

UNIwersYTET WARSZAWSKI
InstYTUT FILOZOFIi

Jan Swianiewicz

**MOŻLIWOŚĆ MAKROHISTORII:
BRAUDEL, WALLERSTEIN, DELEUZE**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. nadzw. dr hab. Andrzeja Misia

Warszawa, kwiecień 2013

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
CZEŚĆ I	19
TRADYCJE MAKROHISTORII	
Rozdział 1	21
Tukidydes lekiem na platonizm? O równoległych początkach filozofii i historiografii	
<i>Świat filozofii i świat historiografii (s. 21) • „Paralogiczny” świat Wojny peloponeskiej (s. 24) • Jak antyczni filozofowie postrzegali historię i historiografię? (s. 31)</i>	
Rozdział 2	38
Od Vico do Hegla. Zerwanie filozofii dziejów z historią	
<i>Vico jako założyciel filozofii dziejów (s. 38) • Miejsce Vico w intelektualnym krajobrazie epoki (s. 40) • Czym dla Vico była „filologia”: między badaniem dziejów a historią świadomości (s. 44) • Hegłowska typologia dziejopisarstwa (s. 51) • Podporządkowanie rozumu historiograficznego filozofii (s. 57) • Dewaluacja dziejów (s. 60)</i>	
Rozdział 3	64
Oświeceniowa historia filozoficzna jako historiografia pojęciowa	
<i>Paradygmat historiografii przykładowej (s. 64) • Historia filozoficzna jako odpowiedź na kryzys historiografii przykładowej (s. 68) • Historiografia Woltera jako zapowiedź współczesnej makrohistorii (s. 72)</i>	
Rozdział 4	77
„Wiek historii” i aporie XIX-wiecznego historyzmu. Geneza i struktura współczesnego pola epistemologicznego nauk historycznych	
<i>Co to znaczy „wiek historii”? (s. 77) • Znaczenia „historyzmu” (s. 80) • Historyzm w świetle foucaultowskiej archeologii nauk humanistycznych (s. 84) • Nauka historii wobec historyczności wszystkiego, co empiryczne (s. 87) • Historia jako nauka pozbawiona przedmiotu teoretycznego (s. 89) • Przyczyny sukcesu historyzmu niemieckiego (s. 94) • Dziedzictwo historyzmu i makrohistoria (s. 96)</i>	

MAKROHISTORIA DZIŚ

Rozdział 5

101

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

Co to znaczy „koniec historii”? (s. 101) • Koniec dziejów Zachodu według Sloterdijka (s. 102) • Krytyka i autokrytyka historiografii Zachodu (s. 109) • Czym jest historia społeczna? (s. 113) • Współczesna makrohistoria w świetle problemów historii społecznej (s. 117)

Rozdział 6

120

Szkoła *Annales* i historia totalna

*Totalność jako złożoność (s. 120) • Początki szkoły *Annales* i jej postulaty (s. 122) • Dwa oblicza historii totalnej (s. 127) • Chłopi Langwedocji Emmanuela Le Roy Ladurie’ego i historia seryjna (s. 128) • Przedmiot Chłopów Langwedocji: mechanizm *ancien régime*’u (s. 130) • Trzy trwania w Morzu Śródziemnym... Fernanda Braudela (s. 135) • Co jest przedmiotem Morza Śródziemnego...? (s. 142) • Problem całości złożonej i geohistoria (s. 145)*

Rozdział 7

152

Historiografia marksistowska: materializm a nominalizm historyczny

Wpływ Marksa na historiografię (s. 152) • Narratywizm Paula Veyne’a: intryga i abstrakcja w pisarstwie historycznym (s. 156) • Teoria historyczna jako streszczenie intrygi (s. 160) • Ontologia sfery podksiężycowej (s. 161) • Nominalizm historyczny (s. 165) • Ontologia relacji a pojęcie sposobu produkcji (s. 167) • Dylemat historiografii marksistowskiej: „formacja społeczna” czy „sposób produkcji”? (s. 172) • Perry Anderson: „formacja społeczna” jako geneza historyczna (s. 174) • E. P. Thompsona walka z marksizmem strukturalistycznym (s. 178) • W imię przeżycia historycznego (s. 181) • Podsumowanie: „kapitalizm” jako kategoria makrohistoryczna (s. 183)

Rozdział 8

185

Analiza systemów-światów i historia globalna

*Akademicki sukces analizy systemów-światów (s. 185) • Historyczna diagnoza nauk społeczno-historycznych (s. 187) • Między metodą a teorią: problem „jednostki analizy” (s. 190) • Projekt Wallersteina w świetle „nie-debat” lat 70. (s. 193) • Roberta Brennera krytyka *The Modern World-System I* (s. 195) • Społeczne stosunki cyrkulacji? (s. 202) • Jak pytać o „jak?” kapitalizmu? (s. 204) • Stawka analiz Wallersteina (s. 207)*

Rozdział 9 **210**

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

Stosunek filozofii do nauki historii dziś (s. 210) • Analityczna filozofia historii i narratywizm (s. 213) • Filozofie genezy (s. 214) • Filozofie dziejowości (s. 216) • Zadanie przemieszczenia filozofii wobec historii (s. 220) • Deleuze a problematyka historyczna (s. 222) • Imiona historii (s. 225) • Wszechświat jako czas i pamięć (s. 233)

CZĘŚĆ III **241**

TRZY WSPÓŁCZESNE MAKROHISTORIE KAPITALIZMU

Wprowadzenie do lektury **243**

Rozdział 10 **248**

***Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm. XV – XVIII wiek* Fernanda Braudela**

Historia totalna wobec kapitalizmu (s. 248) • Przesłanie Braudela (s. 253) • Kapitalizm jako warstwa rzeczywistości historycznej (s. 255) • Kapitalizm wobec innych form życia gospodarczego (s. 258) • Kapitalizm jako kategoria historii totalnej (s. 263) • Funkcjonalizm i materializm Braudela (s. 267)

Rozdział 11 **270**

***The Modern World-System* Immanuela Wallersteina**

Rozmiar dzieła Wallersteina (s. 270) • Kapitalizm jako synonim świata współczesnego (s. 273) • Taksonomia społecznych systemów historycznych jako prehistoria nowoczesności (s. 275) • Geneza nowoczesnego systemu-świata (s. 279) • Długi wiek XVI (s. 282) • Drugie stadium rozwoju nowoczesnego systemu-świata: „długi wiek XVII” i integrująca rola państw (s. 286) • Trzecie stadium nowoczesnego systemu-świata: druga era wielkiej ekspansji i rewolucje społeczne (s. 288) • „Okres bifurkacji systemu historycznego” i historiozofia Wallersteina (s. 289)

Rozdział 12 **293**

***Capitalisme et schizophrénie* Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego**

Ontologia maszynistyczna a problemy makrohistorii (s. 293) • Historia uniwersalna i teoria historycznych początków (s. 298) • Jak zaczyna się historia terytorialna (s. 301) • Jak zaczyna się Państwo (s. 304) • Jak zaczyna się historia kapitalistyczna (s. 306) • Diachroniczność

i kontyngencja maszyny kapitalistycznej (s. 310) • Diachroniczność i kontyngencja jako warunki możliwości makrohistorii (s. 314)

Apendyks do Części III

316

Historyczny kapitalizm a Deleuze’a i Guattariego teoria wartości

Miejsce Marksa w Kapitalizmie i schizofrenii (s. 317) • Filozoficzne i ekonomiczne teorie wartości (s. 320) • Deleuze’a i Guattariego teoria wartości dodatkowej (s. 325) • Wartość dodatkowa kodu (s. 327) • Wartość dodatkowa przepływu (s. 333) • Maszynowa wartość dodatkowa (s. 341) • Deleuze’a i Guattariego teoria pieniądza (s. 348)

ZAKOŃCZENIE

361

BIBLIOGRAFIA

367

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, XV^e-XVIII^e siècle* historyka Fernanda Braudela (1967), *Capitalisme et Schizophrénie. 1. L'Anti-Œdipe* autorstwa filozofów Gillesa Deleuze'a i Felixa Guattariego (1972) oraz *The Modern World-System I* socjologa Immanuela Wallersteina (1974). Książki te można oczywiście czytać osobno, celem moich badań jest 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 ukazywałby 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 toku niniejszych 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 filozoficznym porównawczą lekturę tych dzieł uzasadnić można 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?

Po rozważeniu tego, jakiej odpowiedzi mógłbym w ogóle próbować udzielić na powyższe pytanie, przełożyło się ono na sformułowanie, które stanowi tytuł niniejszej rozprawy: „Możliwość makrohistorii: Braudel, Wallerstein, Deleuze”. Jako że samo w sobie

wyrażenie to z pewnością rozumieć można 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 przez 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, ściślej, 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”. Ustalić chciałbym zatem, 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 filozofów 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 jednak 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”? W istocie, 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 wskazać mogę 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 cechuje intelektualny „rozmach” i „odwaga”. Celem makrohistoryków jest 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. Zbadać zamierzam formę, jaką przyjmuje w nich ów namysł nad dziejami. W rezultacie tej analizy przedmiot „makrohistorii” określić będzie można ściślej, a jego robocza nazwa zastąpiona zostanie trzema pojęciami – „historii totalnej”, „historii globalnej” oraz „historii uniwersalnej” – które lepiej oddają jego warunki możliwości.

Rola, którą tym samym odegrać mają autorzy owych makrohistorii, a także sam ich dobór, może jednak budzić wątpliwości. Trzeba więc wyjaśnić jeszcze trzeci człon tytułu niniejszej rozprawy. Przede wszystkim, dwukropek oddzielający go od dwóch poprzednich słów, a także samo zestawienie trzech nazwisk oznacza, że moim zamiarem nie jest monograficzne opracowanie myśli wymienionych autorów. Celem jest 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 podyktowany jest wieloma względami: uznaniem, które sobie zdobyli, faktem, że obszernie zajęli się tym samym tematem, osobistym upodobaniem do ich twórczości. W porządku logicznym rozstrzygają jednak 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 sproblematyzowania 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 posłużą mi w pewnym momencie do opisanego formy podstawowych problemów, z którymi zmagają się dziś makrohistoria. Nie uważam jednak 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 niniejszej pracy, czytać będę *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, że warunki możliwości poznania określonego typu są nie tylko aprioryczne, ale również historyczne. Relacja między podmiotem a przedmiotem wiedzy uchwytana jest 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 (np. 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 zawierać musi przedstawienie genezy analizowanej problematyki jako właśnie współczesnej, a więc także jej porównanie z

pytaniem stawianym 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, należy najpierw zrekonstruować zestaw pojęciowych narzędzi i teoretycznych zagadek pozostawiony Braudelowi, Wallersteinowi oraz Deleuze’owi i Guattariemu jako spadek po całej wcześniej tradycji badań historycznych, a następnie 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 zacząć należy opowieść o genezie i przemianach współczesnej makrohistorii.

Przede 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, ale również dlatego, że to, co z naszej perspektywy jawi się jako historiografia, jest tylko jednym z wielu wyrazów, i to wcale nie bezpośrednim, 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 dziejów historiografii 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 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 tzw. „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 posiadały 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

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

² A. F. Grabski, *Problem syntezy w historii historiografii*, „Historyka” 1990, t. XX, s. 8.

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

plaszczyny, którą na uwadze musi mieć każdy, kto przystępuje do badania kształtów refleksji historycznej. W moich rozważaniach nie mogę jednak 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 przez metodologiczne problemy i kategoriale 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 itd. Sam podział na dzieje (*res gestae*) i historię (*rerum gestarum*), który niemal automatycznie przywołujemy, zapytani o uwarunkowania poznania historycznego, uznać należy 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 jednak rekonstruował kontekst powstania trzech wspomnianych dzieł śledząc akademickie spory, zmieniające się mody intelektualne i wyłaniające się kolejno, począwszy od wieku XIX wieku, szkoły historyczne. Jest to nieuniknione i zasadne, zwłaszcza że przynajmniej Wallerstein i 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 jednak kolejna 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, zasadza 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 nie dających

⁴ Za: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 158.

się ustalić zasad”⁵ – warto zastanowić się, czy jest tak i w tym wypadku. Czy filozofia dziejów jest wyrazem rozumienia historyczności bytu wcześniejszym i sprzecznym z tym, któremu dziś wyraz daje nauka historii? A może przeciwnie – klasyczne sformułowanie, które historiozofia otrzymuje w myśli Kanta, Fichtego i 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 uznać można 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 itd. – trzeba będzie dokładnie przyjrzeć się wszystkim tym argumentom. Rzecz w tym, że to, co nazywamy tu makrohistorią – próby syntetycznego ujęcia długich okresów, pisanie historii totalnych, globalnych lub uniwersalnych – często utożsamia się z filozofią dziejów, podczas gdy w istocie nie ma ona, jak twierdzą, 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 wznosić się muszą 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. Zatytułowana jest ona „tradycje makrohistorii”, czego nie należy jednak – co już podkreślałem – rozumieć w ten sposób, że opisywał będę dzieje różnych odpowiedzi na jakieś

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

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 będzie raczej odsłonięcie znaczenia wydarzenia, którym była akademicka profesjonalizacja poznania historycznego. Zarysować więc zamierzam swego rodzaju prehistorię współczesnej makrohistorii jako genezę całego, rozciągającego się od filozofii przez różne nauki społeczne po historiografię naukową, pola epistemicznego, 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 epistemiczną płaszczyznę będę się starał 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 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 uprawili różne formy filozofii historii, wydają się, z dzisiejszej perspektywy, nie nadążać za bieżącym rozwojem nauk historycznych. Przyczyny i znaczenie tego faktu analizował będę w odwołaniu do koncepcji marksistowskich i ontologii Deleuze’a, które z jednej strony uważam za próby przezwyciężenia 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.

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

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, w jaki sposób na trzy różne, ale powiązane sposoby konstruowany jest tu 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 warunkowane są również przez aktualne zjawiska i procesy historyczne.

CZEŚĆ I
TRADYCJE MAKROHISTORII

Rozdział 1

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 15 lat starszy od Sokratesa, który z kolei był rówieśnikiem 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 jednak 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 Vico. I to jednak nie jest pewne, trudno bowiem 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 wiąże 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 zdefiniowały prawdę, do jakiej dążą, na dwa skrajnie różne i wykluczające się sposoby. To, co druga uznawała za prawdziwe – konkret i zdarzenie, które należy skrupulatnie zapisać – pierwsza rozpoznawała jako pozór i fałsz, którego przeciwieństwo stanowi to, co abstrakcyjne, niezmiennie i ponadczasowe. Ujęcie takie jest jednak 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, nie pociągnęła ona jednak za sobą jakiegoś zainteresowania dziejami. Można co prawda, za Fryderykiem Nietzsche i Martinem Heideggerem, odpowiedzieć na to, że platonizm jest filozoficzną chorobą, którą nie tak łatwo przezwyciężyć. Załóżmy, że 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 wytchnieniem, 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 żalosego 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, ostateczne 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...¹

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, to historyk wiąże ją z konkretem jednostkowego wydarzenia.

¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 88-89.

Niejasność powyższego fragmentu *Zmierzchu bożyszcz* pokazuje raczej, z jak bardzo zawikłaną kwestią mamy tu do czynienia. Zaczniemy od stwierdzenia, że zasługą Tukidydesa, w odróżnieniu od Platona², miałyby być to, że widział rozum w rzeczywistości. Czy jednak „widzieć rozum w rzeczywistości” nie jest przypadłością (lub cnotą) wybitnie idealistyczną? Któż był w niej biegłyjszy niż Platon? Jeśli ktokolwiek, to tylko Hegel – spełniony filozof dziejów... Nietzsche zdaje się jednak uważać, że Platon tylko pozornie zważa na rzeczywistość, a w istocie rozum widzi w jakimś wyimaginowanym „rozumie” lub „moralności”, a więc – jak łatwo się domyślić – w *innej* rzeczywistości świata idei. To zaś jest po prostu „szwindlem”. Znowu jednak, to nie samo widzenie idei jest błędem platonizmu, bo dzieło Tukidydesa jest w nie równie bogate. Co więcej, są to „ukryte idee”, które zrozumieć można tylko przez niezwykle uważną lekturę *Wojny peloponeskiej* „linijka po linijce”. Jeżeli tak, to rozum, czyli idee, które Tukidydes dostrzega w helleńskiej 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 nic 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 wieloznaczność 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 oraz historii. Główną jego tezą 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 tego 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

² Trzeba tu oczywiście pamiętać o tym, że przez „platonizm” Nietzsche rozumie znacznie więcej niż doktrynę filozoficzną Platona. Najogólniej rzecz biorąc określa on w ten sposób pewien sposób wartościowania związany z historycznym procesem nihilizmu.

prawami. Tego rodzaju światy są całkowicie przypadkowe w tym sensie, że ich zaistnienie jest ściśle uzależnione 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 Newtona czy Freuda były więc wydarzeniami metafizycznymi w tym sensie, że – ujmując rzecz w kategoriach Heideggera – dokonali oni *ontologicznego* wysiłku ukonstytuowania sfery ontycznej. Zdaniem Shanske’go 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 prawami grawitacji. 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 Wittgensteina³ – Tukidydes skusił nas, byśmy uczynili niewinny, jak się zdawało, 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 w pole, a Ateńczycy zniszczyli ten kwitnący kraj, który od czasu wojen perskich [przez ok. 90 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

³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, § 309.

się, gdyż nie można z góry przewidzieć kolei losu, to błąd ten dzielili z wielu innymi, którzy również wierzyli w szybki upadek potęgi ateńskiej⁴.

Istotne dla natury wszelkiej refleksji historiograficznej – choć nie budzące 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 zaprezentowane są w zwięzły, spójny sposób, w autorytatywnym stylu nie dopuszczającym 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 opartego 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, tzn. żaden fakt, żadna koncepcja czy zależność nie zostają przedstawione jako źródłowe, ostatecznie prawdziwe czy 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 odnoszą sukces, ale pomylili się. Warto też w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że oryginalny, grecki tekst *Wojny peloponeskiej*, nie 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 życiu⁵.

⁴ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 430-431.

⁵ Ten filologiczny szczegół, nieeksponowany przez samego Shanske'go, rzucił mi się w oczy, gdy porównywałem jego przekład Tukidydesa z przekładem polskim. Słynny Hobbes, autor pierwszego angielskiego tłumaczenia 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 Benjamina Jowetta, znajdujemy już frazę *the uncertainty of human things*. Shanske proponuje: *that which is unexpected in human life*.

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. Zaznaczymy 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 jednak 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 się zasadać 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 historiografa abstrakcji w porównaniu z abstrakcją filozoficzną – platońską ideą. Shanske dokonuje tego zestawienia następująco:

Tukidydesa rozumienie siły (*dynamis*) to w całym jego dziele element najbardziej przypominającą platońską formę. Wszystko wydaje się być kwestią siły. Handel, religia, prawo, rodziny, edukacja, nawet śmierć. Wszystko daje się poddać analizie w kategoriach

siły, jeśli nawet śmierć w mowie pogrzebowej [Peryklesa] zostaje poprzez *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 Tukidydes⁶? 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 byłyby definiowane w kategoriach siły: zasoby ekonomiczne to bogactwa, które dają *polis* siłę konieczną, by mogła forsować swoje interesy. (...) Inaczej mówiąc, model platoński uprzywilejowuje *dedukcję*, podczas gdy Tukidydes woli *abdukcję*⁷.

Abdukcja jest pojęciem wprowadzonym przez Charlesa S. Peirce’a 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? Wydaje się, że 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

⁶ Shanske odwołuję się tu do „ukrytych harmonii”, będących elementem ontologii Heraklita, którą – jego zdaniem – mógł znać i inspirować się Tukidydes.

⁷ D. Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 141.

potraktować je serio, należałoby poświęcić mu osobną rozprawę. Tymczasem pozostajemy wciąż na poziomie lektury „linijka po linijce” *Wojny peloponeskiej* prowadzonej wraz z Shanske’em.

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. Jednym z centralnych tematów czy też *topoi* tej ostatniej było natomiast to, co *deinon*, straszliwe, wzbudzające paniczny strach i w najwyższym stopniu przerażające. Zdaniem Shanske’go „Tukidydes używa tego terminu w sposób zgodny z tragikami, co więcej: pojęcie to jest wszechobecne w kluczowych fragmentach *Wojny peloponeskiej* i gęste od znaczeń”⁸. 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 ludzie⁹, którzy podsycają tylko płomień zniszczenia starając się go ugasić. Chodzi tu o słynną „logikę tragedii” lub „tragiczne mechanizmy” prześladowujące bohaterów Sofoklesa czy Eurypidesa poprzez coś, co można by nazwać konieczną przypadkowością. Jak się rzekło, Tukidydes opisuje wiele takich mechanizmów bardzo różnej natury. Najprostszym chyba przykładem jest „to, co było najgorsze” (*deinon*) w pladze, która wybuchła w Atenach. Nie było to po prostu cierpienie chorych, ale załamanie się 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 załamani nieszczęściem przestawali w końcu zwracać uwagi na jęki konających¹⁰.

Deinon to obiektywna, cyrkularna i ekspandująca zależność, którą człowiek napędza niezależnie od wyborów, jakie poczyni – czy zdecyduje się postępować zgodnie z własnym

⁸ Tamże, s. 72.

⁹ 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.

¹⁰ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, wyd. cyt., s. 112.

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 zewnętrznego¹¹. Interesujący jest też fakt, że 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 to, 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 rozumem, tak jak się ona przedstawiała u ich zarania. Jeśli zgodzimy się z Shanske'go lekturą *Wojny peloponeskiej*, to musimy uznać, że świat historyczny ukonstytuowany został 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* Tukidydesa¹²), 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

¹¹ „Później bowiem, jeśli można tak powiedzieć, poruszona została cała Hellada, 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 pogiębienia 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 namietności tłumu według chwilowej sytuacji.” Tamże, s. 181-182.

¹² 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. tamże, 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.

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, których 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, którą zazwyczaj wiąże się z historycznością.

Praca historyka starającego się przeniknąć i wyodrębnić te zależności przebiega w abstrakcji o tyle, o ile dokonać on musi zawsze wyboru przedmiotu historii, którą pisze. W wypadku Tukidydesa przedmiotem tym była *polis*. Jak tłumaczył Marc Bloch, nie istnieje historia po prostu – historia nie jest nauką o przeszłości czy jakichś jej fragmentach, ale zawsze historią czegoś¹³. 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 jest raczej historią *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 do rozjaśnienia idei, rozumu 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 – „wyraźnego poznania” (*to saphes*) i upamiętnienia – odzwierciedla właśnie relację immanencji idei historycznych wobec świata historycznego.

¹³ Patrz: M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 47.

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, 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*, który stanowi, o ile mi wiadomo, jedyne bezpośrednie świadectwo istnienia w świadomości Greków epoki klasycznej jakiejś 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 to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe¹⁴.

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, której wymaga „wyraźne poznanie rzeczy minionych”, jak i do samego wysiłku ich upamiętnienia. Przede wszystkim trzeba wyzbyć się złudzenia, że podstawowe cele historiografii są istotowo powiązane z mechanizmem ludzkiej pamięci¹⁵ 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

¹⁴ Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 30.

¹⁵ 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 itd.). Kwetię 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 pamiątki po ludziach, porównuje je z sobą, odnosi do dokumentów, rzeczy, śladów i ustala 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).

zainteresowany jest teraźniejszością i przyszłością. 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 przyszłości. Zadanie, które stawia sobie Tukidydes, jest więc dokładnie tym samym, które Arystoteles przypisuje 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, który zdaje 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, w którym 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 celowym¹⁶.

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 Arystoteles¹⁷, w tym aspekcie jego opis nie pasuje jednak nawet do prac późniejszych nadwornych annalistów piszących przecież nie o kolejnych latach jako takich, ale o latach tych czy innych ludzi władzy. Interesująca jest natomiast ta część argumentu, która stanowi nawiązanie do wyrażonego we wcześniejszym fragmencie *Poetyki*

¹⁶ Tamże, wyd. cyt., s. 84.

¹⁷ W sąsiedztwie poprzedniego z dwóch cytowanych tu fragmentów *Poetyki* Arystoteles powołuje się na Herodota. Być może raczej luźno powiązana opowieść, którą są *Dzieje* tego ostatniego, rzeczywiście lepiej pasuje do oceny historiografii, którą formułuje Arystoteles 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.

przekonania o istotowym powiązaniu dziejopisarstwa i tego, co szczególne. Innym wcieleniem tej szczególności zdaje się być przypadkowość – światem historycznym jako „światem podksiężycowym” rządzi logika przypadku, nie ma zaś żadnej nauki o takiej akcydentalnej sprawczości¹⁸. 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 zdaje się więc tu dotyczyć dwóch kwestii. Po pierwsze relacji między tym, co ogólne, a tym, co konieczne. W świetle porównań i przybliżeń, którymi operują historycy, relacja ta wydaje się znacznie bardziej zawikłana niż w świecie arystotelesowskiej logiki dwuwartościowej¹⁹. Drugi problem dotyczy właściwej drogi wiodącej ku koncepcjom czy tezom ogólnym. Z pewną propozycją sformułowania tego sporu spotkaliśmy się już u Shanske’go, 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 sobie nawzajem filozofię i dziejopisarstwo, musi się jednak wydać zaskakująca, zwłaszcza w świetle koncepcji społecznego stawania się, które formułowali sami starożytni filozofowie. Nie wydaje się bowiem, by odbiegały one istotnie od podstawowych intuicji pierwszych historyków. Koncepcja stopniowej degeneracji ludzi, ich praw oraz politycznych ustrojów, kończącej się katastrofą i powrotem do punktu wyjściowego, którą w różnych wariantach formułował Platon, jest przecież teorią pewnego cyklicznego mechanizmu dziejowego. Oczywiście mechanizm ten zakorzeniony jest – jak w *Timajosie* czy *Polityku* – w regularnościach kosmicznych, stąd jego powszechnodziejowa skala. Cele jednak, dla których Platon w ogóle oddaje się rozważaniom nad niedoskonałym i przypadkowym światem

¹⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka* XI, 8, przeł. T. Żeleźnik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, t. II, s. 166-167.

¹⁹ Tę problematyczność uwag Arystotelesa o historii dostrzega Paul Ricoeur. Proponuje on rozumieć ją w kontekście szerszej kategorii intrygi (tak Ricoeur odczytuje słowo *mythos*), której 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 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, WUJ, Kraków 2008, t. 1., s. 54).

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 poprzez to, co szczególne”²⁰. Również sam Arystoteles oddaje się badaniu reguł przemian społecznych mając na uwadze cele polityczno-etyczne, chce bowiem w ten sposób ustalić, jak można uchronić każdy ustrój przed upadkiem we właściwe sobie wypaczenie²¹. 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 ustrojów²² 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, że:

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

²⁰ L. Strauss, *The City and Man*, Randy McNally, Chicago 1964, s. 155.

²¹ „... należy 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).

²² Taką liczbę podaje Mikołaj Szymański w swoim wstępie do *Polityki* (patrz tamże, s. 12).

porównaniu z poezją, historia bowiem 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 dzianie²³.

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”²⁴. Równie dobrze twierdzić można jednak także, 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 nierozzerwalnie związane w czasach, gdy Platon powołał do istnienia naukę 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

²³ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 8-10.

²⁴ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 8-9.

chrześcijaństwa, a Hegla filozofia prawa i historii pojawiła się w chwili pierwszego wielkiego wstrząsu na Zachodzie²⁵.

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 dziejopisarska 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-ego 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 utożsamienie teorii historii z teorią polityki pod znakiem zapytania. Jest jednak całkiem zrozumiałe, że na długo przedtem, zanim do tego doszło, filozofowie Grecji i Rzymu nie interesowali się historiografią jako taką. Można się też domyślać, że różnica między historykiem a filozofem w antycznym świecie intelektualnym była znacznie mniej wyrazista niż obecnie. Wydaje się mało prawdopodobne, by Tacyt mówił o Senece 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 empiryzm... mimo tych empirystycznych roszczeń praktyki historiograficznej, prawdziwy przedmiot historii jest niedostępny wiedzy”²⁶. 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

²⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 15-16.

²⁶ Za E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, New York 1978, s. 2, 108.

podjęła problem dziejów, a stosunek między nią a dziejopisarstwem zaczął się rozwijać i zaostreć, mglisty obszar między tymi dwoma wielowiekowymi typami refleksji, zaludniała wielość dyskursów przeróżnej, często dziwacznej natury. Tam właśnie rodziły się odważne koncepcje, które dziś anachronicznie zaliczamy 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*²⁷ ibn Chalduna, będąca pierwszą próbą dziejopisarstwa jako historycznej nauki społecznej.

²⁷ Właściwe tłumaczenie tego tytułu, który w oryginale brzmi *Kitābu l-‘ibār wa Diwānu l-Mubtada' wa l-Habar fī tarikhi l-'arab wa l-Barbar wa man 'Āsarahum min Ādawī Ash-Sha'n l-Akbār*, jest kwestią trudną i kontrowersyjną. „Współczesne potęgi” to przede wszystkim te władające ludem perskim. Interesujący jest między innymi termin *dīwān* (*dewan*, *divan*), który prócz swego spolszczonego znaczenia, w perskim i arabskim użyciu może oznaczać wielu rzeczy, od poetyckiej antologii przez rejestr po radę doradczą muzułmańskich władców.

Rozdział 2

Od Vico do 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 przewyciężenia 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 rozsądnym, jak by się wydawało, 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, równoległe prowadziły filozofia i historiografia. Za najlepszy przykład tej sytuacji i komplikacji, które ona za sobą pociąga, posłużyć może myśl Giambattisty Vico.

W większości opracowań dotyczących filozofii dziejów *Nauka nowa* (1725, wersja ostateczna 1744) zajmuje pozycję bardzo szczególną. Choć napisana przed pierwszym użyciem terminu *la philosophie de l'histoire* przez Voltaire'a (1765), uchodzi za „pod względem merytorycznym, jak i metodycznym... pierwszy krok na drodze wykształcającej się klasycznej filozofii dziejów”¹. Choć dzieła wyjaśnienia ogólnego przebiegu historii ludzkości znacznie wcześniej podjął się św. Augustyn, to 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 Vico „*mondo civile* jako przedmiotu osobnej nauki może się wydawać

¹ E. Anghern, *Filozofia dziejów*, wyd. cyt., s. 58.

² Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, wyd. cyt., s. 42.

trywialne, inaczej było w początkach XVIII w., gdy jedyną prawdziwą nauką było nowe matematyczno-fizykalne przyrodoznawstwo. Aby ocenić wysiłek, jaki kosztowało Vico 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 Vico 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 Vico, 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 mówiąca jest opinia innego neapolitańczyka tamtych czasów, Pietro Giannone, wybitnego historyka, który jako pierwszy sprobował i omówił relację państwa i Kościoła w wiekach średnich – jego zdaniem w Neapolu nie było nigdy nikogo bardziej przepelnionego fantazjami i wizjami niż Giambattista Vico. Uwaga ta z pewnością nie była zamierzona jako komplement... Prawdą jest również, że już w 40 lat po jego śmierci w tym samym Neapolu rosnać zaczął swego rodzaju kult Vico, 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 Karl von Savigny, Berthold G. Niebuhr, Jules Michelet, R. 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 samo czasopism poświęconych wyłącznie studiom nad myślą Vico. Już sama różnorodność tych inspiracji *Nauką nową*, która odczytywana była 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

³ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, wyd. cyt., s. 113.

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 Vico rzutować współczesnego wyobrażenia o wzajemnych relacjach tych dyscyplin.

Miejsce Vico w intelektualnym krajobrazie epoki

Próbę zakorzenienia Vico w jego intelektualnym środowisku i przedstawienia nowatorstwa *Nauki nowej* na tym właśnie tle podjął brytyjski historyk Peter Burke w niewielkiej książeczce wydanej w adekwatnie 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 Chrzyciela filozofii dziejów. Vico wkroczył w osiemnaste stulecie jako już ukształtowany trzydziestoparoletni mężczyzna, który wkrótce uznał, że żyje w epoce upadku, należy więc postrzegać go jako postać zasadniczo siedemnastowieczną. Wykształcenie, jakie odebrał, było typową dla tamtych czasów rekapitulacją intelektualnych trendów ostatnich czterystu lat od filozofów scholastycznych po retorów Baroku z kontrreformacyjnym zabarwieniem właściwym katolickiemu Neapolowi. Ujmując rzecz w skrócie, poprzez studia nad Piotrem z Hiszpanii, Dunsem Szkotem i Suarezem, Vico wyuczony został na chrześcijańskiego arystotelika. Byłoby jednak anachronizmem powiedzieć, że tym samym zdobył on wykształcenie filozoficzne. Uzupełnieniem tych studiów była bowiem klasyczna od czasów Renesansu edukacja w zarówno 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 bazie prawa rzymskiego. Burke podkreśla, że dokładnie taką samą edukację uzyskał wspomniany już ważny historyk Pietro Giannone. Vico zresztą, jako autora *Spisku Księcia Neapolu*, wzorowanego na *Spisku Katyliny* Gaiusa Sallustiusa Crispusa (Salustiusza), oraz należącej do tej samej tradycji humanistycznej historiografii biografii Antonio Caraffy, również uznać można 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

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

jednak największe dzieło Vico zawdzięczamy temu, że w 1723 roku odrzucona została jego kandydatura 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: Platona, Tacytę, Franciszka Bacona i Hugo Grocjusza⁵. Z takiego oto zaskakującego zestawienia zrodziło się dzieło, w którym później rozpoznano początek nowożytnej filozofii dziejów. Warto więc przyjrzeć mu się dokładniej.

„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 neoplatońską 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 Machiavellego. Zakorzenie w obu tych tradycjach z pewnością pomogło Vico, który był bardziej filozofem niż Tacyt i bardziej historykiem niż Platon, w przeprowadzeniu syntezy tych dwóch starożytnych stanowisk – jednego, które kontempluje człowieka, jakim jest, i drugiego, które rozważa 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 Vico, 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 Vico u Bacona. Otóż nie był to empiryzm i metoda indukcyjna. Vico zainteresowany był co prawda refleksją nad metodologią i defektami różnych dziedzin wiedzy rozwijaną w *Advancement of Learning* i *Novum Organum*, ale najbardziej cenił sobie niewielki traktat *On the Wisdom 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*

⁵ Za: Tamże, s. 19.

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

*studiorum ratione (O metodach badawczych naszych czasów)*⁷, którą Vico wygłosił na Uniwersytecie Neapolitańskim w 1708. Rozpoczyna się ona przywołaniem *Advancements on Learning* i przeglądem współczesnych nauk i sztuk przeprowadzonym w stylu Bacona. Głównym problemem okazuje się jednak pytanie, czyje osiągnięcia intelektualne były większe – starożytnych czy nowożytnych? Stanowisko Vico 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, który stanowi 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 Tacyta, a nie na przykład wydany w 1576 zbiór prac z zakresu teorii i metodologii historiografii pt. *Artis historicae penus (Spizarnia sztuki historycznej)*, nie dlatego, że uważali go za wybitniejszego od współczesnych historyka, 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, które znali filozofowie antyczni, 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 przemian, inspirują różnice i podobieństwa, ciągłości i zerwania z kulturami dawno minionymi, frasuje cykliczność wzlotów i upadków wszystkich cywilizacji. To zainteresowanie „długim trwaniem”, jak byśmy dziś powiedzieli, 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 uznać można za zarysy makrohistoryczne.

