości. Taki właśnie porządek i umiejscowienie teorii pieniądza odkrywa Brunhoff u Marksa. Swe studium otwiera pytaniem, dlaczego punktem wyjścia *Kapitału* jest analiza wartości, wymiany i cyrkulacji dokonywana w oderwaniu od ich społecznych uwarunkowań, tak że w wieńczącym ją rozdziale trzecim pieniądź wyłania się jako kategoria niemająca kapitalistycznego kontekstu. Nie można po prostu potraktować całego działu pierwszego jako rozwinięcia pewnej hipotetycznej struktury, w ramach którego wulgarne i zdroworoządkowe pojęcia ekonomii politycznej byłyby stopniowo przebudowywane i włączane w analizę prawdziwie teoretyczną, która rozwiąże stawiane przez nie problemy GDZIE INDZIEJ – na gruncie badania stosunków produkcji. Rozdział trzeci stanowiłby wówczas jakąś dziwną teorię nie-teorii pieniądza. Nie wszystko można również wytłumaczyć przez odwołanie do – skądinąd bardzo ważnego – historycznego argumentu, że gospodarka pieniężna jest w istocie znacznie wcześniejsza od kapitalizmu. Gdyby był to jedyny powód, wystarczyłoby wziąć pod uwagę fakt, że kapitalizm jest wciąż jedną z odmian gospodarki pieniężnej i bezpośrednio powiązać charakter formy pieniężnej z wymogami tego sposobu produkcji. Jeśli jednak Marks nie zaczyna od razu od badań nad kredytem i funkcją finansowania, ale daje nam studium pieniądza pomijające organiczny skład kapitału, to z przyczyn natury nie historycznej, ale teoretycznej. Chodzi zasadniczo o to, by uniknąć dwóch błędów utrudniających zrozumienie specyficznej roli pieniądza w systemie kapitalistycznym: pomylenia pieniądza z towarem oraz pomylenia pieniądza z kapitałem. Jedynie „dedukcyjna” analiza formy pieniężnej jest w stanie dostar-

czyć ogólnej (to znaczy ważnej dla każdej gospodarki pieniężnej) teorii pieniądza, na gruncie której będzie można następnie ukazać jego specyficznie kapitalistyczne funkcje (finansowe) i obiegi (kredytowe), co Marks zamierzał i częściowo uczynił w tomach drugim i trzecim⁸⁶. Rzecz w tym, by dostrzec, że „struktura kapitalistycznej formy produkcji łączy ekonomiczne elementy różniące się od siebie naturą, pochodzeniem i sposobem działania”⁸⁷ tak, że bez teorii pieniądza jako jednego z takich elementów „marnie rozumie się kapitalizm, ale przez nią rozumie się zawsze więcej niż tylko sam pieniądz”⁸⁸.

Takie ujęcie dokładnie odpowiada strategii teoretycznej Deleuze’a i Guattariego, która polega na analizie maszyn społecznych właśnie jako specyficznych trybów koniunkcji heterogenicznych technik i strumieni produkcyjnych. Definicja i analiza pieniądza jako ogólnego ekwiwalentu ma charakter czysto funkcjonalny – opisuje go jako kombinację wzajemnie uzupełniających się funkcji. Ten zestaw zastosowań konstytuujący formę pieniężną ma z jednej strony genezę historyczną, z drugiej zaś – abstrakcyjną, która wywodzi go z pojęć teorii wartości. Historyczne pochodzenie pieniądza nie będzie nas tutaj zajmować, ale warto odnotować, że jeśli dla Marksa, z per-

⁸⁶ Łatwo zauważyć, że większość pojęć, nawet tych najbardziej podstawowych (miernik wartości, środek cyrkulacji, narzędzie gromadzenia skarbu, środek płatniczy i tak dalej), pieczołowicie rozwijanych i definiowanych w rozdziale trzecim, nie odgrywa żadnej istotnej roli w dalszym wywodzie pierwszej, jedynej ukończonej książki *Kapitału*. Integracja teorii pieniądza z teorią kapitalistycznej produkcji dokonuje się dopiero w tomie drugim, przez analizę modalności kapitalistycznego finansowania, a następnie struktur i cykli kredytowych w tomie trzecim. Badania te nie zostały jednak doprowadzone do końca i im głębiej w tekst, tym bardziej są fragmentaryczne i nieuporządkowane. Engels, który zajął się ich redakcją, pisze w przedmowie do tomu trzeciego, że „główną trudność sprawiał dział V, który zresztą omawia najbardziej skomplikowany temat w całej księdze” (K. Marks, *Kapitał*, t. 3 [1], s. 4) – tematem tym jest kredyt. Książka Brunhoff jest poświęcona właśnie rekonstrukcji Marksowskiego ujęcia specyficznie kapitalistycznych funkcji pieniądza w oparciu o założenie, że stanowiło ono aplikację ukończonej wcześniej ogólnej teorii monetarnej.

⁸⁷ S. de Brunhoff, op. cit., s. 20.

⁸⁸ Ibidem, s. 123.

spektywy zagadnienia początków wymiany towarowej, porządki te w jakimś sensie pokrywały się⁸⁹, to w ujęciu Deleuze'a i Guattariego rozchodzą się one, gdyż pieniądz (w rozwiniętej, udoskonalonej postaci metalicznej, jak można się domyślać) „jest zasadniczo nierozłączny nie z handlem, ale z podatkami, jako środek utrzymania aparatu Państwa”⁹⁰. Na płaszczyźnie czysto teoretycznej autorzy *Anty-Edypa* powracają jednak – i nie ma w tym żadnej sprzeczności – do analizy funkcji pieniądza narzucanych przez wartość wymienną. Dzieje się to w następującym, niezwykle treściwym fragmencie:

Najpierw prosta wymiana zapisuje przehandlowywane produkty jako określone *quanta* jednostek pracy abstrakcyjnej. Praca abstrakcyjna, zakładana przy wymianie, kształtuje rozłączną syntezę widzialnego ruchu towarów przez jej podział na jakościowe kawałki pracy, którym odpowiada określona kwota. Ale dopiero wraz z pojawieniem się „ogólnego ekwiwalentu” jako pieniądza podlega się panowaniu *quantitas*, mogącej przybierać dowolne ze wszystkich szczegółowych rodzajów wartości lub być warta dowolną kwotę. Ta abstrakcyjna ilość musi mimo to mieć jakąś określoną wartość, tak że wciąż występuje tylko jako stosunek wielkości pomiędzy danymi kwotami⁹¹.

Rozumowanie to ściśle odpowiada Marksowskiemu wyprowadzeniu prostej cyrkulacji towarowej z bezpośredniej wymiany produktów, czyli przejściu od „względnej”, przez „pełną”, a następnie „ogólną formę wartości” – do formy pieniężnej. Zaczynamy od najbardziej elementarnego handlu zamiennego, w którym wartość wymienna jednego produktu zostaje wyrażona przez wartość użytkową drugiego tak, że okazuje się on w ten sposób jej ekwiwalentem. Taki stosunek jest możliwy tylko dzięki temu, że obie te rzeczy stanowią „skrzepy

⁸⁹ Por. uwagi o przejściu od „bezpośredniej wymiany produktów”, czyli handlu zamiennego, do wymiany towarów, która „zaczyna się dopiero na granicy wspólnoty, w punktach jej styczności z obcymi wspólnotami lub z członkami obcych wspólnot” (K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 109).

⁹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Oedipus*, s. 197.

⁹¹ Ibidem, s. 226.

ludzkiej pracy”⁹², czyli jej „kawalki” lub określone „kwoty”. Już z najprostszej możliwej wymiany produktów wyrastają więc trzy „osobliwości”, które według Marksa decydują o istocie formy ekwiwalentnej: wartość użytkowa staje się w niej formą przejawiania wartości wymiennej, praca konkretna – formą przejawiania pracy abstrakcyjnej, a praca prywatna – formą przejawiania pracy bezpośrednio społecznej⁹³. Sprzeczności te, jako określające samą naturę towaru, nie mogą zostać zniesione, ale muszą uzewnętrznić się w formie pozwalającej im się rozwijać⁹⁴. Jeden szczególny rodzaj towaru (w rozwoju historycznym: metale szlachetne) zostaje wyłączony z serii kolejnych zamian produktów, by pełnić funkcję ogólnego ekwiwalentu, który jest odbiciem całości stosunków między wszystkimi towarami, tak że przeciwstawia się im on jako „nie-towar”, czyli towar-pieniądz⁹⁵. Z jednej strony wyraża on różnice czysto ilościowe, z drugiej zaś, by móc to czynić, musi być tej samej natury, co rzeczy przezeń mierzone, a więc posiadać ustaloną wartość, którą „określa czas pracy potrzebny do wytworzenia go, a wyraża tę wartość pewna ilość każdego innego towaru, w którym skryzalizowała się taka sama ilość czasu pracy”⁹⁶.

Istota argumentu Marksa polega na pokazaniu, że forma pieniężna jest od razu obecna w najprostszej formie towarowej, ale jed-

⁹² „Tylko wyrażenie ekwiwalentności różnorodnych towarów ujawnia szczególny charakter pracy tworzącej wartość... [...] Ludzka siła robocza w stanie płynnym, czyli ludzka praca, tworzy wartość, ale nie jest wartością. Wartością staje się w stanie skrzepnięcia, w postaci przedmiotowej. Aby wyrazić wartość płótna jako skrzepu ludzkiej pracy, musi się ją wyrazić jako »przedmiotowość«, która w charakterze rzeczy różni się od płótna, a zarazem wspólna jest płótnu i innemu towarowi” (K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 69).

⁹³ Zob. ibidem, s. 75, 77.

⁹⁴ Zob. ibidem, s. 125.

⁹⁵ „Towary wstępują do procesu wymiany zrazu nie ozłoczone i nie osłodzone, tak jak przyszły na świat. Proces ten stwarza rozdwojenie towaru na towar i pieniądź, zewnętrzne przeciwieństwo, w którym wyraża się ich immanentne przeciwieństwo między wartością użytkową a wartością wymienną. W przeciwieństwie tym występują towary jako wartości użytkowe wobec pieniądza jako wartości wymiennej. Z drugiej strony, oba bieguny przeciwieństwa są towarami, a więc jednościami wartości użytkowej i wartości” (ibidem, s. 126).

⁹⁶ Ibidem, s. 113.

nocześnie zdobywając swój monopol na ekwiwalencję, oddziela się od niej i jej przeciwstawia. Uniemożliwia to zarówno pomijanie pieniądza przy analizie stosunków rynkowych, jak i traktowanie go jako neutralnego medium. Te dwa błędy Marks krytykował u ekonomistów klasycznych, którym redukcja prostej cyrkulacji towarów (T-P-T) do bezpośredniej ich wymiany (T-T) pozwalała akceptować prawo Saya głoszące, że jeżeli każda sprzedaż jest kupnem, to rynek zawsze w ostatecznym rozrachunku osiąga równowagę, a więc nie grożą mu żadne konieczne kryzysy. Jeśli jednak, jak sądził Marks, ogólna ekwiwalentność pieniądza oznacza nie jego neutralność, ale właśnie wyjątkowość, to akt sprzedaży jest jakościowo różny (trudniejszy i bardziej traumatyczny) od aktu kupna, którego inicjator, dysponując wszystkimi mocami gotówki, znajduje się w uprzywilejowanej pozycji. Ten właśnie fakt pół wieku później odkrył na nowo John M. Keynes jako „pułapkę płynności”, którą równie dobrze można by nazywać „pułapką ogólnej ekwiwalencji”.