Z drugiej strony widzieliśmy, że metodologiczne rozważania Bacona w dość nieoczekiwany sposób zainspirowały Vico do zakwestionowania panujących w jego epoce schematów myślowych, które przeciwstawiały wiedzę filozoficzną historycznej w oparciu o

⁷Za: P. Burke, *Vico*, wyd. cyt., s. 21 Wszystkie przytaczane dzieła Vico prócz *Nauki nowej* referuję za Burkiem lub internetową *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (T. Costelloe, *Giambattista Vico*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta).

przesłanki podobne tym, na których opierał się Arystoteles. Siedemnastowieczna rewaloryzacja współczesności 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 niechętni byli wszelkiej tradycji i chcieli poszukiwać wiedzy tylko w ahistorycznie postrzeganej własnej świadomości, a 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 myśli cudze. Rezerwa lub wręcz obrzydzenie wobec świeckiej władzy, której interesom służy tak często historiografia, uczyniła wrogami historyków zarówno jansenistów, jak i pierwszych libertynów. Wszystko to przyczyniło się do rozpowszechnienia się wśród intelektualistów XVII wieku postawy, którą zwano 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 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 przyszłość⁹.

Do starego zarzutu przypadkowości i szczególności wiedzy historycznej dołączył więc zarzut jej niepewności, a może i kłamliwości. 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 przecież sceptycznie na temat starożytności sugerując, że należałoby ją traktować jako erę niedojrzałości¹⁰. Spotkanie z nim uczyniło Vico raczej krytycznym wobec nowego dogmatyzmu metody kartezjańskiej.

⁸ Por. A. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 275.

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. 109-100.).

Czym dla Vico była „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, którą uznaje się za najważniejszy aksjomat *Nauki nowej*, sformułowana została już w pierwszym ważnym traktacie Vico, *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 sam tytuł wskazuje – 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, które zresztą utożsamia z samą, na tej drodze rekonstruowaną, mądrością starożytnych, Vico przeciwstawia metodzie geometrycznej. Są on 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 parł się również retoryką i poezją...

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*, wyd. cyt., s. 150). Trzeba tu zaznaczyć, że większa „realność” idei formułowanych na drodze Nauki Nowej uzyskiwana jest zdecydowanie kosztem ich „jasności i oczywistości”, czego Vico był doskonale świadom.

¹² Za: P. Burke, *Vico*, wyd. cyt. 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, Ithaca: Cornell University Press, 1988, s. 48-64. Vico objaśnia tam tę zasadę między innymi przeciwstawiając „abstrakcję” jako pewną „ułomność” ludzkiej natury, „konstrukcję”, do której zdolny jest jedynie Bóg (tamże, s. 50-52). Jedną z tez, które stara się dowieść jest natomiast, że prawdy moralne, matematyczne i przyrodnicze, nie potrzebują „uzasadnienia metafizycznego”, jak – zdaniem Vico – utrzymywali zwolennicy kartezjanizmu. Zamiast poszukiwania takich uzasadnień, Vico zaleca studiowanie „aktywności”, praktyk, dzięki którym rzeczy powstają (tamże, s. 64).

Tej fascynacji etymologią nie należy jednak lekceważyć. Nie tylko bowiem rozwinęła się ona w metodę, dzięki której Vico podejmuje problemy historyczne, ale obejmowała wręcz dla niego wszystko, co spodziewalibyśmy się odnaleźć pod rubryką „historia”. Ujmując rzecz dobitniej, *Nauka nowa*, którą dziś odczytujemy jako filozofię dziejów, dla jej autora była efektem syntezy filozofii i specyficznie rozumianej filologii, a nie historiografii. Inspiracją dla dokonania tej syntezy miał być czwarty z mistrzów Vico – Hugo Grocjusz. Dyskutowana przez tego holenderskiego prawnika i dyplomatę relacja między prawem naturalnym i stanowionym jest dla Vico relacją między uniwersalnymi zasadami a społeczną praktyką. Dostrzegając i opisując zależność między tymi sferami Grocjusz, zdaniem Vico, uczestniczy w dziele budowy nie-kartezjańskiego systemu wiedzy odpowiedniego dla nauk o człowieku. A dzieje się to właśnie poprzez „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* Vico często używa terminu „filologia” w zwykłym znaczeniu badań nad językiem, a „argument z filologii” oznacza wtedy argument z etymologii. Tego rodzaju analizy nie odróżniają Vico 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 Tarencjusz Warron. W badaniach tych wyobrażenia zawsze miała duże znaczenie, a rygoryzm w ustalaniu najwcześniej formy danego słowa – wyraźnie mniejsze. Oryginalność Vico na tym tle może polegać co najwyżej na tym, jak posługiwał się etymologią, a mianowicie że docenił wgląd, jaki historia słów dać może 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 „świadectwa empiryczne”, włączając w to świadectwa 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

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

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, naglących 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, tj. 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 regułę ogólną, w kolejnych przedstawia obyczaje, zjawiska czy wyobrażenia, które prawo to ilustrują, podczas gdy ono je objaśnia. Pierwszy aksjomat głosi na przykład, że „nieskończony charakter ludzkiego umysłu sprawia, że człowiek, gdy pogrąży się w niewiedzy, uważa siebie za regułę wszechświata”, co wyjaśnia dwa rozpowszechnione zwyczaje (że „plotka rośnie rozchodząc się” oraz, że „obecność umniejsza sławę”¹⁵), a także fakt, że tyle społeczeństw wierzy we wspaniałość, na zawsze utraconą starożytność. Jaki jednak może być status pewnika czterdziestego, głoszącego, że: „Czarownice są dlatego niezwykle dzikie i okrutne, że ulegają przerażającym zabobonom; toteż aby dodać powagi swym praktykom czarodziejskim, zabijają bezlitośnie i ćwiartują niewinne, urocze dzieci”¹⁶, i 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?

¹⁴ P. Burke, *Vico*, wyd. cyt., s. 84-85.

¹⁵ G. Vico, *Nauka nowa*, wyd. cyt., s. 84-84.

¹⁶ Tamże, s. 101.

Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że praktycznym efektem tej próby syntezy filozofii ze swoiście rozumianą filologią była charakteryzująca pisarstwo Vico 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 – pisze Vico – mają ukazać w sferze faktów sprawy świata narodów, rozważane przedtem w sferze idei. Pozostaje to w zgodzie z metodą filozoficzną Bacona z Werulamu *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 raczej do czynienia z zestawieniem przypadków bardziej ogólnych z bardziej szczególnymi, z ich systematyzacją prezentowaną jako rodzaj reguły lub z definicjami w formie łańcucha alternatywnych przykładów. Analogia z postępowaniem jurysty, który ustala różnorakie zależności między poszczególnymi kazusami i ich grupami jest tu w pełni uzasadniona. Tego typu postępowanie jest zaś, jeśli przypomnimy sobie Shanske’go interpretację *Wojny peloponeskiej*, charakterystyczne dla refleksji historiograficznej. W tym momencie filologia Vico przestaje być jedną ze stron syntezy, a staje się ogólną nazwą metody, która – jako efekt owej syntezy – jest najwłaściwsza 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.

Do podobnych wniosków dojść można, jeśli wraz z Haydenem Whitem znaczenie filologii w *Nauce nowej* interpretuje się nie w świetle prawniczych, ale retorycznych zainteresowań Vico. Jawi się on wówczas jako obrońca rozumowań i sposobów argumentacji opartych na prawdopodobieństwie i perswazji, które retoryka przeciwstawia 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 właściwa była całemu Oświeceniu. Relacja ta przedstawiała się następująco. Myśliciele Oświecenia jako pierwsi nie tylko posługiwali się

¹⁷ Tamże, s. 152-153.

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 Vico – 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 była – niewarta czytania i niegodna pisania – otwarcie beletrystyczna i na poły fikcyjna *historie romanesque*, a także dziejopisarstwo satyryczne, które fałszuje i zniekształca fakty, by oczernić lub wyśmiać. Zdaniem White ta trójczłonowa typologia (historia „prawdziwa”, fantastyczna, satyryczna), która obok prostej opozycji doskonale prawdziwego i całkowicie zmyślnego, zakłada 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 wyprowadzać można pewne tezy ogólne. To, że oświeconym racjonalistom – pośród których, prócz wspomnianych Woltera i Bayle’a, White wymienia również Monteskiusza, Davida Hume’a, Edwarda Gibbona i Immanuela Kanta – 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 najpoważniejszych 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 racjonalista”, jak go określa White, znajdował się w zupełnie innej sytuacji niż wszyscy racjoniści Oświecenia:

Dla Vico 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 Vico)

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

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 do fantazji w kategoriach opozycji raczej niż stosunku części do całości, nie byli w stanie sformułować tego pytania w sposób historiograficznie płodny¹⁹.

Toteż Vico z jednej strony rozwija swą „filologiczną” metodę, która rehabilituje 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-myślone – 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 między poezją (mit, fałsz) a prozą (nauka, prawda), Vico wykształca swoją własną oryginalną racjonalność filologiczną, która pozwala mu zrekonstruować filologiczną historię ludzkiej świadomości.

Koncepcja *corso* i *ricorso*, „wieczna historia idealna”, którą uważa się za właściwą filozofię dziejów Vico, 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 Vico w rozdziale o metodzie aspektów „nauki nowej”²⁰, pozwala dostrzec całe ubóstwo klasycznej niemieckiej filozofii dziejów od Kanta przez Fichtego i Schellinga po Hegla, a dokładnie jej brak zainteresowania historiografią oraz specyfiką świata, który *ona* odsłania.

Rzecz w tym, że – jak podkreślałem – Vico nie tylko pisał „filologię” świadomości, ale jednocześnie rozwijał swą „filologię” jako metodę 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 Vico, które jeden z jego największych admiratorów, Benedetto Croce,

¹⁹ Tamże, 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” i wiedzą o „najstarszych i najciemniejszych początkach czy zasadach świeckiej historii powszechnej świata pogańskiego”. Patrz: G. Vico, *Nauka nowa*, wyd. cyt., s. 143 – 157.

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 Vico 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 się zawsze dokładnie reprodukować na płaszczyźnie faktualnej... Wniosek, który jest w oczywisty sposób fałszywy, gdyż nie ma żadnego powodu, dla którego empiryczne fakty greckiej czy rzymskiej arystokracji miałyby się wiecznie powtarzać lub dla którego cywilizacje powinny wzrastać i upadać dokładnie tak jak te antyczne²².

W szczegółach sytuacja jest bardziej skomplikowana, gdyż Vico sam dostrzegał wiele wyjątków od praw, które proponował, 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 jednak ocena, którą myśli Vico 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

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

²² Tamże, s. 39-40.

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 sto 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 właściwy 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. Droga spekulatywnego poznania zostaje w filozofii udowodniona, że rozum (...) jest zarówno *substancją*, jak i *nieskończoną mocą*, jest sam dla siebie zarówno *nieskończonym twórcywem* 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 sformułowana zostaje 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 wykladał wszak na uniwersytecie berlińskim, w którym zaczynał się już rozwijać klasyczny historyzm Rankego, a historia przekształcała się w akademicką dyscyplinę zawodową. Nie oznacza to jednak, że stosunki między wydziałami filozofii i historii były proste i pokojowe. Hegel z jednej strony przedstawia filozofię jako dyscyplinę odrębną, która swą prawdę o koniecznym rozwoju ducha wnosi do refleksji nad dziejami niejako z zewnątrz, jako udowodnioną gdzie indziej (w ramach czystej logiki), z drugiej jednak filozofię dziejów, nie będącą niczym innym „jak myślącym ich

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

rozważeniem”²⁴, zalicza do samej historiografii jako jej najwyższy rodzaj, nazwany „dziejopisarstwem filozoficznym”. W jakim więc sensie autorowi *Fenomenologii ducha* udało się uniknąć kategoryjnych 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.

Przede wszystkim należy zauważyć, że owa typologia pisarstwa historycznego nie opiera się o podział ze względu na metodę, cel czy przedmiot badania historii albo tryb wyjaśniania procesów dziejowych, ale o rozróżnienie między poziomami świadomości historycznej. „Dziejopisarstwo pierwotne” odpowiada świadomości historycznej jako takiej (według White’a wręcz świadomości historycznej *w sobie*²⁵), „dziejopisarstwo refleksyjne” – świadomości historycznej, która rozpoznaje się jako taką (świadomości historycznej *dla siebie*), a „dziejopisarstwo filozoficzne” – świadomości historycznej, która nie tylko rozpoznaje siebie jako taką, ale również podejmuje 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 Vico myśli już po kantowskim zwrocie transcendentalem 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 Dilthey, Husserl i 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 sposób go uwiecznić. Talent ten jest tego samego rodzaju co ten, dzięki któremu poeta „przetwarza na

²⁴ Tamże, s. 14.

²⁵ H. White, *Metahistory*, wyd. cyt., s. 97.

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 średniowiecznych mnichów, tych „naiwnych kronikarzy” do tej samej kategorii co Tukidydesa – charakter ich historiografii również określała całkowicie pozycja, jaką zajmowali w historycznym świecie, tyle że w tym wypadku była to pozycja bierna i odosobniona. Choćby więc jej wytwory pozbawione były estetycznego uroku, ta pierwotna świadomość jest – podobnie jak według Vico – 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 Shanske’go – prowadziłem w poprzednim rozdziale Hegel mógłby uznać za uzasadnione o tyle, o ile zmierzały one ku ustaleniu specyfiki świata historycznego, ale w tym aspekcie, w którym wiązały one tę specyfikę z refleksją posługującą się abstrakcją określonego – choćby poetyckiego właśnie – typu, wydałby mu się one zapewne świadectwem złego smaku albo niezrozumienia zasad krytyki naukowej. Jego zdaniem, historiografię pierwotną studiować można bowiem 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

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, wyd. cyt., t. I, 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”(tamże, s. 91-92).

²⁸ Tamże, s. 7.

²⁹ Tamże, s. 5.

ducha, wznosi się ponad terażniejszość³⁰. Należy przez to, jak sędzę, rozumieć, że historiografia ta nie powstaje jako wyraz samej świadomości upływu czasu i dynamiki społecznej *praxis*, ale dzięki świadomości dystansu dzielącego przeszłość od terażniejszości, 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 był jednak w XIX i początkach XX wieku w różnych wariantach poglądem powszechnie panującym 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.

Rosnąca świadomość natury tego problemu i rosnąca wraz z nią doskonałość intelektualnych środków służących jego przezwyciężeniu odzwierciedla się w Heglowskiej 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 skazana jest na fragmentaryczność oraz arbitralne uproszczenia, perspektywiczne skróty i redukcję do „najprostszych określeń” typu „bitwa, wielkie zwycięstwo, oblężenie”³¹. W zasadzie najlepiej by było, gdyby historycy tego typu zbliżali się jak najbardziej do poetyckiego sposobu pisania właściwego dziejopisarzom pierwotnym, ponieważ jednak duch ich odległy jest 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”, ma tu chyba jednak na myśli przede wszystkim wbijanie historii do głów uczniom gimnazjum, trudno bowiem nie odnieść wrażenia, że bardzo nisko ceni on sobie tego typu twórczość.

Niewiele lepiej rzecz się ma z historiografią pragmatyczną. Przezwycięża ona dystans między przeszłością a terażniejszością w ten prosty sposób, że pierwszą oddaje całkowicie na usługi drugiej, to znaczy jej równie fragmentaryczne i arbitralne ujęcia dziejów skonstruowane są tak, by nieść moralne pouczenia lub praktyczne wskazówki ludziom

³⁰ Tamże, s. 7.

³¹ Tamże, s. 9.

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 spłowiące 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 być jakaś wersja indywidualistycznego historyzmu, który był doktryną przyświecającą niemieckiej historiografii akademickiej od Rankego przez Droysena po Meineckego i ich licznych uczniów, a głoszącą, że w dziejach wszystko jest zmienne, uwarunkowane, niepowtarzalne i nieporównywalne, a ich podmiotem są niejako zamknięte, będące celem same w sobie indywidualności duchowe, przede wszystkim państwa lub narody. Wiązało się to ze ściśle idiograficzną koncepcją nauki historii.

W kontekście pytania o warunki możliwości makrohistorii istotne jest tutaj to, że klasyczna filozofia dziejów, która zwięźczeniem znajduje właśnie w dziele Hegla, wbrew pierwszym intuicjom i rozpowszechnionym poglądom 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 Euroazji, przynajmniej z zasady nie tworzy ani nie potrzebuje żadnej historii porównawczej, która była wszak podstawowym narzędziem wszystkich uprawiających refleksję dziejową na dużą skalę od Vico, przez Monteskiusza, Woltera, Adama Smitha, Karola Marksa czy Maxa Webera, aż po Oswalda Spenglera i Arnolda Toynbee’ego. 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.

³² Tamże, s. 10-11.

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 wnioskować można, 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 takiej czy innej praktyki pisarskiej. Historycy tego rodzaju zajmują się krytyką źródeł i wszelkich innych ujęć dziejów po to, by wyeliminować arbitralność, fragmentaryczność i subiektywność, które charakteryzują 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 częściej 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”. Jest to więc niejako przedsionek albo zarodek właściwej filozofii dziejów. Zdobyczą historii pojęciowej ma być to, że jest w pełni świadoma własnej fragmentaryczności i pojednała się z tą swoją przypadłością do tego stopnia, że „już sama z góry samą siebie określa jako częściową”. W praktyce chodzi tu o opisywanie dziejów sztuki, prawa czy religii itd. 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, zewnętrznym porządek,

³³ Tamże, s. 12.

³⁴ Tamże.

lecz także nie wewnętrzną, kierującą duszę zdarzeń i czynów”³⁵. Koncepcja ta wydaje się odpowiadać mojej wstępnej charakterystyce refleksji historiograficznej jako takiej, która nie ograniczając się bynajmniej do czystego opisu faktów, operuje abstrakcją i pojęciami ogólnymi, będącymi jednak wynikiem analizy otwartych łańcuchów zależności między różnymi poziomami zdarzeń oraz procesów. Innymi słowy, pojęciowość historiograficzna dotyczyć ma 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 bożyszcz*. Podstawowe jest tu jednak dla nas 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 się w tę debatę nie wynika więc po prostu z ogromu literatury, który ją opisuje, ale z tego, że w istocie to nie ona, lecz całe poheglowskie dzieje filozofii jako takie stanowiłyby tu właściwy materiał analiz. Nie ulega dla mnie jednak 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 poprzez 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 jest jedynym możliwym? Czy ukierunkowanie ruchu na określony cel, który w dodatku jest realizacją potencjału zawartego

³⁵ Tamże, s. 13.

już w punkcie wyjścia, nie czyni z niego jedynie symulacji? Czy tak skonstruowana dynamika myśli jest 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 (np. „sztuka”, „prawo”, „religia”), dzięki którym *Begriffsgeschichte* zaznacza świadomość swej częściowości, chwytając mają „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. Innymi słowy, historia pojęciowa jest 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 nazywać ją może 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 potwierdzić więc może jedynie refleksja filozoficzna, rozstrzygając o jego „substancjalności”, czyli o tym, czy w istocie 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.

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, którymi zajęło się dziejopisarstwo – ceny, płeć, dzieciństwo, prywatność, śmierć itd. – uchwycone są oczywiście 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 o rzeczach, które w swej

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

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, które 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 ujęcie historii na jakiś 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 nie jest 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.

Owa dewaluacja historii na różne sposoby dotyczy zarówno historiografii jak i dziejów samych – 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*. Kontrola 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

³⁸ Tamże, s. 17.

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).

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 Whitem, że „historiografia filozoficzna” Hegla jest dziełem świadomości posthistorycznej.

Dewaluacja dziejów

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

Epoki, czy wyobrażamy je sobie jako stulecia, czy jako tysiąclecia, które przeżyły ludy przed powstaniem dziejopisarstwa i które mogły być pełne rewolucji, wędrówek 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 zaginęły, 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 istocie 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

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, wyd. cyt., t. I, s. 93.

⁴¹ Tamże, s. 27.

⁴² Tamże, s. 108.

⁴³ Tamże, s. 55.

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 *teraźniejszością*. Filozofia bowiem, jako wiedza o prawdzie, ma do czynienia z wieczną *teraźniejszością*”⁴⁴. W „dziejach myśląco rozważonych” nic też właściwie nie ulega zmianie. Zmiana polega bowiem „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 bowiem, jako historia świadomości, czerpać może 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 Vico 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, której status jest różny od koncepcji typu *corso* i *ricorso*.

W trakcie rozwoju filozofii dziejów od *Nauki nowej* do Hegla materiał dostarczany przez refleksję historiograficzną sprowadzony został do roli zaledwie ilustracji dla prawd autonomicznie rozwijającego się rozumu. Podsumowując te rozważania głos oddać należy

⁴⁴ Tamże, s. 118.

⁴⁵ Tamże, s. 109-111.

⁴⁶ Tamże, s. 29.

zatem chyba Marksowi. Trwały wkład „materialistycznego pojmowania 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 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 świadomości.⁴⁷

Filozofia dziejów nie wywodziła więc swoich tez z materiału historycznego i nie jego one w istocie dotyczyły. Z tego względu jej nazwa jest w pewien sposób myląca. Filozofia dziejów nie rozważa dziejów jako takich i jej generalizacje nie w nich znajdują źródło, 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, jest świadectwem transcendentalnego przełomu w filozoficznej teorii historii, co czyni autora *Fenomenologii...* prekursorem dyscypliny filozoficznej nazwanej później metahistorią. Temat osobnej pracy mogłaby stanowić metoda stosowana przez Hegla, gdy samodzielnie przystępuje do pracy historyka w swych pismach politycznych, na przykład analizując 33 zeszyty dokumentów *Obrad wirtemberskiego 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

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

⁴⁸ Patrz: *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.

niezwykle ambitny projekt z dziedziny częściowej 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 Marcuse⁵⁰ – zdarzało się podążać w tym kierunku.

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

⁵⁰ Marcuse z kolei w heglowskiej historiozofii widzi „apogeum i kresy” osiemnastowiecznej „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, *Rozum i rewolucja*, wyd. cyt., 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, który najchętniej omawia się 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 jest on tak trudno uchwytny. Przede wszystkim historia filozoficzna jest jedną 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 naszą, co z konieczności oznaczać musi niepewność co do znaczenia podstawowych pojęć i dystynkcji. W gruncie rzeczy chodzi tu o zmianę paradygmatu, w pierwotnym znaczeniu, które nadał temu słowu Thomas Kuhn, a więc o transformację samych podstaw nie tylko pewnej dyscypliny, ale i znaczenia naukowości w ogóle. Mówić bowiem wypadnie o czasach, w których znakomici badacze przyrody uważali się za filozofów i tak też postrzegani byli przez zafascynowanych ich odkryciami współczesnych intelektualistów. Uprawiać historię filozoficznie znaczyło więc tyle, co pisać ją naukowo. Zarazem jednak to dokonania Galileusza, Kopernika i 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

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

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 zmagał 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 uprawiał Herodot czy Tukidydes, ale raczej rzymskiego (nawet jeśli często tworzonego wciąż przez Greków i po grecku). Teoria ta odświeżona została w epoce Renesansu, dla którego inspirację, zwłaszcza w dziedzinie historiografii, stanowiła w przeważającej 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. Prostą esencję koncepcji historii przykładowej stanowi więc ukuty przez Cycerona aforyzm *Historia est magistra vitae*. Edukacja ta miała dotyczyć zarówno moralnej, jak i politycznej strony życia, których rzymscy odbiorcy dzieł historycznych nie odróżniali zresztą ściśle. Łatwo można zauważyć, że dziejopisarstwo zostaje tym samym obsadzone w dwuznaczej, niejako dublującej roli wobec filozofii, która począwszy od epoki hellenistycznej również identyfikowana była z tymi dwiema funkcjami – miała być przewodniczką w życiu

² George H. Nadel, *Philosophy of History before Historicism*, w: „History and Theory”, vol. 3, nr 3, 1964, s. 291-315.

³ Tamże, s. 295. Tłumaczenie za Polibiusz, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, M. Brożek, Ossolineum, Wrocław 2005, t. I., s. 3.

praktycznym i dostarczać pociechy w wypadku niepowodzeń w owym życiu. W ramach tej koncepcji między filozofią i historiografią wykształciła się zatem pewna konkurencja, zastęglą 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, dla których 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 poprzez zaprzeczenie dydaktycznej skuteczności przeciwieństwa *exemplum*, jakim była zasada czy przepis (*praeceptum*), do którego odwoływali się filozofowie. Kwintylijan w *Kształceniu mówcy* pisał, że „o ile (...) Grecy dzierżą palmę pierwszeństwa, gdy chodzi o teoretyczne nakazy moralne, o tyle Rzymianie dominują pod względem przykładów moralnego zachowania, co znaczy o wiele więcej”⁴. Pokolenia aż po dziś dzień pamiętają także dictum Seneki: *Longum iter est per praecepta, breve 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 samemu⁵...

Dziś koncepcję historii jako skarbnicy pouczających przykładów jesteśmy skłonni traktować pobłażliwie. Od razu budzą się obawy przed anachronizmami, które łatwo popełnić na tej drodze. Z wielką podejrzliwością tropimy też wszelkie interesy polityczne czy ideologiczne, które motywować mogą taką historiografię. Chętnie podzielamy również pesymizm Hegla co do tego rodzaju dydaktyki, widząc, jak niewielką zdolnością uczenia się na własnych błędach wykazywała się ludzkość na przestrzeni dziejów. Koncepcji

⁴ Marek Fabiusz Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi VII 6 – XII*, przeł. S. Śnieżewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, (XII, ii, 30), s. 304-305. Rozdział księgi XII, w którym poczyniona zostaje ta „obserwacja”, poświęcony jest udowodnieniu tezy, że „mówca powinien poznać czynniki, kształtujące obyczaje” (patrz tamże, 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, *Dzieje*, wyd. cyt., t. I, s. 34).

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 przejęli 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 komparastyki 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, że „historia jest filozofią nauczaną przykładami”. Powszechnie uważano wówczas, że żadni współcześni historycy nie dorównują dziejopisom starożytnym, chętnie natomiast starano się naśladować metahistoryczne rozważania tych ostatnich. Powstawało zatem bardzo wiele książek, określanych wówczas 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

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

⁷ Polibiusz, *Dzieje*, wyd. cyt., t. II, ks. XII, 25b, 1-3.

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

tę, 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 zrozumiałe są 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. 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* Vico, 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.

Historia filozoficzna jako odpowiedź na kryzys historiografii przykładowej

W początkach XVIII wieku termin „filozofia” przestał być kojarzony z jałową scholastyką, której przeciwstawić można było barwność dziejów, i zdefiniowany został 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 Locke’u i Shaftesburym godne uwagi próby stworzenia naukowej etyki podejmowano raczej w odwołaniu do psychologii niż do historii. Każdy, kto chciał dostosować ambicje

⁹ George H. Nadel, *Philosophy of History before Historicism*, wyd. cyt., s. 309.

tradycyjnej historiografii pragmatycznej do nowych, rygorystycznych wymogów naukowości, albo wysuwał twierdzenia naukowe tylko z nazwy, albo projektował jakąś naukę społeczną, zazwyczaj w istocie niezależną od badań historycznych. Jako na przykład tej pierwszej możliwości wskazać można, omawiane przez Nadela 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 wyprowadzane byłyby 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” itd. 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 zaowocować miała rozwojem nauk społecznych – była wreszcie historia filozoficzna. 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 jednak 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, a mianowicie problem 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 itd. 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 postrzegala dzieje jako empiryczną realizację zasad uniwersalnych, a więc stała na

¹⁰ Tamże, s. 313.

¹¹ Por. tamże.

stanowisku metodologicznej zależności wszelkich nauk o społeczeństwie od badania dziejów. Myśl tę wyraził lord Henry St. John Bolingbroke, którego uważa się 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. Wyróżnić w niej można dwa podtypy. Pierwszy z nich najlepiej 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 było 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* Turgota, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* 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

¹² Lord Henry St. John Bolingbroke, *Listy o nauce i użyteczności historii*, [za:] George H. Nadel, *Philosophy of History before Historicism*, wyd. cyt., s. 311-312.

¹³ Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith* [1793], [za:] George H. Nadel, *Philosophy of History before Historicism*, wyd. cyt., s. 313.

wymienione właśnie historie filozoficzne od takich dzieł jak gigantyczna i bardzo popularna angielska *Historia uniwersalna od czasów najdawniejszych do współczesnych* (38 tomów, 1736 – 1765)? Tym, że odrzucały tradycyjną providencjalistyczną wykładnię dziejów oraz koncentrację na historii dynastyczno-politycznej w opisie krajów europejskich, ale przede wszystkim tym, 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, tzn. 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 był jednak 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 jednak dzieła te były wysoce nowatorskie, a charakter tej 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 nawet jego *Wiek Ludwika XIV* 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 jest nim 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 jest 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 wierny 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 pisanej 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 sobie 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

¹⁴ E. Fueter, *Geschichte der neuen Historiographie* (1911), [za:] A. F. Grabski *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 336. Z nowszych historyków wymienić warto Jacques’a Le Goffa, który w swym manifestie Nowej Historii z 1978 obszernie cytuje Woltera, nazywając go jednym z „przodków” *histoire nouvelle* obok Chateaubiranda, 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*, New York 1901, t. XII, s. 7.

¹⁶ Wolter, *Conseils à un journaliste*, [za:] P. Force, *Voltaire and the Necessity of Modern History*, „Modern Intellectual History”, nr. 6 (3), 2009, s. 465.

dystansowania się”. Nauka historii ma wyrwać nas z ciasnego horyzontu współczesnych przekonań, a przykład cnoty będzie tym bardziej inspirujący i wzniośle nieosiągalny, im więcej wysiłku włożyć trzeba 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 zastosować można było tylko dla analizy oficjalnych dokumentów w archiwach kościelnych, nieadekwatna była 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 użyciem z przykładów historycznych, czyny są bowiem zawsze warunkowane przez panujące obyczaje. Należy więc, po pierwsze, abstrahować od takich okoliczności, a po drugie uznać wyższą egzemplaryczną wartość czasów nowożytnych. Stąd też wynikał prezentyzm (słynni „francuscy mieszczenie 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 legł u podstaw nowoczesnego historyzmu i w ogóle skoncentrowanej na teraźniejszości historiografii współczesnej”¹⁸.

Trzecią wreszcie cechą charakterystyczną *Wieku 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”, Emilie du

¹⁷ Wolter, *Conseils à un journaliste*, [za:] Pierre Force, *Voltaire and the Necessity of Modern History*, wyd. cyt., s. 462.

¹⁸ P. Force, *Voltaire and the Necessity of Modern History*, wyd. cyt., s. 484.

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 właśnie i dopiero w jego czasach można napisać historię uniwersalną, było konsekwencją 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.

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 historią 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 ludziom dnia dzisiejszego. Cel ten realizowano w oparciu o trzy założenia. Po pierwsze, przyjmując nomologiczną koncepcję historii, która częściowo uzasadniana była środkami tradycyjnej historiografii przykładowej jako

¹⁹ Wolter, *Remarques sur l'histoire*, [za:] P. Force, *Voltaire and the Necessity of Modern History*, wyd. cyt., s. 475.

²⁰ Pojęcie „intelektualisty” rozpowszechniło się, jeśli się nie mylę, w XIX wieku. W samym tylko kontekście historii historiografii określenia tym słowem autorów doby Oświecenia, bronić można na gruncie przytaczanej wcześniej opinii White’a, że autorzy ci 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.

„empirycznego aspektu filozofii moralnej”, częściowo zaś uczestniczyła już w tworzeniu przyszłych nauk społecznych, takich jak ekonomia polityczna, socjologia, etnologia itd. Po drugie, tej „naukowej” wizji historii towarzyszyło postrzeganie pracy historyka jako pracy w dużym stopniu teoretycznej, a więc takiej, która pojęcie czy przedmiot swojej opowieści samodzielnie konstruuje z opisywanych zdarzeń, procesów i zależności między nimi (np. *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 widzenia współczesności, a sam kształt nowoczesności jako najambitniejsze i najpotrzebniejsze wyzwanie stawia stworzenie uniwersalnej historii świata.

Skłonny jestem sądzić, że to właśnie w oświeceniowej historii filozoficznej, a nie w klasycznej filozofii dziejów, poszukiwać należy źródeł i wzorców współczesnej refleksji makrohistorycznej. Również ona bowiem, jak postaram się pokazać w następnych rozdziałach, uzasadnia i realizuje swoje nomologiczne ambicje poprzez unifikację z naukami społecznymi, z czym wiąże się swego rodzaju optymistyczny pozytywizm, a czasem nawet sejentyzm. Jej punktem odniesienia zawsze jest aktualność, i to chęć ukazania jej wydarzania się stanowi zarówno teoretyczne, jak praktyczne uzasadnienie dużej skali podejmowanych badań. Wreszcie, podobnie jak historia filozoficzna, współczesna makrohistoria stawia sobie wymóg syntetyczności czy integralności i wytwarza swe pojęcia ogólne właśnie w ruchu wyróżniania i wiązania poszczególnych warstw świata historycznego. Pojęcia te jako częściowe i relacyjne, tj. definiowane przez zależności z innymi poziomami dziejów, odsyłają w jakiś sposób do problemu wewnętrznego powiązania całości, ta ostatnia jest jednak otwarta, nie predefiniowana 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, przyćmiewać zaczęli 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 zainteresowania szerszą publicznością. Ranke, Burckhardt, Georg Gervinus, 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 związane było z wielkimi osiągnięciami niemieckiego historyzmu, za którego motto uznaje się zazwyczaj (niekoniecznie słusznie) zdanie Leopolda von Rankego, dokumentujące właśnie zmierzch paradygmatu historiografii przykładowej: „Wyznaczono historii urząd sądzenia 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 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 uświadomić nam miały, że podmiot dziejów jest czymś ludzkim. Jeśli tak jest, 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...”²². 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”²³. Dodać warto, 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

²² J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 57-58.

²³ Tamże, s. 63.

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 Foucault, który w ramach swej archeologii nauk humanistycznych używał 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”²⁴. Koncepcji tej towarzyszy jednak 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 wyłoniła w ramach tej samej „archeologicznej mutacji”) został owej historyczności pozbawiony. Wiek historii zostaje scharakteryzowany 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 jemu²⁵.

Słowa te uzupełnić trzeba wszelako 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”.

²⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, wyd.cyt., t. II, s. 10.

²⁵ Tamże, s. 197.

We współczesnej teorii historiografii, a zwłaszcza w świadomości współczesnych historyków, koncepcja „wieku historii” jest niemalże komunałem. 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* następującymi słowy:

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 seminary, katedry, czasopisma, wyspecjalizowane nauki pomocnicze, jak wiadomo, w XIX wieku, lecz o zwrócenie uwagi na 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 historii²⁶.

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 jest również przejmowana przez inne nauki. Z tego względu historia, jaką znamy, jest historią wieku XIX, „wieku historii”, w którym wciąż żyjemy. Jednak i ten obraz nie jest 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 wznoszenia barier na tle sporów o samą istotę naukowości. W wieku XIX historycy i teoretycy historii czuli potrzebę wyraźnego odcięcia się od modelu nauk przyrodniczych, którą realizowali próbując zaprezentować metodę historyczną jako wspólny fundament nauk społecznych i humanistycznych. Jeśli więc począwszy 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 modelem jedynym. Eckhardt Fuchs proponuje odróżnić tę idiograficzną koncepcję „nauki historii” od nomotetycznej „historii naukowej”, którą tworzyli historycy

²⁶ J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983, s. 6.

amatorzy i badacze należący do innych dyscyplin akademickich (na przykład J. S. Mill, E. Durkheim, F. Simiand czy K. Lamprecht)²⁷. 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 ona 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, który określał 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 czy poszczególnych myślicieli. Toteż teoretycy i historycy historiografii 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 nazwać jakoś najbardziej charakterystyczną, jego zdaniem, cechę tego szczególnego rozumienia

²⁷ E. Fuchs, *Conceptions of Scientific History in the Nineteenth-Century West*, [w:] *Turning Points in Historiography*, red. Q. E. Wang, G. G. Iggers, University of Rochester Press, Rochester 2002, s. 148.

historii, pisze o „doktrynie indywidualistycznego historyzmu”. W krajach anglosaskich sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że termin „historyzm” (*historism*) z czasem został wchłonięty przez ukute przez Karla R. Poppera – tylko po części i niezbyt precyzyjnie na określenie stanowiska, o którym tu mowa – pojęcie „historycyzmu” (*historicism*)²⁸. 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 się starał wskazać na najistotniejsze kompleksy znaczeniowe, w których „historyzm” występuje lub występował. Okaze się, że najistotniejszym z nich wiąże się z pytaniem 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 Winkelmanna*” (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*)”²⁹.

W podobny sposób pojęcia *Historismus* używano aż po lata 60. czy nawet 70. XIX wieku. Oznaczano tym terminem orientację badawczą szczególnie wrażliwą na historyczną

²⁸ W eseju *Nędz historycyzmu* głównym zadaniem, które stawia sobie Popper jest 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 ten szczególny sposób rozumienia historii, który uczestniczył 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, *Nędz historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Krąg, Warszawa 1989, s. 13). Podejście takie można od biedy uznać za daleki pogłos czy spłyconą wersję tego, czym w istocie był niemiecki *Historismus*. Istotne jest w każdym razie to, że 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 echem Popperowskiej krytyki, a przez to jeszcze bardziej mętny i wieloznaczny. W podobny sposób anglosaskie zamieszanie wokół omawianego pojęcia rekonstruuje K. Zamorski – patrz tegoż, *Dziwna rzeczywistość*, wyd. cyt., s. 162-165.

²⁹ G. G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, w: „Journal of the History of Ideas”, nr 65, 1995, s. 130.

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 zapewnić miało historyzmowi ściśle powiązanie, a właściwie utożsamienie historii z sensem. Dzieje są dziełem człowieka, a więc jedyną rzeczywistością, którą bezpośrednio rozumie – jego światem. Historia odzwierciedla ludzkie intencje, jest więc ciągiem znaczących ekspresji. Historia 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 Crocego i R. G. Colingwooda, a głosi, że w ostatecznym rozrachunku historyk zawsze zajmuje się myślą, a więc znaczeniem wymagającym rozumienia.

W tym punkcie narzucają się dwa pytania: czym właściwie są indywidualności przejawiające się w dziejach i jak zrekonstruować wyrażane przez nie sensory. Ze względu na zdecydowane rozgraniczenie przez historyzm rzeczywistości naturalnej od rzeczywistości społecznej, która będąc sferą duchową rozumiana była jako niezawisła od wszelkich praw i determinizmu, za podstawową jednostkę badawczą uważano niepowtarzalne, jednostkowe wydarzenie. Podlegać ono może 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 J. G. Herder, uważany za jednego z prekursorów historyzmu. Wracamy tym samym do pytania o naturę indywidualności wyrażających się w dziejach. Od Herdera po Diltheya odpowiedzi udzielano w różnych słowach, jednak zasadniczy jej schemat pierwszy ustalił Wilhelm von Humboldt – jak stwierdza Iggers, wraz z jego „esejem *O zadaniach dziejopisarza* filozoficzna teoria historyzmu została już skompletowana”³⁰. 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

³⁰ G. G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middeltown, 1968, s. 62.

przejawami ukrytej rzeczywistości metafizycznej, mianowicie idei etycznych”³¹. Choć wierny i pełny opis jest koniecznym początkiem pracy historycznej, to zdaniem Humboldta trzeba jednak 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 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 popełnienia. Prawda każdego dziejów polega na dołączeniu się owej wspomnianej wyżej, niewidzialnej części każdego faktu i te historiograf musi uwzględnić. Patrząc z tego punktu widzenia, działa on spontanicznie, a nawet twórczo, wprowadzając 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 metod³².

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 tzw. historyczną szkołą prawa, a więc z takimi postaciami jak Friedrich Carl von Savigny czy Karl Friedrich 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 Savigny’em zainicjowaną przez tego pierwszego publikacją w 1814 roku eseju *O konieczności ogólnego kodeksu cywilnego dla Niemiec*. Jako uczeń Kanta zainspirowany Kodeksem Napoleona, Thibaut wykazywał, że Niemcy również powinni stworzyć podobną kodyfikację. Będąc

³¹ Tamże, s. 58.

³² W. von Humboldt, *O zadaniu historiografa*, [za:] Bolesław Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 251-253.

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, którego źródłem nie jest racjonalny namysł, ale nieświadome życie narodu. Prawo danego ludu jest jak jego język – odpowiada właściwej tylko jemu specyfice i historii nawarstwiających się obyczajów. Nie da się więc go przeszczepić na obcy grunt, a jeśli w ogóle możliwa jest jego kodyfikacja, 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 historyków jego istotę stanowiła historia.

Historyzm w świetle foucaultowskiej archeologii nauk humanistycznych

Opisany wyżej spór jest więc wyrazem pewnej transformacji, w wyniku której zmianie uległo 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”, oddzielającym *episteme* klasyczną od *episteme* 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 jest jednak zazwyczaj przesłaniany przez jego przebiegającą w czasie i przestrzeni, „kawałkującą” empiryczną realizację. Zadaniem, jakie stawia sobie poznanie naukowe w epoce klasycznej, jest

wydobyć 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”³³, aby przez taką klasyfikację „ustalić tablicę widocznych różnic”³⁴. Następnie należy przeprowadzić genezę uzyskanej taksonomii, rozumianą „jako analiza tworzenia ładu opartego na empirycznych ciągach następstw”³⁵. Operacja ta ma ukazać faktyczną ciągłość oznaczonych różnic przez „rozmieszczenie ich w analogonie czasu jako chronologię”³⁶.

Najważniejszy jest tu dla nas ten ostatni punkt – w epoce klasycznej nauki nie uznawały czasu za zasadę rozwoju badanych bytów, a jedynie za zewnętrzne medium, w którym byty te występują. Właśnie dlatego koncentrując 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 go odtworzyć, trzeba tylko znaleźć to z nich, które stanowi absolutne odniesienie wartości wymiennych (być może jest nim potrzeba pokarmu, jak sądzili fizjokraci). Te ramy epistemologiczne ulegają radykalnemu załamaniu na przełomie XVIII i XIX 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 staje się 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 wewnętrzna przyczynowość czy historyczność wyznaczana przez stopień podziału pracy, liczbę i rodzaj narzędzi, akumulację masy kapitałowej zainwestowanej w wyposażenie fabryki itd.

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 akcji inicjalnej desygnacji. Po

³³ Michel Foucault, *Słowa i rzeczy*, wyd. cyt., t. I, s. 109.

³⁴ Tamże, s. 110.

³⁵ Tamże, s. 109.

³⁶ Tamże, s. 111.

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)”³⁷. 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 głównym przedmiotem analiz. Mowy nie tworzą już tylko reprezentacje i przedstawiające je dźwięki, ale przede wszystkim system elementów formalnych, który określa zespoły przekształceń takich jak koniugacje, deklinacje czy afiksacje³⁸. To dopiero porównywanie takich struktur w różnych językach, 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, którą zwiemy dziś biologią. Przyrodnicy, tacy jak Karol Linneusz czy Charles Bonnet, byli wielkimi klasyfikatorami, którzy za cel stawiali sobie 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 przyrodoznawstwa. 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”³⁹. Dlatego też Foucault za nieporozumienie uważa przedstawianie XVIII-wiecznych twórców hipotez o zmienności gatunków, takich jak Banoît de Maillet czy Jean-Baptiste Lamarck, jako prekursorów 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

³⁷ Tamże, t. II, s. 29.

³⁸ „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 podobieństwa: to on – nośnik identyczności i różnicy, znak sąsiedztwa, znamię pokrewieństwa – rychło stanie się wsparciem historii. Dziejowość będzie mogła wnikać przezeń w głębię mowy”, tamże, s. 32.

³⁹ Tamże, t. I, s. 201.

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 współczesnym Darwinowi jest natomiast, mimo swego „fiksyzmu”, Georges Cuvier, który w miejsce obserwowalnej cechy prymat przyznał pojęciu organizmu jako złożonej całości, koniecznie spełniającej niewielką liczbę podstawowych funkcji, takich jak oddychanie, trwanie, rozmnażanie czy poruszanie się. Wszystkie te aktywności oznaczają pewne relacje, które istota żywa musi utrzymywać zewnętrzem: z powietrzem, z wodą, z pokarmem, panującą temperaturą itd. 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 cząstkowych.

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 dynamiczną komponentę, oznaczając „pewien świecki ideał postępu umysłowego, technicznego, moralnego,

społecznego”⁴⁰. Przez cywilizację rozumiano zatem wówczas zarówno jeden z biegunów naturalnej skali, na której drugim krańcu znajdowała się „dzikość”, jak i ruch, który dokonuje 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*, porównywać należy z siatką stopni złożoności organizmu wyznaczaną przez Bonneta 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”⁴¹. 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 jednak raczej nie historycy, ale przedstawiciele nowej dyscypliny, jaką jest etnologia bądź antropologia. 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 Metraux, o cywilizacji brazylijskich Indian Tupi-Guarani?”⁴². W ten sposób zagadnienie cywilizacji przestało należeć do długiego „chronologicznego” dyskursu, za pomocą którego historycy i filozofowie historii przez wieki próbowali przemyśleć od wewnątrz naszą własną kulturę, a stało się przedmiotem badań etnologów opisujących historyczności różnych ludów, a także związki, w jakie wchodzi 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

⁴⁰ F. Braudel, *Problemy historii cywilizacji*, w: tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 258.

⁴¹ Tamże, s. 259.

⁴² Tamże, s. 260.

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 konstituowała 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 ludzi. Historyzm, wraz ze wszystkimi jego niespójnościami i wewnętrznymi sprzecznościami, należy postrzegać jako reakcję na ten kryzys, a może raczej jego zapis. W ten sposób pojąć można też 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 neoplatońską niemalże ontologią idei wyrażających się w dziejach.

Oba te elementy łatwo odnaleźć można już w pierwszej pracy historycznej Rankego, jaką były wydane w 1824 roku *Dzieje narodów romańskich i germańskich (1494 – 1514)*⁴³. 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 zaliczyć trzeba by także Łotyszy, Węgrów czy niektórych Słowian). Kulturę europejską, argumentował, należy rozumieć jako nową jakość powstałą w wyniku połączenia elementów imperialnych przechowywanych przez ludy romańskie z żywotnością, którą przyniosły ludy germańskie – to tę syntezę „sił żywych idei” wyrażają charakteryzujące Europę instytucje: Państwo i Kościół, Cesarstwo i Papiestwo. Koncepcja ta, zawężając (w

⁴³ Główne tezy tego dzieła referuję tu za Andrzejem F. Grabskim, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 468.

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”⁴⁴. W pracy tej Ranke poddał analizie twórczość najważniejszych historyków od czasów Renesansu, wyrażając się bardzo nieprzychylnie nawet o tak wybitnych postaciach jak Machiavelli i 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 instruktora⁴⁵, nie było jego oryginalnym wynalazkiem, ale to właśnie on przeszczepił je z gruntu filologii klasycznej. Jeśli dodamy do tego fakt, że na owych seminariach Ranke wykształcił 29 uczniów, ci zaś – naśladując jego metodę – 85 następnych⁴⁶, 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.

⁴⁴ James Westfall Thompson (wybitny historyk amerykański przełomu XIX i XX stulecia), za: Andrzej F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 468.

⁴⁵ 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 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 itp. – albo (od ponownego odkrycia pism antycznych) reprodukcja wiedzy. Nacisk położony na wpajanie metody naukowej, którą studenci mieliby w przyszłości stosować we wszelkiego rodzaju myśleniu, stanowi cechę charakterystyczną nowoczesnego uniwersytetu.

⁴⁶ Liczby te podaje za: za: Andrzej F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 477.

Ranke jest więc Wielkim Pedagogiem współczesnej historiografii uniwersyteckiej. Jest też – na równi z innymi współtwórcami modelowego Uniwersytetu Berlińskiego: Heglem, Schleiermacherem, wspominanym już Savigny’em czy 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, wydaje się zupełnie dowolny. Twierdził on, że dla historyka jako naukowca „najważniejszym przykazaniem... jest ściśle przedstawienie faktu”⁴⁷, 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 sił, tworzących duchowe życie... energie moralne”⁴⁸. 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”⁴⁹. Zadaniem historyka jest w ramach historyzmu wydobyć „esencję” 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*”⁵⁰. 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, że „podobnie jak złoto, nim zostanie wydobyte, istnieje jako złoto nie oddzielone od szlamu w tym właśnie szlamie, tak i istota rzeczywistości istnieje jako istota

⁴⁷ Leopold von Ranke przedmowa do *Dziejów narodów romańskich i germańskich (1914 – 1514)*, [za:] G. G. Iggers *Historiografia XX wieku*, przeł. A. Gazdała, PWN, Warszawa 2010, s. 23.

⁴⁸ Leopold von Ranke *Die großen Mächte. Politisches Gespräch*, [za:] Tamże.

⁴⁹ Zwolennikiem takiego tłumaczenia słynnej formuły Rankego był Andrzej F. Grabski (patrz tegoż, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 473-474).

⁵⁰ L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975, s. 62.

rzeczywistości w rzeczywistości, która ją zawiera”⁵¹. Tę figurę myślową Althusser zdemaskował jako złudzenie „całości ekspresywnej”⁵².

Nie można powiedzieć po prostu, że w swej praktyce dziejopisarskiej Ranke był niewierny własnemu ideałowi nauki idiograficznej i obiektywistycznej, gdyż wzorca naukowości, który postulował, nigdy nie rozumiał on w ten sposób. Nie wystarczy też jednak wyjaśnienie, że w istocie 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 bezużyteczna, 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-mieszczkańskimi 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 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 osobliwie 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

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 142.

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 absolutną”⁵³. Człowiek wraz z jego „sensownym 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 myślicie 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 jest dalsza historia terminu „historyzm”, który gdy pod koniec 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*

⁵³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, wyd. cyt., t. II, s. 202. Przytoczony fragment dotyczy bezpośrednio historyzmu, który Foucault opisuje również jako „sposób nadawania wartości ciągłej krytycznej relacji, jaką utrzymują Historia i nauki humanistyczne” (tamże).

Historismus und Seine Probleme, 1922), Karl Mannheim zaś o historystycznym relatywizmie będącym kluczowym elementem kondycji nowoczesnej⁵⁴. Atmosferę tę najwcześniej wyczuł chyba Nietzsche, którego esej *O korzyściach 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 jednak 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 epistemicznej, 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 takich, które zasadzają 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 zapełniali 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 nowożytnie europejskie państwo i jego polityka. Jako że uniwersytet w ogóle służyć miał interesom owego

⁵⁴ Por. G. G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, wyd. cyt, s. 133 i nast.

urzędniczego państwa i mieszczaństwa, które ono reprezentowało, taki kształt unaukowania 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”⁵⁵, 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, taką jaką znamy, ze względu na strukturę nowoczesnego pola epistemologicznego, wyłoniła się jako nauka pozbawiona własnego przedmiotu teoretycznego. Hermeneutyczną metodologię żywego rozumienia, którą rozwinął 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 rzeczywiście różnymi częściami tego rzeczywistego przedmiotu”⁵⁶. Całość poznania założona jest w rzeczywistości, gdyż rzeczywistość historyczna, przedmiot badań historyka, założona jest jako rzeczywistość sensowna, czyli będąca wyrazem 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, który jakoby wydziela z siebie swoją prawdę, łatwo ulegają złudzeniu tego, co w rzeczywistości najbliższe. Przedmiot teoretyczny zastąpiony zostaje 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 był nowożytne państwo, a każdą próbę analizowania jego działań w związku z innymi czynnikami niż polityczne czy religijne (np. 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

⁵⁵ G. G. Iggers, *Historiografia XX wieku*, przeł. A. Gazdała, PWN, Warszawa 2010, s. 26.

⁵⁶ L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, wyd. cyt., s. 66-67.

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 swoje 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 okazuje 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 wobec dziedziczących po nim współczesnych nauk historycznych dwa zadania, które wykonać można tylko naraz. Po pierwsze, należy bezpośrednio skonfrontować się z problem 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 historyczność? Zgodnie z formułą Wallersteina przemyśleniu tej dziwnej sytuacji epistemologicznej nauk historycznych towarzyszyć musi jednak także ich „odmyślenie” – taka krytyka XIX-wiecznych schematów i założeń, która zakorzenia się 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”⁵⁷. 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 – poświęcone jej będą następne rozdziały tej pracy – pozwala jednak na wyciągnięcie dwóch wniosków, które sformułować należy już teraz. Przede wszystkim to, że krytyka historyzmu

⁵⁷ I. Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Temple University Press, Philadelphia 2001, s. 2.

ma w dużej mierze charakter politycznego „odmyślenia” nauk historycznych, świadczy o trwaniu „wieku historii”. Ranke jest nam współczesny – żyjemy w tej samej epoce, w której polityczne działanie kształtowane jest 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 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, która pozwala zastosować się do trudnej nauki Nietzschego: „historię *musi się* rozwiązać jako problemat historii samej, wiedza musi przeciw sobie samej zwrócić swój kołec”⁵⁸. Problem możliwości makrohistorii staje się tym samym nie tylko konieczny, ale przede wszystkim aktualny.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 103.

CZĘŚĆ II
MAKROHISTORIA DZIŚ

Rozdział 5

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 Baudrillarda, chodzi przede wszystkim o Francisa Fukuyamę, Gianniego Vattimo i Petera Sloterdijka – chcą w ten sposób wskazać na jakiś niezwykle, radykalny przełom w dziejach ludzkości. Naturalne wydawałoby się założenie, że dojść do niego musiało po „wieku historii”, a więc że owa przepaść oddziela nas także od niemieckiego historyzmu wraz z jego sprzecznościami. Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej tezom 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 jest głównym bohaterem książki Fukuyamy. W istocie, jak pokazał Lutz Niethammer, cała ta koncepcja i związany z nią gatunek *posthistoire*² nie jest niczym nowym, specyficznym dla paru ostatnich dziesięcioleci. W swej książce *Posthistoire: Ist die*

¹ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, wyd. cyt., s. 63.

² Na początku swej książki Niethammer tłumaczy, że terminu *posthistoire* używa dla oznaczenia pewnej 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 posłużyć się nim miał 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. Patrz: L. Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, przeł. P. Camiller, Verso, London, 1992, s. 2-9 (oryginalnie wydane w Niemczech w 1989).

Geschichte zu Ende? śledzi on myśl o końcu historii, zawsze powiązaną jakoś ze zwątpieniem w nowoczesną kulturę i możliwości ruchów masowych, poczynając od Burckhardta i Nietzschego, przez Spenglera, Jüngera, Heideggera i Kojève'a, aż po Fukuyamę, Baudrillarda i Vattimo. 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, na które różne wersje *posthistoire* kładą niejednakowy nacisk, czasem pomijając nawet 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 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 jednak najpierw pierwszym znaczeniem „końca historii”.

Koniec dziejów Zachodu według Sloterdijka

Nawet najbardziej prowokacyjnie wypowiedany szlagwort o końcu dziejów nie ma oczywiście oznaczać proroctwa, że w przyszłości nic nie będzie się wydarzać, choć owe przyszłe wydarzenia opisywane są albo jako pozbawione wagi symulakry, albo jako tymczasowe potknięcia na drodze do nieuchronnego celu, który gdzie indziej został już

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

osiągnięty. Tym, co się skończyło, jest jeden proces, który nadawał dziejom spójność, a określonym wydarzeniom dziejową właśnie 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 (Lyotard) – niemożliwe jest już jakoby historyczne działanie. Oznacza to jednak właśnie utożsamienie dziejów z sensowymi czynami jakiegoś działającego podmiotu, które jako takie układać się muszą w jeden, wyraźnie ukierunkowany (na swą obecną niemożliwość) proces. Krótko mówiąc, pojęciem „końca historii” można się posługiwać wyłącznie przyjąwszy założenie, że 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 jest przy tym jednak fakt, że założenie to nie stanowi właściwie pozytywnej przesłanki, ale problem, który można interpretować na różne sposoby.

Wszelkiego rodzaju *posthistoires* należą genetycznie do problematyki, która wyłania się, gdy pod znakiem zapytania postawiona zostaje 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 dane zostaje w teorii, również definiowane jest 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 poczynawszy 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 odkrywczco, 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*, które charakteryzowały przede wszystkim pesymizm kulturowy i ubolewanie 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 interpretowane są jako polityczna i społeczna przyczyna współczesnego 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 stał się 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 historiografię „wieku historii”, refleksję posthistoryczną wieku XXI i badania makrohistoryczne wieku XX od Maxa Webera do Braudela, Wallersteina i 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*, która stanowi 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 siebie 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

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

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

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 bezwstydną liniowością; że wskutek nieuleczalnego europocentryzmu zawiązały spisek z kolonialnym płądrowaniem 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 nie znośnych uproszczeń”⁷. Jeśli natomiast, inspirując 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.

Idąc wbrew tej tendencji Sloterdijk podjął się zatem „projektem *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 wyobrażeniami o sferach. Z tej perspektywy Sloterdijk dowodzi, że „globalizacja” jest procesem znacznie potężniejszym niż to, co się przez nią rozumie w ramach współczesnego dyskursu dziennikarsko-ekonomiczno-historycznego, i czymś nacechowanym „ontologiczną powagą”¹⁰. Ruch ten miała rozpocząć racjonalizacja struktury świata przez antycznych kosmologów, które to stadium określone zostaje jako „globalizacja kosmiczno-uraniczna”. Po nim nastąpiła rozpoczęta w Renesansie,

⁶ Tamże, s. 8.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 8-9.

⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 14.

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 twierdzenia Sloterdijka:

Pozostaje wykazać, że oraz dlaczego ów kompleks czynów pochopnych, heroicznych i pożałowania godnych pod nazwą „historii świata” musiał wejść do ksiązek, 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.

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 nieodmkniętych 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.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² Tamże, s. 19.

¹³ Tamże, s. 194.

¹⁴ Tamże, s. 197.

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 ograniczeniu 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 jest to opowieść o wydarzeniu się współczesności, którą sprowadza się do pojęcia, stanowi *pojedynczą i zakończoną* historię opowiadającą o nastaniu „globu ziemskiego”. Oczywiście fakt, że pojęcie to morfologicznie nawiązuje do pojęcia kuli jako takiej, która jest czymś skończonym i może się w pewnym sensie domknąć, dodatkowo ułatwia takie postawienie sprawy. Decydująca jest jednak sama próba uchwycenia współczesności za pomocą jednego, głównego pojęcia (do pewnego stopnia zresztą zapożyczonego) wokół którego koncentrować się będzie 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* jest zbiorem felietonów, których zwłaszcza druga część, zatytułowana *Wielki interior*, poświęcona jest 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 typu spostrzeżenia, że na Ziemi nic już nie pozostało do odkrycia, nigdzie nie

¹⁵ Tamże, s. 204-5.

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) na przykład pisząc, 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 europejskich 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”, ukształtowane zostało przez XIX-wieczny historyzm w ogarniętej nacjonalistyczną manią fazy spełnienia i zmięchu europejskiego kolonializmu. Krótko mówiąc, i tak posługujemy się słowem „historia” w taki właśnie zawężony sposób – czas uczynić to świadomie i konsekwentnie.

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” (tamże, 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”. Tamże, s. 16. „Jeśli chodzi o korzyści 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...” (tamże, s. 207).

¹⁸ Tamże, s. 177.

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 niż 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. Jednak sam fakt, że tak dobrze zdajemy sobie sprawę z owych europocentrycznych i nacjonalistycznych wypaczeń historiografii XIX-wiecznej, świadczy o tym, jak wiele zrobiono podczas ostatnich 150 lat dla krytyki i przewyciężenia jej ograniczeń. Nikt już przecież na serio nie twierdzi, jak Ranke, że historia ogranicza się do dziejów narodów romańskich i germańskich. Sloterdijkowi nie jest „trudno przyznać, że wtłoczenie wielu dotąd oddzielnych światów w jeden ogólnoziemski kontekst jest tematem, w którym filozofia 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 jest „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

¹⁹ Tamże, s. 20.

²⁰ Tamże, s. 9.

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 dziesięciu 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 (...).

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. Sloterdijk 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. Istotne jest jednak to, że prześmiewczo opisywane

²¹ Tamże, s. 207-8.

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 na miesiąc przed śmiercią, posłużył się terminem *nouvelle histoire* w odniesieniu do swoich

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 gangsta-rapu trudno właściwie uznać za niestosowne albo drażniące. Faktycznie każdy przedmiot można dziś „wziąć historycznie”, bo takim dany jest człowiekowi, który swą tożsamość buduje (bądź traci) 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 rozprasza się między ekonomię, językoznawstwo, socjologię, antropologię, biologię i wiele innych dyscyplin, ale przecież można ten proces równie dobrze ująć mówiąc, że (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 z troskania, 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 silące się na poetyckość opracowanie XX-wiecznej historii dziejopisarstwa jest z pewnością świadectwem posiadania *senior point of view*) rozpisał nawet cały „historiograficzny wszechświat” na dziesięć głównych poziomów (psychika, pokrewieństwo, społeczności, kultura, instytucje, państwo, 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

własnych prac, badania prowadzone przez tych 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.

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

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, hasło *Histoire*, [w:] *Encyclopaedia Universalis*, t. VIII, Paris 1968, s. 424). Czy jednak taka bulimiczna historia jest zdolna do rozważenia i ustrukturyzowania tej całości? Niektórzy sądzą, że nadszedł czas historii w okruchach (*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 „filozofia i historiografia spotykają się merytorycznie”, by tym samym poddać krytyce czasy, których córką jest 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 był różne w zależności od autora i szkoły, ale tendencja jedna. Zaczęła się ona odwracać dopiero w połowie lat 70. ubiegłego stulecia, czego wyrazem był między innymi niebywały sukces trzech książek inicjujących modę na mikrohistorię – Emanuela Le Roy Ladurie’go *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

²⁵ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, wyd. cyt., s. 274-289.

²⁶ Tamże, s. 289.

²⁷ Tamże, s. 240.

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 coś wartościowego samo 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 jednak uznać, że obecne zniechęcenie i odwrót od tego typu wysiłków świadczą o ich porażce tylko dlatego, że są późniejszą na nie reakcją. Bulimia jest jak wiadomo chorobą mającą przebieg cykliczny z naprzemiennymi okresami objadania się i zachowań kompensacyjnych. Razem fazy te stanowią symptom, którego żadna z nich nie jest przyczyną. Należy się zastanowić nad tym, jak historia może pogodzić ze swoimi współczesnymi rozmiarami i przestać się wstydić swej wielkości. Odpowiedź zaś siłą rzeczy łatwiej znaleźć analizując te czasy i dzieła, w których historiografia próbowała przyswoić sobie wszystko. Za okres takiej ucztę uznać można 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

²⁸ Le Goff, który jako przedstawiciel trzeciego pokolenia szkoły Annales jest 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” (tamże, s. 289).

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 cząstkowej 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 Making of English Working Class*, 1963), ale sądzę, że w swej demokratyzującej tendencji odpowiadają on temu, jak „historię społeczną” rozumiano w Ameryce Północnej na przełomie XIX i XX wieku (tzw. *New History*, np. 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 poprzez 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 G. 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 wahaniem 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*. Znaczące jest to, że w praktyce ekonomiczna połowa tej kombinacji była zdecydowanie dominująca. Poszukiwanie nowych względem historyzmu perspektyw pod względem zarówno kalibru autorów, jak i ilości pisanych dzieł, najwcześniej zaznaczyło się właśnie w nowym kierunku, jakim była

historia gospodarcza. Nazwiska ekonomistów i historyków gospodarczych od Davida Ricardo, 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 w istocie tak 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 historiografia szukała 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 Blanche'a i innych nauk. Z konieczności nieprecyzyjne pojęcie „historii społecznej” jest więc dla mnie istotne także dlatego, że odsyła do pewnej przecinającej całą nowoczesną historiografię tendencji rozwijającej się od XIX-wiecznej koncepcji nomotetycznej „historii naukowej”, którą przeciwstawić można, jak wspominałem²⁹, idiograficznej „nauce historii” Rankego, aż po formułowane 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, jakim jest „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, gdy pisze, że:

²⁹ Patrz wyżej s. 79-80.

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 w 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 zagadnienia³⁰.

Badanie szczególnego przedmiotu, jakim jest społeczeństwo, 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*)»³¹. 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 granicznych obszarów, tych nieskończonych współdziałań [...]”. Dwuwymiarowa geometria Otto Brunera nie może więc mnie zadowolić. Historia w moim przekonaniu wymaga *n* wymiarów. Niezbędna jest hojność³². W ten sposób „historia społeczna” jako kierunek poprzez 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,

³⁰ J. Kocka, *O historii społecznej Niemiec*, przeł. J. Kałużny, I. Sellmer, J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1997, s. 22.

³¹ F. Braudel, *O pewnej koncepcji historii społecznej*, [w:] tegoż, *Historia i trwanie*, wyd. cyt., s. 330.

³² Tamże, s. 332.

któremu tak wiele zawdzięczamy [chodzi właśnie o Braudela – przyp. aut.], 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 relacje między ludźmi wyrażają się i formułują poprzez 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 społeczną³³.

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 przy tym wychodząc od pewnego wspólnego

³³ E. Hobsbawm, *From Social History to The History of Society*, [w:] tegoż, *On History*, Abacus, London 1998, s. 99-100.

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 komparastykę historyczną. Po drugie, powszechnym przekonaniem było, że historia musi samodzielnie konstruować przedmioty teoretyczne swoich badań. Po trzecie, dla wszystkich odmian historii 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 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 wprowadzić chcę natomiast 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.

Rozdział 6

Szkola *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 poprzez pieczołowite gromadzenie erudycyjnych ustaleń w wielkiej encyklopedii wszystkiego jest oczywistą iluzją dla każdego, kto zdał sobie sprawę z tego, że 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 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 to miało miejsce w wypadku historiografii romantycznej i spekulatywnej syntezy typu heglowskiego. Zadaniem, jakie stawia sobie historia totalna, jest pojęciowe uchwycenie wielowymiarowego charakteru dziejowej zmienności poprzez przewyciężenie fragmentaryzacji wiedzy na wiele wyspecjalizowanych dziedzin (dotyczących osobno polityki, wojskowości, ekonomii, religii, psychologii itd.). Chodzi o pokazanie złożoności rzeczywistości historycznej i ustalenie natury oddziaływań między poszczególnymi warstwami tej złożoności. Opisanie „złożoności” nie oznacza automatycznie opisania wszystkiego. Celem nie jest tu stworzenie kompletnego rejestru zmian, jakie zaszły na każdym obserwowalnym poziomie, ale rekonstrukcja wystarczającej ilości 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 Poppera rozróżnienia między posługiwaniem się słowem „całość” w celu oznaczenia: (a) całokształtu 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 przez porównanie szukać można właściwego znaczenia programu historii totalnej, jest etnologia, której cel Marcel Mauss przedstawił jako prezentację „całościowych faktów społecznych”, a Clifford Geertz jako sporządzanie „gęstych opisów”. Tak jak wysiłek 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 też Braudelowski „historyk pragnie być i staje się jednocześnie ekonomistą, socjologiem, antropologiem, demografem, psychologiem, lingwistą...”, a „historia próbuje się stać ową

¹ K. R. Popper, *Nędra historycyzmu*, wyd. cyt., 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 nie możliwe w przypadku historii: „Historycyista-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 «konkretnie» 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 istnieje 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 wszechobejmujący 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” (Tamże, s. 51). Popper polemizuje tutaj naraz z niemieckim historyzmem (wprowadzając pojęcie *Totalität* powołuje się na Ernsta Troeltscha) i filozofiami dziejów typu 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: tegoż *Socjologia i antropologia*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 303.

⁴ Tamże, s. 301.

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 najzgrabniej i najostrożniej ujmującym istotę sprawy jest być może proponowany przez Grabskiego termin „historia integralna”, a najpłodniejsze skojarzenia mogłoby budzić mówienie o „strukturalizmie historycznym”⁶.

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 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

⁵ F. Braudel, *Historia i socjologia*, w: tegoż *Historia i trwanie*, wyd. cyt., s. 158.

⁶ Istotny wpływ na tą decyzję terminologiczną ma też po prostu to, że określenie „historia globalna” zarezerwować chcę jako najbardziej adekwatną nazwę dla Wallertsteinowskiego projektu opisanego „nowoczesnego systemu-świata”.

dziejopisarskiej i postulującej przekształcenie również i historii w naukę tego typu. Takim właśnie rozmyśleniom oddawał się Paul Lacombe, który w dziele *L'Histoire considérée comme science* (1894) ukuł, chętnie potem przywoływane przez badaczy związanych ze szkołą *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 redaktorskiej pracy 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 oddziałał natomiast na przebudowę historiografii we Francji filozof-socjolog-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 na problematykę płac, w ramach których sformułował hipotezę o cyklicznym charakterze aktywności gospodarczej przebiegającej w rytmie naprzemiennych faz ekspansji i faz 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 historycznej ontologii.

Takie to właśnie idee przyświecały Lucien 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 poprzez, z jednej strony, zbliżenie modelu jej uprawiania do tego, na którym oparte są 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 szczegółową rekonstrukcją przeprowadzoną przez Grabskiego⁷, streścić następująco.