Ustalenie, co decyduje o właściwym znaczeniu każdego pieniądza w każdej gospodarce pieniężnej, to jednak tylko pierwszy krok. Następnie należy opisać związek między tą uniwersalną formą pieniężną a rozmaitymi aspektami i zastosowaniami pieniądza, aby pokazać, w jaki sposób się one uzupełniają i w swym koniecznym związku podtrzymują funkcjonowanie ogólnego ekwiwalentu. Analizę taką Marks przeprowadził w rozdziale trzecim, gdzie sprzeczność między funkcją miernika wartości i postacią ceny z jednej strony, a funkcją środka cyrkulacji i postacią monetarną z drugiej⁹⁷, okazuje się wymuszać utrwalenie właściwej, ogólnej formy pieniądza jako jedynego adekwatnego bytu wartości wymiennej, co wyraża

⁹⁷ „Pieniądz w obydwu funkcjach – miernika wartości i środka cyrkulacji – podlega prawom nie tylko sobie przeciwnym, lecz pozornie zaprzeczającym przeciwieństwu obu funkcji. W odniesieniu do jego funkcji jako miernika wartości, gdzie pieniądz służy tylko jako pieniądz rachunkowy, a złoto tylko jako złoto idealne, wszystko się sprowadza do naturalnego materiału. [...] I na odwrót – w odniesieniu do jego funkcji jako środka cyrkulacji, gdzie pieniądz jest nie tylko wyobrażony, lecz musi występować jako rzeczywisty przedmiot obok innych towarów, materiał pieniądza będzie obojętny, natomiast wszystko zależy od jego ilości” (K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 118).

się w funkcjach narzędzia tezauryzacji i środka płatniczego. Deleuze i Guattari pomijają cały ten żmudny etap i rozpoczynają od tego ostatniego, najbardziej rozwiniętego zastosowania pieniądza. Nie ma w tym nic przypadkowego, gdyż to właśnie w tym miejscu kapitalistyczne formy finansowania wiążą się pierwotnie z gospodarką pieniężną: „Pieniądz kredytowy – pisze Marks – powstaje bezpośrednio z funkcji pieniądza jako środka płatniczego, gdyż zobowiązania dłużnicze za sprzedane towary obiegają z kolei, przenosząc wierzytelności z rąk do rąk”⁹⁸, choć – jak zaznacza wcześniej – „wymaga to istnienia stosunków zupełnie nam jeszcze nie znanych z punktu widzenia prostej cyrkulacji towarowej”⁹⁹. Ta inkorporacja systemu pieniężnego przez kapitalistyczny sposób produkcji i dopasowanie go do jego finansowych potrzeb dokonuje się i uwidacznia w instytucji banku. Tam więc Deleuze i Guattari odsyłają czytelnika tuż po wskazaniu na „niemierzalną” różnicę między pieniądzem, który trafia do kieszeni pracownika najemnego, i tym księgowanym w arkuszach bilansowych przedsiębiorstw:

Decydujące znaczenie, jakie dla systemu kapitalistycznego ma dualizm istniejący w bankowości, zostało wykazane¹⁰⁰; dualizm między formacją środków płatniczych a strukturą finansowania, między zarządzaniem pieniędzmi a finansowaniem kapitalistycznej akumulacji, między pieniądzem wymiany a pieniądzem kredytowym. Fakt, że banki uczestniczą w obu, że umiejscowione są w kluczowym punkcie spojenia finansowania i płatności, ukazuje jedynie wielorakie interakcje między tymi dwiema operacjami. Tak więc, w pieniądzu kredytowym, który obejmuje wszelkiego rodzaju kredyty, zarówno handlowe, jak i bankowe, czysto handlowy kredyt ma korzenie w prostej cyrkulacji, gdzie pieniądz rozwija się jako środek płatniczy (weksle o ustalonym terminie spłaty, stanowiące monetarną formę skończonego długu). Kredyt bankowy, odwrotnie, powoduje demonetyzację lub dematerializację pieniądza i opiera się na cyrkulacji wierzytelności w miejsce cyrkulacji pieniądza. Pieniądz kredytowy krąży po szczególnym obiegu, gdzie

⁹⁸ K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 163.

⁹⁹ Ibidem, s. 149.

¹⁰⁰ Zostało ono mianowicie wykazane właśnie przez Brunhoff, do której książek Deleuze i Guattari odsyłają w przypisie pod koniec zdania.

przyjmuje, a następnie traci wartość jako instrument wymiany i gdzie warunki przepływu (*flux*) pociągają za sobą warunki odpływu (*reflux*), nadając nieskończonemu długowi jego formę kapitalistyczną¹⁰¹.

Kredyt handlowy polega po prostu na tym, że posiadacz towaru sprzedaje go, ale nie uzyskuje od razu jego pieniężnego ekwiwalentu, a jedynie przyrzeczenie, iż otrzyma odpowiednią kwotę później, w określonym terminie. „Sprzedawca staje się wierzycielem, nabywca – dłużnikiem”¹⁰², a pieniądź, który nie pośredniczy już w procesie wymiany, ale go zamyka, otrzymuje nowe zastosowanie jako środek płatniczy. Gdy wierzycielności zaczynają krążyć między kupcami, tworząc tym samym system kredytowy, funkcja ta objawia szczególną sprzeczność – z jednej strony kiedy wzajemne powinności wyrównują się, pieniądź się dematerializuje i służy tylko jako idealny miernik przy ustalaniu ceny, z drugiej jednak, jeśli trzeba dokonać rzeczywistej płatności, okazuje się, że jedynie „żywa gotówka” czy „brzęcząca moneta” się liczy, pieniądź gwałtownie się więc materializuje w swej pełnej postaci samodzielnego bytu wartości wymiennej i towaru absolutnego. Zdaniem Brunhoff oznacza to, że „kredyt handlowy znajduje się na granicy między systemem pieniężnym a systemem kredytowym. Włączony w ten drugi wprowadza weń sprzeczność wpisaną w funkcję pieniądza jako środka płatniczego, który reprezentuje jednocześnie ostateczną dematerializację pieniądza i jego ponowne ucieleśnienie”¹⁰³.

Zanim przejdziemy do omówienia tego, jakie szczególne usługi oddaje system kredytów bankowych kapitalizmowi i w jaki sposób to czyni, trzeba jeszcze spróbować rozwiązać wątpliwości wokół pewnej pojęciowej manipulacji, której na pozór dopuszczają się Deleuze i Guattari. Otóż strumień środków płatniczych najpierw wiąże oni z płacą roboczą (do kieszeni pracownika najemnego trafiają „bezsilne pieniężne znaki wartości wymiennej, strumień środków płatniczych odniesionych do dóbr konsumpcyjnych i wartości użytkowych”¹⁰⁴),

¹⁰¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 229.

¹⁰² K. Marks, *Kapitał*, t. 1, s. 159.

¹⁰³ S. de Brunhoff, op. cit., s. 81.

¹⁰⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 228.

a następnie, by wyjaśnić jego genezę, wskazują na wyjątkową funkcję, jaką pieniądź zaczyna pełnić w ramach praktyki kredytu handlowego. Płaca jednakże, choć zdarza się często, że otrzymuje się ją po wykonaniu pracy, nie jest przecież kredytem handlowym, który, ściśle rzecz biorąc, w swej rozwiniętej postaci stanowi pewną techniczną operację między kapitalistami¹⁰⁵. Trzeba jednak pamiętać, że dla Deleuze'a i Guattariego płaca reprezentuje przede wszystkim z góry narzucony zakres produktów przeznaczonych do konsumpcji przez tego, który ją otrzymuje. Określa ona „(bez)siłę nabywczą” pracownika. W tym sensie można powiedzieć, że z punktu widzenia kapitału towary w sklepach już zostały sprzedane, a ich nabywcy muszą teraz odpowiednio uregulować płatności. To zaś mogą uczynić tylko wówczas, gdy sprzedadzą inny towar – swą siłę roboczą – po to, by otrzymać w zamian pieniądź jako środek płatniczy¹⁰⁶, a więc, według Marksa, „nie-środek nabywczy”, co odpowiada odczytaniu terminu „siła nabywczą” jako szyderstwa. Strumień, który tworzą banki, „transferując istniejącą wcześniej walutę jako środki płatnicze” na konta pracowników, to dla Deleuze'a i Guattariego „odpływ (*reflux*)¹⁰⁷, czyli relacja, którą pieniądź nawiązuje z dobrami, gdy tyl-

¹⁰⁵ „Zanalizujemy najpierw kredyt handlowy, tzn. kredyt, którego udzielają sobie wzajemnie kapitaliści czynni w procesie reprodukcji” (K. Marks, *Kapitał*, t. 3 [2], s. 26).

¹⁰⁶ „Dlatego sprzedaż, zupełnie niezależnie od jego [posiadacza towaru] indywidualnych potrzeb, przeobraziła się dla niego, dzięki ruchowi procesu cyrkulacji, w społeczną konieczność. Jako były nabywca towaru, staje się on przymusowo sprzedawcą innego towaru, nie po to, żeby go otrzymać jako środek nabywczy, lecz po to żeby go otrzymać jako środek płatniczy, jako absolutną formę wartości wymiennej. Przemiana towaru w pieniądź jako cel sam w sobie, to, co przy tworzeniu skarbu wyglądało na kaprys posiadacza towaru, stało się teraz funkcją ekonomiczną. Motyw i treść sprzedaży w celu zapłaty jest treścią samego procesu cyrkulacji, wypływającą z jego formy” (K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 141).

¹⁰⁷ Trudno znaleźć tłumaczenie tego terminu, które odpowiadałoby temu, jak funkcjonuje on w *Anty-Edypie*. *Reflux* to w języku ekonomii powrót pieniędzy (właśnie jako środków płatniczych) do kredytodawcy, a więc uregulowanie długu. Słowo to jest używane w tym znaczeniu na przykład w angielskich tłumaczeniach Marksa. W języku Deleuze'a i Guattariego jego kontekst stanowi jednak nie tylko *flux* (przepływ), ale i *afflux* (napływ), czyli strumień zysków, które firmy odciągają z różnicy między strumieniem finansowania a strumieniem

ko uzyskuje siłę nabywczą przez dystrybucję pomiędzy pracowników i czynniki produkcji, poprzez jego przydział w formie dochodów – i którą natychmiast traci, gdy te ostatnie zostaną zamienione w rzeczywiste dobra”¹⁰⁸. Płaca wyposaża więc w środki płatnicze w tym sensie, że pracownik postrzegany jako konsumująca siła nabywcza wygląda tak samo jak kupiec-dłużnik w oczach kupca-wierzyciela, który to wizerunek Marks opisuje następująco: „nabywca reprezentuje tu symbolicznie pieniądź”; „jeżeli posiadacz towaru jako piastun skarbu był postacią raczej komiczną, teraz staje się straszny, bo nie siebie, tylko swego bliźniego traktuje jako byt określonej sumy pieniężnej i nie siebie, tylko jego czyni męczennikiem wartości wymiennej”¹⁰⁹. Pieniądź, za który kapitalista nabywa siłę roboczą, nie stanowi środka płatniczego, ale staje się nim w momencie, gdy trafia do kieszeni pracownika, przeobrażonego w wiecznego dłużnika¹¹⁰, zmuszonego do uczestnictwa w wymianie, w ramach której musi on sprzedawać, by być w stanie opłacić swe środki utrzymania.

Jaka jest natura drugiego ze strumieni mających źródło w banku – strumienia finansów? Należy tu najpierw uświadomić sobie isto-

płatności: „Niewspółmierność między tymi dwoma aspektami – przepływem (*flux*) i odpływem (*reflux*) – pokazuje, że suma płac nominalnych nigdy nie pokrywa się z całością dochodu narodowego, jako że pracownicy najemni pozwalają uciec olbrzymiej ilości dochodów. Dochody te wykorzystywane są przez firmy i tworzą z kolei napływ (*afflux*) środkami koniunkcji: strumień – tym razem nieprzerwany – czystego zysku...” (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 238). Te trzy pojęcia opisują obwód, po którym „poruszają się wewnętrzne granice” kapitalizmu: „wielki przepływ (*flux*) finansowania – odpływ (*reflux*) dochodów jako płac – napływ (*afflux*) czystego zysku” (ibidem, s. 327).

¹⁰⁸ Ibidem, s. 237.

¹⁰⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 139, 140.

¹¹⁰ Kontekstem interpretacji płacy jako wypłacanej w pieniądzu w jego funkcji środka płatniczego jest rozwijana w *Anty-Edypie* koncepcja długu zaciąganego wobec *socius* jako elementarnej więzi społecznej. Każdej maszynie społecznej odpowiada określona jego forma: prymitywna maszyna terytorialna jest zbudowana ze „skończonych bloków długu”, despotyczne nadkodowanie czyni ten dług nieskończonym, w kapitalizmie staje się on immanentny, gdy – ujmując to słowami Marksa – „w wyższej, skomplikowanej formie cyrkulacji pieniądza, na przykład w cyrkulacji banknotów, warunki wydawania pieniądza (Deleuzjańskie *flux*) zawierają w sobie warunki jego powrotu (*reflux*)” (ibidem, s. 97). Rozwinięcie tego wątku nie mieści się niestety w ramach tej analizy.

tę problemu finansowania kapitalistycznej produkcji i akumulacji. Mogłoby się wydawać, że polega on na pytaniu, skąd brać pieniądze przeznaczone na inwestycje i te, w które przekształca się wartość dodatkowa. Inaczej mówiąc: skąd bierze się faktyczna monetarna masa otwierająca i zamykająca cykl kapitału pieniężnego (P-T...Produkcja...T'-P')? Zdaniem Brunhoff tak sformułowany problem znalazł jednak pełne rozwiązanie w *Kapitale*, i to jeszcze zanim został postawiony. Z tego, że forma pieniężna wyrasta z wewnętrznej sprzeczności towaru jako jej uzewnętrznienie wynika, że to ruch towarów (jego prędkość i suma ich cen) determinuje ilość pieniądza, a nie na odwrót. Funkcja pieniądza jako instrumentu tworzenia skarbu obdarza go właśnie tą „zdolnością kurczenia się i rozszerzania”, dzięki której dopasowuje się on do rozmiarów cyrkulacji towarów. Na tym polega odrzucenie przez Marksa ilościowej teorii pieniądza. Problem pochodzenia kapitału pieniężnego może więc pojawić się na płaszczyźnie historycznej w ramach zagadnienia akumulacji pierwotnej, ale w warstwie czysto teoretycznej czy może raczej modelowej kwestia finansowania sprowadza się zrazu do posługiwania się dostępnymi pieniędzmi we właściwych proporcjach. W tomie drugim *Kapitału* wyraża się to w żmudnych analizach różnych cykli i schematów reprodukcji oraz warunków równowagi finansowej między gałęziami i działami produkcji. Podobnie rzecz ma się z pytaniem o to, skąd się biorą pieniądze, w które przekształca się wartość dodatkowa, tutaj jednak Marks zarysowuje WŁAŚCIWY kształt problemu kapitalistycznego finansowania, warto więc przyrzeć się temu punktowi bliżej:

Pewien przeciwnik Tooke'a, który kurczowo trzyma się formy P-T-P', zadaje mu pytanie, w jaki sposób kapitaliście udaje się stale zabierać z cyrkulacji więcej pieniędzy, niż do niej wrzuca. Należy to zrozumieć w sposób właściwy. Nie chodzi tu o TWORZENIE wartości dodatkowej, [które jako] stanowiące jedyną tajemnicę, jest z kapitalistycznego punktu widzenia samo przez się zrozumiałe. [...] Pytanie nie polega więc na tym: skąd się bierze wartość dodatkowa? – lecz na tym: skąd się biorą pieniądze, w które przekształca się wartość dodatkowa? [...] Daliśmy już ogólną odpowiedź: jeżeli cyrkulować ma masa towarowa

wartości $x \cdot 1000$ f. szt., to ilość pieniędzy, której wymaga ta cyrkulacja, bynajmniej nie zmienia się wskutek tego, że wartość owej masy towarowej zawiera wartość dodatkową lub też jej nie zawiera, że ową masę towarową wyprodukowano w sposób kapitalistyczny lub też niekapitalistyczny. A WIĘC SAM TEN PROBLEM NIE ISTNIEJE. [...] A przecież z punktu widzenia produkcji kapitalistycznej istnieje tu rzeczywiście POZÓR odrębnego zagadnienia¹¹¹.

Mamy tu więc do czynienia z fałszywym problemem, który posiada prawdziwe rozwiązanie. By je zaznaczyć, Marks wyodrębnia w tym miejscu osobną grupę kapitalistów-producentów złota, czyli pieniędzy:

Gdy więc jedna część kapitalistów wrzuca do cyrkulacji wartość towarową większą (o wartość dodatkową) od wyłożonego przez nich kapitału pieniężnego, to inna część kapitalistów wrzuca do cyrkulacji wartość pieniężną większą (o wartość dodatkową) od wartości towarowej, którą odciąga wciąż z cyrkulacji na produkcję złota. Gdy część kapitalistów wypompuje stale z cyrkulacji więcej pieniędzy, niż do niej wprowadza, to ta część kapitalistów, która produkuje złoto, wpompuje do cyrkulacji więcej pieniędzy, niż odciąga z cyrkulacji w postaci środków produkcji¹¹².

Jest to techniczne (sztuczne i w pewnej mierze tautologiczne) rozwiązanie problemu dawno już rozstrzygniętego w ramach teorii pieniądza. Z drugiej strony określa ono miejsce i formę faktycznego problemu finansowania akumulacji, wskazując na techniczny podział pracy między kapitalistami na zajmujących się produkcją przemysłową i zarządzających pieniądzem. Właściwe pytanie nie brzmi bowiem: SKĄD się biorą pieniądze?, ale: JAK się biorą? jak działa pieniądź w warunkach kapitalistycznych? jak finansuje się akumulację w gospodarce pieniężnej? w jaki sposób została ona zintegrowana z tym szczególnym sposobem produkcji?

Miejsce na odpowiedź na te pytania Marks przewidział w tomie trzecim, gdzie miała ją przynieść analiza systemu kredytowe-

¹¹¹ K. Marks, *Kapitał*, t. 2, s. 345–349.

¹¹² Ibidem, s. 352.

go. Zamiar ten sygnalizował już w tomie drugim, pisząc, że „w rozwiniętej produkcji kapitalistycznej gospodarka pieniężna stanowi już tylko podstawę gospodarki kredytowej”, którą uważał przy tym za „tylko formę gospodarki pieniężnej”¹¹³. W trakcie długich badań nad finansowymi warunkami produkcji odnotował również, niejako przy okazji, że „jeżeli za producentem towarów stoi kapitalista pieniężny, który kapitaliście przemysłowemu wyklada kapitał pieniężny (w najściślejszym znaczeniu tego słowa, a więc wartość kapitałową w formie pieniężnej), to rzeczywistym punktem powrotu tych pieniędzy jest kieszeń owego kapitalisty pieniężnego. Tak tedy, chociaż pieniądź w swej cyrkulacji przechodzi w większym lub mniejszym stopniu przez wszelakie ręce, to jednak masa pieniędzy znajdujących się w obiegu należy do działu pieniężnego zorganizowanego i skoncentrowanego w formie banków”¹¹⁴. Usługi, które kredyt jako taki, we wszystkich swych nowych i starych formach, może oddać biznesowi, są powszechnie znane – redukuje on koszty cyrkulacji towarów i kapitału oraz przyspiesza jej fazy. Ale „bankierzy, tj. reprezentanci kapitału społecznego”, który „w coraz większym stopniu występuje jako skoncentrowana, zorganizowana masa”¹¹⁵, opanowali znacznie bardziej imponującą sztukę – sztukę tworzenia pieniądza kredytowego. Tu właśnie ma swe źródła przepływ, tak bardzo fascynujący Deleuze’a i Guattariego:

Ekonomista kalibru Bernarda Schmitta – piszą – charakteryzuje ten strumień nieskończonego długu w dziwnie lirycznych słowach: błyskawiczny, twórczy strumień, który banki generują spontanicznie jako dług wobec samych siebie, kreacja *ex nihilo*, która zamiast transferować już istniejące pieniądze jako środki płatnicze, draży na jednym krańcu pełnego ciała pieniądź negatywny (dług zaksięgowany jako pasywa banku), a na drugim wyrzuca pieniądź pozytywny (kredyt udzielony gospodarce produkcyjnej) – „przepływ posiadający siłę mutacji”, KTÓRY NIE STANOWI DOCHODU I NIE JEST PRZEZNACZONY NA KUPNO, czyta dyspozycyjność, nie-własność i nie-bogactwo¹¹⁶.

¹¹³ Ibidem, s. 118.

¹¹⁴ Ibidem, s. 436.

¹¹⁵ Ibidem, t. 3 (1), s. 401.

¹¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 237.

Również ta operacja jest dość dobrze znana – banki nie tylko pożyczają wielokrotnie kwotę tej samej lokaty, pomniejszając ją jedynie stopniowo o stopę rezerwy obowiązkowej odsyłanej do banku centralnego¹¹⁷, ale tworzą też jeszcze bardziej fikcyjne depozyty w wysokości udzielanych kredytów. Techniki bankowe tego rodzaju wyświadczają oczywiście gigantyczne usługi produkcji kapitalistycznej, która „w swych obecnych rozmiarach byłaby niemożliwa bez systemu kredytowego”, gdyż „ograniczałyby ją rozmiary produkcji kruszców szlachejnych”¹¹⁸. Istota systemu kredytowego umknie nam jednak, jeśli będziemy się zbyt zachwycać jego zdolnością do tworzenia czegoś z niczego. Zamiast traktować go jako czystą, niczym nieuwarunkowaną, oderwaną od wszystkich odniesień wirtualność, należy zapytać o jego granice.

W interpretacji Brunhoff, Marks rozwija monetarną teorię kredytu, a nie kredytową teorię pieniądza. Pieniądz kredytowy rodzi się w ramach cyrkulacji wierzitelności, a więc nie-cyrkulacji pieniądza. Jeśli zastępuje on pieniądz właściwy (bankierzy w roli tysięcy wydajniejszych i bardziej dyspozycyjnych producentów złota), to tylko nabywając wszystkie charakterystyki pieniądza.

To właśnie dlatego – pisze Brunhoff – system kredytowy zachowuje jako swą podstawę system monetarny, którego jest substytutem. Prawa cyrkulacji towarowej, dostosowując się do szczególnych wymogów finansowych kapitalistycznego sposobu produkcji, nieuchronnie pozostają ważne. Tam gdzie istnieje produkcja towarów, jest też pieniądz; jeśli kredyt zastępuje pieniądz, to ze względu na jego cechy monetarne, które mogą brutalnie przypomnieć o sobie w okresie kryzysu¹¹⁹.

Finansowa funkcja systemu kredytowego polega na „uruchamianiu”, czyli puszczaniu w obieg wszystkich dostępnych zasobów. Każdy pieniądz, nawet metaliczny, gdy funkcjonuje jako środek cyрку-

¹¹⁷ Gdy na przykład 27 maja 2009 roku w Polsce stopa rezerwy obowiązkowej została obniżona z 3,5 do 3%, oznaczało to, że lokata w wysokości 1000 zł pozwala maksymalnie pożyczyć 32 333 zł.

¹¹⁸ K. Marks, *Kapitał*, t. 2, s. 303.