Jeśli chodzi o charakter formułowanych przez historyka twierdzeń, to nie postrzegali ich 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 historii 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, który chce się rozstrzygnąć, i nie sformuławszy wstępnych hipotez na temat tego, 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

⁷ Patrz: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 708-48 oraz tenże, *Kształty historii*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985, s. 417-67.

⁸ M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, wyd. cyt., s. 42-3.

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, że decydującą charakterystyką owych historii cząstkowych jest odniesienie do człowieka, a stąd do niewiele wnoszącej, na poziomie epistemologicznym, tezy, że „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., oswoić się na dobre z tą myślą, która pochodzi od Historii, jak i – *mutatis mutandis* – od chemii Bertheleota. „Jako jedyna spośród Nauk tworzy ona swój przedmiot”, pisał chętnie 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 *Spółeczeństwo 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 teoretyzowania 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

⁹ Tamże, s. 49.

¹⁰ L. Febvre, *Combats pour l'Histoire*, [za:] A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, wyd. cyt., s. 740-1.

Filipie II, ale o Franche-Comté, „wolnym hrabstwie” – regionie wybranym oczywiście nieprzypadkowo, 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 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 szczegóły 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 niezmiennej 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 przewyciężenie rygorystycznie nomologicznej koncepcji historii, która poza nawias naukowości wykluczała wszystko, czego nie daje się sformalizować jako uniwersalnie obowiązujące prawa oraz ograniczeń indywidualistycznego historyzmu, eliminującego na tej samej zasadzie wszystko, co regularne i wykazujące jakąkolwiek prawidłowość.

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*, tamże, s. 17.

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

Dwa oblicza historii totalnej

Praktycznym efektem tej próby przewyciężenia podziału na nauki nomotetyczne i idiograficzne jest z pewnością ta cudowną i urzekającą 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 postulatów 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 itd.) w jedność danej formacji społecznej. Trudno zaprzeczyć, że praca taka w dużej mierze przebiega w abstrakcji, a więc jest pracą teoretyczną. Z drugiej jednak strony, ponieważ uprzywilejowuje ona ujęcie synchroniczne, choć oczywiście opisując różne immanentne analizowanej strukturze dynamiki i tendencje, jej przedmiot wydaje się być 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 tzw. „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 taka jest 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 raz 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 spistość 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’go,

gdyż pozwoli to powiedzieć parę słów o innowacyjnych technikach badawczych, na których zastosowaniu również opiera się projekt historii totalnej.

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

Opublikowane w 1966 roku *Les paysans de Languedoc* jest mianowicie sztandarowym – również ze względu na nowatorstwo w ramach owego modelu badawczego – przykładem zastosowania metod historii ilościowej lub seryjnej, czasem określanej też jako „cliometria”. 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 uznać należy współpracującego z *Annales*, choć niebędącego członkiem tej szkoły, Ernesta Labrousse'a, który w *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle* (1932) zestawiał 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 XVIIe 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 entuzjizm, jaki ogarnął część historyków w latach 50. i 60. wraz z sukcesami i 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 równolegle rewolucją informatyczną, jak gdyby losy naukowej historii miały zależeć od jej mocy obliczeniowych. W nastrojach tych, ujawniających się zresztą wówczas również i w innych ogarniętych pasją strukturalizmu naukach, niewątpliwie wyczuć można 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 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 nieruchomości 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

¹⁴ M. Foucault, *Powrót do historii*, w: tegoż *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 108-9.

Foucault, zdarzenia nie są uprzednio istniejącymi elementami, z których owe serie się układa, ale czymś, czego byt jest tylko relacyjny. Fakt, który jest 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 rzeczywistości substancjalnej, ale ponieważ – jak twierdził Febvre w przywoływanym fragmencie *Combats pour l'Histoire* – jest w znacznej mierze konstrukcją historyka. W tym sensie także i 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 jest bowiem jedynie narzędziem. 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 wydaje 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 względem konkretnej przestrzeni, w której wydarzeniowe 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 w każdym razie z pewnością 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, z których najwcześniejsze pochodzą z XIV wieku, opisujących szczegółowo rozmiary, rodzaj i wartość ziemskich posiadłości. Pozwoliły one wyznaczyć pierwszą serię zmian w strukturze własności ziemskiej. Jej punktem wyjściowym jest połowa XV wieku, moment względnej konsolidacji ziem po wielkim kryzysie Czarnej Śmierci, głodu i wojny stuletniej, które w wieku XIV zmniejszyły populację tej części Europy o 1/3, a także w porównaniu z okresem po roku 1500, kiedy rozpoczyna się proces szybkiego podziału posiadłości, osiągający 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 mieszczenie, odnajdują się w roli wchłaniających biedniejsze farmy posiadaczy. Kolejne załamanie czy odwrócenie przychodzi w okolicach lat 1750-70 i od tego momentu fragmentaryzacja postępuje wyjątkowo długo i intensywnie, stymulowana przez powiększanie się populacji i 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 (np. 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 Malthus, następnie została ona bardziej szczegółowo opisana i uzupełniona o aspekt sprzeczności klasowych przez Labrousse – 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 trwałej 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.

W istocie 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 Laduriego. 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 „samozwańczym protagonistą”¹⁵. Sam Le Roy Ladurie istotę tego uzupełnienia, a także ewolucję jego własnych poglądów, która 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 w najlepsze narzędzia, jakie miałem do dyspozycji, i w ramach pojedynczej społeczności, wyruszyłem na przygodę historii „totalnej”¹⁶.

Choć ogólna wymowa tego fragmentu zdaje się potwierdzać formułowane czasem interpretacje twórczości Le Roy Ladurie’ego jako związanej ze swego rodzaju antropologiczną reorientacją historiografii 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 przemian w mentalności, jak zanik tradycji pojedynków, częstotliwość spontanicznych bójek na noże czy polowań na czarownice, to jednak zarówno wzrost potęgi aparatu państwa, jak i rozwój kulturowy 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 dostępności. 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

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

¹⁶ Tamże, s. 8.

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

chronologiczną rozciągłość „wielkiego cyklu agrarnego” (od końca XV wieku do początku XVIII) problem osobności owej formacji można sformułować za pomocą dwóch komplementarnych pytań: Dlaczego pułapka maltuzjańska nie zadziałała w XVI stuleciu tak, jak w XIV, a eksplozja demograficzna nie zakończyła się wahnieniem tak dramatycznym jak Czarna Śmierć? Dlaczego na kontynencie nie doszło do rewolucji agrarnej, która w Anglii stanowiła preludium do industrializacji i ogólnej transformacji stosunków społecznych w kierunku kapitalizmu? Na te pytania nie da się odpowiedzieć tylko w oparciu o obserwację serii ekonomicznych i demograficznych, dlatego choć neomaltuzjański model Labrousse’a czy Gouberta pozwala skonstruować jako przedmiot historii coś takiego jak uogólnione „tradycyjne społeczeństwo rolnicze”, to formacja społeczna wyznaczona przez „wielki cykl agrarny” może być w jego ramach określona tylko podług marksistowskiej definicji, jako charakterystyczna dla prekapitalistycznego okresu przejściowego, a więc właśnie jako niesamoistna, nie posiadająca własnej zasady działania. Najbardziej oryginalnym wkładem *Chłopów Langwedocji* nie jest analiza strukturalnego impasu gospodarki niezdolnej do wzrostu powyżej wewnętrznie 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 (winno, 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

¹⁸ E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, wyd. cyt., s. 307.

pułapki nie poprzez to, co oferował, ale raczej poprzez 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 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 Tocqueville.

Można oczywiście polemizować zarówno z powyższą interpretacją książki Le Roy Ladurie’ego, jak i z samymi sformułowanymi w niej tezami. W obu przypadkach najistotniejsze argumenty miałyby, jak sądzę, na celu 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 malutuzjańskiej, 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 Walezjuszów i Burbonów? Jakże 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’mu 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 i 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

uczynilem, sędzę, 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 – opisująca 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 skrótowo wyrazić organizującą ideę. Istnieć więc, po pierwsze, warstwa wydarzeń odnotowywanych przez współczesne im jednostki i historię tradycyjną. Dzieją się on w czasie krótkim, szybkim, o nerwowych oscylacjach. Badająca ją historia jest „nadwrażliwa”, choć właśnie „jako taka ze wszystkich najbardziej pasjonująca”, a „ukazuje ona wzburzenia powierzchni, fale, unoszone potężnym ruchem przyływów 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 rozleglejsze 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

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

²⁰ Tamże, s. 23.

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

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 metaforyce geologicznej: skały macierzyste, podglebie i gleba wraz z florą i fauną, oraz w metaforyce 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 (ćwierczwiecze), „intercyki” (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 zanim wyjaśnię, czemu nawet to ostatnie ujęcie, nie odniesione 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 dzielące 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

²² F. Braudel, *Morze Śródziemne*..., wyd. cyt., t. I, s. 22.

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

²⁴ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, w: tegoż, *Historia i trwanie*, wyd. cyt., s. 50-55.

²⁵ Patrz: P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, Polity Press, Cambridge 1990, s. 33.

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 w istocie mamy 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 Przechorny, który „nie był człowiekiem wielkich idei: swe zadanie widział jako niekończący się ciąg drobnych posunięć”²⁸. Nie jest przypadkiem, że obie te charakterystyki raczej umniejszają wielkich graczy epoki. Jeśli opowieść 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 i 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 1655, „historycy zarzucali Don Garcii jego powolność. Czy rozważyli dokładnie warunki, w jakich musiał działać?”²⁹. Rzecz ocenić sprawiedliwie można 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

²⁶ F. Braudel, *Morze Śródziemne...*, wyd. cyt., t. II, s. 261.

²⁷ Tamże, t. II, s. 415.

²⁸ Tamże, t. II, s. 589.

²⁹ Tamże, s. II, s. 378.

³⁰ Tamże, s. II, s. 302-3.

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, który Braudel zamieszcza jako komentarz do bitwy pod Saint-Quentin.

Tak więc, w części trzeciej autor raz po raz odsyła czytelnika do spraw omawianych w częściach poprzednich, w pierwszej zaś kolejności 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 poświęcone są 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 XVI wiek, 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 wyraźnie większej uwagi niż dziesiątkom drobniejszych rytmów, takich jak schemat następujących po sobie okresów dominacji złota, srebra i miedzi w obiegu pieniężnym³⁵ czy zmienne koleje konkurencji między statkami dużego a 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

³¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, wyd. cyt., s. 57.

³² F. Braudel, *Morze Śródziemne...*, wyd. cyt., t. I, s. 383.

³³ Tamże, t. II, s. 249.

³⁴ Tamże, t. II, s. 253.

³⁵ Tamże, t. I, s. 562-4.

³⁶ Tamże, t. I, s. 321-4.

³⁷ Tamże, t. II, s. 248.

³⁸ Tamże, s. I, s. 445-486.

charakter bilansu, 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? itd.). Objawia się w tym charakterystyczne dla Braudelowskiej wersji historii totalnej zamięłowanie 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 ogromna ilość, są ciekawe, wyeksponowane 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 na scenę wkraczają bohaterowie historii wydarzeniowej opowiedzianej w części trzeciej – imperia (rozdz. IV), społeczeństwa (rozdz. V), cywilizacje (rozdz. VI) i formy wojny (rozdz. VII). 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 zdolne są 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 przedsięwzięciami 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

³⁹ Tamże, t. II, s. 51.

zewnątrzna (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 jednak dla Braudela aspekty ekonomiczne, kulturowe i antropologiczne – obok wymiany idei czy dóbr, które też przecież w dużej mierze mają charakter antagonistyczny, jest jedną ze stałych relacji wymiany między społecznościami. W ten sposób, w stałym odniesieniu do życia ekonomicznego i niejako zgodnie z jego rytmem, konstruowane są 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 Bodina i Monteskiusza, by znaleźć wyraźne sformułowanie w XIX-wiecznej geografii człowieka Friedricha Ratzela i Paula Vidal de la Balche’a. Jak jednak 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 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 geografą. 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

⁴⁰ Patrz: S. Kinser, *Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel*, w: „The American Historical Review”, vol. 86, nr 1, 1981, s. 77.

wyróżnia dwie techniki heurystyczne, który 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 wzorców, które są im nieznane. Ale te same czasoprzestrzenne ruchy, które ich od siebie oddalają, łączą się w rytmy materialnej siły, erodującej zbocza wzgórz, wznoszącej w odpowiednich miejscach miasteczka targowe i wytarczającej 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 warunkowane było od Średniowiecza przez jego połączenia z innymi częściami świata, a 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,

⁴¹ Patrz: tamże, s. 78-9.

⁴² F. Braudel, *Morze Śródziemne...*, wyd. cyt., t. I, s. 56.

zarówno do Bałtyku jak do zakola Nigru”⁴³. Po drugie, warunkująca geografia jest tu, jak się rzekło, zawsze od razu geografią ludzką czy społeczną. Problemem nie jest po prostu to, jak trasy saharyjskich karawan, przełęcze 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. Dobrym przykładem jest 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 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, gotowe były wykorzystać każdą słabość portugalskiego konkurenta. Utrzymanie szlaku handlowego zakłada zapewnienie bezpieczeństwa, tego zaś Portugalczycy zagwarantować nie byli w stanie, i dlatego 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 zanikają, dlatego ich każdorazowe relacje nie poddają się uogólnieniu.

Co jest przedmiotem Morza Śródziemnego...?

Jeśli jednak tak się sprawy mają, to o czym tak naprawdę 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 i 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

⁴³ Tamże, s. 179.

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. J. H. Hexter uważa, że pominięto cały świat wierzeń tak, 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, docenić musimy 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 płyną osobno, nie wpływając na siebie⁴⁷. Argument ten nie jest do końca słuszny – starałem się wyżej wskazać na niektóre takie powiązania – i wynika z niezgody Braudela na wyjaśnienia jednoznacznie deterministyczne. Faktycznie jednak, 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 nich 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 jakiś teoretycznych braków, należałoby się dokładniej przyjrzeć charakterowi tych „łącznikowych” rozdziałów. Zanim 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*... .

⁴⁴ P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, wyd. cyt., s. 38-9.

⁴⁵ J. H. Hexter, *Fernand Braudel and the Monde Braudellien*..., w: „The Journal of Modern History”, vol. 44, nr 4, 1972, s. 520.

⁴⁶ Tamże, s. 519.

⁴⁷ Por. np. H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path*, Transaction Publishers, New York 1966, s. 58-59 oraz S. Kinser, *Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel*, wyd. cyt., s. 89.

⁴⁸ F. Braudel, *Morze Śródziemne*..., wyd. cyt., t. I, s. 378.

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, 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 szczególny mechanizm wiązania różnych historyczności, i że stanowi ona wówczas właśnie odpowiedź na określony problem historyczny – w tym przypadku nazwać go można „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 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.

⁴⁹ B. Bailyn, *Braudel's Geohistory – a Reconsideration*, w: „Journal of Economic History”, nr 11, 1951 [za:] P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, wyd. cyt., s. 39.

⁵⁰ J. H. Hexter, *Fernand Braudel and the Monde Braudellien...*, wyd. cyt., s. 530.

⁵¹ F. Braudel w *Annales E. S. C.*, nr 8, 1949, s. 496, [za:] J. H. Hexter, *Fernand Braudel and the Monde Braudellien...*, wyd. cyt., s. 510.

Problem całości złożonej i geohistoria

Z niektórych wypowiedzi Braudela wnioskować można, że postawienie problemu całości złożonej było jego świadomą intencją. Burke pisze na przykład, że w wywiadzie przeprowadzonym w 1977 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 rozróżnienie trwał o trzech różnych długościach jest tylko metaforą, różne czasowości są 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

⁵² P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, wyd. cyt., s. 39.

⁵³ M. Foucault, *Powrót do historii*, wyd. cyt., s. 111.

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 któremu Braudel skłaniał się w późniejszych latach, chodzi w *Morzu Śródziemnym...*, ale o oryginalną koncepcję geohistorii. Jeśli historia wyzwala się od czasu – jednorodnego i ciągłego, w którym manifestować mógłby się jakiś duch czy sens – to wyzwala 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, jest dziedziną 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, które pozwala 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 nazwana została „historią strukturalną”. Złożone przyczyny tej zmiany – związane z próbą jednoczesnej odpowiedzi na pewne

⁵⁴ F. Braudel, *Morze Śródziemne...*, wyd. cyt., t. II, s. 590-1.

⁵⁵ Tamże, t. I, s. 17.

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 Bentley’a o geohistorii Braudela jako o „tyraniu matrycy przestrzennego postrzegania zjawiska (*spatial matrix*) usuwającej z historycznego ich rozumienia siłę narracji i miejsce podtrzymujących ją założeń czasowych” (za: K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość*, wyd. cyt., s. 260).

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 (np. „strukturą” ciała jest jego szkieletowa forma), jak i wewnętrzną, ukrytą mechanikę, generującą prawo (np. „strukturą” ciała są wcześniejsze od anatomii zasady chemii organicznej). Rozróżnienie to nie jest absolutne, gdyż bez zmysłowo postrzegalnych regularności nie ma systemowych praw, które one implikują. 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 rywalizację 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 Nawarą, Aragonią, Walencją i Portugalią odkrył, że podatki pobrane na szlakach lądowych w 1560 roku wynosiły 1/3 podatków zebranych na szlakach morskich oraz że w 1598 proporcje te się nie zmieniły. Mamy więc do czynienia z jednym wzorem zależności między handlem morskim i lądowym w Kastylii między rokiem 1560 a 1598 oraz drugim na trasie Hiszpania-Wenecja między rokiem 1588 a 1606. 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, że:

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 obydwoma systemami transportu: utrzymują się w niewiele zmieniającym się wzajemnie stosunku⁵⁸.

⁵⁷ S. Kinser, *Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel*, wyd. cyt., s. 83.

⁵⁸ F. Braudel, *Morze Śródziemne...*, wyd. cyt., t. I, s. 316.

Wydaje się, że historyk poprzestaje na śledzeniu tego rodzaju materialnych przepływów i ich regularności; ma on jednak ku temu swoje powody, które wyklada 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 poprzez 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 niż organizującymi je powiązaniem – zderzeniami, relacjami zależności lub wymiany, które wiążą społeczności poprzez 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, widoczne jest w analizach ekonomicznych Braudela, w których wyraźnie koncentruje się on na sferze

⁵⁹ Tamże, t. II, s. 595.

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 poświęcone są 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 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 zwięźczenie pewnego zespołu czynności. [...] Każde miasto zrodzone jest z ruchu, który wchłania, wykorzystuje, a następnie wydała⁶¹.

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

⁶⁰ Braudel dał jasny wraz 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*, wyd. cyt., s. 17).

⁶¹ F. Braudel, *Morze Śródziemne...*, wyd. cyt., t. I, 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... [...]”

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 region, momentu, gdy „kończy się blask życia śródziemnomorskiego”⁶³. Braudel argumentuje, że hiszpańsko-portugalska ekspansja zamorska, jakkolwiek istotne byłby odkrycia geograficznego 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 uzależnione są 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 trwał 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

Wprawdzie nie chcemy ani trochę przeceniać znaczenia historii-bitwy, ale też nie zamierzamy negować potęgi wojny, olbrzymiego, nieustannego wiru porywającego ludzkie życie” (Tamże, t. II, s. 189).

⁶³ Tamże, t. II, s. 593.

rozumieć jako coś zarazem umożliwianego i tworzonego przez takie 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 uprzestrzennienie 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, *The Annales School. An Intellectual History*, wyd. cyt., s. 153-4.

Rozdział 7

Historiografia marksistowska: materializm a nominalizm historyczny

Wpływ Marksa na historiografię

W kontekście długich i zaskakująco rzadko się spotykających 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” (np. V. Gordon Childe, *What Happened in History*, 1942; M. Dobb, *Studia o rozwoju kapitalizmu*, 1946; P. Anderson, *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

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

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 jest 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.

Podobnie też nie istnieje „historiografia wieczysta”. Dlatego znaczenie wpływu Marksa na nauki historyczne rozważać należy w kontekście tej determinującej ich dzisiejszy kształt i ewolucję współczesnej formacji epistemicznej, 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 towarzyszącą mu ideologizacją. Próby bezpośredniego zmierzenia się z owym epistemicznym statusem przybierają w świadomości metodologicznej większości historyków kształt trwającego już ponad wiek wysiłku zdystansowania się od 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

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

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 był on jej głównym narzędziem. 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 odgrywają 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 przyswajane były w zwulgaryzowanych na różne sposoby formach. Przede wszystkim teza o warunkującej funkcji społecznych stosunków produkcji sprzyjała systematycznej pracy nad zastąpieniem idealistycznej 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 tej 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*, w którym kapitalistyczny sposób produkcji analizowany jest właśnie jako zespół rozmaitych cykli, dynamik i tendencji, staje się jasne, w jak dużym stopniu na gruncie materializmu historycznego każda niemal praktyka rozumiana jest w związku z właściwą jej rytmicznością i może się stać przedmiotem historii tylko pod warunkiem odwrócenia zależności teoretycznej cechującej historiografię idealistyczną oraz 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 wyraz znalazła w rozkwicie historii społecznej. Dlatego też, mając na uwadze ten nowatorski tryb konstrukcji teoretycznych przedmiotów nauki historii, 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” (np. 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 kontrolowania 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 w on 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 historycznych wiązał właśnie z makrohistoryczną problematyką formacji społecznych:

³ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, w: tegoż, *Historia i trwanie*, wyd. cyt., s. 84.

Co się mnie tyczy – pisał 5 marca 1852 w liście do 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 produkcji*⁴...

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 historycznych w spójny model czy pojęcie „sposobu produkcji”, które uwzględnia synchroniczną zasadę wiązania różnych praktyk w strukturze społecznej oraz identyfikuje 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, konstruowane są 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 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.

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

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 szukał będę w tej narratywistycznej teorii historii, którą sformułował Paul Veyne we właśnie zacytowanej książce *Jak się pisze historię?*. Jak bowiem słusznie zauważył 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 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, poprzez 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.

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

⁶ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, wyd. cyt., t. I, s. 238.

⁷ Tamże, s. 232.

Oznacza to, że zaciekać może go właściwie wszystko. Jeśli bowiem poprzestać na definicji zdarzenia jako jednostkowego przypadku, to nie kwalifikuje go jako zjawiska specyficznie historycznego w odróżnieniu od, na przykład, zjawisk fizycznych. Decydujący jest 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 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. To 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 natknęliśmy się zarówno podążając 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 mieć miejsce. 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 historyka, nie jest tak naprawdę jego jednostkowość jako taka, ale jego zrozumiałość, „rodzaj ogólności albo, dokładniej, swoistości”¹². Znow okazuje się, że historia nie jest po prostu nauką o konkretności.

⁸ P. Veyne, *Writing History*, wyd. cyt., s. 3.

⁹ Tamże, s. 11.

¹⁰ Tamże, s. 36.

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Tamże, s. 56.

Ostateczna definicja, jaką podaje Veyne, brzmi natomiast: „Historia jest opisem tego, co w ludzkich zdarzeniach swoiste, czyli dające się zrozumieć”¹³.

Od właściwego zrozumienia tej ostatniej formuły i wierności jej zależy być może to, czy refleksje takiej natury, jak te snute w niniejszej 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), jego żona już wcześniej była zapewne jego konkubiną i chciał ożenić się z kimś odpowiadającym mu statusem. Mógł też mieć różne motywy osobiste – kobieta mogła być miłością jego życia lub lokalną pięknoscią. Żaden z tych motywów nie jest faktem jednostkowym, bo wszystkie wpisane są w historię rzymskiego społeczeństwa, seksualności, instytucji rodzinnych. Włączenie Publiciusa do tych narracji wyłącza natomiast z pola naszych zainteresowań prawdy czy prawa uniwersalne (np. „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: „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.

¹³ Tamże, s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 298.

¹⁵ Tamże, s. 59.

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 wy tłumaczenie Rewolucji Francuskiej jako dojścia do władzy kapitalistycznej klasy średniej, to wydaje się nam ono przyporządkowywać pewne fakty określonym prawom ekonomiczno-politycznym, podczas gdy w istocie oznacza ono 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 lub bardziej 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 upierać się będziemy przy celach, jakie stawiali sobie ludzie, wpiszemy się w teorię idealistyczną *à la* Droysen albo, w nowszej wersji, w historię mentalności. Rezultatem preferowania przyczyn materialnych jest 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 zatrzymuje się na celach, materii lub przypadku, jego wyjaśnienie jest rażąco niekompletne. Nie oznacza to jednak, że 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 [intrygi]. Może natomiast być heurystyczne”¹⁷.

Podobnie rzecz się ma ze wszelkimi abstrakcyjnymi terminami i konstrukcjami w dziedzinie historii. Pojęcia takie jak „absolutyzm oświecony” albo teorie takie jak Rostovtseva teoria konfliktu miejsko-wiejskiego są zarazem podsumowaniem wyjaśnianej

¹⁶ Tamże, s. 90.

¹⁷ Tamże, s. 108.

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, że w przypadku historiografii można mówić o wyraźnym postępie, który dokonuje się właśnie „poprzez konceptualizację przeżywanego świata”, a „wybitnymi były te dzieła, które stworzyły nowe kategorie, od historii gleby po historię mentalności”²⁰. Kontrast między tymi twierdzeniami ulega załagodzeniu za sprawą tezy, że choć historia nie posiada metody, posiada 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 jest zapewne nieograniczone wzbogacanie naszej wizji świata społecznego na drodze przedłużania listy zagadnień, czyli właśnie retorycznych *topoi* – „wspólnych miejsc”, kwestii, które można i warto poruszyć. Wolno mieć jednak wątpliwości, czy ta literaturoznawcza, narratywistyczna terminologia jest 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 okrucami ze

¹⁸ Tamże, s. 110.

¹⁹ Tamże, s. 122.

²⁰ Tamże, s. 216.

²¹ Por. tamże, s. 46.

stołu Arystotelesa i Tukidydesa”²², a ontologia świata historycznego ogranicza się do ich analizy „sfery podksiężycowej (...), gdzie istnieją tylko cielesne rzeczy i ludzie”²³, uznając 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 ostrzeżeń 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 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 jest tu stosunek do sił wytwórczych, który określa ekonomiczną formę indywidualności – właśnie to, kim jest „człowiek, który wytwarza”. Dokładna lektura *Kapitału* przez Althussera i 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 środkami pracy – 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

²² Tamże, s. 29.

²³ Tamże, s. 110

²⁴ Tamże, s. 214.

²⁵ Tamże, s. 98.

²⁶ Por. L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, wyd. cyt., s. 350, 363.

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 nieodróżnioną, naturalnej „pracy w ogóle” i odróżnić od niej siłę roboczą, co Marks uważał za swoje największe osiągnięcie na polu ekonomii politycznej. To samo wewnętrzne zróżnicowanie uważał 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 swoiste (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 w antycznym Rzymie teologii 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 być jednak świadomie opracowane – w przeciwnym razie moglibyśmy, na przykład, pomylić osobistego boga hellenistycznego

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

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

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

²⁹ Por. P. Veyne, *Writing History*, wyd. cyt., s. 46, 112-114.

³⁰ K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, w: tegoż, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., s. 230.

³¹ Tamże, s. 247.

³² L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, wyd. cyt., s. 362.

Nominalizm historyczny

Sam Veyne'e, w dziewięć lat po publikacji omawianej książki, zachwycony lekturą 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 itd. Jeśli przyjmiemy proponowaną przez Veyne'a regułę, że „to, co zrobione, obiekt, wyjaśnia się przez to, czym w danej chwili było robienie”³⁴, dostrzeżemy, że prócz nazwy, „rządzeni” w różnych epokach niewiele mieli ze sobą wspólnego. Praktyki i dyskursy, o których tu mowa to więc nic innego niż relacje, które jako swoje korelaty mają ludzi i rzeczy w całej ich historycznej swoistości, którą teraz określa się zaczerpniętym z *Archeologii wiedzy* terminem „rzadkość”. „Sublunarna”, naturalistyczna i zdroworozsądkowa ontologia z *Jak się pisze historię?* okazała się mimo wszystko niewystarczająca³⁵.

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

³⁴ Tamże, s. 44.

³⁵ Nominalizm historyczny, wbrew pogładowi 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, *Braking the Chains of Reason*, w: *Out of Apathy*, red. E. P. Thompson, New Left Books, London 1960, s. 219-20). „Żołnierz” jest jednym 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.

Nominalizm historyczny pozostaje jednak w mocy, a co więcej właśnie za sprawą ontologii relacji powiązany zostaje 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

Abstrakcyjne relacje i ich systemy, których dotyczą w tym ujęciu pojęcia historyczne jako takie, istnieją wirtualnie, zgodnie zresztą z interpretacją strukturalizmu przez 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 staje się kwestią 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 jest bowiem uchwycić sprawczość właściwą temu, co wirtualne. Veyne zdaje się próbować uniknąć tej trudności nie konceptualizując pola wirtualności w żaden sposób (np. 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

³⁶ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, wyd. cyt., s. 49-51.

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

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.

Ontologia relacji a pojęcie sposobu produkcji

Nie musimy jednak 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”, badane jest ono 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 grodzeniem pól. Oczywiście dla historiografii marksistowskiej dopiero tu dociera się do właściwego przedmiotu badań historycznych, wyjaśnić należy bowiem 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

³⁸ Tamże, s. 25.

³⁹ Tamże, s. 67.

problematyką, zupełnie niezależnie od teorii strukturalistycznych, rzeczywiście toczą się przynajmniej od lat pięćdziesiątych, gdy opublikowane zostały *Studia o rozwoju kapitalizmu* Maurice'a Dobba, co stanowi dowód na to, że materializmu historycznego jako kierunku 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 innemu obiektem”, 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 ostatnie traci mianowicie wszelką fizykalność i sama w sobie staje się abstrakcją. Veyne tyleż objaśnia, co demonstruje tę przewrotność, cytując Dunsza 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 quaeddam extra nihil*), objawieniem Boga, skończonym dziełem stworzenia. Ale nie jest aktem czegoś, choćby dlatego, że służy jako podstawa wszystkich aktualizacji” (w *Opera* Dunsza Szkota, wydanie Waddinga, t. III, s. 38 B). Przełożyłem dla żartu na język szkotyzmu to, 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,

⁴⁰ Tamże, s. 98.

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

którą należy wyjaśnić. I tak dla Dunsza Szkota materia nie jest ani bytem rozumowym, ani fizycznie odrębną rzeczywistością⁴².

Żart polega na tym, że przed popadnięciem w metafizykę uchronić nas może klasycznie metafizyczne pojęcie materii pierwszej jako realnie nieistniejącej, ale też nieidealnej, czystej wirtualności. Tym razem stawką jest jednak status abstrakcyjnych pojęć, których używamy przy objaśnianiu rzeczywistości historycznej. To samo, co Duns Szkot mówi o materii – że jest w akcji, 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, produkcja w ogóle jest jednak 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 (np. z procesem pracy jako wymianą materii między człowiekiem a przyrodą albo z technologią), którą natychmiast obsadza się wówczas w roli metafizycznej praprzyczyny. Podobna różnica zachodzi między Foucaultowskimi urządzeniami wiedzy i władzy a rozumem i władzą jako takimi. Paradoksalnie materializm zagrożony jest 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 jak abstrakcyjnych relacji, dzięki którym je uchwytnujemy, takich jak „sprzeczność”, „stosunek sił” czy „przyczynowość strukturalna”, zawsze grozi wtedy osunięcie się w idealność pierwszej przyczyny, teleologicznego celu czy dialektycznej konieczności.

Marksowi zapewne nie zawsze udawało się unikać 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 Foucault, choć w inny sposób. Wystarczy pomyśleć o tym, 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

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

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

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 jest wrogi nawet koncepcji „naddeterminacji” („w ostatniej instancji”) Althussera, która sama oznaczała przecież odrzucenie wcześniejszych prób obsadzenia w roli motoru dziejów technologii lub gatunkowo definiowanej gospodarki (ekonomizm):

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 1917, Europa Zachodnia w XVI wieku itd.), nie mogą być pierwszą przyczyną czy motorem, gdyż same uwarunkowane są przez cały ten kontekst. Okazuje się to nie tylko w dyskusji nad tzw. „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,

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

⁴⁵ Najslawniejszym przykładem są tu dzieje młyna wodnego, który odegrał wielką rolę w kształtowaniu średniowiecznej Europy, a był przecież – jak to określa P. Anderson – „spóźnionym darem samego Imperium Rzymskiego”. W antyku wynalazek ten, podobnie jak występująca w Galii w I w. n.e. zniwiarka, nie został zastosowany na szerszą skalę. Patrz: 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: tegoż, *Land and Work in Mediaeval Europe*, przeł. J. E. Anderson, Routledge and Kegan Paul, London 1967, s. 136-68; o tym, że Marks znał ten fakt z „historii rozwoju maszyn” (jak to określa) świadczy uwaga w *Kapitale*, (przeł. H. Lauermann M. Kwiatkowski, H. Heryng, Książka i Wiedza,

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 Marksowski *18 Brumaire’a...*, *Rozwój kapitalizmu w Rosji* 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, które warunkują się wzajemnie. 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, którymi powiązany jest świat materii w akcji. 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 są już w ten czy inny sposób zaktualizowane – a przecież w historii zawsze mamy z nimi do czynienia właśnie w akcji, a nie w stanie czystym – włączone są w grę normalnych oddziaływań między praktykami. I choć nie mogą stanowić przyczyny pierwszej, można 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, znów, opracowania złożonych relacji i wzajemnych oddziaływań między poszczególnymi elementami danej formacji społecznej jako takiej. Można badać, w jaki sposób struktura sposobu produkcji obecna jest 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

Warszawa 1970, t. I, s. 392), którą warto mieć w pamięci, gdy rozważa się głośny aforyzm z *Nędzy filozofii* o żarnach dających feudalizm i młynie parowym – kapitalizm (patrz. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, MED, t. 3, Warszawa 1961, s. 141).

⁴⁶ L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, wyd. cyt., s. 322.

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

obrony jest tylko sformułowanie „ostatnia instancja”, sugerujące możliwość redukcji różnych 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 sformułowane w ten sposób zostało dopiero przez Althussera i jego towarzyszy, z konieczności jest *implicite* obecne w każdym marksistowskim dziele historycznym, a sposób jego rozumienia różnicuje formy marksistowskiej 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, które wybuchła na tym tle między brytyjskimi historykami marksistowskimi w latach 60. ubiegłego wieku, a podzieliła cały angielski ruch socjalistyczny. Chodzi mianowicie o zajadły atak Edwarda P. Thompsona na nędzę „teoretyzmu”, reprezentowanego, jego zdaniem, przez grupę historyków inspirujących się Althusserem, na których czele stał 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 „ogłociwszy 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 jest oczywiście to, że olbrzymia większość historycznych badań Marksa występuje

⁴⁸ E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, wyd. cyt., s. 166-7.

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 wywrzeć decydujący wpływ na ukształtowanie się trendu rozwojowego⁴⁹.