¹¹⁹ S. de Brunhoff, op. cit., s. 85.

lacji, dematerializuje się – jako że stanowi tylko symbol wartości, jego nośnikiem może być cokolwiek, na przykład papier. To, że pożyczany przez banki kapitał cyrkulując, staje się stopniowo coraz bardziej fikcyjny, jest wyrazem tego samego prawa. „W tym systemie kredytowym wszystko podwaja się i potraja i staje się wprost urojeniem...”¹²⁰ – wszystko oprócz „funduszu rezerwowego”. Niezależnie od jego wielkości i natury (może się on składać z materii pozbawionej wewnętrznej wartości, takiej jak pieniądz papierowy albo obligacje reprezentujące dług publiczny), jego istotną, bo monetarną charakterystyką jest to, że nie uczestniczy on w cyrkulacji. „Fundusz rezerwowy” pełni więc dokładnie tę samą funkcję, co skarb w systemie monetarnym. „Zatem – podsumowuje Brunhoff – system kredytowy, na swój własny sposób, podąża tą samą drogą, co system monetarny: rozwój na bazie realnych transakcji, dematerializacja, a następnie rekonstrukcja elementu trwałego, w której metaliczne rezerwy banków odpowiadają tezauryzacji płynnych aktywów”¹²¹. Prawda ta wychodzi oczywiście na jaw w momencie kryzysu finansowego, który Marks rozumiał jako „nagłą przemianę systemu kredytowego w system monetarny”¹²². Stanowi ona świadectwo tego, że kapitalistyczny sposób produkcji nie jest w stanie narzucić czysto funkcjonalnego charakteru wszystkim elementom, które się na niego składają, w tym wypadku gospodarce monetarnej stanowiącej podłoże jego działania. W rezultacie system kredytowy zachowuje względną autonomię – rozrasta się, żywiąc się własną materią i wytwarzając coraz większą klasę bankierów, finansistów, maklerów, czyli – słowami Marksa – „zacną bandę pasożytów, która nie ma pojęcia o produkcji i nie ma z nią nic wspólnego”¹²³, a następnie doznaje cyklicznych załamań.

Trzeba przynajmniej spróbować dobrze to wszystko zrozumieć. Kapitalizm nie jest, ani nie stał się ostatnio, z istoty finansowy i oparty na czysto wirtualnej spekulacji. System kredytowy reprezentuje raczej „neo-archaiczną” formę elementu przedkapitalistyczne-

¹²⁰ K. Marks, *Kapitał*, t. 3 (2), s. 20.

¹²¹ S. de Brunhoff, op. cit., s. 98.

¹²² K. Marks, *Kapitał*, t. 3 (2), s. 91.

¹²³ Ibidem, s. 101.

go (pieniądz i handel pieniędzmi), który w czasach rozkwitu przypomina giełdę amsterdamską z XVII wieku, a w okresie kryzysu, z jego archaicznym ciułaniem skarbu i wzmogoną aktywnością aparatu państwa¹²⁴, ujawnia merkantylistyczną przeszłość zakonserwowaną w porach najnowocześniejszych społeczeństw. Nadwrażliwość rozwiniętych gospodarek kapitalistycznych na marginalne w gruncie rzeczy zaburzenia finansowe nie jest oznaką ich prawdziwej natury, ale wynikiem specyficznego sposobu, w jaki włączyły one w swoją strukturę i rozwój formę pieniężną¹²⁵. Deleuze i Guattari ujmują tę właśnie złożoną sytuację całkiem trafnie, gdy piszą, że „choć kapitalizm jest przemysłowy z istoty czy jako sposób produkcji, to działa tylko jako kapitalizm kupiecki”¹²⁶, oraz że „kapitał nie ma natury przemysłowej funkcjonującej inaczej niż kapitał kupiecki, finansowy i handlowy, zgodnie z którą pieniądz wypełniałby inne funkcje, niż te wywodzące się z formy ogólnego ekwiwalentu”¹²⁷. Albo – jak to

¹²⁴ Państwowa polityka monetarna jako taka, niezależnie od jej formy, jest w ogóle możliwa tylko dlatego, że system kredytowy posiada swą względną autonomię rozwijającą się na bazie systemu pieniężnego. Gdyby system finansowy był czysto funkcjonalny i w pełni zintegrowany z systemem produkcji, gdyby ograniczał się tylko do finansowania „realnej” ekonomii, jedyną rzeczą do zrobienia w reakcji na kryzys finansowy byłaby transformacja sposobu produkcji. Oznacza to jednak również, że choć polityka monetarna jest możliwa, to nigdy nie może zapobiec występowaniu kryzysów finansowych, jako że mają one swą strukturalną rolę polegającą na przywracaniu pieniądza jako jedynego adekwatnego bytu wartości wymiennej, czyli ogólnego ekwiwalentu w jego funkcji instrumentu gromadzenia skarbu.

¹²⁵ Marks pisze: „Właśnie rozwój systemu kredytowego i bankowego, który z jednej strony prowadzi do wprężenia całego kapitału pieniężnego w służbę produkcji (albo, co wychodzi na to samo, do przemiany wszelkich dochodów pieniężnych w kapitał), a z drugiej strony redukuje w pewnej fazie cyklu rezerwę kruszczową do takiego minimum, że nie może już ona spełniać przypadających jej funkcji – właśnie ów rozwinięty system kredytowy i bankowy stwarza to przeczczenie całego organizmu. Na niższych szczeblach rozwoju produkcji zmniejszenie lub zwiększenie zasobu kruszczowego w stosunku do jego przeciętnej wielkości stanowi względnie obojętne zjawisko. Podobnie też, z drugiej strony, nawet bardzo znaczny odpływ złota wywiera stosunkowo znikomy wpływ, jeżeli nie przypada na krytyczną fazę cyklu przemysłowego” (K. Marks, *Kapitał*, s. 130).

¹²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 229.

¹²⁷ Ibidem, s. 249.

wyraża Brunhoff – „choć dostosowany do potrzeb kapitalizmu, kredyt nigdy nie jest naprawdę współczesny kapitałowi, tak że system finansowy, spłodzony przez kapitalistyczny sposób produkcji i gospodarkę pieniężną, pozostaje bękartem”¹²⁸. Dualizm pieniądza, o którym piszą Deleuze i Guattari, nie ma więc charakteru absolutnego. Stanowi on pochodną (czyli w sensie matematycznym funkcję funkcji) – efekt podporządkowania funkcji ogólnego ekwiwalentu, z którego wyrasta zarówno „pieniądz wymiany”, jak i pieniądz kredytowy, maszynie kapitalistycznej. Można więc w końcu powiedzieć, że Braudel i Wallerstein czynią słusznie, poszukując reguł historycznego działania i wydarzania się kapitalizmu w dziejach gospodarki pieniężnej i wymiany handlowej.

¹²⁸ S. de Brunhoff, op. cit., s. 98.

Zakończenie

Moim celem było zbadanie warunków możliwości współczesnej makrohistorii, tak jak przedstawia się ona w dziełach Fernanda Braudela, Immanuela Wallersteina oraz Gilles'a Deleuza i Félix'a Guattariego. Starałem się opisać ogólną formę, w jakiej mieszczą się ich narracje historyczne, oraz to, o czym są te opowieści, i wyjaśnić, dlaczego myślą o dziejach w taki akurat sposób. Ponieważ droga przeze mnie przebyta była kręta i zapewne można było wytyczyć ją inaczej, warto prześledzić jeszcze raz jej najważniejsze etapy, by stwierdzić, dokąd faktycznie udało się dotrzeć.

Jako że makrohistoria należy do pewnego szerszego gatunku świadomej refleksji nad dziejami nazywanego „historią”, rozpocząłem (w części I) od próby ustalenia klasycznych cech owego gatunku i opisu jego współczesnej kondycji, które we wzajemnym powiązaniu warunkowałyby kształt trzech inspirujących mnie dzieł. Interpretując *Wojnę peloponeską* Tukidydesa (rozdz. 1), stwierdziłem, że narracyjna forma historiografii, jej zainteresowanie jednostkowym konkretem i przypadkowymi splotami wydarzeń, które stara się wiernie przedstawić, nie stoją – jak to się często sądzi – w zasadniczej sprzeczności z refleksją abstrakcyjną i poszukiwaniem jakichś ogólniejszych praw rządzących światem historycznym. Wręcz przeciwnie, szeregując i opisując sekwencje zdarzeń, historyk stara się nadać im jasność, opisując wielowarstwowe, otwarte i wielokierunkowe, ale jednak względnie stałe sieci zależności i mechanizmy. Konstruuje w ten sposób pojęcia czy idee, które są w szczególności sposobem immanentne rzeczywistości historycznej (na przykład *dynamis* u Tukidydesa). Jeśli strategia ta daje się zastosować na większą skalę przy badaniu długich okresów, to o makrohistorii nie trzeba myśleć jako o jakiejś – sprzecznej z metodą historyczną, opartej na apriorycznych wymysłach – spekulacji. Taka refleksja makrohistoryczna różniłaby się od klasycznej filozofii dziejów (która podporządkowy-

wała je historii świadomości), a tym samym stanowiłaby szczególne wyzwanie dla filozofii, dążącej do realistycznego pojmowania świata społecznego (rozdz. 2).

Wyzwanie to, jak pokazywałem (w rozdz. 3), pierwsi podjęli myśliciele doby oświecenia, uprawiający „historię filozoficzną” lub „pojęciową”, ale jego współczesny kontekst i waga wiążą się z okolicznościami, w których historia stała się samodzielną dyscypliną naukową (rozdz. 4). Tę jej kondycję warunkuje mianowicie fakt, że na przełomie XVIII i XIX wieku historyczność stała się fundamentalnym sposobem istnienia tego, co empiryczne, definiującym na poziomie ontologicznym regiony tematyczne poszczególnych nauk szczegółowych. Wszystkie one starają się od tego czasu opisać abstrakcyjną dynamikę właściwą ich obiektom teoretycznym, tak jak biologia czyni to z życiem, ekonomia z procesami gospodarczymi, lingwistyka z zasadami ewolucji języków, a antropologia ze zmiennością kultur i cywilizacji. Historia została natomiast pozbawiona własnego przedmiotu teoretycznego, dlatego też ukonstytuowała się w XIX wieku jako modelowa nauka nie-pozytywna, a zarazem na różne sposoby zideologizowana. Późniejszy jej rozwój był określony w znacznej mierze przez wysiłek przyswojenia sobie tych okoliczności i przewyciężenia ograniczeń z nimi związanych.

Gdyby rozmach współczesnej refleksji makrohistorycznej, jej „makroskopowość”, chciał ktoś intuicyjnie uchwycić, mówiąc, że jest to taka historia, która pragnie być historią wszystkiego, to właściwy sens temu twierdzeniu można by nadać w kontekście tej właśnie wyjątkowej kondycji epistemologicznej współczesnej historiografii. Oznacza ona bowiem, po pierwsze, że faktycznie daje się dziś pisać dzieje niemal każdej wyobrażalnej rzeczy, i w tym sensie „wszystkiego”. Po drugie, historia jest zdolna nawiązać owocną współpracę z większością nauk szczegółowych, co czyni z niej najbardziej interdyscyplinarną, a więc wszechstronną z dziedzin. Po trzecie, abstrakcyjne dynamiki struktur ekonomicznych, językowych czy biologicznych realnie istnieją tylko w swych konkretnych efektach, w ramach większych całości, w których wchodzi z złożone relacje z innymi historycznościami i gdzie są dopiero empirycznie wykrywalne jako pewne sekwencje zdarzeń. W tym sensie dzieje wydają się ja-

kąś substancjalną istotą czy podłożem wszelkiego bytu. Jako reakcja na te okoliczności, zmagając się ze sprzecznościami i ideologicznością XIX-wiecznego historyzmu, rozwinęły się w historii naukowej dwa nurty przejawiające makrohistoryczną tendencję do holizmu: historia społeczna, przedstawiająca się jako „nauka unidyscyplinarna” i starająca się przemysleć cechujący ją brak przedmiotu teoretycznego jako problem „całości społecznej” (rozd. 5), oraz historiografia marksistowska, szukająca przejścia od abstrakcyjnej dynamiki „sposobu produkcji” do konkretnych dziejów „formacji społecznej” (rozd. 7). Właśnie na tle tych dwóch tradycji starałem się (w części II) opisać najważniejsze formy współczesnej makrohistorii.

Jej warunki możliwości zostały, odpowiednio do problematycznej kondycji samej nauki historii, odniesione do trzech typów ogólnych problemów, kształtujących charakter szczegółowych pytań, stawianych sobie przez makrohistoryków. Rozwijana w ramach francuskiej szkoły *Annales* historia totalna zмага się z kwestią całości złożonej (rozd. 6). Dzięki analizie układanych w serie świadectw historycznych dostrzega i bada wielość względnie autonomicznych trwał (demograficznych, ekonomicznych, kulturowych, politycznych i tak dalej), widzi też jednak, że realizują się one w dziejach tylko jako nierozzerwalnie splecione w pewne całościowe systemy. Przedmiot jej badań stanowią więc mechanizmy wyższego rzędu (takie jak opisany przez Emmanuela Le Roy Ladurie’ego *ancien régime*), które w określonym trybie wiążą rozmaite porządki historyczne. Całości te – konkretne mimo swej abstrakcyjnej natury – mają wszakże charakter niestabilny i względny wobec danego regionu i okresu, a więc niekompletny. Wiązanie poszczególnych trwał dokonuje się zawsze w i dzięki medium, jakim jest geograficzna przestrzeń, w której przybierają one postać materialnych przepływów (cyrkulacji dóbr, ludzi, wartości, idei i tak dalej). Główną metodą geohistorii Braudela jest śledzenie takich właśnie strumieni i obiegów, aż po ich fizyczne granice, które tym samym wyznaczają ramy pewnego zamkniętego w sobie historycznego świata. W tym sensie można powiedzieć, że makrohistoria to historia wszystkiego, gdyż próbuje w wyczerpujący sposób zanalizować złożoność danej całości społecznej. Starałem się pokazać (w rozdz. 9), że ontologia

Deleuze'a i Guattariego – ujmująca procesy stawania się w kategoriach maszyn, definiowanych wyłącznie przez właściwy im abstrakcyjny sposób działania, ale funkcjonujących tylko w konkretnych urządzeniach społecznych i istniejących na tym samym poziomie, co materialne przepływy, które modułują – dostarcza adekwatnych pojęć dla opisu rzeczywistości konstruowanej przez tego typu makrohistorię i jako taka stanowi interesującą filozoficzną odpowiedź na wyzwanie stawiane przez „racjonalność historiograficzną”.

Historia globalna (rozdz. 8) – rozwijana przez Wallersteina i innych zwolenników analizy systemów-światów – również stosuje geohistoryczną metodę śledzenia przestrzennych ekspresji struktur historycznych. Wyciąga z niej jednak radykalne konsekwencje, formułując fundamentalny dla tej formy makrohistorii problem właściwej jednostki analizy. Jeśli – argumentują przedstawiciele tego nurtu – jednostką taką jest spoisty, zdolny do przedłużonej reprodukcji system historyczny, to w całej naszej epoce istnieje tylko jeden jej przykład – nowoczesny system-świat. Zostaje w ten sposób dostrzeżona ontologiczna doniosłość procesu globalizacji, a mianowicie fakt, że naturalną granicę materialistycznie i przestrzennie badanych dziejów wyznacza kulistość naszej planety. Makrohistoria w formie historii globalnej jest zatem historią wszystkiego w tym sensie, że chce opisać wydarzenie się całego współczesnego świata.

Tym samym przedmiotem historii globalnej okazuje się nowoczesność jako taka, którą chce ona nazwać oraz wyznaczyć jej początek i koniec na drodze retrospektywnego pojmowania dziejów w jej świetle. W tym swoim aspekcie makrohistoria staje przed starym wyzwaniem stworzenia historii uniwersalnej, które podejmuje jednak przy użyciu opisanych wyżej, nowych środków badawczych. Pojęciem już od czasów Marksa i Webera konstruowanym, by uchwycić wydarzenie się nowoczesności i retrospektywnie zaprojektować na jej przeszłość, jest „kapitalizm”.

W części III poddałem więc analizie sposób, w jaki to właśnie kapitalizm staje się wyróżnionym przedmiotem historii totalnej Braudela, historii globalnej Wallersteina oraz historii uniwersalnej Deleuze'a i Guattariego. W pierwszym przypadku (rozdz. 10) jest on opisywany jako pewna warstwa rzeczywistości przede wszyst-

kim gospodarczej, cechująca się swoistym rytmem i elastycznością, ale istniejąca tylko w ramach większych całości społecznych, których rozmaite porządki stara się, nie zawsze z sukcesem, sobie podporządkować. U Wallersteina (rozdz. 11) kapitalizm staje się synonimem świata współczesnego, oznaczającym jego charakterystyczną, wyrażającą się przede wszystkim przestrzennie, organizację. Gdy czyta się te dzieła, uwagę zwracają dwie wspólne im strategie intelektualne.

Po pierwsze, „kapitalizm” jako kategoria historyczna jest konstruowany inaczej niż jako pojęcie ekonomiczne. Nie definiuje go mianowicie abstrakcyjna logika obrotów kapitału, ale – mająca być może w tej logice wzorzec – specyficzna aktywność czy tryb działania, który może realizować się w wielości różnych porządków, nie tylko gospodarczych, ale też kulturowych, geograficznych czy politycznych, wywierając na nie pewne presje i kształtując w określony sposób. Ten swoisty funkcjonalizm pozwala makrohistorykom, dzięki ich historycznej wrażliwości i zastosowaniu narracyjnej formy, zneutralizować obecne w tradycji marksistowskiej napięcie między abstrakcją „sposobu produkcji” a konkretnością kapitalistycznej „formacji społecznej”.

Po drugie, dla Braudela i Wallersteina podstawowym problemem jest to, dlaczego kapitalizm nie powstał wcześniej lub gdzie indziej, jeśli – jak dowodzą – sprzyjało temu często wiele okoliczności. Narodziny nowoczesnego świata postrzegają jako wyjątkowy i zupełnie przypadkowy spłot różnych czynników, ale jego zapowiedzi i embrionalne formy dostrzegają już w najgłębszej starożytności. Tym samym – a jest to podejście charakterystyczne dla większości historyków kapitalizmu – pewnemu historycznemu przypadkowi przypisują uniwersalne znaczenie jako leżącemu na pewnej, dającej się wykreślić przez całe dzieje, ale jednocześnie niekoniecznej, linii rozwojowej.

Obie przedstawione wyżej techniki pisania makrohistorii znajdują spójny wyraz w historii uniwersalnego stawania się kapitalizmu u Deleuze’a i Guattariego (co pokazują w rozdz. 12). Kapitalizm opisują oni jako „maszynę diachroniczną”, czyli utrzymującą różne strumienie zdarzeń w stanie ciągłego niezdecydowania i nieukierun-

kowania, wykorzystując ich przypadkowe spotkania jako rynkowe koniunktury. Z punktu widzenia takiego systemu historycznego całe dzieje w istocie jawią się jako proces przypadkowej i dlatego powolnej kreacji czy akumulacji kapitalizmu. W ten sposób wszystkie charakterystyczne dla współczesnej makrohistorii procedury badawcze – wyodrębnianie, a następnie ponowne wiązanie poszczególnych historyczności, identyfikowanie ich z określonymi przepływami materii, śledzenie przestrzennych koryt tych strumieni oraz integrowanie ich w dzieje nowoczesnego systemu-świata – Deleuze i Guattari identyfikują z działaniem samego kapitalizmu. W świetle ich maszynistycznej ontologii okazuje się zatem, że jest on warunkiem możliwości dzisiejszej refleksji makrohistorycznej.

Jakie światło rzuca ten ostatni rezultat moich badań na wnioski, do których dochodziłem na różnych ich wcześniejszych etapach? Nawet jeśli udało mi się trafnie opisać genezę i współczesny kształt historii totalnych, globalnych i uniwersalnych, to można mieć wątpliwość, czy faktycznie łączą się one w pewną ogólniejszą formę refleksji, którą można by określić zbiorczym mianem makrohistorii. Problemy, które ukazałem jako organizujące te różne typy syntetycznych ujęć dziejów – kwestie całości złożonej, świata jako jednostki analizy i wydarzania się nowoczesności – jedynie prowadzą do siebie nawzajem, ale w sposób nierozzerwalny wiążą się tylko wówczas, gdy tematem badań i historycznej narracji uczyni się kapitalizm. Rozwiązaniem byłoby jednoznaczne stwierdzenie, że to on właśnie stanowi jedyny i właściwy przedmiot makrohistorii. Wydawałoby się to uzasadnione, jeśli same jej warunki możliwości są – jak pokazali Deleuze i Guattari – konstytuowane właśnie przez kapitalizm, co zresztą nie stanowi hipotezy bardzo zaskakującej, o ile zgodzimy się, że każda myśl jest w pewien sposób dzieckiem swoich czasów. Taki rodzaj autokrytyki, przedmiotem myśli czyniącej swoje własne uczasowanie oraz dziejowy charakter procesów ontologicznych, jest jednak właściwy raczej współczesnej filozofii niż historiografii i błędem byłoby przypisywać, a tym bardziej narzucać go tej ostatniej. Chciałem, by w projektowanym przeze mnie pojęciu makrohistorii mieściły się również takie opowieści, jak opowieść Braudela o świecie śródziemnomorskim, a nawet – choć zabrzmi to paradoksalnie –

mikrohistoryczne badania Le Roy Ladurie'ego nad herezją katarską w Montailou, jako że i one są analizą faktów społecznych jako całościowych. Być może był to błąd. Być może od początku należało myśleć makrohistorię jako typ refleksji, w którym filozofia spotyka się z historiografią w wysiłku zrozumienia wydarzenia się tego, co współczesne i aktualnie determinujące. Wówczas jednak makrohistoria byłaby jedynie pewnym projektem, Deleuze i Guattari nie wykazują wszak takiej erudycji i wrażliwości historycznej jak Braudel i Wallerstein, tym zaś brak filozoficznej świadomości uwarunkowań własnego myślenia. Jest to zapewne diagnoza, którą można rozszerzyć na większość uczonych, zmuszonych siłą rzeczy do poświęcenia się studiom nad jedną wybraną dziedziną. Dlatego też swoje rozumienie makrohistorii zdecydowałem się zaprojektować na wszystkie trzy inspirujące mnie dzieła.

Bibliografia

- Althusser Louis, Balibar Étienne, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975.
- Althusser Louis, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Amin Samir, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, Monthly Review Press, New York, NY 1974.
- Amin Samir, *Beyond US Hegemony: Assessing the Prospects for a Multipolar World*, Zed Books, London 2006.
- Anderson Perry, *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, London 1974.
- Anderson Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London 1974.
- Angehrn Emil, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Arrighi Giovanni, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, “Review (Fernand Braudel Center)” 1998, Vol. 21, No. 1, s. 113–129.
- Arrighi Giovanni, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London–New York, NY 1994.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.
- Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Ossolineum, Wrocław 1989.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2004.
- Bacon Francis, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.
- Badiou Alain, *Deleuze. The Clamor of Being*, przeł. L. Burchill, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1999.
- Balibar Étienne, *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2007.
- Balibar Étienne, *Trwoga mas*, przeł. A. Staroń, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
- Baudrillard Jean, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.
- Baudrillard Jean, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007.