Przede 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 jest bronić jego 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. Nie dokonuje się to jednak 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, jest 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

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

kombinatoryki są one jednak abstrakcyjne (możliwe, wirtualne) – służą do analizy rzeczywistości historycznej, ale przejawiają się w niej w zawsze 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 itd., na których stopniowo „wyciskają swe piętno”, co z pewnością oznacza, że 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 beztrząsowo 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 Nicosia Poulantzas, jednego z uczniów i współpracowników Althussera:

⁵⁰ Tamże, s. 43.

W tekście tym termin „formacja społeczna” z reguły zastępować będzie „społeczeństwo”. W zastosowaniu marksistowskim sensem pojęcia formacji społecznej jest podkreślenie wielości i *heterogeniczności* możliwych sposobów produkcji w danej historycznej i społecznej totalności. Bezkrytyczne 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.

To niezbyt jasne rozróżnienie umożliwić ma 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 analizowane są 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.

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

⁵² P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, London 1974, s. 7-8. W ten sposób opisać można 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 Tamże, s. 420.

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

Historię, którą opowiada w swych dwóch tomach, można próbować streścić – syntezy jest szaleństwem, którego w pracy takiej, jak niniejsza nie da się uniknąć – w następujący sposób. Choć wielkość starożytnego świata leżała w jego miejskiej kulturze i polityce, za ową fasadą skrywała się produkcja rolna bazująca 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, które później odegrały kluczową rolę w narodzinach kapitalizmu. I tak, przetrwanie autonomicznych wspólnot chłopskich, których walki ze szlachtą ziemiańską wprawiały w ruch rozwój technik rolnych, stanowi 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 europejski feudalizm nie miał wpisanego w siebie „wewnętrznego dążenia do kapitalizmu”, a decydująca przewaga europejskiego półwyspu nad resztą świata wynikała raczej z „długotrwałego dziedzictwa klasycznego antyku”. W późnofeudalnej Europie „...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

⁵⁵ Tamże, s. 128.

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

przynieść kapitalistyczny sposób produkcji Europie – związek, który nie poległ po prostu na sekwencji diachronicznej, ale w pewnej fazie [w Renesansie] na synchronicznej artykulacji”⁵⁷. Tym kluczowym spadkiem po antyku było prawo rzymskie, którego odrodzenie umożliwiło przekształcenie „warunkowej” w feudalizmie własności prywatnej w „absolutną”⁵⁸ oraz rozprzestrzenienie się relacji kontraktowych, tworząc jednocześnie 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 miałyby 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. Jedną z częściej powtarzanych przez Andersona tez brzmi: „«Nadbudowa» pokrewieństwa, religii, prawa lub państwa koniecznie wchodzi w skład konstytuującej struktury sposobów produkcji wszystkich przedkapitalistycznych formacji społecznych”⁵⁹. 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.

⁵⁷ Tamże, s. 422

⁵⁸ Patrz: tamże, s. 25, 424.

⁵⁹ Tamże, 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*, wyd. cyt., s. 421. W angielskim tłumaczeniu *Grundrisse* o historycznych przesłankach sposobu produkcji powiada się, że są „*past and gone*” toteż należą jedynie do

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 akcji, ale zarazem historyczny proces jego aktualizacji (formowania się). Inspirująca się strukturalizmem historiografia marksistowska nie jest wbrew pozorom zainteresowana konstrukcją ograniczonej ilości przegródek, w które wtłoczyć można by 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 specyficzną cechą jest, że podejmuje zagadnienia makrohistoryczne. Jak starałem 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 – konstruowana jest 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 jej się wymykać. Ta poetyka, czy może właśnie jej brak, niewątpliwie drażniła Thompsona, który pisał, że jeśli „ta szarańcza (...) osiadzie na *Państwie* [Platona], pozostawi ją огоłoconą ze wszystkiego prócz idei sprzeczności między filozofem a niewolnikiem”⁶¹. W jego długiej, ponad dwustustronicowej, 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

„*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”.

⁶¹ E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, wyd. cyt., s. 167.

i poucza. Jego celem nie było oczywiście odrzucenie wszelkiej teorii jako takiej. Uważał jednak, że marksizm strukturalistyczny zaciemnia właściwy stosunek między tym, co konceptualne, 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. 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, który 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 itd. – 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 przeoczany przez Althussera – oraz to, że te klasowe doświadczenia będą jednocześnie wyrażać się we wszystkich „instancjach”, „poziomach”, instytucjach i aktywnościach”⁶⁴.

⁶² Tamże, s. 13.

⁶³ Tamże, s. 31.

⁶⁴ Tamże, s. 96-97.

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. W istocie 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, które historiografia odkryła dla siebie w trakcie swego conceptualnego 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 zniesione zostały różne ideologiczne bariery. Możliwe wydaje 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, które permutują w tym procesie. Podejście takie preferował zapewne Veyne’*e*, 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 wydaje się 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 jest dla niej wciąż marksowska analiza w kategoriach sposobów produkcji. W kontekście tego problemu warto zapytać, co Thompson myśli o tej właśnie kategorii.

⁶⁵ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, wyd. cyt., s. 90-1.

Bez specjalnego zdziwienia odkrywamy 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, które z definicji nie obejmują 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 jednak „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”.

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”: „rekonstruuując na podstawie historycznego materiału zaktualizowany sposób produkcji” historyk „słyszysz łamany w lesie, gdzie człowiek z ludu spiera się o swe prawa z Królem” oraz „udręczoną ciszę i wybuchające 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 „sprzeczność” (walkę, wojnę) między klasami, której polem jest społeczeństwo, potraktował jako wyraz (efekt, aktualizację) „antagonizmu” w obrębie struktury produkcji. Dlatego też wszystkie jego prace, które można

⁶⁶ E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, wyd. cyt., s. 163.

⁶⁷ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., s. 201. Ściśle 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, *The Poverty of Theory and Other Essays*, wyd. cyt., s. 61.

⁶⁹ Tamże, s. 158.

uznać za historyczne, poświęcone są 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 poświęcone są jego dzieła. Takie rozegranie napięcia między abstrakcją ekonomiczną a jej konkretną aktualizacją wyróżnia cały obszerny gatunek historiografii marksistowskiej. Nie trzeba koniecznie 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 społeczeństwa 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 „przejścia 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 itd.) nie można po prostu utożsamić z społeczeństwem, w którym ona funkcjonuje. Formacja społeczna, która „w całokształcie swych stosunków” byłaby kapitałem (jeszcze?) nie zaistniała. Niewątpliwie słuszna jest 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

⁷⁰ Tamże, s. 163.

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 celem jest ujęcie problemów dnia dzisiejszego poprzez opisanie ich formowania się w przeszłości. Makrohistoria zawsze jest, mniej lub bardziej *explicite*, historią współczesności, której swoistość stara się wyjaśnić. Tym różni się w ostatecznym rozrachunku od dzikich spekulacji w stylu Toynbee'ego.

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 uzyskiwana jest poprzez „wolną” umowę o płacę, bez zastosowania presji pozaekonomicznej, charakterystycznej dla wcześniejszych formacjach 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 kontynuował będę w kolejnym rozdziale poświęconym zwolennikom analizy systemów-światów, którzy swoją „jednostką analizy” próbują uczynić bezpośrednio świat współczesny. Drugi wniosek, do którego doprowadziły mnie moje badania, jest taki, że problem aktualizacji abstrakcyjnych struktur w ich społecznych efektach zrozumieć można tylko wychodząc od pytania o warunki doświadczania czegoś jako historycznego właśnie. Do tej problematyki powrócę w rozdziale zamykającym tę część mojej pracy, przedstawiając koncepcję dziejowości Deleuze’a w szerszym kontekście filozoficznej recepcji przemian współczesnej historiografii.

Rozdział 8

Analiza systemów-światów i historia globalna

Akademicki sukces analizy systemów-światów

Analiza systemów-światów jest najmłodsza 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 się uporać na poziomie makrohistorycznej syntezy. Gdy w 1974 roku 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 zbudowali sobie instytucjonalną bazę w przynajmniej dwóch prężnie

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. Wydaje się, że w początkowej fazie ustanawiania analizy systemów światów jako perspektywy badawczej obok Wallersteina kluczową rolę odegrali Samir Amin, Giovanni Arrighi oraz André Gunder Frank, przy późniejszym, ale poważnym wkładzie Beverly Silver i Christophera Chase-Dunna. Istotne jest 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 w dużej mierze arbitralne i podyktowane względami natury formalnej, przemawiają jednak z za nią również argumenty teoretyczne, które formułował będę 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 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, zachowując do niej wyraźny dystans. Z kolei *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (Verso, London-New York, 1994) Arrighi’ego jest co prawda klasycznym przykładem makrohistorii w wydaniu omawianej szkoły, zostało jednak opublikowane 20 lat po pierwszym tomie *TMWS*. Frank, którego

działających ośrodkach w USA³ i takiej samej liczbie regularnie wychodzących czasopism⁴. Z pewnością miała w tym swój udział wielka energia Wallersteina, który swego czasu był aktywnym liderem ruchów alterglobalistycznych i wciąż, mimo swych 83 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 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 jawić się będzie często właśnie jako zasadnicza trudność, z którą dopiero trzeba sobie poradzić. Wynika to z określonych deficytów teoretycznych analizy systemów-światów, których wydobyć ma jednocześnie dookreślenie postawionych dotychczas pytań, jak i potwierdzeniu ich wagi.

World Accumulation, 1492-1789 ukazało się już w 1972, jest bez wątpienia najsilniejszym konkurentem Wallersteina do miana odkrywcy nowego paradygmatu, ale pisząc w 1998 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, któremu w odpowiednim miejscu poświęcę 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. Gawlewicz, 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. Z. Baumana i 91 tys. R. Putnama, co oczywiście niewiele zmienia, gdy mowa o „famie”.

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 ukształtowane zostały 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 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 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 zapórę dla

⁶ Patrz: I. Wallerstein, *French Revolution as World-Historical Event*, w: tegoż *Unthinking Social Science*, wyd. cyt., 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 – G. Soboul, G. Lefebvre), jak i z jej „rewizjonistycznym krytycyzmem” (Francja nie była już feudalna, a rewolucja oznaczała w istocie wybuch antydespotycznych żądań liberalnych – A. Coban, F. 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 dłużej (obejmującej mniej więcej stulecie) perspektywie dla samej Francji bilans zmian wywołanych przez rok 1792 był raczej skromny, Wallerstein stwierdza, że „rewolucja francuska i jej napoleońska kontynuacja stanowiły katalizator transformacji ideologicznej w [całej] kapitalistycznej gospodarce-świecie” (tamże, s. 15). Konsekwencją tej przemiany w „geokulturze” było wykształcenie się nowoczesnych ideologii politycznych, nauk społecznych i ruchów masowych.

wszelkich radykałów. Liberalowie opowiedzieli się za polityką świadomie wprowadzanych reform, które legalizowałyby, ułatwiały, łagodziły i kanalizowały „normalną zmianę”. Marksisci⁷ zaakceptowali podstawową 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 swego 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 jako spór o właściwy podział pracy intelektualnej między wydziały lub dyscypliny 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,

⁷ Tak określa tę ideologię Wallerstein. Być może trafniej byłoby mówić o „socjalistach”? Zamieszanie pojęciowe dotyczące problemu ideologii i ich typów jest jednak tak duże, że tak czy inaczej pozostać można tylko na poziomie przybliżeń.

⁸ To, że Wallerstein posługuje się w tym kontekście właśnie tym 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 Humboldta, a potem Dilthey’a). Można by wychodząc od tej obserwacji podważać interpretację Wallersteina, ale również próbować przeprowadzić krytykę koncepcji ideologii wpisanej w historyzm.

⁹ Tamże, s. 18.

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 zorientowanie były 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 „rozwiniętych”, 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, że zarówno historia, jak i ekonomia, politologia i socjologia, mimo dzielących je różnic, poświęcone były 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 kłusownictwa”, będącego wynikiem poszukiwania przez uczonych „oryginalnych” tematów poza granicami własnych dyscyplin, przez „studia regionalne”, przez teorię zależności, szkołę *Annales*, marksizm itd.

¹⁰ I. Wallerstein, *Call for a Debate about Paradigm*, w: tegoż *Unthinking Social Science*, wyd. cyt., s. 246.

Niektóre z tych prób przygotowały, zdaniem Wallersteina, grunt pod analizę systemów-światów, inne nie. Nie ma tu potrzeby referować pisanej przez niego genealogii tego kierunku. Istotne jest to, że wszystkie niekwestionowane założenia nauk społecznych i historii skłonny jest on sprowadzać do jednego – koncepcji indywidualnego społeczeństwa jako podstawowej jednostki analizy. Zmiana tej jednostki jest głównym postulatem jego projektu „odmyślenia” nauk społecznych, którego realizacja unieważnić ma 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 jest jałowe, wspomniane sfery nie są bowiem wiecznymi obiektami naturalnymi, a synchroniczne istnienie ich logik jest tylko heurystycznym założeniem pozwalającym 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 jednak 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 jest więc przedmiotem teoretycznym, ale oznaczeniem 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-ego wieku państwo. Nie sposób nie zauważyć, że promowane przez Wallersteina postulaty dla nauk społecznych nabierają popularności przynajmniej od 1945 roku, co z pewnością związane jest ze zmianami, jakie zaszły w

¹¹ I. Wallerstein, *Historical Systems as Complex Systems*, w: tegoż *Unthinking Social Science*, wyd. cyt., s. 229-236.

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 jest relatywizacja państwa 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 nie będący 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 – ufundowane zostały na wyparci 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 zamarała 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? Jest to pytanie kluczowe, albowiem w rozmaitych formach i w różnym natężeniu zabieg ten jest charakterystyczny dla współczesnej makrohistorii w ogóle.

Już w tej chwili powinno być jednak 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 250-stronicową 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, które skłoniły 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 za pewne niewielu będzie się kiedykolwiek mogło z nim mierzyć)”¹³. Na kolejnych paru stronach Wallerstein porusza cały szereg zagadnień, w których rozpoznać można większość klasycznych pytań filozofii historii („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, jak ona rzeczywiście *jest*, a nie jak rzeczywiście *była*?” itd.), a potem pozostawia nas z opowieścią o kapitalistycznej gospodarce-świat, która przez 400 lat i cztery tomy wydarza się na przemian w sferze abstrakcji i konkretności.

Braudel po lekturze pierwszego z tych tomów, mimo iż zrobił on na nim wielkie wrażenie, zapowiedział – bądź co bądź z pozycji specjalisty – że „walka, którą ten socjolog, w dodatku afrykanista, toczy przeciwko historii, daleka jest od zakończenia”¹⁴. Zauważmy, że autor *Morza Śródziemnego...* będąc przecież równie wielkim zwolennikiem współpracy między naukami społecznymi, co Wallerstein, podkreśla jednak, jeśli nie wytyka mu, jego akademicką afiliację. Oznacza to, że 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 wydarzaniem się, nie zostaje rozstrzygnięte na poziomie krytyki założeń nauk społecznych. Wydaje się, że hasło analizy systemów-światów, a właściwie ludzie i instytucje, których udało się za nim

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

¹³ Tamże.

¹⁴ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV-XVIII wiek*, wyd.cyt., t. III, s. 56.

pociągnąć, służą często Wallersteinowi za alibi, pozwalające przekształcić niejasność zajmowanej pozycji teoretycznej ze słabości w wyzwanie rzucane naukom społecznym. Słowa, które we wspomnianym wstępie do pierwszego tomu *TMWS* były wypowiedzane z wahaniem i we własnym imieniu, 30 lat później powtarzane są 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 opisaną w *TMWS*.

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

Wszystko to zdaje się prowadzić do punktu, w którym rzecz trzeba to, co w związku z materializmem historycznym lubił powtarzać Engels, a za nim Thompson – *the proof of the pudding will be in the eating*¹⁵. Trzeba by zacząć lekturę *TMWS* i sprawdzić, o czym książka ta opowiada. Chcąc jednak pozostać wciąż na poziomie bardziej ogólnego pytania o samą możliwość i formę przedmiotów różnych makrohistorii oraz uważając, że ką, pod którym 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

¹⁵ 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, za którym dopatrywał się 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 *dwóch* kłownów – jeden starczo przygarbiony, a drugi grubszy, bardziej krzepki i młodzieńczy jako kontrast dla siebie nawzajem? Wyciągnijmy zza kulis spoconego, dręzonego 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 fraszek 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”*, wyd. cyt., s. 92; E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, wyd., cyt., s. 50-55).

badawczej, które, co znaczące, *explicite* utożsamia z publikacją *TMWS I*, towarzyszyły dwie „nie-deбаты” (*non-debates*)¹⁶. 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, który perspektywa ta pozwala dojrzeć. Zdaniem 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 Skocpol¹⁷. 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. Zaznaczyć trzeba jednak, że w pewnej mierze czytanie to zaczyna się już teraz i niektóre z jego rezultatów znajdują tu swoją antycypację.

¹⁶ Patrz: G. Arrighi, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, w: „Review (Fernand Braudel Center)”, vol. 21, nr 1, 1998, s. 113-129.

¹⁷ Por. T. Skocpol, *Wallerstein's World Capitalist System: a Theoretical and Historical Critique*, w: „American Journal of Sociology”, nr 82, 1977, s. 1075-1095.

Roberta Brennera krytyka *The Modern World-System* I

Długi i wielowątkowy artykuł Brennera *The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism*¹⁸ ukazał się latem 1977 roku. Stanowi on jedną z najwcześniejszych reakcji na ogłoszenie 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, że 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, które ten wyodrębniony nurt intelektualny zajmuje wobec dwóch klasyków teorii kapitalizmu – Adama Smitha i Karola Marksa. Artykuł Brennera jest więc próbą zdiagnozowania sytuacji teoretycznej Wallersteina podjętą w momencie, gdy Wallerstein nie postawił jeszcze sobie takiej diagnozy sam, 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

¹⁸ R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism*, w: „New Left Review”, nr 104, 1977, s. 25-92.

stanowisk Wallersteina, André Gundera Franka i Paula Sweezy'ego¹⁹ pod 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”²⁰ 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”²¹, 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”²², 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”²³ (Wallerstein) lub że „oparta jest na bardzo wybiórczej lekturze *Kapitału*, w której nie ma miejsca na bardziej światowo-systemowe conceptualizacje Marksa”²⁴ (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 omówieniu znaczenia analogii, którą Brenner dostrzega między modelem kapitalistycznej gospodarki-świata z *TMWS I* a modelem gospodarki rynkowej z *Bogactwa narodów*.

Na najbardziej powierzchownym poziomie zewnętrznego kształtu tych modeli analogia ta jest rzeczywiście trudna do przeoczenia i uderzająca. Dla Smitha bogactwo

¹⁹ Chodzi tu przede wszystkim o stanowisko, które Sweezy zajął w ramach dyskusji nad *Studiami o rozwoju kapitalizmu* Dobba (patrz *Dodatek – dyskusja na temat przejścia od feudalizmu do kapitalizmu*, w: M. Dobb, *Studia o rozwoju kapitalizmu*, wyd. cyt., s. 399-472).

²⁰ Tamże, s. 27

²¹ Tamże, s. 40

²² Tamże, s. 27.

²³ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, wyd. cyt., s. 148, por. też s. 130.

²⁴ G. Arrighi, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, wyd. cyt., s. 120.

społeczeństwa jest funkcją stopnia podziału pracy, czyli specjalizacji osiągananej przez separację funkcji produkcyjnych i przydzielenie ich osobnym producentom. W klasycznym sformułowaniu w pierwszej 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”²⁵. W szesnastowiecznych 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”²⁶?

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 diskutowane 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”²⁷. W ujęciu Smitha indywiduacja 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 jest w kluczowy sposób powiązany z poziomem rozwoju handlu, zgodnie ze słynną formułą, że „podział pracy jest ograniczony rozległością rynku”²⁸, 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,

²⁵ Patrz np. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, wyd. cyt., s. 34 albo tegoż, *A World-System Perspective on the Social Sciences*, w: „The British Journal of Sociology”, vol. 27, nr 3, 1976, s. 345.

²⁶ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 102.

²⁷ R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development...*, wyd. cyt., s. 56.

²⁸ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, PWN, Warszawa 2007, t. I, s. 24.

zachęcając do zwiększenia produkcji rolnej, co z kolei dodatkowo pobudza miejską podaż itd. 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”²⁹.

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 taki system-świat, a więc taki „wielki system osiowego podziału pracy”, który 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”³⁰. Ekonomiczna przewaga kapitalistycznej gospodarki-świata okazuje się więc wynikać z tego, że jest on czystym – najczystszym z dotychczasowych – systemem podziału pracy. Podobnie więc jak u Smitha, w modelu proponowanym przez Wallersteina światowy handel sam w sobie – co w tym wypadku oznacza: 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 itd.) 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 krajów centralnych. W tych ostatnich następuje tym samym przyśpieszona akumulacja kapitału, która pozwala na dalsze rozwijanie handlu i posiadanej w nim przewagi, między innymi drogą geograficznej ekspansji poszerzającej granice systemu-świata.

²⁹ R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development...*, wyd. cyt., s. 38.

³⁰ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 15-16.

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 jest „akumulacja poprzez innowację”, czyli po prostu ciągłe 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. Tylko wtedy bowiem, 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”³¹.

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 szesnastowiecznej Europy? Czy jako takie nie domagają się wyjaśnienia? Z drugiej strony faktem jest też, że 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, że jego model będzie tak niezdolny do uwzględnienia postępu technicznego. Zabierając się do pracy zapowiadał, że jej trzecia część „traktować będzie o przekształceniu gospodarki-świat w przedsięwzięcie globalne (*global enterprise*),

³¹ R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development...*, wyd. cyt., s. 31.

umożliwionym przez technologiczną transformację nowoczesnej industrializacji”³². 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 wyrastającym (wraz ze wszelkimi analizami koncentrującymi się na stopie wzrostu) z „ideologii narodowego rozwoju ekonomicznego jako najważniejszego z kolektywnych zadań”³³. Argumentacja tam przeprowadzona silnie do mnie trafia w tej części, która zmierza do wykazania, że znana nam z podręczników „koncepcja «rewolucji przemysłowej» wraz z jej prawie nieuniknionym korelatem – brytyjską «pierwszą rewolucją przemysłową», jest głęboko myląca”³⁴. Nie jestem natomiast przekonany, by stwierdzenie, że prawdziwą rewolucją były wynalazki broni palnej, kompasu i prasy drukarskiej³⁵, związane właśnie z ustanowieniem kapitalistycznej gospodarki-świat w szesnastym 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” poprzez „rewolucjonizowanie technicznego procesu pracy”, który udało się uchwycić i wyłożyć Marksowi dzięki pojęciu „wartości dodatkowej względnej”³⁶. 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 „cyrkulacjonistą”? 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, tj. stosunkami

³² I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 12.

³³ I. Wallerstein, *The Modern World-System III*, Academic Press San Diego 1989, s. 22. Por. też s. 3-33 oraz s. 53.

³⁴ Tamże, s. 33.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Patrz K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I., s. 568.

klasowymi. I rzeczywiście, to właśnie w tym 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 w istocie nieuniknioną odpowiedzią okazuje się twierdzenie, że udoskonalenia te dokonują się nie na poziomie sił wytwórczych, ale na poziomie 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”³⁷. 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 (tj. stosunków produkcji), który zmaksymalizuje zyski na rynku. Przyjęcie tego podejrzanego założenia pociąga za sobą konieczność przyznania, że elity te już wcześniej były jakby kapitalistyczne w potencji, tzn. 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 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 piętnastym wieku. Jest to, krótko mówiąc, świat atomistycznych ego Smitha (...). Nic dziwnego, że Wallerstein określa szesnastowieczny „system-świat” jako system „jednoklasowy”, w jego ujęciu bowiem to tylko kapitaliści (sami stworzeni przez rynek światowy) i ich motywacje liczą się w historycznym rozwoju kapitalizmu³⁸.

³⁷ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 87.

³⁸ R. Brenner, *The Origins of Capitalist Development...*, wyd. cyt., s. 82.

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 tzw. „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)³⁹. 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”⁴⁰. Kapitalizm jest tu więc tyleż efektem przemian historycznych, co środkiem, który wybiera się w celu przezwyciężenia związanych z nimi trudności.

Spoleczne stosunki cyrkulacji?

Brennerowska krytyka „neosmithianizmu” czy też „cyrkulacjonizmu” Wallersteina – powtarzam tutaj właściwie konkluzję refleksji Arrighiego nad tą „nie-debatą”⁴¹ – 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 szesnastowiecznej transformacji gospodarki-świata w *kapitalistyczną* gospodarkę-świat (w chwili koniunkturalnej depresji panowie feudalni decydują się przekształcić w kapitalistycznych „farmerów”). Nie jest tutaj moim celem 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

³⁹ Por. I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 37.

⁴⁰ Tamże, s. 37-38.

⁴¹ Por. G. Arrighi, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, wyd.cyt., s. 120.

każdego z tych dwóch problemów, poczynić pewne uwagi co do natury przedmiotu napisanej przezeń historii.

Przyjrzyjmy się najpierw kwestii redukcji 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”⁴². Podstawową przesłanką tego postulatu jest 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 pomyślenia walki klasowej w skali systemu-świata jako całości wydaje się wymagać opracowania jakiejś koncepcji *społecznych* stosunków cyrkulacji. Sądzę, że tak właśnie można odczytywać próbę uchwycenia „nowoczesnej gospodarki-świata”, którą jest *TMWS*.

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 opisany jest jako geneza „jednostek produkcyjnych zdolnych reagować na ciągle zmieniające się wyzwania stawiane przez globalny rynek gospodarki-świata”, które, by takimi się stać, spełnić muszą pewną liczbę warunków (dotyczących wielkości, dyspozycyjności siły roboczej i okoliczności politycznych) ustalonych na wstępie w wyniku „badań nad naturą struktur podejmowania decyzji ekonomicznych”⁴³. 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, tj. 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 twierdzenia⁴⁴. Wydaje się przy tym

⁴² I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, wyd. cyt., s. 37.

⁴³ I. Wallerstein, *The Modern World-System III*, wyd. cyt., s. 130-131. Por. cały rozdz. 3.

⁴⁴ „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

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”⁴⁵, a gdzie „stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami”⁴⁶. Ostatecznie jednak ten słynny „fetyszyzm towarowy” jest 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 o tym, 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 działał⁴⁷.

Mysząc 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, np. feudalnej. Przedmiotem przestaje być „co?” kapitalizmu, a staje się nim jego „jak?”. Jest to procedura, którą zalecał również Veyne („obiekt wyjaśnia się przez

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, *Wallerstein's World Capitalis System: a Theoretical and Historical Critique*, wyd. cyt., s. 1079).

⁴⁵ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 204.

⁴⁶ Tamże, t. I, s. 92.

⁴⁷ I. Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, Temple University Press, Philadelphia 2004, s. 96-97.

to, czym w danej chwili było *robienie*”). Oczywiście wiążącym pozostaje pytanie 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 jednak 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 dziwnym komentarzu do Brennerowskiej krytyki jego dzieła stwierdza, że pośredniej, ale konkretnej odpowiedzi udzielił w drugim tomie *TMWS*, odnajdując w dziejach siedemnastowiecznej 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 dokładnie tej samej kolejności⁴⁸, dowodzi, zdaniem Wallersteina, że „wbrew brennerowskiej wersji marksizmu, nie istniały różne form kapitalizmu – handlowego, przemysłowego, finansowego – ale że określenia te odnoszą się do alternatywnych form czerpania zysków przez kapitalistów w zależności od koniunkturalnych przesunięć w funkcjonowaniu gospodarki-świata”⁴⁹. Problem oczywiście w tym, że krytyka Brennera w żadnym punkcie nie opierała się na przekonaniu (skądinąd chyba przezeń żywionym), że 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, itd.) nie pozwala dostrzec i opisać tego rodzaju regularności funkcjonowania „historycznego kapitalizmu”.

⁴⁸ „Wzorzec hegemonii wydaje się cudownie prosty. Wyrażna wyższość w wydajności produkcji rolniczo-przemysłowej wiedzie 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 na finansowych sektorach 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 1980, s. 38-39; por. cały rozdz. 2). Różnie rozumiane pojęcie „hegemonii” jest bardzo istotne także dla 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 na rozkwitaniu i upadaniu 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*, wyd. cyt. s. 28 i nast.).

⁴⁹ I. Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, wyd. cyt., s. 95.

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”⁵⁰. 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 i 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 akurat w szesnastym stuleciu⁵¹. 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 ujmują Marks, w „intermundiach”, w szczelinach i na łączach między wielkimi systemami społecznymi, a więc taki, jaki występował w trzynastowiecznych miastach włoskich (a może też w starożytnej Fenicji, Kartaginie itd.) podporządkował swej logice nowożytne państwa terytorialne i za ich pomocą rozszerzył się na cały świat? Wallerstein otwarcie przyjmuje ten sposób myślenia i stawiania pytań w swoich późnych pismach, np. tam gdzie porównuje kapitalizm do wirusa, który był „obecny we wszystkich wielkich systemach historycznych (cywilizacjach)”, ale dopiero w „świecie Zachodu, gdzie przez szczególny zbieg okoliczności tradycyjnie zwalczające go

⁵⁰ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek*, wyd. cyt., t.II, s. 395.

⁵¹ „Europejska gospodarka-świat narodziła się więc, moim zdaniem, bardzo wcześnie; nie jestem zadowolony, jak Immanuel Wallerstein, w XVI stulecie” (F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV-XVIII wiek*, wyd. cyt., t. III, s. 43).

antytoksyny były mniej dostępne lub mniej skuteczne, rozprzestrzenił się gwałtownie, a później okazał się niewrażliwy na próby odwrócenia jego skutków”⁵².

Jeśli w *TMWS* taka perspektywa, choć poszukiwana i *implicite* postulowana, jest *explicite* 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 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, nie będącej ontologią monadycznych struktur, które trzeba nazwać, opisywać i ustawić obok siebie lub jedną po drugiej. Przedmiot klasycznej marksistowskiej teorii historii (materializmu historycznego), którym jest „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”, które stanowi 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 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,

⁵² I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 219-220. Por. też 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.”.

między kapitalizmem jako sposobem produkcji a kapitalizmem jako kategorią makrohistoryczną. Powiedziałem mianowicie, że ten drugi konstruowany jest 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 wyjaśniać będę 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 historię tego efektu kapitalizmu, który nazywa się 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”⁵³. 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 historyczną⁵⁴. Zabieg ten wydaje się stanowić 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 organów i produkcja pragnienia – pod warunkami dyktowanymi przez najwyraźniej zwycięski kapitalizm, to gdzie znajdziemy

⁵³ I. Wallerstein, *Globalization or the Age of Transition*, w: „International Sociology”, vol. 15, nr 2, 2000, s. 251.

⁵⁴ Jest to chyba odpowiedni moment, by wspomnieć o secesji, której w ramach analizy systemów-światów dokonał A. 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 Chiny, 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 nazwałem 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, że 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 miewa się dobrze.

wystarczająco niewinności, by stworzyć historię uniwersalną?”⁵⁵. Odwaga i najważniejsza zasługa Wallersteina leży w tym, że bez dwóch zdań odlażł on w sobie taką niewinność, którą można chyba określić jako oświeceniową.

U Deleuze’a szukał będę właśnie 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.

⁵⁵ 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

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, które prowadziłem w pierwszej części mojej pracy. Sformułowałem tam trzy hipotezy, które – w skrótovej 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, że 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 doszukiwać się można w oświeceniowej historii filozoficznej – jednym z ostatnich z tych dyskursów – skądinąd bardzo różnej, często dziwacznej natury – które zaludniały mglisty obszar między filozofią a historiografią jeszcze zanim pałący stał się problem ich wzajemnych relacji. Wskazywałem między innymi na to, w jak interesujący i zbliżony do dzisiejszych dyskusji nad inter- lub unidyscyplinarnością sposób stawiana była wówczas kwestia stosunku historii do tych form poznawania świata społecznego, z których wkrótce wyłonić się miały 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 świadomości (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: Foucault, którego tezę o radykalnym uhistorycznieniu przedmiotów doświadczenia w ramach *episteme* nowoczesnej staram się tu zreinterpretować i zastosować do mojej problematyki; Althusser i Balibar, których terminologię mimo narastających trudności próbuję wykorzystać do postawienia problemu przedmiotów makrohistorii; Deleuze, którego pojęcia – co trzeba wreszcie przyznać – niekiedy wprowadzałem już tutaj ukradkiem... Trudno też wyznaczyć granicę między rozważaniami czysto metodologicznym a ogólnie teoretycznym, czyli właściwie filozoficznymi, którą często przekraczają w omawianych przeze mnie esejach tacy historycy jak Braudel, Veyne, Thompson czy 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 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 Wallerstein, prawie nigdy nie zapraszali do swych konsyliów filozofów, gdy zaś to czynili, to raczej przez grzeczność, nigdy nie określając roli, którą owi miłośnicy mądrości mieliby w tych obradach odegrać, a w innych swych pismach obwarowując ją rozlicznymi zastrzeżeniami¹.

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*, wyd. cyt., s. 296). W innych miejscach podkreśla jednak na przykład, że „filozof, wrażliwy na aspekt subiektywny i wewnętrzny pojęcia czasu, nie odczuwa nigdy ciężaru czasu historii, czasu konkretnego, powszechnego...” (tamże, s. 172). Wallerstein broniąc swojego postulatu unidyscyplinarności 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 (patrz. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, wyd. cyt., s. 160; tegoż *Unthinking Social Sciences*, wyd. cyt., s. 262-3). Przykłady sceptycyzmu historyków wobec

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 Marksa. 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. Wymienić można jednak przynajmniej dwóch filozofów, którzy przyjęli pozycję i strategię podobną w tym względzie do marksowskiej. Pierwszym z nich jest Foucault, którego prace wielu historyków z Veyne'm na czele czyta jako po prostu historiograficzne, a inspirować się nimi między innymi francuscy badacze dziejów *mentalité*. Drugim jest sam Deleuze, które w swe liczne i różnorodne projekty filozoficzne wplótł również obszerny zarys uniwersalnej historii stawania się kapitalizmu. Już choćby ze względów chronologicznych trudno jest 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, którego przykładem

filozofii można by natomiast mnożyć. Niech wystarczy następująca wypowiedź Le Goffa: „Jak już wspominałem, podzielałem 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*, wyd. cyt., s. 223).

² Przykładem takiej książki jest *A Thousand Years of Nonlinear History* Manuela De Landy (Zone Books, New York, 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.

są omawiane wcześniej prace 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 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, muszę więc prosić czytelnika, by pamiętał, 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 najprostsza strategię filozofii wobec historii stanowi to, co W. 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 zasadza się właściwie na formalizacji oraz instytucjonalizacji pradawnego rozbratu między filozofią a dziejopisarstwem. Po pierwsze, jest ono z definicji receptywne, tzn. ogranicza się do analizy dzieł historycznych i wyklucza wszelką samodzielną refleksję nad procesami dziejowymi. Po drugie, konstytuuje się w pierwszej kolejności negatywnie poprzez opozycję wobec klasycznej filozofii dziejów (określanej jako „spekulatywna filozofia historii”), co utrudnia, jeśli nie uniemożliwia, przyswojenie sobie olbrzymich przemian, które 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.