- Bloch Marc, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Bloch Marc, *The Advent and Triumph of the Water-Mill*, w: Marc Bloch, *Land and Work in Mediaeval Europe*, przeł. J. E. Anderson, Routledge and Kegan Paul, London 1967, s. 136–168.
- Braudel Fernand, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, przeł. P. M. Ranum, John Hopkins University Press, Baltimore, MD–London 1977.
- Braudel Fernand, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Braudel Fernand, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, przeł. M. Ochab, P. Graff, E. D. Żółkiewska, J. i J. Strzeleccy, t. 1–3, PIW, Warszawa 1992.
- Braudel Fernand, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, przeł. T. Mrówczyński, M. Ochab, t. 1–2, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Brenner Robert, *The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism*, “New Left Review” 1977, No. 104, s. 25–92.
- Brunhoff Suzanne de, *Marx on money*, przeł. M. J. Goldbloom, Urizen Books, New York, NY 1976.
- Burguière André, *The “Annales” School. An Intellectual History*, przeł. J. M. Todd, Cornell University Press, Ithaca, NY–London 2009.
- Burke Peter, *The French Historical Revolution. The “Annales” School, 1929–1989*, Polity Press, Cambridge 1990.
- Burke Peter, *Vico*, Oxford University Press, New York, NY 1985.
- Cameron Rondo E., *A Concise Economic History of the World*, Oxford University Press, Oxford–New York, NY 1991.
- Costelloe Timothy, *Giambattista Vico*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2012.
- Croce Benedetto, *The Philosophy of Giambattista Vico*, przeł. R. G. Collingwood, Howard Latimer, London 1913.
- Dat John, *Fernand Braudel and the Rise of Capitalism*, “Social Research” 1980, No. 47, s. 507–518.
- De Landa Manuel, *Deleuze: History and Science*, Antropos Press, New York, NY 2010.
- De Landa Manuel, *A Thousand Years of Nonlinear History*, Zone Books, New York, NY 1997.
- Deleuze Gilles, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

- Deleuze Gilles, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2004.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalism and Schizophrenia 1. Anti-Oedipus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, The Athlone Press, London 1984 (wyd. fr.: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Minuit, Paris 1972).
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalism and Schizophrenia 2. A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, The Athlone Press, London 1988 (wyd. fr.: *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, Paris 1980).
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze Gilles, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2007.
- Deleuze Gilles, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 286–327.
- Deleuze Gilles, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Dobb Maurice, *Studia o rozwoju kapitalizmu*, przeł. H. Hagemeyer, J. Zdanowicz, PWE, Warszawa 1964.
- Dobb Maurice, *Teorie wartości i podziału od Adama Smitha*, przeł. W. Rączkowska, PWE, Warszawa 1976.
- Domańska Ewa, *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012.
- Domańska Ewa, *Mikrohistorie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.
- Dybel Paweł, *Granice rozumienia i interpretacji*, Universitas, Kraków 2004.
- Engels Fryderyk, Marks Karol, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, t. 3, MED, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 9–631.
- Engels Fryderyk, przedmowa do angielskiego wydania *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*, w: K. Marks, F. Engels, *O materializmie historycznym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 32–56.
- Febvre Lucien, *Phillippe II et la Franche-Comté. Étude d'histoire politique, religieuse et sociale*, Flammarion, Paris 1970.
- Force Pierre, *Voltaire and the Necessity of Modern History*, "Modern Intellectual History" 2009, No. 6 (3), s. 457–484.
- Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Foucault Michel, *Powrót do historii*, w: Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 100–112.
- Foucault Michel, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

- Frank Andre Gunder, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, London 1998.
- Fuchs Eckhardt, *Conceptions of Scientific History in the Nineteenth-Century West*, w: *Turning Points in Historiography*, eds. Q. E. Wang, G. G. Iggers, University of Rochester Press, Rochester, NY 2002, s. 147–162.
- Grabski Andrzej Feliks, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Grabski Andrzej Feliks, *Problem syntezy w historii historiografii*, „Historyka” 1990, t. XX, s. 3–9.
- Guattari Félix, *The Anti-Oedipus Papers*, przeł. K. Gotman, Semiotext(e), New York, NY 2006.
- Hazard Paul, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, PIW, Warszawa 1974.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, SPACJA, Warszawa 1994.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1–2, PWN, Warszawa 1958.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 1–3, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger Martin, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1–2, PWN, Warszawa 1999.
- Heidegger Martin, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Herer Michał, *Filozofia aktualności*, PWN, Warszawa 2012.
- Herer Michał, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006.
- Hexter Jack H., *Fernand Braudel and the Monde Braudellien...*, “The Journal of Modern History” 1972, Vol. 44, No. 4, s. 480–539.
- Hobsbawm Eric, *On History*, Abacus, London 1998.
- Hodges Donald C., *Marx's Theory of Value*, “Philosophy and Phenomenological Research” 1972, Vol. 33, No. 2, s. 249–258.
- Howard Michael C., *Fernand Braudel on Capitalism: a Theoretical Analysis*, “Historical Reflections/Réflexions historiques” 1985, Vol. 12, No. 3, s. 469–483.
- Hughes Stuart H., *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation 1930–1960*, Transaction Publishers, New York, NY 1966.
- Humboldt Wilhelm von, *O zadaniu historiografa*, w: Bolesław Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 251–259.

- Iggers Georg G., *Historicism: The History and Meaning of the Term*, "Journal of the History of Ideas" 1995, No. 65, s. 129–152.
- Iggers Georg G., *Historiografia XX wieku*, przeł. A. Gadzała, PWN, Warszawa 2010.
- Iggers Georg G., *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1968.
- Kelly Donald R., *Granice historii. Badanie przeszłości w XX wieku*, przeł. B. Hlebowicz, PWN, Warszawa 2009.
- King Brian, Plimmer Martin, *Beyond Coincidence: Stories of Amazing Coincidences and the Mystery and Mathematics that lie behind them*, Icon, Cambridge 2004.
- Kinser Samuel, *Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel*, "The American Historical Review" 1981, Vol. 86, No. 1, s. 63–105.
- Kinser Samuel, *Capitalism Enshrined: Braudel's Triptych of Modern Economic History*, "The Journal of Modern History" 1981, Vol. 53, No. 4, s. 673–682.
- Kocka Jürgen, *O historii społecznej Niemiec*, przeł. J. Kałużny, I. Sellmer, J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1997.
- Kosselleck Reinhart, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
- Kuderowicz Zbigniew, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Kuderowicz Zbigniew, *Moralistyka i utopia*, w: Zbigniew Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 135–174.
- Kwintylian Marek Fabiusz, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6 – XII*, przeł. S. Śnieżewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Lai Cheng-chung, *Braudel's Historiography Reconsidered*, University Press of America, Oxford 2004.
- Lampert Jay, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum, New York, NY 2006.
- Le Goff Jacques, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, WUW, Warszawa 2007.
- Le Goff Jacques, *L'Histoire nouvelle*, w: *La nouvelle Histoire*, red. J. Le Goff, R. Chartier i J. Revel, Retz-C.E.P.L., Paris 1978, s. 210–241.
- Le Roy Ladurie Emmanuel, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1324*, przeł. E. D. Żółkiewska, PIW, Warszawa 1988.

- Le Roy Ladurie Emmanuel, *The Peasants of Languedoc*, przeł. J. Day, University of Illinois Press, Chicago, IL 1977.
- Lévi-Strauss Claude, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969.
- Löwith Karl, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
- MacIntyre Alasdair, *Breaking the Chains of Reason*, w: *Out of Apathy*, ed. E. P. Thompson, New Left Books, London 1960, s. 195–240.
- Marcuse Herbert, *Rozum i rewolucja*, przeł. D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Marks Karol, *Kapitał*, przeł. H. Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, t. 1–3, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Marks Karol, *List do Weydemeyera*, przeł. M. Bilewicz, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 28, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 560–566.
- Marks Karol, *Nędza filozofii*, przeł. K. Błeszczyński, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 67–99.
- Marks Karol, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1953.
- Marks Karol, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, w: Karol Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1953, s. 227–259.
- Marks Karol, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z. J. Wyrozemski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- Masłowska Dorota, *Między nami dobrze jest*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2008.
- Mauss Marcel, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 165–315.
- Nadel Georg H., *Philosophy of History before Historicism*, “History and Theory” 1964, Vol. 3, No. 3, s. 291–315.
- Niethammer Lutz, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, przeł. P. Camiller, Verso, London 1992.
- Nietzsche Fryderyk, *Listy*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2007.
- Nietzsche Fryderyk, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Nietzsche Fryderyk, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1907.
- Nietzsche Fryderyk, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997.

- Nietzsche Fryderyk, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Ossolineum, Wrocław 1977.
- Polanyi Karl, *Wielka transformacja*, przeł. M. Zawadzka, PWN, Warszawa 2010.
- Polibiusz, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, M. Brożek, t. 1–2, Ossolineum, Wrocław 2005.
- Popper Karl R., *Nędra historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Krąg, Warszawa 1989.
- Ranke Leopold von, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1535*, Standard-Verl., Hamburg 1957.
- Ricoeur Paul, *Czas i opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, WUJ, Kraków 2008.
- Ricoeur Paul, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006.
- Sartre Jean-Paul, *Jean Paul Sartre udziela wywiadu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2005, nr 4 (56), s. 41–50.
- Shanske Darien, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge University Press, New York, NY 2007.
- Siemek Marek J., *Mysł drugiej połowy XX wieku*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 5–47.
- Skarga Barbara, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997.
- Skocpol Theda, *Wallerstein's World Capitalist System: a Theoretical and Historical Critique*, „American Journal of Sociology” 1977, No. 82, s. 1075–1095.
- Sloterdijk Peter, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Smith Adam, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, PWN, Warszawa 2007.
- Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Tower Press, Gdańsk 2000.
- Strauss Leo, *The City and Man*, Randy McNally, Chicago, IL 1964.
- Sweezy Paul M., *Teoria rozwoju kapitalizmu*, przeł. E. Lipiński, PWN, Warszawa 1957.
- Thompson Edward P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, New York, NY 1978.
- Tilly Charles, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, New York, NY 1984.
- Topolski Jerzy, *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983.

- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Vernant Jean-Pierre, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.
- Veyne Paul, *Bread and Circuse. Historical Sociology and Political Pluralism*, przeł. B. Pearce, Penguin Books, London 1992.
- Veyne Paul, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. T. Falkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.
- Veyne Paul, *Writing History*, przeł. M. Moore-Rinvoluceri, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1984.
- Vico Giambattista, *Nauka Nowa*, przeł. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.
- Voegelin Eric, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.
- Wallerstein Immanuel, 1968, *Revolution in the World-System: Theses and Queries*, "Theory and Society" 1989, Vol. 18, No. 4, s. 431–449.
- Wallerstein Immanuel, *A World-System Perspective on the Social Sciences*, "The British Journal of Sociology" 1976, Vol. 27, No. 3, s. 343–352.
- Wallerstein Immanuel, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
- Wallerstein Immanuel, *Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down*, "The Journal of Modern History" 1991, Vol. 63, No. 2, s. 354–361.
- Wallerstein Immanuel, *Civilizations and Modes of Production: Conflicts and Convergences*, "Theory and Society" 1978, Vol. 5, No. 1, s. 1–10.
- Wallerstein Immanuel, *Globalization or the Age of Transition*, "International Sociology" 2000, Vol. 15, No. 2, s. 251–267.
- Wallerstein Immanuel, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York, NY 1974.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System II*, Academic Press, New York, NY 1980.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System III*, Academic Press, San Diego, CA 1989.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System IV*, University of California Press, London 2011.

- Wallerstein Immanuel, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, "Comparative Studies in Society and History" 1974, Vol. 16, No. 4, s. 387–415.
- Wallerstein Immanuel, *The Uncertainties of Knowledge*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2004.
- Wallerstein Immanuel, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, w: *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, eds. T. Brook, G. Blue, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 10–56.
- Wallerstein Immanuel, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Temple University Press, Philadelphia, PA 2001.
- Wallerstein Immanuel, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2008.
- Walsh William H., *Philosophy of History: An Introduction*, Harper, New York, NY 1958.
- Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Mi-ziński, Aletheia, Warszawa 2010.
- White Hayden, *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD–London 1973.
- Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Wolter, *Age of Louis XIV*, przeł. W. F. Fleming, w: *The Works of Voltaire. A Contemporary Version*, t. 12, New York, NY 1901.
- Zamorski Krzysztof, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.

Summary

The aim of the dissertation is to investigate the conditions of possibility for contemporary macrohistorical reflection, as it presents itself in three major macrohistorical works (one by a historian, Fernand Braudel, the second by a sociologist, Immanuel Wallerstein, and the third by philosophers Gilles Deleuze and Felix Guattari) concerning the history of capitalism as a world historical process. A description of the conditions of possibility of macrohistory is understood as an analysis of a general form that shapes the historical narrations of the mentioned authors in order to establish the rules of construction of theoretical objects, of the histories they write, and to explain why they think about history in this manner. This aim is realized basing on the assumption that macrohistory cannot be defined either by a reference to a certain set of generic questions or as a field belonging to a particular modern academic discipline, but that it is conditioned by a historically relative mode of understanding of the variability of human reality, which is specific to our age and our culture. The genesis and current configuration of this epistemological field of contemporary macrohistory is investigated in reference to two types of discourses on history – philosophical and historiographical ones.

As a result of the analyzes carried out in the first part of the dissertation, it is claimed above all that, firstly, the narrative form of historiography is not in a fundamental conflict with an abstract reflection that searches for regularities or some more general laws of social change and, secondly, that the nineteenth-century professionalization of historical knowledge that gave birth to the modern way of understanding history as an academic discipline, was conditioned by a profound epistemological transformation in which History become the fundamental mode of being of all empiricities (instead of being simply a compilation of factual successions or sequences). Because of that transformation, history was constituted as a “strange” science without its own theoretical object, but at the same time favored in different ways by a vast range of problems that historians can address, and by their ability to establish a fruitful cooperation with the majority of specific disciplines.

In the second part of the thesis, accordingly to this problematic condition of science of history and in reference to two of its twentieth-century

trends – social history and Marxist historiography – the conditions of possibility of modern macrohistory are presented as three types of general problems that shape the nature of more specific questions posed today by macrohistorians. Braudel, whose works are investigated in the broader context of the French *Annales* School, was struggling with the problem of the society as a complex totality. Wallerstein, a representative of the world-systems analysis, formulated the problem of appropriate unit of analysis which, as he demonstrated, in the era of globalization can only be the whole world. Deleuze sees history as becoming of the present which is a process of an actualization of whole past. As a result of comparative analysis of the concepts of these thinkers, the general subject matter of “macrohistory” is defined more precisely by replacing its operational name with three notions – “total history”, “global history” and “universal history”. These concepts reflect the contemporary conditions of possibility for macrohistorical thinking more accurately. It is also argued that Deleuze’s ontology (with its central concepts of social machines and assemblages) provides adequate terms to describe the reality constructed by such macrohistory and its testing procedures, thus providing a highly interesting proposal of philosophy of history.

Because macrohistorical reflection reconstructed in such a way confronts with the old challenge of thinking the universal history, and because “capitalism” is a concept which is used most often in order to capture the whole event of modernity, in the third part of the thesis the Author analyzes the way in which “capitalism” is constructed as a preferred subject of Braudel’s total history, Wallerstein’s global history and Deleuze’s and Guattari’s universal history. It is shown first of all that “capitalism” as a historical category is constructed differently than as an economic or sociological concept, namely, that it is formulated in a materialistic and functionalistic way as a very particular mode of operation that can characterize very different, not only economic, social arrangements. Secondly, it is shown that the discussed authors see the birth of capitalism as a result of a unique, completely random coincidence, but they ascribe to it a universal meaning as to lying on some historical line of development, which didn’t have to be necessarily realized, but can be plotted throughout whole history. It is argued that these two techniques of writing macrohistory of capitalism are consistently reflected in the universal history developed by Deleuze and Guattari. These two authors describe capitalism as a “diachronic machine” and argue that at the deepest level this machine is what conditions our mode of perceiving the historical variability and thus also determines the form of the modern scientific historical reflection.

Indeks osobowy

A

Albrow Martin 132
Aleksander Wielki (Aleksander Macedoński) 42, 89
Althusser Louis 45, 114–115, 118, 202, 204, 211–214, 217, 222–223, 241–242, 264, 269, 271, 299, 415, 416, 423
Amin Samir 231–232, 256, 391
Amsterdamski Stefan 100, 150
Anderson J. E. 212
Anderson Perry 189, 212–214, 217–222, 227, 266, 269
Andrzejewski Bolesław 103
Angehrn Emil 36
Arrighi Giovanni 231, 232, 242–243, 245, 253, 256, 257, 306
Arystoteles 37–42, 44–45, 53, 69, 76, 84, 201, 400
Augustyn, św. 20, 44, 48

B

Bacon Francis 51–54, 58, 84, 86
Badiou Alain 292
Bailyn Bernard 179
Balázs Étienne 385
Balibar Étienne 114, 118, 190, 202, 204, 209, 212, 223, 242, 264, 269, 271, 277, 415–416, 423
Banasiak Bogdan 282
Baran Bogdan 284, 341

Baudrillard Jean 95–96, 125–127, 408–410
Bauman Zygmunt 232
Bayle Pierre 59–60, 90
Bentley Michael 182, 268
Bergson Henri 279, 288, 292–293, 296, 299
Berr Henri 137, 153
Bilewicz Michał 258, 265, 365
Błęzyński Kazimierz 77, 212, 277
Bloch Marc 36–37, 145, 154–156, 212, 352
Blue Gregory 343
Bodin Jean 84
Bohannon Paul 418
Bolingbroke Henry St. John 86, 90
Bonnet Charles 107, 109
Braudel Fernand 9–12, 14, 17, 19–21, 108–109, 121, 129, 137, 144–145, 147–149, 151, 159, 168–188, 192–193, 224, 232, 240, 242–243, 257–259, 264–266, 269, 275, 278, 301, 306–336, 345, 352–354, 356, 358, 366, 368–373, 376, 385–388, 390–391, 394–395, 452–453, 455–459, 471–472
Brenner Robert 243–252, 256–258, 339, 346, 351, 395
Brinkman Carl 185
Brook Timothy 343

Brożek Mieczysław 81, 83
 Brunhoff Suzanne de 435–438,
 442–443, 446, 449–450, 452
 Brunner Otto 144
 Burchill Louise 292
 Burckhardt Jacob 94, 126, 284
 Burguière André 165, 188
 Burke Peter 49–52, 55–57, 170,
 177–181, 315, 321, 329
C
 Cameron Rondo E. 312
 Camiller Patrick 126
 Caraffa Antonio 50
 Cassirer Ernst 49, 91
 Cezar Gajusz Juliusz 65–66, 88–89
 Chaldun Ibn 45
 Chartier Roger 89, 137
 Chase-Dunn Christopher 231
 Chateaubriand François-René de 89
 Châtelet Émilie du 91
 Chaunu Pierre 160
 Childe Vere Gordon 189
 Chruszczow Nikita 214
 Cichowicz Stanisław 207, 287
 Clavel Maurice 427
 Cobban Alfred 234
 Coleridge Samuel T. 49
 Collingwood Robin George 49, 62,
 101
 Comte Auguste 48, 157
 Condorcet Marie Jean Antoine
 Nicolas de Caritat 87, 109
 Costelloe Timothy 52
 Cournot Antoine Augustin 126
 Crispus Gaius Sallustius
 (Salustiusz) 50
 Croce Benedetto 49, 62–63, 100–101
 Cuvier Georges 107
 Cyceron Marek Tulliusz 81

Cymbrowski Borys 130, 340
 Czyż Iwo 350

D

Darwin Karol 107
 De Landa Manuel 266, 274, 334–
 –335
 Deleuze Gilles 9–14, 19–21, 129,
 134, 147–148, 207, 210, 214,
 229, 260–261, 263–266, 270–
 –272, 274–279, 281–293, 295–
 –300, 305, 307–310, 332–336,
 367–373, 375–400, 406–407,
 409–412, 414–416, 418–430,
 434–436, 438–439, 442–445,
 448, 451–453, 456–459, 471–
 –472
 Dilthey Wilhelm 49, 65, 102, 235,
 272–273
 Dionizjusz z Halikarnasu 83
 Dłuski Wiktor 114, 202, 242, 416
 Dobb Maurice 189, 208, 213, 215–
 –216, 244, 385, 407, 422
 Domańska Ewa 268
 Droysen Johann Gustav 69, 94, 199
 Durkheim Émile 98
 Dybel Paweł 282

E

Eichhorn Karl Friedrich 103
 Einfeld Oswald 247, 404
 Einstein Albert 154
 Elias Norbert 166
 Engels Fryderyk 77, 194, 212, 241–
 –242, 277, 424, 438
 Euklides 57
 Eurypides 34

F

Falkowski Tomasz 205, 277

Febvre Goerges 145, 234, 313–314
 Febvre Lucien 147, 149, 154–157,
 162, 175, 179, 185, 265, 321
 Ferguson Adam 80, 87
 Fichte Johann Gottlieb 19, 61, 76
 Filip II Habsburg 156, 159, 169–
 –171
 Filmus Salomon 77, 212, 277
 Fleming William F. 89
 Force Pierre 89–91
 Foucault Michel 20, 96–97, 104–
 –108, 111, 115–116, 160–162,
 180, 205–206, 209–210, 212,
 225, 228, 234, 264, 266, 270–
 –272, 275–280, 285, 295, 369,
 402–404, 407, 414, 430
 Frank André Gunder 231–232,
 244–245, 260
 Frankiewicz Małgorzata 41, 196
 Freud Sigmund 28, 283, 396–398
 Fryderyk II Wielki 65, 200
 Fuchs Eckhardt 98–99
 Fueter Eduard 89
 Fukuyama Francis 125–126
 Furet François 234

G

Gadamer Hans-Georg 274
 Gadzała Agnieszka 113
 Galileusz 80
 García Álvarez de Toledo 171
 Gawlicz Katarzyna 232
 Geertz Clifford 151
 Geremek Bronisław 109, 144, 151,
 193, 265
 Gervinus Georg Gottfried 94
 Giannone Pietro 48
 Gibbon Edward 60, 94
 Ginzburg Carlo 140
 Gniazdowski Andrzej 401

Godelier Maurice 385
 Goldbloom M. J. 435
 Gondi Jean François Paul de
 (kardynał de Retz) 65
 Gotman Kelina 411
 Goubert Pierre 160, 165
 Grabowski Janusz 64
 Grabski Andrzej F. 15, 17, 53, 89,
 100–111, 113–114, 151, 154–
 –157, 169
 Graczyk Piotr 401
 Graff Piotr 313
 Grocjusz Hugo 51, 56
 Gronowska Anna 138, 265
 Guattari Félix 9, 11–12, 14, 19–
 –21, 147–148, 260–261, 266,
 274, 276, 278, 282–292, 300,
 307, 309–310, 332–336, 367,
 369–373, 375–394, 395–400,
 406–407, 409–412, 414–416,
 418–430, 434–436, 438–439,
 442–445, 448, 451–453, 456–
 –459, 471–472
 Guicciardini Francesco 112
 Guise François de 171
 Guizot François 89
 Gusin Michał 279

H

Hammer Seweryn 81
 Hazard Paul 53–54
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 19,
 27, 35, 44, 47–49, 51, 53, 55,
 61, 64–74, 76–79, 82, 100–101,
 113, 125, 149, 263, 268, 272,
 276, 375, 384
 Hagemeyer Helena 215, 244
 Heidegger Martin 26, 34, 65, 126,
 130, 274, 401
 Heraklit 32

Herder Johann Gottfried 102
 Herer Michał 202, 213, 270–271,
 275–276, 292, 368–371, 394
 Herodot z Halikarnasu 25, 32, 40–
 –41, 65, 80, 93, 196
 Heryng J. 212, 250, 389, 401
 Hexter Jack H. 178–180
 Hintze Otto 143
 Hobbes Thomas 31, 84
 Hobsbawm Eric 145–146, 264
 Hodges Donald C. 401
 Howard Michael C. 312
 Hughes Stuart H. 178
 Humboldt Wilhelm von 102–103,
 112–113, 235
 Hume David 60, 80, 87–88
 Hurley Robert 261, 283, 332, 396
 Husserl Edmund 65

I

Iggers Georg G. 99–102, 113–114,
 117–118

J

Jakubowicz Jan 51
 Jasińska Bronisława 247, 404
 Jedlicka Wanda 37, 154
 Jelonek Adam W. 258, 265, 365
 Jevons William Stanley 407
 Joanna d'Arc 284–286
 Jowett Benjamin 31
 Joyce James 49
 Józef II Habsburg 200
 Jünger Ernst 126, 128

K

Kałążny Jerzy 144
 Kant Immanuel 19, 60–61, 76, 104,
 270, 289–291
 Karol III Burbon–Parmeński 50