W podobnej sytuacji znajduje się drugie z popularnych dziś podejść do filozofii historii – tak zwany narratywizm, o którym wspominałem już w kontekście pierwszej z metodologicznych książek Veyne’a; jednym z jego czołowych przedstawicieli jest H. White, którego koncepcję starałem się zaaplikować do lektury Heglowskich *Wykładów z filozofii*

³ W. H. Walsh, *Philosophy of History: An Introduction*, Harper, New York 1958, s. 12, 14.

dziejów. Również i ten kierunek opiera się na swoiście 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 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. Wydarzyła się ona wraz z pojawieniem się owego stylu myślenia w naukach humanistycznych, który nazywa się strukturalizmem. 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 pojawiać się będą – wiadomo jednak, iż jedną

⁴ Powołując się na współczesnego badacza i teoretyka historii Michaela Bentleya, 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*, wyd. cyt., s. 259). Tezę tę Zamorski stawia w odniesieniu do narratywizmu, sądzę 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 do nich wszystkich zainteresowanych zgłębianiem tej problematyki. W kontekście właściwego tematu mojej pracy szczególnie godne polecenia wydają się *Mikrohistorie* (Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005), które z oczywistych względów czytać można jako swoisty kontrapunkt prowadzonych tutaj rozważań.

z zasadniczych trudności teoretycznych tego nurtu jest 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 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 czynienia. Twierdzono wręcz (np. 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, że filozofów skłaniał on do postawienia sobie tego problemu niejako na własnym gruncie. Filozoficzna recepcja strukturalizmu stanowi bowiem kontynuację zainicjowanego przez Kanta podejścia transcendentalnego, 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 transcendentalnej 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

⁶ Por. reakcję Sartre’a na *Słowa i rzeczy* Foucaulta: *Jean Paul Sartre udziela wywiadu*, w: „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 4 (56), Warszawa 2005, s. 41-50.

⁷ Taką interpretację istoty przełomu transcendentalnego 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 (...) uchwytana 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*, wyd. cyt., s. 31,38.

podstawowego jej problemu, filozofią genezy⁸ – otwiera możliwość nowego ułożenia relacji między filozofią a dziejopisarstwem. W odróżnieniu bowiem 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 również – 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 właściwie 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 pociągnąć można 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 epistemicznego umiejscowienia – ten mianowicie, który nazywam filozofią dziejowości. By w miarę płynnie przejść do właściwego tematu tego 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

⁸ Określenia to zaproponował M. Herer w swej książce o Deleuze’ie 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 spłoty problemowe: filozofia Deleuze’a jako 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 przewycięzania ograniczeń strukturalizmu. W tym sensie do filozofii genezy zaliczyć można też Althussera, Balibara i Foucaulta. To jednak, że decyduję się na użycie w tym kontekście tego akurat określenia, jest faktycznie motywowane również tym, że Deleuze stanowi jeden z „punktów docelowych” mojej pracy i w tym aspekcie jest rezultatem inspiracji sformułowaną przez Herera interpretacją myśli autora *Anty-Edypa*.

również w ramach tradycji transcendentalnej, pojęciem dziejowości⁹ operowali filozofowie, których Deleuze nie zaliczał do swoich sojuszników. Najwłaściwszy kontekst tego rozpowszechnionego przez Dilthey'a 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 przewyciężyć, 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 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 Dilthey'owskiego 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

⁹ Pisałem już o tym, że termin ten 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, PWN, Warszawa 1994, t. I, 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” (tamże, t. III, 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 przeformułowaniem, którego kluczowym elementem było ograniczenie roszczeń filozofii wobec historiografii.

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 heglowski problem tego, jak to jest, że „duch popada w czas”.

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 jednak pozostawać dziś w mocy. Mieliśmy już okazję przekonać się o tym wielokrotnie w trakcie naszych rozważań, ostatnim razem dyskutując wraz 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 dwustu lat coraz dokładniej opisują specyficzne typy historyczności właściwych im przedmiotów teoretycznych – dzieje się tak np. w lingwistyce, biologii, geologii, a nawet fizyce z jej pojęciem strzałki czasu, termodynamiką procesów nieliniowych czy teorią złożoności. 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-historycznym 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, poczynawszy od *Różnicy i powtórzenia*, są

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 realizować próbuje 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, Ilii Prigogine’a. Prócz pewnych interesujących sugestii w esejach epistemologiczno-metodologicznych (patrz np. I. Wallerstein, *Crises: The World-Economy, the Movements, and the Ideologies*, w: tegoż *Unthinking Social Science*, wyd. cyt., s. 31-4) w swej praktyce dziejopisarskiej wydaje się on jednak korzystać jedynie z pojęcia bifurkacji.

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 znaczniejszą, czego dowodem może być to, jak niechętnie z niego rezygnowano. Redukcja dziejów do czasowości człowieka, najpełniej przeprowadzona przez Heideggera w *Byciu i czasie*, ale powtarzana jeszcze przez Sartre'a, Gadamera i Ricoeura, uczyniła z historii „ostatnią cytadelę źródłowej, syntezy 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 były właśnie ostatnim aktem tej obrony: „...otwarty problem teorii struktur – pisał Herer w swej monografii o Deleuze – 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 transcendentalnej 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, że 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 przecież przeczyć, nawet jeśli twierdzę, że obecnie domaga się ona przemyślenia 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, że 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

¹² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 40.

¹³ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, wyd. cyt., s. 155.

sceptycyzm wobec historii jako dyscypliny i jako pojęcia, przeciwstawiając 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 poprzez odwołanie do źródłowej funkcji podmiotu ludzkiego. Jednocześnie, ponieważ koncepcje Deleuze’a pozostają formami refleksji transcendentalnej, ich celem nie jest ani odrzucenie 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 odnaleźć można, jak pokazałem, prefiguracje filozofii dziejowości. Przytaczałem już fragment *Ideologii niemieckiej*, w którym 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

¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 109.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, wyd. cyt., s. 430.

¹⁶ Tamże, 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: „Sądzymy, że każda rzecz ma swoją geografię, swoją kartografię, swój diagram” (G. Deleuze, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe DSW TWP, Wrocław 2007, s. 41-42, 44).

¹⁷ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, wyd. cyt., s. 77. Cytat lekko zmodyfikowany, obszerniej i w oryginalnym sformułowaniu przytaczany w rozdziale drugim.

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 swoich pismach tego samego rodzaju przemieszczeń 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 począwszy od przełomu XIX i XX wieku. Jest to bowiem raczej linia przecinająca tę klasyfikację w tym sensie, że wyznacza ją cel krytyki samego pola problemowego, w obrębie którego zająć można te różne pozycje.

Tezy, iż jednym z teoretycznych celów Deleuze’a było owo „przejście do filozofii w historii”, bronić należy przede wszystkim wyjaśniając swoistość jego podejścia do tego problemu. Jest ono rzeczywiście bardzo różne od jego ujęcia zarówno przez Marksa, jak i przez Foucaulta. Właśnie ta różnica pozwala jednak powrócić do tematu współczesnej makrohistorii. W pierwszej kolejności wypada bowiem 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 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

¹⁸ É. Balibar, *Trwoga mas*, wyd. cyt., s. 258.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Za: tamże.

²¹ P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, wyd. cyt., s. 66.

nowatorską, jest fakt, że choć w treści jest 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, jak rzekłem, 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 zdolna jest „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” 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 jest 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 się” 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 sformułowane zostały w różnych okresach i w ramach

²² Z tego skrótowego i siłą rzeczy będącego nadmiernym uproszczeniem twierdzenia przyjdzie mi się wytłumaczyć, gdy omawiał będę samą „historię uniwersalnego stawania się kapitalizmu”.

²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, wyd. cyt., s. 108.

²⁴ G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2004, s. 66.

różnych projektów. Jak zabrać się do tej żmudnej rekonstrukcji w taki sposób, by faktycznie zastosować koncepcje Deleuze 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 jednak 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 modelu 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 odpowiadać miały – należące do tej samej długiej tradycji transcendentalizmu – koncepcje dziejowości. W dalszej części tego rozdziału próbować będę 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 jest jednym 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, które 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”) doświadczają historycznie struktur ekonomicznych i jak one na nie oddziałują. Powrócę teraz do tego problemu, choć w ujęciu wysoce abstrakcyjnym, na poziomie ontologicznym. Nie będzie więc moim celem jakieś deleuzjańskie przeformułowanie koncepcji walki klas. Skądinąd 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 problemem doświadczenia historycznego w grę wchodzi określona diagnoza czegoś, co odważę 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. Wydaje mi się, że 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 wytworzyć się może jakaś „tożsamość plemienna”, podczas gdy faktyczne plemiona są 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 niż ich twórcą. Chodzić będzie 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* dostrzec można także inny jej rodzaj, dziejowość samego bycia, która unosi *Dasein*, z założenia nie potrafiące 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. 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 można 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 równolegle 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

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 podaje w nawiasach tam, gdzie uważam to za wskazane za wydaniem G. Deleuze, F. Guattari *L’Anti-Œdipe*, Minuit, Paris 1972 oraz G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980.

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 rozplątać w bardziej fundamentalnym procesie ontologicznej produkcji. Pojęcie „imion historii” przedstawię 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 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,

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 4.

²⁹ Tamże, s. 25.

³⁰ Tamże, s. 33. Nie potrafię wyjaśnić, dlaczego Deleuze i Guattari posługują się dziwnym wyrażeniem *Homo historia*, zamiast utartym *Homo historicus*.

³¹ F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007, s. 376. Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., 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.

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 raket, arabski porywacz, konsul-kidnaper, Czarne Pantery, Maj ‘68, a nawet upaleni hipisi, wściekli geje itd.”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 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 doznajemy oddając się niezobowiązującej lekturze powieści historycznej. Deleuze i Guattari podkreślają jednak, że nie chodzi tu o prosty mechanizm utożsamienia 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,

³² G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Oedypus*, wyd. cyt., s. 85.

³³ Tamże, s. 97.

³⁴ Tamże, s. 260.

³⁵ Tamże, s. 378.

³⁶ Tamże, s. 85.

³⁷ Tamże, s. 21.

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, nie będące 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 książce 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 jest ofiarowaniem się w płomieniach. Każdy poszczególny element serii opisywanej przez efekt-imię historii może ulec zmianie. Polityk może trzymać palec na guziku atomowym 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 brzmieć musi 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 i

³⁸ Tamże, s. 86.

³⁹ J. Lampert, *Deleuze and Guattari’s Philosophy of History*, Continuum, New York 2006, s. 3-9.

⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 84-5.

nieuświadomione wybory. (...) Każda struktura jest mnogością potencjalnego współistnienia⁴¹.

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: 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 jest tu tym, co było, a nie jest, lecz środowiskiem 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

⁴¹ G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm*, wyd. cyt., 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 takie jak „absolutyzm oświecony” czy „sposób produkcji” jako takie, czyli niezastosowane do opisu konkretnej sytuacji historycznej, odnoszą się do struktur nierealnych, ale też i nie wyobrażonych, w praktyce, poza tą sferą wirtualności, istniejących tylko w swych każdorazowych, konkretnych efektach. Moja decyzja, by mówić tu o tych pojęciach właśnie jako o abstrakcyjnych, a nie idealnych motywowana była chęcią łatwiejszego włączenia się w ową debatę nad „konkretnością” rzekomo definiującą refleksję historiograficzną i odcinającą ją od „idealizmu” filozofii, debatę której korzenie tkwią w pytaniu o to, czy Tukidydes może być lekiem na platonizm. Jednak już i ten problem sformułować można, jak pokazał Nietzsche, znajdując w *Wojnie peloponeskiej* ukryte idee, opisujące rozum w rzeczywistości, a nie – po platońsku – w „rozumie”.

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, wyd. cyt., s. 431.

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 wydmcę). Druga synteza – synteza dysjunktywna zapisu (*la synthèse disjonctive d'enregistrement*) – ustanawia różnicę łańcuchów następstw („albo..., albo..., albo...”), a więc relacje pomiędzy złożeniami wyłoniionymi przez pierwszą syntezę (jest się albo kobietą, albo mężczyzną; 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 itd.).

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

⁴⁴ Podstawowa teza broniona w *Anty-Edypie* brzmi: „Istnieje tylko pragnienie i to, co społeczne, nic więcej” (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 29). W jednym ze swych znaczeń proces, którego ontologię próbują sformułować Deleuze z Guattarim, jest natomiast „procesem społecznej produkcji maszyn pragnienia w historii” (tamże, s. 49).

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 zewnątrzem⁴⁷. Dysjunktywny 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 jest bardziej skomplikowana. Krytyce poddane zostaje przede wszystkim jej użycie edypalne, które skutkuje 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. Jaką część odpowiedzi Deleuze’a i Guattariego stanowi rozróżnienie między prawomocnym „nomadycznym i poliwokalnym” użytkowaniem 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,

⁴⁵ Tamże, s. 98.

⁴⁶ Por., tamże, s. 110-111.

⁴⁷ Por. tamże, s. 76, 78.

⁴⁸ Por. tamże, s. 101.

⁴⁹ Tamże, s. 105.

jestem outsiderem i zdeterytorializowanym, 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 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 rozumieniu kryterium odróżniającego uzasadnione i nieuzasadnione zastosowania syntez świadomości. W imię filozofii *transcendentalnej* (immanencja kryterium) potępił on więc transcendentne użycie 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. Uznać należy zatem, 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 w swoich

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 75.

⁵² Patrz tamże, s. 110.

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 zgubić.⁵³

Jeszcze raz okazuje się więc, że właściwe Deleuze'owi ujęcie problematyki historycznej uchwycić można 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 sześćdziesiątych jest operacją ryzykowną, gdyż odwraca naturalną ewolucję poglądów tego myśliciela. Nie jest tutaj możliwe wykazanie, że rozwijanej wraz z Guattarim filozofii społecznej nie dzieli żadna przepaść od wcześniejszej Deleuzjańskiej filozofii przyrody⁵⁴. 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 bowiem powiedzieć to samo, co pisał on o swym „prawdziwym mistrzu”⁵⁵, 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 aktualizować się mogą na teraźniejszych zbiorowych, indywidualnych lub sub-indywidualnych ciałach?

⁵³ G. Deleuze, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 107-108.

⁵⁴ Takiej interpretacji broni jednak skutecznie M. Herer w swojej monografii o Deleuze'ie (por. M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, wyd. cyt., s. 103-105).

⁵⁵ W ten sposób relację Deleuze'a do Bergsona określa A. Badiou (*Deleuze. The Clamor of Being*, przeł. L. Burchill, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, s. 38). To „witalistyczne” dziedzictwo wydaje się zresztą bardzo drażnić autora *Bytu i zdarzenia*.

⁵⁶ G. Deleuze, *Bergsonizm*, wyd. cyt., s. 78.

Formułowana w *Różnicy i powtórzeniu* koncepcja czasowości, do której z braku tego elementu teoretycznego w filozofii społecznej Deleuze’a z lat siedemdziesiątych trzeba się tu 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, która stanowi jej warunek możliwości, pod nimi zaś dalsze syntezy organiczne i nieorganiczne, tak że w końcu cały świat wydaje się być złożeniem tysięcy trwał, rytmów, napięć i ściągnięć chwil. Geneza podmiotowości odbywa się w trzech krokach tożsamych z trzema syntezami czasu – syntezą teraźniejszości, przeszłości i przyszłości – ale rychło okazuje się, że „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 oczekiwań”⁵⁸. Jako że moje pytanie dotyczy sposobu istnienia przeszłości historycznej, interesować mnie tu będą przede wszystkim dwa pierwsze momenty konstytuujące tę spirytualistyczną rzeczywistość.

Zaludniające według Deleuze’a świat „podmioty larwalne” są kontemplacjami przeżywanej teraźniejszości, czyli nawykami. Nawyk oznacza ściąganie chwil, niosących obiektywnie niezależne przypadki w jedną jakościową impresję. Impresja ta, będąc kondensacją minionych wydarzeń, zawiera w sobie 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, która się w niech 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 ściągania, 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

⁵⁷ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, wyd. cyt., s. 122.

⁵⁸ Tamże, s. 121.

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 terażniejszości, 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 jest bowiem wynikiem ściągnięcia albo nawyku, który z powtórzenia wypadków „wyciąga” swoją ogólność. To właśnie o efektach tysięcy biernych syntez terażniejszości 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 itd. W tej terminologii można też wyrazić zmianę w podejściu historyków do źródeł, którą Foucault opisywał jako przejście od traktowania ich jako dokumentów – znaków przeszłości, które trzeba zmusić do mówienia – do analizowania ich jak archeologicznych zabytków – terażniejszych elementów, które należy podzielić na grupy, ułożyć w odpowiednie serie i całości⁶⁰. Trwanie „ściągane” w pierwszej syntezie jest zawsze terażniejsze, 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 terażniejszości”, na przykład „blizna nie jest znakiem niegdysiejszego 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 terażniejszości”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.

⁵⁹ Tamże, s. 118.

⁶⁰ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, wyd. cyt., s. 31-34.

⁶¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, wyd. cyt., s. 127.

Znaleźliśmy się w ten sposób przynajmniej w pobliżu „domeny intensywności”, w której skład wchodzi „imiona historii”. Pierwsza synteza czasu nie wystarcza jednak, by w porządek ten wkroczyć. Przeprowadzona w jej świetle rekonstrukcja pewnego aspektu pracy historyka – który znamy już z rozważań nad historią totalną jako historię seryjną – budzi przynajmniej dwie poważne wątpliwości. Po pierwsze, czy ta wersja nominalizmu historycznego zabrania myśleć o strukturach szerszych niż te każdorazowo wyznaczone przez relacje w obrębie danej serii dokumentów? Po drugie, ściągana w tej serii teraźniejszość szesnastowiecznego handlu atlantyckiego jest jednak teraźniejszością 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 teraźniejszością, ale żywiołem, w którym się je ujmuje. Stanowi ona „środowisko byłości”⁶², które jest z natury ogólne. Po drugie, ponieważ takiej przeszłości nie da się odtworzyć wychodząc od jednej ze związanych z nią teraźniejszości – „nie możemy bowiem uwierzyć, że przeszłość powstaje z bycia niegdyś teraźniejszością czy też dlatego, że pojawia się nowa teraźniejszość”⁶³ – należy uznać, że współistnieje 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 teraźniejszej formacji społecznej. Deleuze ujmuje tę myśl w całym jej radykalizmie, stwierdzając za Bergsonem, że teraźniejszość po prostu jest całą przeszłością „w stanie na 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 opisywany jest jako czyste, ogólne środowisko byłości, to jednak nie można go uznać za abstrakcyjną kategorię. Przeszłość i czas, któremu pozwala ona mijać, nie są puste. Są one wypełnione przez byłe teraźniejszości, 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 współistnieje z teraźniejszością S [wierzchołek stożka], ale zawierając w sobie wszystkie przekroje A'B', A''B'', itd., które są miarą czysto idealnych

⁶² Tamże, s. 130.

⁶³ Tamże, s. 132.

⁶⁴ Tamże.

stopni zbliżenia lub oddalenia w stosunku do S”⁶⁵. 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, która jest „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 i obecnej sprawczości. Dlaczego i w jaki sposób się one aktualizują? *Różnica i powtórzenie* jest książką niemal w całości poświęconą 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 częściowym aspektom udzielanej przez Deleuze’a odpowiedzi. Przede wszystkim możemy tu znaleźć ontologiczne wyjaśnienie specyficznej przyjemności (*Voluptas*), która w *Anty-Edypie* przypisana została identyfikacji podmiotu z jakimś „imieniem historii” oraz urojeniowego charakteru tego przeżycia. Wynikają one mianowicie z charakteru kontemplacji, która tworzy 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 ściąga i osadza za sprawą kontemplacji). Dlatego satysfakcja, jaka płynie 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.

⁶⁵ G. Deleuze, *Bergsonizm*, wyd. cyt., s. 57.

⁶⁶ Tamże, s. 75.

⁶⁷ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, wyd. cyt., s. 151.

Proces, który w *Anty-Edypie* opisany zostanie jako powracanie, ponowna aktualizacja „imion historii”, w *Różnicy i powtórzeniu* powiązany zostaje 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 rewolucjoniści 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 refleksji*⁶⁸.

Ten aspekt wyłania się już w ramach trzeciej syntezy czasu, syntezy przyszłości, której nie ma tu potrzeby szczegółowo opisywać. Wystarczy powiedzieć, że wirtualnie współistniejąca z teraźniejszością przeszłość stanowi tu warunek działania, z którym owa teraźniejszość musi nawiązać łączność przez powtórzenie, ponowną aktualizację jakiegoś poziomu minionych zdarzeń, by w ten sposób móc zaistnieć jako czynnik sprawczy, aktor czy autor.

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. W istocie 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

⁶⁸ Tamże, s. 143-144.

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 dniu dzisiejszemu przeszłość historyczna stanowi problem, którego każdorazowe rozwiązanie zawierać musi element nawiązania do tego, co minione, poprzez 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, którą żywy organizm musi pokonać, stanowiąc swego rodzaju rozwiązanie. Na poziomie dziejów społeczeństw Deleuze zaskakująco chętnie sięga natomiast do Arnolda Toynbee’ego i schematu „problem – zróżnicowanie”, 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 współlistnienia w rozmaitych rytmach urzeczywistniają się jako wybory, rozwiązania i powtórzenia. Z tego też względu dziedzinę tego, co dziejowe, charakteryzować mogą relacje przyczynowe zupełnie nieznane doświadczającemu podmiotowi:

Stosunki następstwa i symultaniczności między tworzącymi nas teraźniejszościami, 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 teraźniejszość aktualizuje czy przedstawia jeden z tych poziomów. Krótko mówiąc, to, co przeżywamy empirycznie jako następstwo różnych teraźniejszości z punktu widzenia syntezy aktywnej, jest również wciąż wzrastającą koegzystencją poziomów przeszłości w syntezie biernej.⁷¹

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, przeformułuje

⁶⁹ Tamże, s. 265.

⁷⁰ Por. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, wyd. cyt., s. 292 oraz G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, wyd. cyt., s. 381, 482

⁷¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, wyd. cyt., s. 135.

on zarówno teorię przeżycia historycznego, jak i sposób myślenia o historii powszechnej. Odnowieniu ulega w ten sposób 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, teleologii skrywającej teologię, spekulatywnej reifikacji pojęć ogólnych, europocentryzmu itd. 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, której 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 współistniejąca z teraźniejszością i w niej. Dlatego też, „to, co uniwersalne, przychodzi na końcu” – w „teraz”, w którym się skupia i koncentruje. Drogą 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 szukają makrohistorie kapitalizmu.

⁷² I. Wallerstein, *Call for a Debate about Paradigm*, w: tegoż *Unthinking Social Science*, wyd. cyt., s. 243.

CZEŚĆ 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 przeformułowyuje 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 wykonanie 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 czysto prowizoryczny, a jego wybór dyktowany był 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. W istocie 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 gatunku 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 w istocie charakteryzuje się ta interesująca mnie „makrohistoria”, wybrałem czterech uprawiających ją autorów – Braudela, Wallersteina oraz Deleuze’a i 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 afrykańska”, 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

¹ Ch. Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, New York 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. tamże, 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*, wyd. cyt. s. xiii).

refleksji historycznej możliwa była 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 zagadnienia, które je otwierało.

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 odważnej i nie do końca oswojonej refleksji nad dziejami, która 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, która, jak to ujął Sloterdijk, nacechowana jest „ontologiczną powagą”. Deleuze’a zajmuje natomiast wydarzanie się teraźniejszości, które jest aktualizacją całej przeszłości i w ten sposób historią uniwersalną. Warto więc spróbować utrzymać do końca dotychczasowy rytm niniejszej 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 skrótowością 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, których 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 w niniejszej

pracy rozważań. Jest to kwestia niezwykle delikatna. Jak już pisałem, „kapitalizm”, słowo wieloznaczne i względnie nowe, nie stanowi jedyne go 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 potężnym narzędziem diagnozy aktualności – jest tematem uprzywilejowanym. Interesować będzie mnie to, w jaki sposób „kapitalizm” na trzy różne, ale korespondujące ze sobą i wzajemnie się uzupełniające sposoby konstruowany jest jako kategoria *historyczna*, którą przecież u swych źródeł, czyli w nauce ekonomii, nie jest. Celem będzie więc przedstawienie przykładowego przedmiotu współczesnej makrohistorii, który ze względu na swą wyróżnioną pozycję najlepiej ilustruje i rozjaśnia 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 poniekąd 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 stanowić będzie jednocześnie uzupełnienie komentarzy do dzieła Braudela z racji zasadniczej zbieżności poglądów obu autorów w tej sprawie. Największe komplikacje, jak można się było spodziewać, wiążą się z zadaniem odpowiedniego w kontekście mojej problematyki odczytania *Kapitalizmu i schizofrenii*,

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 nieznany, w przypadku jego filozofii społecznej jest to jednak przeważnie znajomość z drugiej ręki.

którego tylko stosunkowo niewielki fragment uznać można 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 stawania się o tyle, o ile chodzić będzie o uniwersalne stawanie 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 o 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 niniejszej rozprawy, pozostaje badanie współczesnych form refleksji makrohistorycznej, uwyrażniających się w koncepcjach Braudela, Wallersteina oraz Deleuze'a i na nie projektowanych.

Rozdział 10

Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek

Fernanda Braudela

Historia totalna wobec kapitalizmu

Późniejsze z dwóch głównych – szalenie ambitnych i będących owocem osobnych, ponad dwudziestoletnich okresów badań – dzieł 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 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

¹ Patrz: Cheng-chung Lai, *Braudel's Historiography Reconsidered*, University Press of America, Oxford 2004, s. 45.

² S. Kinser, *Capitalism Enshrined: Braudel's Triptych of Modern Economic History*, w: „The Journal of Modern History”, vol. 53, nr 4, 1981, s. 676.

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? Źródłem dezorientacji przy rozważaniu tej kwestii jest poszukiwanie 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 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. W istocie opisanie dziejów kapitalizmu między XV a XVIII stuleciem jest zadaniem szczególnie trudnym właśnie dla najbardziej błyskotliwego i wszechstronnego historyka swojego wieku. Staje się ono zaś wręcz niemożliwie wymagające, gdy chce się je zrealizować w stylu historii totalnej, oprócz aspektów ekonomicznych uwzględnić bowiem trzeba także polityczne, społeczne, kulturowe itd. Tym, co od samego początku, już na etapie pierwszych planów, prześladowe, rozprasza i dezorganizuje wywód Braudela, jest, jak się wydaje, po prostu nierealizowalne dążenie do osiągnięcia kompletności.

³ M. C. Howard, *Fernand Braudel on Capitalism: a Theoretical Analysis*, w: „Historical Reflections/Réflexions historiques”, vol. 12, nr 3, 1985, s. 471.

⁴ J. Dat, *Fernand Braudel and the Rise of Capitalism*, w: „Social Research”, nr 47, 1980, s. 508.

⁵ R. Cameron, *A Concise Economic History of the World*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991, s. 406.

⁶ Tilly, jak wspominałem, wypowiada się w tej kwestii wyjątkowo bezkompromisowo: „Jeśli kwestia spójności niczym złośliwy skrzat (*hobgoblin*) prześladowe przeciętne umysły, to Braudelowi bez trudu udaje się umyknąć owemu 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*, wyd. cyt., s. 70, 74).

Pierwotny projekt zakładał wspólną pracę nad realizacją tego ideału wraz z 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 dać miało 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 nie mające 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, który dla matematyków oznacza właśnie pewien paradoks i niemożliwość⁸. Można 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, jaką jest 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 tu do czynienia właśnie z historią kapitalizmu? I dlaczego historia ta zatrzymuje się na XVIII wieku, obejmując epokę przedindustrialną, zwłaszcza gdyby prawdziwa miałyby być stawiana przez mnie wcześniej teza, że cechą charakterystyczną makrohistorii jest wysiłek uchwycenia wydarzenia 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. Wydawać by się mogło, że w obu przypadkach część pierwsza poświęcona jest niemal nieruchomej historii rutyn (tu narzucanych przez kulturę materialną, tam – przez

⁷ F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. I, s. 19.

⁸ Tamże, t. II, s. 422-3. 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.

⁹ Tamże.

geografię), 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 jest jednak zbyt prosta, a co gorsze: myląca. Przede wszystkim kapitalizm najobszerniej dyskutowany jest w tomie drugim, który Braudel, podobnie jak pierwszy, określa mianem „typologicznego”, w przeciwieństwie do tomu trzeciego, mającego, jako jedyny, charakter właściwie „chronologiczny”¹⁰. Poza tym opisywany w tej ostatniej księdze, 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 bowiem kapitalizm, jak zobaczymy, rzeczywiście cechuje w pewnym sensie duża „prędkość” czy może raczej rzutkość w porównaniu z rutynami materialnej egzystencji, a nawet z przyspieszającym zmiany rynkiem, to określa go właśnie jego specyficzny *modus operandi*, nie jest zaś po prostu trwaniem, które wyróżnić można by tylko na podstawie pomiaru rytmu i szybkości¹³.

Druga istotna różnica między dwoma wielkimi dziełami Braudela dotyczy roli, jaką odgrywa w nich ta strategia badawcza, którą nazywał on geohistorią. Jak pamiętamy, w *Morzu Śródziemnym*... badanie przestrzennej inskrypcji faktów historycznych umożliwiała 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. Procedura ta niewątpliwie stosowana jest też w *Kulturze materialnej*... . Czy da się jednak wydzielić przestrzeń, o której

¹⁰ Patrz: tamże, t. I, s. 21 i t. II, s. 5, 7.

¹¹ Tamże, t. III, s. 6.

¹² Por. P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, wyd. cyt., s. 45 oraz S. Kinser, *Capitalism Enshrined: Braudel's Triptych of Modern Economic History*, wyd. cyt., s. 673.

¹³ Jak dowodziłem wcześniej (patrz wyżej s. 144-145) koncepcję trzech czasów w ogóle traktować należy 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.

mowa w tej książce, i czy faktycznie definiuje 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, w omawianym okresie powoli się już domykającej. Z drugiej strony wszelako, dla Braudela ważne jest to, że w opisywanej przez niego epoce istniały różne takie światy, które wszystkie stara się ogarnąć spojrzeniem, przede wszystkim zaś, znów, 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 świadczyć może 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 przyjrzeć się tej Braudelowskiej wizji kapitalizmu i temu, jak porządkuje ona treści *Kultury materialnej*...

¹⁴ F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. III, s. 33.

¹⁵ Tamże, s. 581.

¹⁶ Tamże, s. 15.

¹⁷ S. Kinser, *Capitalism Enshrined: Braudel's Triptych of Modern Economic History*, wyd. cyt., s. 675.

Przesłanie Braudela

Podstawowe i (przynajmniej w intencji) prowokacyjne rozróżnienie, którego dokonuje Braudel, jest, jak sądzę, dobrze znane. Oddziela on mianowicie kapitalizm od gospodarki rynkowej czy sfery wolnej wymiany, a nawet go jej przeciwstawia. Rynek, gospodarka w pewnym 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 wyrafinowaną 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 pieniędzy i informacji, a wymarzoną celem nieodmiennie pozostaje zdobycie monopolu, będącego „dziełem władzy [politycznej], sprytu, inteligencji”²³. „Przy takim stosunku sił – pyta Braudel – cóż naprawdę 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 bowiem właśnie chęć podważenia pewnych niekwestionowanych przeświadczeń, które – słusznie bądź nie – dostrzegał tak po prawej, jak i lewej stronie debat nad kapitalizmem. Doskonale pokazał to jego najprzychylniejszy czytelnik, Wallerstein, przedstawiając odmalowywaną w *Kulturze*

¹⁸ F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. I.

¹⁹ Tamże, t. I, s. 469.

²⁰ Tamże, t. II, s. 418.

²¹ Tamże, s. 206.

²² Tamże, s. 392.

²³ Tamże, s. 381.

²⁴ Tamże, s. 152.

²⁵ Tamże, t. III, s. 583.

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, jaką, jego zdaniem, historia udziela dniu 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 pozostawienia pełnej swobody monopolom lub pozbycie się tych monopolii bez „nacjonalizacji” wszystkiego za jednym pociągnięciem ręki! Program praskiej wiosny – socjalizm u góry, wolność, „spontanizacja” 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 wyraźnie 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

²⁶ I. Wallerstein, *Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down*, w: „The Journal of Modern History”, vol. 63, nr 2, 1991, s. 360.

²⁷ F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. II, s. 207.

²⁸ Tamże, t. III, s. 594.

²⁹ „Przyznaję, iż pasjonowały mnie współczesne targi Kabylii (...), a także barwne targi dzisiejszego Dahomeju”, tamże, t. II, s. 202.

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 namiętnych sporów, jakie zawsze wywołuje wyzwajające emocje słowo: kapitalizm”³¹. Kwestia ta jest kluczowa, wielokrotnie przekonaliśmy się już bowiem o tym, jak bardzo rozstrzygający jest 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 mówić można 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*.

³⁰ Tamże, t. I, s. 21.

³¹ Tamże, t. I, s. 22.

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, kształtowanej przez „niezliczone powtarzane działania, empiryczne procesy, stare metody i rozwiązania przekazywane z pokolenia na pokolenie od niepamiętnych czasów”³³ – traktuje tom pierwszy. Wyróżniając ten poziom, Braudel, jak słusznie zauważa 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 odróżniona zostaje ekonomicznie, przestrzennie i psychologicznie. Nieświadome rutyny warunkują codzienny wysiłek utrzymywania się przy życiu na terenie ograniczonym zazwyczaj do kilkudziesięciu kilometrów kwadratowych i w 80-90 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 pojawiać się może 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 materialne, a czasem i psychiczne ludzi, przenikając je tak głęboko, że nadały mu nieodwracalne struktury”³⁷: pszenica to wymagające zboże Zachodu – potrzebuje płodozmianu, nawożenia, zastosowania siły zwierzęcej; ryż Wschodu jest jeszcze bardziej despotyczny, ale za to ekonomicznie i

³² Tamże, t I, s. 20.

³³ F. Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, wyd. cyt., s. 7.

³⁴ Patrz: P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, wyd. cyt., 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...*, wyd. cyt., t. I, s. 469.

³⁶ Tamże, s. 80.

³⁷ Tamże, s. 95.

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 poświęcone są bardziej skomplikowanym aspektom diety (wyjątkowa mięsożerność 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 poczyną posługiwać się pieniądzem, prędzej 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” w oderwaniu od wymiany i miasta⁴². W umiejscowieniu tych dwóch rozdziałów nie ma sensu doszukiwać się jakiejś niespójności. Granice między wyróżnianym 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...*⁴³. Wreszcie, jak już wyjaśniałem, proponowana tu przez Braudela koncepcja trójdzielności nie przedkłada się dosłownie na podział *Kultury materialnej...* na trzy tomy, bo wszystkie trzy warstwy rzeczywistości gospodarczej przedstawione zostają, jako swoista typologia, już w dwóch pierwszych księgach.

³⁸ Tamże, s. 129.

³⁹ Tamże, s. 139.

⁴⁰ Tamże, s. 361.

⁴¹ Tamże, s. 399.

⁴² Por. F. Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, wyd. cyt., s. 15.

⁴³ Por. wyżej s. 148-149.

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 pieniądz 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 europejskie⁴⁴ – „ten wzrost na długą metę, trudny i cudowny to triumf liczby, od której zależy tak wiele”⁴⁵. Transport, zwłaszcza morski, pomału, ale systematycznie przyśpiesza, a jeśli chodzi o podróże po lądzie, to zdumiewające wydaje się raczej opóźnienie, gdyż „wiele można było osiągnąć dużo wcześniej za pomocą istniejącej techniki”; przemiany XIX wieku w tym zakresie „nie były skutkiem jakiegoś określonego odkrycia lub wynalazku”⁴⁶. Wydzwięk tego rodzaju twierdzeń jest następujący: w świecie przedindustrialnym dokonywał się postęp, nie jest on czymś specyficznym 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, błędem byłoby 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

⁴⁴ Patrz: F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. I, s. 36.

⁴⁵ Tamże, s. 82.

⁴⁶ Tamże, s. 352-353.

nią stwarzane. Jest jednak pewne, że wprowadzie miasto nie we wszystkim stwarza koniunkturę, ale potrafi ją dla siebie wykorzystać⁴⁷.

Na następnych stronach Braudel pokazuje więc, jak różnego typu i pochodzenia miasta podporządkowują sobie rzeczywistość „infragospodarki”, 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 piętnastu razy! Zazwyczaj właśnie w kontekście możliwości stwarzanych dla niego przez kulturę materialną (np. dromader jako źródło energii był podstawą islamskich „połączeń karawanowych (...), dzięki którym możliwa była ożywiona działalność wczesnokapitalistyczna”⁴⁸). Gdy Braudel pisze o niezwykle zmienności mody europejskiej, zaskakującej Japończyków u odwiedzających ich Hiszpanów, zastanawiamy się, czy i – ewentualnie – jak fakt ten wiązać z kapitalizmem (kreacja popytu?), poznajemy jednak tylko dwa przykłady „świadomego wykorzystania mody przez sfery kupieckie”⁴⁹. Problem wydaje się tym bardziej zasadniczy, że jeśli rewolucja przemysłowa zasadniczo odmieniła „struktury codzienności”⁵⁰, 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 zależeć może 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 poszukiwać można tylko pośrednio w tomie drugim, gdzie naświetlony zostaje 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

⁴⁷ Tamże, s. 399.

⁴⁸ Tamże, s. 284.

⁴⁹ Patrz: tamże, s. 267-8.

⁵⁰ 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. tamże, s. 27). Oczywiście przełomu tego nie można sprowadzić do „rewolucji przemysłowej”, który to termin Braudel relatywizuje, podważając jego moc wyjaśniającą. Nie neguje jednak tego, że z końcem XVIII wieku załamał się cały zespół barier, ograniczeń, przeszkód i struktur (por. tamże, s. 64). Zdaje się raczej twierdzić, że nieosiągnięty w epoce przedindustrialnej pułap niemożliwość zezwolił na postęp, który w wyniku szczególnej koniunktury, przypadkowego zbiegu wielu sprzyjających okoliczności, przedłużył się i eksplodował odsuwając ów pułap na nieznaną nigdy wcześniej odległość.

tu układają się one w pewną hierarchiczną całość. Z jednej strony mamy serię punktów, w których materializują się kontakty między „życiem materialnym” a gospodarczym, kolejno: targi, hale i sklepy; z drugiej – serię punktów wiążących wymianę rynkową z kapitalistyczną: jarmarki, składy i magazyny, giełdy. Ukazany zostaje w ten sposób 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 w mentalności. Widzimy chłopów normandzkich, którzy choć uczestniczą w wymianie, nie są z nią autentycznie związani i zbliżają się do granicy „pozarynkowej strefy samowżywienia” – choć „dostarczają na targ produktów za 15 lub 20 solidów, nie mogą wstąpić do szynku, bo tyleż samo będą musieli tam wydać”⁵¹. 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”⁵². 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, którzy nie są jednocześnie rzemieślnikami, są już jakimiś „mikrokapitalistami”⁵³, 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 wolno 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 akwizytorzy”, udający się na wieś, by w oberży kupić zboże bezpośrednio od chłopów i płacący z góry. Braudel nie omieszka zaznaczyć, iż „ówczesne procesy sądowe jawnie dowodzą, że taki przybysz, człowiek o wielu obliczach, budził wstręt, był znienawidzony za swą twardość, chytryść i nieprzejednanie”⁵⁴. Paręset stron później powróci zaś do tego tematu, pisząc już bezpośrednio o „kapitalizmie u siebie”, a nawet dokładnie o „konkurencji bez konkurencji”,

⁵¹ Tamże, t. II, s. 37.

⁵² Tamże, s. 39.

⁵³ To sięjące charakterystyczny dla całej książki zamęt pojęciowy określenie pojawia się w takim kontekście np. tamże, s. 286.

⁵⁴ Tamże, s. 29.

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”⁵⁵. Jeśli dodamy do tego problem uwarunkowań cywilizacyjnych, wprowadzony poprzez komparastykę narzędzi wymiany różnych rejonach świata – na przykład w Chinach, „ponieważ wszystko jest kontrolowane przez zbiurokratyzowaną, wszechobecną i skutecznie działającą władzę, która z zasady jest przeciwna gospodarczym przywilejom, jarmarki podlegają ścisłemu nadzorowi, w przeciwieństwie do działających stosunkowo swobodnie targów”⁵⁶ – rzeczywiście znajdziemy na tych pierwszych stronach nie tylko niemal pełną listę pytań stawianych przez Braudela, ale i jego tez. 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 przesuwana się między nim, finansami a wytwórczością. Prócz przestrzennej, potrzeba jest też „sektorowa” analiza 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 kapitalizm u innych*, gdzie bada preindustrialne inwestycje w różne formy wytwórczości (w ziemię, „protoprzemysł”, transport itd.). Konkluzją tych analiz jest stwierdzenie, że w okresie między 1400 a 1800 rokiem w sektorach tych „bilans protoprzemysłowego kapitalizmu jest raczej ujemny”⁵⁷. Toteż nawet gdy ówczesny kapitalista dokonuje podobnych inwestycji, wiąże się to zazwyczaj „z tym, kim jest naprawdę: człowiekiem handlu, giełdy, sieci długich łańcuchów wymiany”⁵⁸ – 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.

⁵⁵ Tamże, s. 376.

⁵⁶ Tamże, s. 109.

⁵⁷ Tamże, s. 339.

⁵⁸ Tamże, s. 339.

Stanowi to punkt wyjścia dla rozdziału o *Kapitalizmie u siebie*, czyli w sferze obiegu handlowego, gdzie również „nie zajmuje całej przestrzeni”⁵⁹. 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”⁶⁰. 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 monopolu i manipulowanie cenami. Po trzecie, zasada eklektyzmu, odrzucenia specjalizacji, którą również spycha się do podstaw piramidy – „racjonalny podział pracy występuje poniżej poziomu negocjanta”⁶¹. Po czwarte, między innymi dlatego, że państwo jest jedyną siłą zdolną przeciwstawić się już obecnemu kapitalizmowi (wcześniej „nie” mogą powiedzieć jeszcze cywilizacje), główną rolę odgrywa handel dalekosiężny, międzynarodowy, „wyzwalająca działalność światowego rynku”⁶².

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 nieba⁶³. Umożliwia ona

⁵⁹ Tamże, s. 340.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 345.

⁶² Tamże, s. 560.

⁶³ Udowodnienie tej interpretacji wymagałoby dość drobiazgowej lektury odnośnego rozdziału, która nie wydaje mi się konieczna 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 (patrz: P. Burke, *The French Historical Revolution...*, wyd. cyt., s. 50) i Kinser, który stwierdza, iż jest to „najmniej interesujący i oryginalny z tomów” (S. Kinser, *Capitalism Enshrined...*, wyd. cyt., s. 675).

bowiem zapośredniczenie wpływu kapitalizmu na stosunki produkcji, ponownie, w sferze wymiany i sformułowanie problemu owego wpływu w kategoriach międzynarodowego podziału pracy⁶⁴. Z tego względu omówienie ostatniego tomu *Kultury materialnej...* ograniczę do paru uwag 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 „cyrkulacionizmu” 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 Micheletem, że pierwszy raz w dziejach „rosnąca podaż, zdolna [będzie] kształtować od podstaw nowe potrzeby”⁶⁵. 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 dwudziestych 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”⁶⁶. 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...*

⁶⁴ Na początku drugiego tomu Braudel zapowiadał, że jeśli w pierwszym palmę pierwszeństwa oddał konsumpcji, a tu zajmie się obiegiem, to trzeci poświęci produkcji. Opatrzył jednak tę, nie oddającą istoty faktycznego uporządkowania jego dzieła, uwagę przypisem, w którym bez komentarza cytuje pewnego francuskiego ekonomistę: „Produkcja jako taka trudna jest do uchwycenia”. Trudno 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-światów [...], stanowią [one] całościową kronikę kapitalizmu. Mówiono niegdyś – a formuła ta wciąż jest trafna i dobrze określa, o co chodzi: międzynarodowy podział pracy i, oczywiście, zyski, jakie on przynosi” (F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. II, s. 560).

⁶⁵ F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. II, s. 159.

⁶⁶ Tamże, s. 113.

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”⁶⁷, podobnie jak przy twierdzeniu, że „w ciągu tej wielkiej mutacji [rewolucji przemysłowej] kapitalizm zachował w zasadzie swą tożsamość”⁶⁸, 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 «zewnętrzności» i jedności kapitalizmu”⁶⁹ 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 całokształcie 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 jest to 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 w ostatecznym rachunku swe najlepsze siły na podtrzymanie istniejącego porządku; gdy utrzymuje panujące klasy, które broniąc go, bronią samych siebie⁷⁰.

⁶⁷ Tamże, s. 395.

⁶⁸ Tamże, t. III, s. 582.

⁶⁹ Tamże, t. II, s. 537.

⁷⁰ Tamże, t. III, s. 584.

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 kontyngencji⁷¹. 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 równolegle do niego, w kontekście rozwiniętej już gospodarki rynkowej, a najlepiej rywalizując z wolnymi, „deterytorializującymi” miastami nadmorskimi. A jak rzecz się ma z czynnikami kulturowymi? No cóż, jak to ujmuje Braudel, „bywa, że cywilizacje mówią: tak”⁷² 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, 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...”⁷³. Warunki czysto ekonomiczne (ożywiona gospodarka rynkowa wraz z wszystkim, co się z nią wiąże) i techniczne (sieć miast handlowych, nawigacja dalekomorska itd.) bywały spełnione w krajach Islamu czy Chinach, są one jednak konieczne, ale nie wystarczające. „W rzeczywistości trzeba jeszcze, by współuczestnikiem tego procesu było społeczeństwo, by zapaliło ono dla

⁷¹ Patrz: G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 224.

⁷² F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. II, s. 514.

⁷³ Tamże, s. 541.

niego zielone światło, i to na długo przedtem, nim się on zacznie”⁷⁴. W grę wchodzi tu zatem niesłychany zbieg okoliczności. Trudno jest 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 in.) oraz rozpętania pragnień, która odpowiada być może „generalnemu zdekodowaniu i deterytorializacji przepływów”, które w okolicznościach uniwersalizacji kapitalizmu dostrzegają Deleuze i Guattari. Analogia ta jest jednak pochojna, 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 stwierdzić jednak można, że powadzona 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 dziwacznym wyrażeniu „zbiór zbiorów”, które Braudel wprowadza tu na oznaczenie 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”⁷⁵. W istocie stwierdzenie to ma charakter wysoce eufemistyczny, matematycy bowiem, jak już wspominałem, wprost odrzucają istnienie owego zbioru⁷⁶. Użycie tego właśnie terminu mogłoby sugerować, że historia totalna opiera się na postulatcie 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

⁷⁴ Tamże, s. 558.

⁷⁵ Tamże, s. 422.

⁷⁶ Przynajmniej jeśli mowa tu – a taki w istocie jest wydźwięk wywodów Braudela – o tzw. „zbiorze wszystkich zbiorów”.

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 całość⁷⁷. 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, że ten materializm i nominalizm jest spontanicznym rezultatem wysoce rozwiniętej wrażliwości historycznej. Niezależnie od tego totalność, która rzeczywiście prześladuje i naznacza 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 – „konkretnie, ponieważ będące scaleniem wielu określeń, a więc jednością różnorodności”⁷⁸. 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,

⁷⁷ Patrz. M. De Landa, *Deleuze: History and Science*, Antropos Press, New York 2010, s. 7 i nast. Propozycja ta jest elementem szerszej „teorii układów” (*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 Guattariego. Sam „układ” jest tu adaptacją sformułowanego w *Kapitalizmie i schizofrenii* pojęcia „układu maszynowego” (*l’agencement machinique*) jako konkretnej aktualizacji czy skutecznienia (autorzy posługują się tu czasownikiem *effectuer*) maszyny abstrakcyjnej. Części tego rodzaju całości cechować ma „relacja zewnętrżności”, co sprawia, że nie są one przez ową całość totalizowane (por. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, wyd. cyt., s. 71, 88-91, 503-5).

⁷⁸ K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., s. 230.

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 umniejszanie znaczenia rewolucji przemysłowej, uznanie jej jedynie za okres „wysokiej koniunktury mechanizacji”⁷⁹ oraz protest przeciw „zbyt pochopnemu” twierdzeniu, iż „kapitalizm stanowi całość społecznego świata”⁸⁰, choć same w sobie uzasadnione, prowadzą jednak 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 monopoli. Teza, że kapitalizm funkcjonuje według reguł, którymi od wieków kierowali się wielcy kupcy wydaje się niekontrowersyjna, warta jest jednak takiego uszczegółowienia, jakie znaleźć można w *Kulturze materialnej*... . Ostatecznie w perspektywie ekonomicznej regułami tymi rządzi logika obrotów kapitału, pieniądza, który rodzi pieniądź, wartości wymiennej. Pytać jednak trzeba o to, w jaki sposób logika ta narzuciła się społeczeństwom i odcisnęła w różnych ich, również pozaekonomicznych praktykach tak głęboko, że możemy je jednak 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 się 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, przystałby też jednak na ich tezę, że „choć kapitalizm jest przemysłowy w swej istocie, to działa tylko jako kapitalizm kupiecki”⁸¹. Dla mnie w każdym razie, umieszczone w takim kontekście historyczne obserwacje 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 całościowego systemu ekonomicznego, istniejącego w stanie czystym tylko w abstrakcji, lecz wskazuje na aktywność gospodarczą określonego typu. Po trzecie, ten

⁷⁹ F. Braudel, *Kultura materialna*..., wyd. cyt., t. II, s. 345.

⁸⁰ Tamże, t. III, s. 592.

⁸¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 229.

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, nie dającą się zredukować do jednego porządku temporalnego.

Rozdział 11

The Modern World-System Immanuela Wallersteina

Rozmiar dzieła Wallersteina

Epistemologiczne uwarunkowania dzieła 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 *TMWS* przez Roberta Brennera. Jeśli bowiem podług reguł historii totalnej konstruować można 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, że 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 zająć w niniejszym rozdziale.

Zadanie to nastrocza specyficznych trudności. Po pierwsze, chciałbym uniknąć powtarzania wyciągniętych już wcześniej wniosków na temat teoretycznych niedostatków analizy systemów-światów 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 z przekonania, że koncentracja na owych zastrzeżeniach uniemożliwia oddanie sprawiedliwości dziełu, jakim jest historia globalna pisana przez Wallersteina. Jego przedsięwzięcie uznać można bowiem

tylż za niemożliwe, co za niewczesne w nietzscheańskim znaczeniu tego słowa. Wbrew deklaracjom 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 jest to też faktycznie jedyna możliwa „historia” w tym wąskim znaczeniu tego słowa, do którego odwołują się głosiciele „końca historii” – „historia” posiadająca swój początek, środek oraz koniec, którego kryterium wpisane jest 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 traktować ma o okresie między 1945/68 a 2050 rokiem, kiedy to wydarzać się ma „definitywny zgon”² (*definitive demise*) świata, 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 wpisana jest 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

¹ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, wyd. cyt., s. 8.

² I. Wallerstein, *The Modern World-System IV*, University of California Press, London 2011, s. xvii.

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 wyznaczać ona musi 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 dostrzec trzeba także i to, że ów teleologiczny wątek – tak nieoczekiwanie bliski historiozofii doby Oświecenia, ale też tej Spenglerowskiej – wpisany jest 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 bywał już wygłaszany ustępami lub w perspektywicznych skrótach, ale nigdy w całości i tak szczegółowo. Dla każdego, kto przed 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 rozbrajająco prostą siatkę pojęciową. Jeśli jednak – i tu pojawia się zasadnicza trudność kształtująca niniejszy 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 sememu? 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 przedstawić mogę tylko w ramach podkreślającego niektóre wątki, ale z konieczności raczej niestosownego streszczenia *TMWS*.

³ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Aletheia, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010, s. 5

Kapitalizm jako synonim świata współczesnego

Zacząć warto 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 Prigogine’a – posiadają swoje dzieje, swoją „strzałkę czasu”. Struktura jest własną genezą albo, jak to ujmuje Wallerstein, składającą się nań sekwencją zdarzeń. Nie oznacza to jednak, że należy zaprzestać formułowania możliwie uniwersalnych opisów. Wręcz przeciwnie. Zwłaszcza w naukach społecznych badać należy 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-swiat 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 dziwnie 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 w sobie podstawową zasadę konstrukcji „kapitalizmu” jako kategorii makrohistorycznej:

Zacznijmy od przyjrzenia się przypuszczalnym działaniom (*activities*) charakterystycznym dla kapitalistycznego/„nowoczesnego” systemu-swiata. Wydaje się,

⁴ Patrz: I. Wallerstein, *The Modern World-System IV*, wyd. cyt., s. xiii.

⁵ I. Wallerstein, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, w: *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, red. T. Brook, G. Blue, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

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 oplakujący „węzeł gotówkowy”, czy Marks analizujący dążenie do niekończącej się akumulacji kapitału, czy Keynes odwołujący się do „zwierzęcych duchów” przedsiębiorców (Shumpetera) czy (...) opis osiągnięcia wzmoczonego 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 niekrępującym 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 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 itd. 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 formułowana w przytoczonym fragmencie teza. Jak widzimy, Wallerstein, co charakterystyczne dla całej współczesnej refleksji makrohistorycznej, skłonny jest w celu uhistorycznienia kategorii „kapitalizmu” definiować ją jako odnoszącą się do specyficznego typu aktywności, do *mot d’ordre* wyrażającego

⁶ Tamże, s. 14-15.

najogólniejszą zasadę praktyki społecznej. To myślenie o kapitalizmie jako o pewnym trybie funkcjonowania, zakładając pewną jego preegzystencję jako wirtualnego programu działania, który aktualizować się może 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 wyjaśniać może tylko jako funkcję tych geograficznych procesów, stąd to, co nazwałem wcześniej koncepcją społecznych stosunków cyrkulacji oraz posługiwanie się pojęciem „geokultury”. Wydaje się więc, że 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” ważniejszy jest 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, takiej, w której ująć dałoby się najgłębszą prehistorię nowoczesnego systemu-świat 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 Spanglera czy Toynbee’ego. „Społeczny system historyczny” definiuje się – mocno w duchu Smitha, co pokazał 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 taki byt społeczny, który zawiera w sobie kompletny system podziału pracy i jedną tylko ramę kulturową. W systemie takim wszystkie zdolne do pracy osoby są bezpośrednimi producentami. Wymiana zorganizowana jest na zasadach wzajemności, ale zazwyczaj w ten sposób, że większa część nadwyżek trafia do jakiejś podgrupy producentów, często starszych mężczyzn. Podstawową troską i obowiązkiem tej uprzywilejowanej grupy jest zapewnienie, by w ogóle pojawiały się jakiekolwiek nadwyżki. Mini-systemy tworzyły proste społeczności rolnicze i zbieracko-łowicze. Były to fenomeny raczej niestabilne, zazwyczaj nie trwały dłużej niż 150-200 lat⁸. Wiemy o nich mało, gdyż pozostawiły one 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 – jednostkami podziału pracy są tu często całe regiony geograficzne.

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 itd.). 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 oparta jest 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 ufundowana była 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

⁷ Patrz: I. Wallerstein, *A World-System Perspective on the Social Sciences*, wyd. cyt., s. 346.

⁸ Patrz: I. Wallerstein, *Civilizations and Modes of Production: Conflicts and Convergences*, w: „Theory and Society”, vol. 5, nr 1, 1978, s. 6.

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 jest rozległym systemem 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-świat przydarzało się to w czasach antycznych na różną skalę kilka razy – albo rozpadały się na mini-systemy. Taki los spotykał je aż do około 1500 roku, gdy wyłoniła się europejska gospodarka-świat. Dlaczego jej akurat 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-redystrybucyjnej nadbudowy. Tę nowatorską technologię społeczną nazywa się kapitalizmem.

Jeśli jednak gospodarka-świat z konieczności musi być kapitalistyczna, by trwać, to jakie były te stare gospodarki-światy, którym nie udało się przetrwać – czy też były 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 Wallersteinowskiej 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 przedstawiony zostaje 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., jest miejsce na tak rozumiany socjalizm; twierdzi się nawet, że to, co później opisywane będzie jako nieokreślony „koniec świata, jaki znamy” oznacza właśnie transformację w ów socjalistyczny rząd-świat⁹. Ten trzeci rodzaju 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 pierwotnie wpisana była 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

⁹ Patrz: tamże, s. 9.

¹⁰ Patrz tamże, s. 5 oraz I. Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, w: „Comparative Studies in Society and History”, vol. 16, nr 4, 1974, 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*: poprzez rynek, prawdziwy rynek, a nie zmonopolizowany rynek światowy”. Nie będzie to system pozbawiony różnic klasowych, ale ich główne konsekwencje mogłyby zostać przezwyciężone poprzez „usunięcie poza obszar utowarowienia” takich sfer aktywności ludzkiej jak edukacja, opieka medyczna

uzasadniane są i wyprowadzane w oparciu o dokładnie tę samą, co w latach 70. siatkę pojęciową. Bardziej niż o jakiejś niekonsekwencji, świadczy to – moim zdaniem – o tym, że cały ten 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. Jest oczywiste, że z punktu widzenia socjologii, a zwłaszcza historycznych badań nad społeczeństwami różnych epok, jest ona wręcz śmiesznym uproszczeniem. Trzeba pamiętać o tym, że Wallerstein wytworzył całą tę siatkę pojęciową, mając na uwadze jeden tylko wybrany system historyczny – ten, który jest nam współczesny. Historia tego nowoczesnego systemu-świata, a wraz z nią historia kapitalizmu, rozpoczyna się w pierwszym tomie *TMWS* wraz z „długim szesnastym stuleciem”, czyli mniej więcej między rokiem 1450 a 1640. Wyłonienie się europejskiej gospodarki-świata, do którego wówczas doszło, zostało umożliwione przez koniunkturę historyczną określaną 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 zarazem „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

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 I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 36.

¹³ Tamże, s. 17.

¹⁴ Tamże, s. 37.

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 namyśli Brenner, gdy twierdzi, że przedstawione w *TMWS I* wyjaśnienie opiera się na woluntarystycznych i indywidualistycznych przesłankach i przypisuje elitom średniowiecznej 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. W istocie 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 itd.). 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 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 intensywne walki wewnętrzne, 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, laboueurs*), 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 Blocha, stawia retoryczne pytanie: czy feudalni seniorzy mieli się w tej sytuacji po prostu poddać? Odpowiedź, której udziela, jest niewątpliwie

¹⁵ I. Wallerstein, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, wyd. cyt., s. 50-51.

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 blokowany, gdyż podkopywał istniejącą w tych systemach władzę. Podobnie i średniowieczne klasy rządzące starały się usilnie odwołać do innych, niekapitalistycznych rozwiązań. Wszystkie one jednak zawiodły przez załamanie się struktur państwowych i kościelnych oraz potęgi 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 przysłała 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 „rozkwit 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 rządzących 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, była geograficzna ekspansja systemu podziału pracy. Dokonała się ona, jak wiadomo, za

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 w istocie grubym 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” (tamże, s. 34). Zbliży się więc do stanowiska Braudela, który 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 znamieny poza własną przestrzeń...” (F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. III, s. 13, 41).

¹⁷ Patrz: I. Wallerstein, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, wyd. cyt., s.51-53.

¹⁸ Tamże, s. 55.

sprawą najpierw portugalskich, a potem hiszpańskich odkryć i podbojów w obu Amerykach, ale również poprzez 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-świat: 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 nieskończonego się rozszerzającej reprodukcji kapitału. Można powiedzieć, że 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 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 minisystemy 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

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...* (patrz. I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 67-68).

akumulacji kapitału, której prymat na najgłębszym poziomie definiuje nowoczesny system-swiat. Takiego ujęcie przekłada się z kolei na formułowane przez Wallersteina prognozy rychłego upadku kapitalizmu, które oparte są po części na prostym, a 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 geografii kapitalizmu. Jakie są jej podstawowe zasady i jak wyglądała ona w XVI wieku? Jeśli ekspansja geograficzna i w ogóle uformowanie się kapitalistycznej gospodarki-swiata 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 jest produkcja na rynek dla zysku, to o jego istnieniu można mówić dopiero wtedy, gdy długo- i średniodystansowa wymiana obejmie produkty podstawowe, a nie tylko towary luksusowe, którymi handlowano niemal od zawsze²¹. Tego rodzaju system cyrkulacji i podziału pracy wykształcił się w Europie właśnie w trakcie „długiego XVI stulecia”, przyjmując postać podziału 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

²⁰ Tamże, wyd. cyt., s. 42.

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-swiata” (tamże, s. 42). „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 przynętą był pieniądz». Tym, co się zmieniło w XVI wieku, było zaistnienie rynku produktów podstawowych, który trwale obejmował wielką gospodarkę-swiat” (tamże, 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 przezwyciężona zostaje jedna z trudności obecnych w ujęciu Braudela, który, podobnie jak Pirenne i Sweezy, wielką wagę przywiązywał do obrotu artykułami luksusowymi.

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. Pomędzy tymi dwoma biegunami gospodarki świata stara Europa Śródziemnomorska przyjęła funkcję obszaru półperyferyjnego, który specjalizował 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 wówczas kapitalizmu rolniczego eksportowały bardzo niewiele (tzn. 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-swiat. 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 tym, co określa owe sfery, nie jest produkcja tych samych artykułów co w XVI-wieku – pod tym względem sytuacja zmieniała się wielokrotnie. Nie zmieniało 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 (np. tak zwane „wtórne poddaństwo” czy „refeudalizacja” w

²² Por. Rozd. 2. *The New European Division of Labour*, *TMWS I*, wyd. cyt., s. 67-129.

²³ Por. Rozdz. 4. *From Seville to Amsterdam: The Failure of Empire*, *TMWS I*, wyd. cyt., s. 165-221.

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 płacone w pieniądzu, 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 bowiem 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 poczynając od Smitha, czyli koncentrując się na sferze cyrkulacji towarowej, a tym samym ignorując podstawowe odkrycie Marksa, że prawdziwie istotna jest sfera produkcji, a ściślej 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, że 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. Nie zależnie od praktycznych zastosowań tej raczej mglistej idei, którym poświęcę chwilę uwagi pod koniec tego rozdziału, swego rodzaju „cyrkulacjonizm” wydaje się być, jak to pokazała lektura *Kultury materialnej...* Braudela, konsekwencją prób uczynienia z „kapitalizmu” kategorii współczesnej makrohistorii poprzez odniesienie jej do specyficznego trybu funkcjonowania, siłą rzeczy mającego swój wirtualny wzorzec w handlowych obrotach kapitału.

²⁴ Patrz: I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, wyd. cyt., s. 91.

***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 wydarzyć się miało 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 była 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 można powiedzieć, że organizmy polityczne w systemie kapitalistycznym mają za zadanie ułatwiać przywłaszczania 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 tzw. 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 nadwyżek wytwarzanych na peryferiach przez centrum, 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. Zjednoczone Prowincje najpierw uzyskały przewagę w dziedzinie wytwórczości – katalizatorem był tutaj przemysł związany z produkcją solonego śledzia, zrewolucjonizowany przez wynalazek *haringbius*, pojemnego i

²⁵ Patrz: I. Wallerstein, *The Modern World-System II*, Academic Press, London 1980, s. 113

zwrotnego okrętu, który umożliwiał 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, tzn. 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-świat – Wielka Brytania i Stany Zjednoczone, które, jak się wydaje, są obecnie w ostatniej fazie tego procesu, tzn. 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 drugimi 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 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

²⁶ Patrz: tamże, s. 39-71.

²⁷ Patrz: tamże, s. 75-100.

²⁸ Por. rozdz. 3. *Struggle in the Core – Phase I: 1651-1689* i rozdz. 6 *Struggle in the Core – Phase II: 1698-1763*, *TMWS II*, s. 75-125, 245-289 oraz rozdz. 2 *Struggle in the Core – Phase III: 1763-1815*, *TMWS III*, s. 57-126.

²⁹ I. Wallerstein, *The Modern World-System II*, wyd. cyt., 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” (tamże, s. 253).

³¹ Patrz: tamże, s. 203-217.

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, ale które opisał dokładnie tylko do lat 40. XIX wieku w trzecim tomie *TMWS*, w czwartym zaś do 1914 i jedynie pod kątem tworzenia się nowoczesnej „geokultury” – to „druga era ekspansji” kapitalizmu, a zrazem okres gwałtownych przemian i wewnętrznych zaburzeń. W tej dobie ostatecznych podbojów kapitalistyczna gospodarka-świat powoli zamyka w sobie cały glob – inkorporowane zostają wówczas: subkontynent Indyjski, Afryka Zachodnia i dwa imperia-światy, Osmańskie i Rosyjskie, a jakiś wiek później 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-świata. 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 poprzez 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

³² Patrz: tamże, s. 225-236.

³³ Patrz: I. Wallerstein, *The Modern World-System III*, wyd. cyt., s. 184-187.

³⁴ Patrz: tamże, s. 93-95, 100, 111.

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 strategię, które autor *TMWS* proponuje 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 w pewnym stopniu sterować, ale nie da się go wywołać czy przyspieszyć. Jeszcze sto lat temu żadna całościowa zmiana systemu nie była możliwa i za kolejne sto lat zapewne znów będzie niewykonalna.

„Okres bifurkacji systemu historycznego” i historiozofia Wallersteina

Czwarte stadium ewolucji kapitalistycznej gospodarki-świat 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 ‘68. 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

³⁵ Patrz: I. Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, wyd. cyt., s. 411.

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.

Nie jest dla mnie ostatecznie jasne, jak Wallerstein interpretuje najnowsze procesy w obrębie nowoczesnego systemu-świata. Jeśli jednak 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 dziewiętnastowieczny 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 czyni 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 zmierzającą ku dwuklasowości, zgodną z klasyczną hipotezą niektórych przynajmniej odmian rewolucyjnego marksizmu). W późniejszych pismach Wallerstein dodatkowo wskazuje na „deruralizację świata”, która skutkuje zanikiem „ruchomego rezerwuaru źle opłacanych robotników, będącego głównym elementem, jeśli

³⁶ Patrz: I. Wallerstein, *1968, Revolution in the World-System: Theses and Queries*, w: „Theory and Society”, vol. 18, nr 4, 1989, s. 431-449.

³⁷ Patrz: I. Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, wyd. cyt., s. 414-415.

chodzi o kształtowanie 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 *Utopistyce* – o stanowiącą jej stawkę diagnozę dnia dzisiejszego 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, perspektywa systemów-światów jest często wykorzystywana 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 tzw. „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.

Zatrzymałem się na koniec przy prorocत्वach 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 markohistorii podobne. Oznaczać ma ona 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

³⁸ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, wyd. cyt., s. 165-166.

najwcześniej wyśledzić. 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 zaznaczać się w owych seriach właściwe mu cykle i rytmy rzutować na całość maszyny społecznej. Przed taką ekstrapolacją wzdragał się Braudel, dokonuje jej jednak (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 przez 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 dnia dzisiejszego, 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.

Rozdział 12

Capitalisme et schizophrénie Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego

Ontologia maszynistyczna a problemy makrohistorii

W rozdziale zamykającym drugą część niniejszej pracy starałem się pokazać, jak w kategoriach Deleuzjańskiej ontologii stawania się opisać można niektóre reguły współczesnego poznania historycznego, czyli warunki możliwości jego przedmiotów. Obiekty teoretyczne, typy idealne i pojęcia ogólne, które nominalizm Veyne’a nakazywał traktować ze sceptycyzmem jako jedynie „gotowe streszczenia intryg”, okazał się być 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 współistnieje 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, określane przez wyznaczane między nimi relacje – odkrywają w niej wiele współistniejących 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 zrozumieć można, w jaki sposób przedmioty innych, mniej lub w ogóle nie nastawionych historiograficznie nauk również istnieją jako określone historyczności. Badane przez nie struktury (sposoby produkcji, biologiczne organizmy, mechanizmy językowe itp.) także istnieją w dziedzinie wirtualności, ale jako systemy relacji między abstrakcyjnymi elementami, których możliwe kombinacje wyznaczają immanentną dynamikę (formy i cykle produkcji, zasady walki o przetrwanie, reguły fleksji itp.). Poza sferą potencjalności struktury te obecne są jednak 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 rozumieć można jako sekwencje wydarzeń, nie tylko dlatego, że empirycznie są obserwowalne w tej właśnie postaci, ale też dlatego, że opisują wirtualne wzorce działania, które aktualizować się mogą w różnorodnie uformowanej materii.

Należałoby teraz wpisać w tę ontologię problematykę właściwie makrohistoryczną. W istocie jest już ona w niej obecna pod postacią zasadniczej wątpliwości, które 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 wiążąc się i wzajemnie na siebie oddziałując, 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 się w niej uobecnia. Jest to z kolei problem historii globalnej o tyle, o ile podejmowana w całej swej ontologicznej powadze jako opowieść o genezie współczesnego świata, stawia w końcu przed wyzwaniem historii uniwersalnej.

Wszystko to oznacza, że na płaszczyźnie ontologicznej 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* wyjaśnione zostają ostatecznie zasady pisania i czytania makrohistorii, których nie znali uprawiający ją badacze tacy jak Braudel i Wallerstein? Reguły rządzące ich dziełami, ale nieuświadamiane, a może nawet pozwalające rozwiązać jakieś merytoryczne 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. Herer 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 *maszyny 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 diagram*¹.

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 „konkretnie”, czyli „społeczne” urządzenie, Deleuze i Guattari wprowadzić muszą „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”, na którą wskazywał Veyne jako na konieczne założenie badań historycznych. A także o tę zmienną topografię przepływów materii, którą w

¹ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, wyd. cyt., s. 107-109.

² Tamże, s. 124.