Karol V Habsburg 156, 171, 357
 Karol XII Wittelsbach 88
 Kartezjusz 52–53
 Kelly Donald R. 138–139
 King Brian 18
 Kinser Samuel 174–175, 178, 182–
 –183, 312, 315–316, 329
 Kleon 35
 Kleopatra 53
 Kocka Jürgen 143–144
 Kojève Alexandre 126
 Kolumb Krzysztof 132
 Komendant Tadeusz 20, 96, 403
 Kopernik Mikołaj 80
 Kosselleck Reinhart 110–111
 Kowalewski Zbigniew M. 190
 Królak Sławomir 96, 125, 408
 Kuderowicz Zbigniew 43, 48, 78
 Kuhn Thomas 79
 Kumaniecki Kazimierz 30, 171
 Kunicki Wojciech 111
 Kwiatkowski M. 212, 250, 389, 401
 Kwintylian Marek Fabiusz 81–82

L

La Blanche Paul Vidale de 143
 La Curne Saint-Palaye Jean-
 –Baptiste de 59
 Labrousse Ernest 159, 163, 165
 Lacombe Paul 152–153, 372
 Lai Cheng-chung 311
 Lalewicz Janusz 54
 Lamarck Jean-Baptiste 107
 Lampert Jay 285–286, 377, 380,
 386, 394
 Lamprecht Karl 99, 137
 Landman Adam 64
 Lane Helen R. 261, 283, 332, 375, 396
 Latimer Howard 62
 Lauderdale James Maitland 430

Lauer H. 212, 250, 389, 401
 Le Goff Jacques 89, 137–140, 265
 Le Roy Ladurie Emmanuel 140,
 159, 162–168, 455, 459
 Lefebvre Georges 145, 234
 Lesseps Ferdinand–Marie 284
 Leszczyński Damian 161
 Lévi-Strauss Claude 16, 269, 286
 Linneusz Karol 107
 Lipiński Edward 189, 335, 404, 421
 Lorenz Edward 182
 Löwith Karl 42–43, 48
 Ludwik XIV Wielki 88–89, 91, 166,
 285
 Ludwik XV 88
 Lukian z Samosat 84
 Lukrecjusz 45
 Luter Marcin 298, 397
 Lyotard Jean–François 127

M

Mabillon Jean 90
 Machiavelli Niccolò 26, 51, 112
 MacIntyre Alasdair 206
 Maillet Benoît de 107
 Malebranche Nicolas 53
 Malthus Thomas Robert 163, 405
 Mannheim Karl 117
 Marcuse Herbert 74, 78
 Margański Janusz 272
 Marks Karol 49, 69, 76–77, 100,
 147, 189–191, 193–194, 202–
 –204, 209, 211–213, 215, 220–
 –221, 224–228, 242, 244–245,
 249–251, 254, 258, 265–266,
 271, 275–278, 283, 296, 330,
 335, 343, 358, 375, 387–389,
 396–400, 396–399, 401–406,
 409, 416–424, 426, 428–433,
 435, 437–447, 449–451, 456

Marszałek Robert 34
 Marzęcki Józef 36, 43, 48
 Masłowska Dorota 426
 Massumi Brian 274, 335, 373
 Matuszewski Krzysztof 282
 Mauss Marcel 151, 413
 Meinecke Friedrich 69
 Metraux Alfred 109
 Michelet Jules 49, 89, 234, 330
 Mill John Stuart 98
 Miziński Jan 341
 Mommsen Theodor 94
 Monteskiusz 60, 69, 79, 86, 88, 91–
 –92, 174
 Morawski Kazimierz 34
 Morre Rinvulcri G. 195
 Mrówczyński Piotr 292
 Mrówczyński Tadeusz 169, 292
 Muratori Ludovico Antonio 59

N

Nadel George H. 80–81, 84, 86–87
 Nairn Tom 214
 Newton Isaac 28, 48, 80, 85–86
 Niebuhr Berthold G. 49, 113
 Niethammer Lutz 126
 Nietzsche Friedrich 26–28, 33, 71,
 117, 121, 126–128, 130, 228,
 233, 283–284, 287, 381, 401,
 411
 Nowicki Światosław Florian 272

O

Ochab Maria 169, 313
 Ochocki Aleksander 78
 Ostolski Adam 190

P

Palmer Lucia M. 55
 Pascal Blaise 53

Pauli Wolfgang 18
 Paweł, św. 298
 Pearce Brian 414
 Peirce Charles S. 33
 Perykles 32, 35
 Petsch Danuta 74
 Pico della Mirandola Giovanni 51
 Pieniążek Paweł 27, 276
 Piotrowicz Ludwik 42
 Pirenne Henri 330, 356
 Platon 25, 27, 37, 41, 43–44, 51, 84, 222
 Plutarch z Cheronei 83
 Podbielski Henryk 38
 Polanyi Karl 352
 Polibiusz 39, 81–83, 93, 174
 Pomian Krzysztof 151, 265, 268
 Popper Karl R. 100, 150–151, 206
 Poręba Marcin 78
 Poulantzas Nicos 217
 Prejbiś Antoni 247, 404
 Prigogine Ilya 274, 342
 Putnam Robert D. 232

R

Rączkowska Wiesława 407
 Randy McNally 41
 Ranke Leopold von 64, 69, 94, 111–120, 135, 139, 143, 191, 384
 Ranum P. M. 169
 Rasiński Lotar 161
 Reich Wilhelm 290
 Revel Jacques 89, 137
 Ricardo David 106, 142, 404–405, 422
 Ricoeur Paul 40–41, 195–196, 272, 274
 Robertson William 80
 Rymkiewicz Wawrzyniec 401

S

Sadowski Zdzisław 247, 404
 Salisbury Richard 418
 Sartre Jean-Paul 270, 274
 Saussure Ferdinand de 269
 Savigny Friedrich Karl von 49, 103–104, 113
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph
 Schlegel Friedrich 61
 Schmitt Bernard 448
 Schmitt Carl 128
 Schumpeter Joseph 49
 Scott Walter 96
 Seem Mark 261, 283, 332, 375, 396–397
 Sellmer Izabela 144
 Seneka Lucjusz Anneusz 45, 82
 Serwański Jacek 144
 Shaftesbury Anthony Ashley-Cooper 85
 Shanske Darien 28–36, 41, 59, 66
 Siemek Andrzej 20, 54, 275
 Siemek Marek J. 207, 270
 Silver Beverly 231
 Simiand François 99, 153
 Sismondi Jean Charles Léonard de 89
 Skarga Barbara 34
 Skocpol Theda 243, 254
 Sloterdijk Peter 125, 127, 129–131, 133–138, 264, 308, 340
 Smith Adam 69, 86–87, 106, 244–248, 251–252, 346, 258, 397, 400, 403–404, 407, 422, 430
 Śnieżewski Stanisław 82
 Soboul Albert 234
 Sofokles 34
 Sokrates 25, 41
 Spengler Oswald 69, 126, 278, 321, 346

Staff Leopold 121
 Starnawski Marcin 232
 Staroń Andrzej 190, 209, 277
 Stewart Dugald 87
 Strauss Leo 41
 Stryczyk Joanna 138, 265
 Strzeleczy Jan i Jerzy 240, 353
 Suarez Franciszek 50
 Sweezy Paul 244–245, 356, 421–422
 Swoiński Grzegorz 127
 Szacki Jerzy 383
 Szkot Duns 50, 209–210, 242
 Szymański Mikołaj 42

Ś
 Śpiewak Paweł 44

T
 Tacyt Publiusz Korneliusz 45, 51–52, 83–84
 Terrey Emmanuel 385
 Thibaut Anton Friedrich Justus 103–104
 Thieriot Nicholas 79
 Thompson Edward Palmer 45, 140–141, 189, 206, 214, 222–227, 241–242, 259, 264, 270
 Thompson James Westfall 112
 Tilly Charles 306, 312
 Tocqueville Alexis de 167
 Todd Jane M. 165
 Topolski Jerzy 97–99, 268
 Toynbee Arnold 69, 228, 299, 346
 Trevelyan Georg Macaulay 142
 Troeltsch Ernst 117, 150
 Tukidydes 25–42, 44–45, 65–66, 71, 80, 93, 171, 196, 201, 221, 287, 372, 453
 Turgot Anne-Robert-Jacques 87

Turnbull Georg 85
 Turner Frederick J. 142
 Tyszką Krzysztof 258, 265, 365

V

Vattimo Gianni 125–126
 Vernant Jean-Pierre 383
 Veyne Paul 73, 139, 194–212, 223, 225, 242, 255, 264, 266, 268, 277–278, 301, 367, 370, 414
 Vico Giambattista 25, 47–66, 69, 84, 190
 Voegelin Eric 43–44

W

Wallerstein Immanuel 9–12, 14, 17, 19–21, 120–121, 129, 148, 214, 218, 231–241, 243–261, 265, 273–274, 301, 307–310, 318, 329–330, 339–355, 357–366, 369, 372–373, 376, 385–388, 390–391, 394–395, 452–453, 456–457, 459, 471–472
 Walsh William H. 267
 Walsh William H. 267
 Wang Q. E. 99
 Warron Marek Terencjus 56
 Weber Max 401
 Weismann August 379
 Werner Mateusz 401
 White Hayden 59–60, 65, 74, 92, 268
 Wielgosz Przemysław 232
 Wikarjak Jan 54
 Winkelmann Johann Joachim 101
 Wittfogel Karl 385
 Wittgenstein Ludwig 29
 Wodziński Cezary 401
 Wolff Stefan 247, 404
 Wolniewicz Bogusław 29

Wolter (Voltaire, właśc. François-
-Marie Arouet) 47, 59–60, 69,
79, 87–92, 190, 260

Wyrozembski Zygmunt Jan 221,
429

Wyrzykowski Stanisław 127

Z

Zajączkowski Andrzej 16

Zalta Edward N. 52

Zamorski Krzysztof 38–39, 100,
182, 268

Zawadzka Maria 352

Zdanowicz Jerzy 215, 244

Ż

Żeleźnik Tadeusz 40

Żółkiewska Ewa Dorota 169, 391

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach

www.fnp.org.pl

www.fnp.org.pl/monografie



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

Jerzy Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*

Magdalena Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*

Dariusz Słapek, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*

Maciej Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*

Wojciech Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

Jerzy Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*

Teresa Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*

Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*

Teresa Rysiewska, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*

Katarzyna Stemplewska-Żakowicz, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską
a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady
(O relacjach z getta warszawskiego)*

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej
i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje
metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.
Prolegomena historycznoliterackie*

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczółowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja
kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne
Mistrza Wincentego Kadłubka*

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienie”. Kościół
w pismach Cypriana Norwida

Piotr Żbikowski, „...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...”
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej
(Boliwia w XX wieku)*

Wojciech Tomasiak, „Inżynieria dusz”. Literatura realizmu
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie
III Rzeczypospolitej Polskiej*

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny
w życiu kobiety*

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyszek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*
o psychoanalizie

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górską, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną.
Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce.
Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą.
O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza.
Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności.
Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek
polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza.
Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela.
Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie
demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz
stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki
w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji
polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*
Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*
Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*
Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*
Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*
Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*
Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*
Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*
Narracje o wodzach, drużynach i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowski

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego



Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki
w Polsce międzywojennej*

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy:
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.
Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna.
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy.
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów
nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii.
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów.
O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej
formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród.
Polak i katolik w Żmiąceju*

Anna Markowska, *Dwa przełomy.
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata.
Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności.
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*
Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*
Modele, gradacje, eksperymenty
Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce
Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim
Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu
Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt
Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*
Polityki rządowe w latach 1918–2004
Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*
Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*
Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.
Studium porównawcze
Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*
Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje
Łukasz Wróbel, *„Hylé” i „noesis”.*
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej
Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja.
Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody”
Hansa-Georga Gadamera*

Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.
Studium filozoficzne i metodologiczne*

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej*

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

W PRZYGOTOWANIU

Paweł Gładziejewski, *Od przekonań i pragnień do modeli
wewnętrznych. Reprezentacje mentalne z perspektywy
mechanistycznego modelu wyjaśniania w kognitywistyce*

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.
Refleksja teoretyczna Haydena White'a*

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Sylwia Urbańska, *Przemiany macierzyństwa*
w procesie globalnych migracji kobiet