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:

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”, która przyswaja sobie tę nadwyżkę, nadkodując ją w biurokratycznym organizmie Państwa, ale zarazem sama uwalnia siły, nad którymi nie panuje, przede wszystkim strumienie pracy i pieniędzy w formie monetarnej. W końcu „cywilizowana maszyna kapitalistyczna”, która jako pierwsza zdolna jest 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 konstruowane jest po to, by umożliwić na poziomie filozoficznym myślenie o systemach zawsze nie w pełni uporządkowanych i pozostających w

³ Tamże, s. 128.

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, które obserwowaliśmy już w pierwszym rozdziale niniejszej pracy 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 przewyciężenia ontologicznego „odstępu” między wirtualną strukturą a jej aktualnymi, konkretnymi efektami, poszukiwać można rozstrzygnięcia niektórych wątpliwości, jak 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 jest możliwość uprawiania na gruncie filozoficznym makrohistorii w odwołaniu do procedur intelektualnych podobnych tym, którymi posługują się również współcześni historycy. Rezultatem jest „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 stanowić może 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 zająć się trzeba pytaniem o to, w jakim sensie maszyny społeczne, o których mówi się w trzecim rozdziale *Anty-Edypa*, odnosić można 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”, które „współistnieją”, a nie ewoluują⁴. 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 stwierdzają 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

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, wyd. cyt., s. 119, 213.

⁵ Tamże, s. 435.

⁶ Tamże, s. 119.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 121.

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 ma ono miejsce. Trzeba rozważyć typ przekształceń historycznych, do których dane społeczeństwo jest w ogóle zdolne: czego oczekuje i czego się obawia, jak postępuje z nowością i na ile jest otwarte 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 porządkować można zdarzenia, które są konkretnie historyczne.

Całą historię uniwersalną z pierwszego tomu *Kapitalizmu i schizofrenii* interpretować można jako próbę filozoficznego sproblematyzowania samej formy pytania o to, dlaczego kapitalizm wydarzył się w tym akurat czasie i miejscu, a nie innym. Przedsięwzięcie to zainicjowane zostaje następującym ustępem:

Jeśli to, co uniwersalne, przychodzi na końcu – ciało bez organów i produkcja pragnienia – w warunkach dyktowanych przez najwyraźniej zwyczajski 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 koszmar. (...) W innym sensie, jeśli mówimy, że kapitalizm określa warunki i możliwość 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 Heglem. W tym klasycznym sformułowaniu koncepcja historii uniwersalnej zakłada, że wszystkie

⁹ Tamże, s. 139.

¹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 139-140.

wydarzenia umieścić można w jednym kontekście i zinterpretować jako całość, ale tylko w momencie, gdy dzieje dotarły do określonego momentu, który umożliwia spojrzenie wstecz i uświadomienie sobie ich ogólnego sensu. Deleuze i Guattari akceptują tę ideę, ale czyniąc szereg zastrzeżeń. Historia uniwersalna jest ironiczna, bo postrzega dzieje z punktu widzenia ich ostatniego etapu, ale wie zarazem, że to stanowisko nie jest prawdziwie ostatecznym. Jest krytyczna, ponieważ docieka ograniczeń współczesnego systemu historycznego i warunków jego końca. Jest pojedyncza, bo dzieje postrzega jako unikatowy zbieg okoliczności. Wszystkie te charakterystyki dają się pogodzić z retrospektywnym czytaniem historii, które za konieczną przyczynę przeszłych wydarzeń uważa 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, które w *Anty-Edypie* czyni się 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 ustanowić może sens przeszłych dziejów? Chyba tylko pod warunkiem, że sensem tym uczyni właśnie kontyngencję. I to nie tylko poprzez specyficzną interpretację swoich dziejów, ale inicjując radykalnie nowy model historycznego istnienia, który 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

¹¹ Termin „*contingence*” tłumaczę raz jako „kontyngencję”, raz jako „przygodność”. Staram się unikać 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 obecne są we francuskim *contingence* (podobnie jak w angielskim *contingency*), a dla Deleuze'a i Guattariego są również – jak zobaczymy – nierozzerwalnie powiązane na gruncie ontologicznym.

przypadkiem, 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) ujedonoczniony 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 w istocie każda z tych formacji społecznych posiada 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 się dać wyjaśnić jako jedną 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:

¹² J. Lampert, *Deleuze and Guattari’s Philosophy of History*, wyd. cyt., s. 165.

¹³ Patrz: tamże, 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*, wyd. cyt., s. 198, por. także, s. 219).

¹⁵ Tamże, s. 223.

Teza, że społeczności prymitywne nie posiadają 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 jednogłośnej grupy¹⁶.

Czy jednak istnienie tego rodzaju dziejów pociąga za sobą posiadanie swoistej, 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 poprzez małżeństwo 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 uhonorować 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 kazirodztwa. Historyczne wydarzenie, jakim był przepływ 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 aliansów i słów, implikującą aktywną represję intensywnej pamięci filiacji. Jeśli bowiem genealogia i

¹⁶ Tamże, s. 150-151.

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.

Upraszczać zawile analizy Deleuze’a i Guattariego, obejmujące na przykład porównanie mitologii Dogonów do neodarwinizmu Augusta Weismanna, rzecz można, że jeśli małżeństwa w społeczeństwach plemiennych w ogóle mają się wydarzać, to w oparciu o przemilczane założenie, że 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 jednocześnie 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 wyrażają 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 opierać będą 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 komparastyce, odnajdującej wszędzie zarówno różnice, jak i podobieństwa. Nawet bowiem 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; egzorcyzuje je, lokalizuje, otacza kordonem, zaklina, utrzymuje kupca i kowala w pozycji podległej [...]. Społeczeństwa pierwotne nie są poza historią; to raczej kapitalizm

¹⁷ Tamże, s. 155.

¹⁸ J. Lampert, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, wyd. cyt., s. 124.

znajduje się na końcu historii”¹⁹. To, w jaki sposób kapitalizm zaczyna, by znaleźć się właśnie na końcu, pozostaje rzeczą do wyjaśnienia.

Jak zaczyna się Państwo

Wydawać by się mogło, że odpowiedź na pytanie o możliwość historii uniwersalnej przynosi już maszyna despotyczna. Despota bowiem lustruje, ocenia i reinterpretuje swoją przeszłość. Wiadomo, że 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 długi 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 Nietzschego, że twórcy państwa „przybywają z zewnątrz, jak fatum”²⁰, ale jednocześnie twierdzą, że „zawsze istniało tylko jedno Państwo”²¹, które określają jako „*Urstaat*”²². Właśnie ta niejasność w kwestii tego, czy maszyna despotyczna pojawiła się nagle czy też istniała od zarania dziejów, świadczy sama w sobie o tym, że mamy tu do czynienia z czymś rzeczywiście nowym i w tym sensie „zewnętrznym”. Niezależnie bowiem 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 zanikają, ale zostają podporządkowane nowej maszynie jako jej funkcjonalne części. Należy zatem zapytać, w jaki sposób ta – już teraz archaiczna – temporalność trwa i zostaje przyswojona.

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 153.

²⁰ Tamże, s. 191.

²¹ Tamże, s. 192.

²² Tamże, s. 217 i nast.

²³ Tamże, s. 198.

Deleuze i Guattari rozważając warunki powstania Państwa pierwszy raz i raczej zniechęca przywołują, często potem przypominany, problem, dlaczego kapitalizm nie powstał w XIII-wiecznych Chinach, gdzie sprzyjało temu tak wiele okoliczności. Odpowiedź w skrócie brzmi tak, że Państwo uczyniło z kupców swoich funkcjonariuszy²⁴. Różnica między jednym reżimem historycznym a drugim wiąże się z 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, na które zacząć się może historyczne wydarzenie. Pytanie, „dlaczego Państwo (lub kapitalizm) wydarzyło się wtedy i w tym miejscu?” jest zatem dla Deleuze’a i Guattariego równoznaczne z pytaniem: „W jaki sposób (roz)poczyna się Państwo (lub kapitalizm)?”, które z kolei rozwinąć można w formułę: „Jakich środków wymaga ustanowienie Państwa (lub kapitalizmu) w społeczeństwie, które równie dobrze mogło pozostać nie-despotyczne (lub niekapitalistyczne)?”.

Kluczowe jest 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 zaś nagle, gwałtownie reorganizują 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 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

²⁴ Patr.: tamże, s. 197.

dramatycznemu tworzeniu”. Pod koniec więc nikt tak naprawdę nie wie, co było pierwsze i czy maszyna terytorialna faktycznie nie zakłada już maszyny despotycznej (...).²⁵

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, że rzeczywiście się wydarzyła, bo zwrotnie 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 despotie 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 w istocie „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 „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 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, zapytać należy o właściwy tej trzeciej maszynie sposób zaczynania. Oczywiście kapitalizm daje się do pewnego stopnia zdefiniować przez empirycznie uchwytnie zjawiska społeczno-ekonomiczne, takie jak

²⁵ Tamże, s. 219. Cytat z Vernanta za: J-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, słowo/obraz terytoria, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 133-134.

²⁶ Tamże, s. 220-221.

prywatna własność środków produkcji, produkcja na rynek dla zysku, inwestycje kapitałowe, wartość dodatkowa wytwarzana przez utowarowioną siłę roboczą itd. 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 wytworzona zostaje 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 obecne jest właściwe wszystko, co istotne w kontekście prowadzonych tu przez mnie rozważań nad możliwością i formą makrohistorii kapitalizmu. Podczas gdy Państwo ustanowione zostaje dekretem, kapitalizm następuje na drodze kontyngencji. Ta „kreacja” jest 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 ta ironia charakterystyczna dla historii uniwersalnej w stylu Deleuze’a i Guattariego. Wszystko wskazuje bowiem na to, że 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 obszerne 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 –

²⁷ Tamże, s. 223-224.

²⁸ Chodzi przede wszystkim o Braudela, Dobba, Étienne Balázs’a i Karla Wittfogela oraz dwóch marksizujących antropologów: Maurice’a Godelier i Emmanuela Terrey’a.

kapitalistyczne zjawiska (rynek, system kredytowy, pieniądz papierowy, handel dalekosiężny, kiepsko 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 udzieleniu na nie odpowiedzi wiedzie Braudela w kierunku „unieśmiertelnienia” 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. Sformułowana w tak empiryczny sposób teza ta 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 – rozpaść się musi maszyna despotyczna. 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 decydujące 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 ujednolicić i uzgodnić stanowiska Braudela i Wallersteina. Odpowiedź na pytanie: „dlaczego nie w Chinach?”, w ogóle nie polegałaby wówczas na określeniu warunku

²⁹ J. Lampert, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, wyd. cyt., s. 133.

wystarczającego dla historycznej 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] – poprzez 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 *pojedynczość* tego połączenia stanowi o *uniwersalności* kapitalizmu³⁰.

Ogólna procedura, która prowadzi 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 ze 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 stwierdzić można, że jej spotkanie z drugą (powstanie kapitalizmu) „mogło się nie wydarzyć”³¹. Ale w logice współistniejących 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, że ich przypadkowe spotkanie „zajmuje czas”. Podkreślają też, że skoro, jak twierdził Marks (a także Braudel i Wallerstein), kapitalizm gnieździł się „w porach” wcześniejszych społeczeństw, to „nie prowadzi [on] do rozkładu feudalizmu, ale wręcz odwrotnie, i właśnie dlatego tak wiele czasu musiało upłynąć między nimi”³². Stwierdzają również, że „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* –

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 224, wyróżnienia dodane.

³¹ Tamże, s. 225.

³² Tamże, s. 223. Właśnie to „wiele czasu” wydaje się budzić największe zainteresowanie Braudela („epoka wczesnej nowożytności”) i Wallersteina („długi wiek XVI”).

³³ Tamże, s. 231.

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 sformułowana zostaje teza, że „choć kapitalizm jest przemysłowy w swej istocie, to działa tylko jako kapitalizm kupiecki”, która jako jedyna rozwiązać może wątpliwości związane z „cyrkulacjonizmem” Braudela i Wallersteina. Na razie powiedzmy tylko, że autorzy *Anty-Edypa* rozróżniają trzy formy wartości wymiennej, z których ostatnia odpowiada „uogólnieniu” przez kapitalizm tego destabilizującego (dekodującego) wpływu, który gospodarka towarowa wywierała na wszystkie formacje społeczne. Pierwszą z tych form są „kwoty” („*quanta*”)³⁵, czyli to, co Marks określa jako „skrzepy ludzkiej pracy”³⁶, którymi stają się produkty już w ramach najbardziej elementarnego handlu wymiennego. Maszyna despotyczna ingeruje w obrót towarami (nadkoduje go) wprowadzając scentralizowaną walutę, a wówczas pojawia „abstrakcyjna ilość” („*quantitas*”)³⁷, czyli marksowski „ogólny ekwiwalent”. Sam w sobie pieniądz nie stanowi, jak wiadomo, kapitału – musi się dopiero weń przemienić. W *Anty-Edypie* proces ten przedstawiony zostaje 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

³⁴ Patrz: tamże, 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.

³⁵ Tamże, s. 226.

³⁶ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 69

³⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 226.

³⁸ Tamże, s. 227.

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 zniżkowa stopy zysków nigdy się dociera do swego kresu. Stosunek między dynamiką kapitału zmiennego i stałego ma bowiem 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, której podejmę się w apendyksie do trzeciej części niniejszej 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 zostać włączone w maszynę kapitalistyczną, poprzez ich redefinicję jako właśnie przedkapitalistyczne „neo-archaizmy”:

Definiując reżimy przedkapitalistyczne poprzez wartość dodatkową kodu, a kapitalizm poprzez uogólnione zdekodowanie (...), przedstawialiśmy 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 *recyclingowi* lub zbyt drogie, gdzie składowe się odpady, gdzie dominuje wojna i korupcja; gdzie kapitalizm zawsze zaczyna się na XIX-wieczny, brutalny sposób. Maszyna kapitalistyczna utrzymuje i

³⁹ Tamże, s. 232.

wykorzystuje tego rodzaju różnice między przed-nowoczesnością 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 między innymi możliwość istnienia kapitalistycznego niewolnictwa czy pańszczyzny, o której pisał Wallerstein, a także analizowane przez niego procesy wyzysku na skalę globalną i fluktuacje układu centrum-peryferie. W tym miejscu istotny jest jednak dla mnie 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 wiązać się może 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” uwolnione zostają 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 zgodna jest 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 „żywiłowy rozwój” poprzez „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 skłonni byliby też tłumaczyć w odwołaniu do trzeciego z omawianych przez nich przykładów diachronii kapitalizmu, a mianowicie jego współistnienia z przedkapitalistycznym aparatem maszyny despotycznej.

⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, wyd. cyt., s. 436. Zarówno w tym miejscu, jak i w *Anty-Edypie* (patrz: G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 231-232) ten 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*, wyd. cyt., s. 234.

⁴² Por. F. Braudel, *Kultura materialna...*, wyd. cyt., t. II, s. 159, I. Wallerstein, *The Modern World-System III*, wyd. cyt., s. 7-53.

Urządzenia te wprowadzają „głupotę w sam środek wiedzy i nauki; łatwo dostrzec szczególnie to, jak właśnie na poziomie Państwa i wojskowości najbardziej postępowe sektory naukowej i technicznej myśli łączą się z marnymi archaizmami, które ponoszą największe koszty, spełniając aktualne funkcje”⁴³, 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 i 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 są 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 XII-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 „schizoanalitycznym” języku Deleuze’a i Guattariego można by chyba opisać mówiąc, że kapitalizm wystąpił tam jako zlokalizowana paranoja klasy imperialnych funkcjonariuszy, a nie – jak w Europie – jako usystematyzowana paranoja reterytorializująca ogólną schizofrenię całego społeczeństwa. Istotne jest w każdym razie to, że 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.

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 236.

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 jest córką 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 kształtować będzie tak historiograficzne, jak i filozoficzne formy refleksji nad dziejami. On też okaże się najbardziej fascynującym z przedmiotów badań prowadzonych na dużą, makrohistoryczną skalę i wyznaczać będzie ich horyzont.

Jeśli jednak makrohistorie kapitalizmu są zarazem kapitalistycznymi makrohistoriami, to pojawić się musi 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 warunkami 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* itd.), oznacza jakieś zerwanie ze schematem przyjętym

⁴⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedypus*, wyd. cyt., s. 271.

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, które bada jego dzieje.

⁴⁵ Patrz: M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, wyd. cyt., s. 141.

⁴⁶ Patrz: J. Lampert, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, wyd. cyt., s.

Apendyks do Części III

Historyczny kapitalizm a Deleuze'a i Guattariego teoria wartości

W trakcie analizy konstrukcji „kapitalizmu” jako kategorii historycznej w *Kulturze materialnej...* oraz w *TMWS* wciąż, choć w różnych formach, powracał problem nadmiernej, jak się czasem zdawało, koncentracji autorów tych dzieł na sferze handlu i wymiany. Najbardziej oczywistą postać wątpliwości przyjmują w przypadku zarzutów wysuwanych z – mniej lub bardziej ortodoksyjnych – stanowisk marksistowskich. Omówiłem ich najważniejsze punkty na przykładzie przeprowadzonej przez 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 specyficznego 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”. Ten „kapitalizm” miałby być 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 wykorzystać można opisaną wyżej koncepcję „diachronicznej aksjomatyki rynku” sformułowaną przez Deleuze’a i 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 on 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 niniejszego apendyksu do trzeciej części prowadzonych tu dociekań.

Miejsce Marksa w Kapitalizmie i schizofrenii

Zacząć należy od określenia roli, którą w *Kapitalizmie i schizofrenii* odgrywa 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 trzydziestych ubiegłego wieku, a kulminującą w spasmach roku 68. Jest to wykładnia nieunikniona i w dużej mierze uzasadniona. Uzasadnienia takiego udziela, w swej przedmowie do *Anty-Edypa*, Foucault – skądinąd przenikliwy i bezkompromisowy krytyk „freudomarksizmu” – tylko po to jednak, by stwierdzić, że książka ta jest przede wszystkim świadectwem tego, 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 ogranego chwytu wydaje się zupełnie nieprawdopodobne. Fakt, że Deleuze i Guattari poddają druzgoczącej 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 jednak, by oddalić taką interpretację. Freud (wraz ze swoimi następcami, z Lacanem na czele) przedstawiany jest tu raczej jako odkrywca, który zmistyfikował swoje własne odkrycie – ekonomię libidynalną – gdyż nie mógł unieść jego ciężaru. Marks natomiast przywoływany jest (prawie taką samą ilość razy) jako autorytet w dziedzinie ekonomii politycznej i generalnie sztuki „materialistycznego pojmowania”³.

Problem stanowi tu jednak pewna jednostronność wywodów Deleuze'a i Guattariego. *Anty-Edyp* poświęcony jest przede wszystkim krytyce psychoanalitycznej wykładni ekonomii libidynalnej. Zostaje ona przeprowadzana w imię ogólnej teorii przepływów, zdolnej

¹ Patrz, G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. xi-xii.

² Patrz, tamże, s. xviii.

³ Bezpośredniej krytyce zostaje poddana jedynie marksistowska koncepcja ideologii, patrz tamże, 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” (tamże, s. 271).

pomyśleć 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 działać się musi, skoro teoretycznemu przepracowaniu ulega jej (nie zawsze odkryty) fundament – produkcja. Ukazanie tych przekształceń lub przynajmniej ich najbardziej jawnych aspektów jest jednym z celów prowadzonych niżej analiz.

Przedsięwzięcie to realizowane będzie poprzez 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 ulegała ona począwszy od XVI-wiecznej analizy bogactw, a przede wszystkim mimo współczesnych filozoficznych krytyk, mających zdemaskować ją jako nieaktualną pseudoproblematykę. Po drugie, twierdzą, że modyfikacje, którym 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 wyrywkowej i jednostronnej lekturze *Anty-Edypa*. Tym, którzy inaczej niż ja odbierają różnicę między funkcjami, jakie w tej książce pełnią Freud i psychoanaliza z jednej strony, a Marks i marksizm z drugiej, proponuję więc potraktować niniejsze rozważania po prostu jako próbę objaśnienia pewnego wybranego jej fragmentu. Deleuze i Guattari podsumowują w nim zmiany, które proponują wprowadzić do teorii wartości.

⁴ Tamże, s. 303.

Definicja wartości dodatkowej musi zostać zmodyfikowana w kategoriach maszynowej wartości dodatkowej generowanej przez kapitał stały (*la plus-value machine 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 konstytuuje 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 przejść będzie można do koncepcji maszynowej wartości dodatkowej, a także innych opisanych w *Anty-Edypie* form zawłaszczania produktu dodatkowego. Rozważania będą się jednak mogły domknąć – co również widać w przytoczonym wyżej fragmencie – nie wcześniej niż, gdy objaśniona zostanie Deleuze’a i Guattariego teoria pieniądza, która przedstawia go nie tylko jako wyraz i zapis, ale również warunek możliwości specyficznej dla kapitalizmu formy ekstrahowania wartości dodatkowej (jako wartości dodatkowej przepływu). Wtedy dopiero zrozumieć będzie można tezę o kupieckim funkcjonowaniu „historycznego kapitalizmu”.

⁵ Tamże, 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 (np. 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 konstytuujący „pełne ciało kapitału” począwszy od wieku XIX), które obejmują, porywają ze sobą i kanalizują wiele pomniejszych strumieni.

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 uznać można 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 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 targu”⁷. 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», poszczególny zaś towar 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

⁶ Takich jak znane rozważania Arystotelesa z *Etyki Nikomachejskiej* o tym, na jakiej zasadzie 5 łóżek może równać się 1 domowi czy jego *Praktyczne wskazówki do sztuki zarobkowania z Polityki*. Obie te uwagi funkcjonują jako wstępne przybliżenia dla analiz prawdziwej, bezcennej wartości, jaką jest sprawiedliwość.

⁷ Donald C. Hodges, *Marx's Theory of Value*, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 33, no. 2, 1972, s. 249.

⁸ Karol Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 49.

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 Heidegger, gdy w Nietzscheańskiej filozofii wartości (i ich przewartościowania) widzi ukoronowanie epoki spełnionej metafizyki, czyli „epoki *spełnionej bezsensowności*”, poddanej władzy „machinacji”, kiedy to „był 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* być 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.

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 dociekaniami 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 wydaje 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

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999, t. II, s. 21.

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*, wyd. cyt., t. I, s. 65).

(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 pieniądz 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 od drugih, dlaczego niektóre z nich, choć zbyteczne, mają wysoką wartość inne zaś, niezastąpione, nie mają żadnej wartości?”¹¹. Odpowiedzią jest, rzecz jasna, użyteczność, udzielić jej można 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, która pozwala 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 reprezentacji, to w jego

¹¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, wyd. cyt., t. I, s. 247.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 248.

¹⁴ Tamże, s. 250.

¹⁵ Tamże, t. II, 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 społecznego – 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, itd., lecz tylko jako prości wytwórcy towarów i osoby wymieniające towary. [...] Przejście od pracy rzeczywistej do pracy tworzącej wartość wymienną, tzn. do pracy burżuazyjnej w jej

pojęciu pracy zarysowuje się już pewne rozdzielenie, które pozwoli przełamać ten impas – jako absolutna miara wymiany, należy ona do innego porządku niż ten, który odmierza. Tym nowym, choć przecież dobrze znanym światem jest świat „wysiłku i trudu”¹⁷, zawartego w każdej „roboczogodzinie” i „dniówce”. Potencjał tak umiejscowionego pojęcia pracy wykorzystuje Ricardo, który odróżnia pracę jako wartość wymienianą na rynku¹⁸, od pracy jako produkcyjnej aktywności będącej „źródłem wszelkiej wartości”. Dla Foucaulta oznacza to wyjście z epoki klasycznej i powstanie nowoczesnej ekonomii politycznej. Z naszego punktu widzenia istotne jest przede wszystkim to, że wraz z Ricardo teoria wartości niejako wykracza poza siebie, w kierunku warunków 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 produktem”, „teoria produkcji zawsze poprzedza będzie teorię cyrkulacji”. W drugim, bardziej radykalnym sensie teoria wartości napotyka w fakcie produkcji swą własną historyczność. Wszelka już wytworzona w trudzie i mozołe wartość zostaje dołączona do dalszej pracy – „rodzi się na naszych oczach wielka seria produkcyjna, linearna i homogeniczna”, tak że, zdaniem Foucaulta, „na płaszczyźnie warunków możliwości myślenia Ricardo, rozdzielając formę i przedstawialność wartości, umożliwił artykulację ekonomii na historię”¹⁹.

To uhistorycznienie ekonomii oznacza wyposażenie jej w we własną, immanentną przyczynowość i jako takie umożliwia formułowanie różnych wykładni dziejów samej produkcji. Ponieważ sfera produkcji ujawniła się pod postacią pracy ludzkiej, historii 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

zasadniczej formie próbuje wytłumaczyć *podziałem pracy*. Tymczasem, o ile słuszne jest, że prywatna wymiana zakłada uprzednie istnienie podziału pracy, o tyle fałszywe jest mniemanie, że podział pracy zakłada uprzednie istnienie prywatnej wymiany. Np. u Peruwian praca była nadzwyczaj podzielona, chociaż nie miała miejsca prywatna wymiana, wymiana produktów jako towarów.” (K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., 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*, wyd. cyt., t. I, s. 38).

¹⁸ Już od Smitha, a zdarzało się to i wcześniej, „dla ekonomisty pod postacią rzeczy cyrkuluje praca” (M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, wyd. cyt., t. II, s. 17).

¹⁹ Tamże, s. 57.

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 dostarczyć mogą tylko dzieje sposobów produkcji.

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 uproszczenie, które często się spotyka), że dla Marksa laborystyczna teoria wartości jest przesłanką, zaś teoria wartości dodatkowej jako nieopłaconej pracy dodatkowej – konkluzją. W tym ujęciu jeśli tylko praca stwarza wartość, to jej wykonawca ma prawo (jest to za pewne prawo natury) do całości produktu, a odstępstwo od tej zasady oznacza kradzież, czyli (grzeczniej) nieekwiwalentną wymianę. Sposób, w jaki Marks stawia problem, jest 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* (tj. 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

²⁰ K.. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 100-1.

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 wykracza – w historycznej analizie sposobów produkcji i form podziału nadwyżek, które one określają. W pewnym istotnym sensie, choć posługując się skrótem myślowym (tym samym zresztą, którym 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

To powiedziawszy możemy wreszcie powrócić do *Anty-Edypa* i przejść do form, w jakich występuje tutaj cała ta ekonomiczna problematyka. Stało się bowiem jasne, że nie ma żadnej sprzeczności w tym, że 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.

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 W. 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 mikrozwąskach. [...] To właśnie

Powiedzmy może najpierw parę słów o efektywnym argumencie z przedawnienia się ekonomii politycznej, który najbardziej wyrazistą postać przybiera bodaj w otwierających fragmentach książki zatytułowanej *Wymiana symboliczna i śmierć*. Jej autor, Jean Baudrillard rozumie 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, wymieniających w sposób całkowicie dowolny elementów kodu), „a zmiana ta zbiegła się z zanikiem formy społecznej zwanej produkcją”²². Cały ten proces dokonuje się jednak 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 jednak tym samym zdemaskowana zostaje „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 inscenizacji i scenariusza w celach zupełnie odmiennych od wewnętrznych celów produkcji”). Choć więc Baudrillardowi wydaje się tak

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).

²² J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007, s. 16.

²³ Tamże, s. 20.

²⁴ Tamże, s. 45.

²⁵ Tamże, s. 16-7.

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, despota, kapitał – trzy kolejne formy tego, co w *Anty-Edypie* określone zostaje 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 fetyszizm nie jest zjawiskiem specyficznym dla kapitalizmu, ale stanowi „charakterystykę społeczeństw wszelkiego typu jako stałą społecznej reprodukcji”²⁹.

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, że znaki i łańcuchy, które one tworzą („łańcuchy znaczące”), nie są tu

²⁶ Tamże, s. 19.

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., 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*, wyd. cyt., t. III (2), s. 409).

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 11.

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 przechwytuje fragmenty innych łańcuchów, z których «ekstrahuje» wartość dodatkową, dokładnie tak, jak orchidea «przyciąga» postać osy: oba zjawiska demonstrują wartość dodatkową kodu”³². Wartość kodu tkwi w efektach, jakie on produkuje. W przypadku kodu, z jakim mamy do czynienia u os, ostatecznym efektem jest reprodukcja osy, czyli w zasadzie reprodukcja samego kodu. Jednak, jak zauważają 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 samicę 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

³⁰ Tamże, s. 38.

³¹ „Łańcuch te nazywa się «łańcuchami znaczącymi» (*chaînes signifiantes*) ponieważ 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 nic wspólnego z tym, co je podtrzymuje. A może raczej podstawa ta jest dla znaków zupełnie niematerialna?” (Tamże, s. 38).

³² Tamże, s. 39, por. s. 285.

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, Samiotext(e), New York 2006, s. 179)

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 swoje 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 omawiają społeczne funkcjonowanie mechanizmu wartości dodatkowej kodu w kontekście dwóch etnologicznych koncepcji tłumaczących specyfikę społeczeństw pierwotnych – systemów pokrewieństwa i tzw. ekonomii daru.

Maszyna terytorialna, pierwsza formacja społeczna, wyrasta, 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. Poprzez 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, spłacać będzie nie tylko on, ale wszyscy określani przez kod jako jego krewni. Dlatego Deleuze i Guattari twierdzą, że terytorialna maszyna aliansu i filiacji nie jest organizowana przez system wymiany, ale długu, zaciąganego wobec całego społeczeństwa, rozłożonego w czasie i oddawanego z nawiązką,

³⁴ „Prymitywna maszyna terytorialna koduje strumienie, dokonuje inwestycji organów i naznacza ciała. (...) Istota rejestrującego, zapisującego *socius*, o tyle, 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*, wyd. cyt., s. 144).

która stanowi właśnie wartość dodatkową kodu. Jest to w ogóle generalna reguła prymitywnych „zimnych gospodarek”, nie posiadających pieniądza i rynku towarowego oraz nie zainteresowanych inwestycjami netto. Wartość daru, który musi zostać odwzajemniony przeciwdarem, ustalana jest przez arbitralny kod społeczny w taki jednak sposób, by samo uczestnictwo 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, którego ogólne zasady ustala społeczny obyczaj, czyli kod. Ustanowienie jakiegokolwiek formy powszechnie przyjętego ekwiwalentu, a więc pieniądza, oznaczałoby zastąpienie kodu, czyli zdekodowanie strumieni produkcyjnych i załamanie 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

³⁵ Tamże, s. 150.

³⁶ Tamże, 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 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*

zawłaszczania i dystrybucji nadwyżek produkcyjnych (teoria wartości dodatkowej) w dawnych systemach społecznych jest wstępnym warunkiem przezwyciężenia tej trudności, gdyż pozwala uchwycić „obiektywny pozór”, na którym zasadzało się takie „wyegzorcyzmowanie” 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, którym udało się w ogóle zaistnieć produkują nadwyżki i o ich specyfice stanowi przede wszystkim to, *jak* je zagospodarowują – czy uprawiają 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 gospodarki 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 zrjonalizowaną formę osiągałoby we współczesnej cyrkulacji towarowej³⁹. Dwie pierwsze tezy prowadzą do trzeciej, która głosi, że kodowanie społeczne nie jest i nie

and Circuse. Historical Sociology and Political Pluralism, tłum. B. Pearce, Penguin Books, London 1992, s.1-3).

³⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., 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”. (Tamże, s. 188).

może być ekonomiczne, z czego wynika dominująca rola czynników pozaekonomicznych w społeczeństwach przedkapitalistycznych, czyli fakt, że (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 (np. trzem obiegom dóbr konsumpcyjnych, dóbr prestiżowych oraz kobiet i dzieci), czyniąc je tym samym wzajemnie niemierzalnymi. Następnie ustala między nimi relacje, które są z konieczności pośrednie i nie oparte na ekwiwalencji, ale na różnicy, która kompensuje nierównowagę (relacja długu). Tłumacząc taki „nieekonomiczny” charakter społeczeństw przedkapitalistycznych autorzy *Anty-Edypa* odwołują się do sformułowanej przez Althussera i 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 twierdzą Deleuze i Guattari, „sprowadza się do tego samego – wartość dodatkowa jest tutaj zdeterminowana jako wartość dodatkowa kodu”⁴¹.

⁴⁰ Wykład Balibara stanowi interpretację fragmentów z III tomu *Kapitału* (Deleuze i Guattari również cytują je w przypisach) o najprostszej formie renty, jaką jest 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*, wyd. cyt., t. III(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 uchwytana*, 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”*, wyd. cyt., 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*, wyd. cyt., s. 248.

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 itd.) relacje są bezpośrednie, ilościowe i nieograniczone, krótko mówiąc: 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 wryte 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 przedstawić bowiem należy 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 bowiem wyraża czystą ilość, to tylko jako relację między

⁴² Tamże, 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 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 Salisbury’ego nad Siane z Nowej Gwinei – piszą Deleuze i Guattari –

ucieleśnionymi w towarach kwotami abstrakcyjnej pracy, która 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 (np. sojusze kupców i bankierów z władcami feudalnymi). By kapitał mógł się narodzić jako samodzielne ciało społeczne, dojść musi do niebędącego wynikiem żadnej logiki historii dziejowego zbiegu okoliczność, który w perspektywie dwóch czy trzech stuleci umożliwi to, co nazywa się rewolucją przemysłową. Pełen opis tego procesu jest 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, tzw. „rewolucja cenowa”, pomyślne warunki dla produkcji narzędzi i maszyn: „Tyle spotkań, by stworzyć jedną rzecz, nienazywalne!”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 – zdeterytoralizowanej siły roboczej 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.

pokazały, jak wprowadzenie pieniądza jako ekwiwalentu (co pozwala zaczynać i kończyć pieniądzem, a więc nie kończyć w ogóle) wystarcza, by zaburzyć obieg jakościowych strumieni, by rozłożyć skończone bloki długu i zniszczyć same podstawy kodów” (tamże, s. 248).

⁴⁴ Kategorie, w których wyrażone jest to rozumowanie, zaczerpnięte są z fragmentu *Anty-Edypa*, w którym bezpośrednia cyrkulacja towarowa określona zostaje jako wymiana *quanta* zawartych w „jakościowych kawałkach pracy”, a ustanowienie „generalnego ekwiwalentu” jako panowanie „abstrakcyjnej *quantitas*” (por. tamże, s. 226). Bardziej skondensowane ujęcie wywodu, 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 Tamże, s. 226.

⁴⁶ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 180-1.

Sformułowania Marksa przytaczam powyżej w najkrótszej możliwej postaci (w *Anty-Edypie* zacytowany jest niemalże cały akapit), mimo że są to być może najlepiej znane zdania z *Kapitału*, by uwydatnić to, jak mało zaskakujące są te partie wywodów Deleuza i Guattariego i jak bardzo polegają oni na marksowskiej krytyce ekonomii politycznej. Do tego momentu. Następnie bowiem dokonują oni takich redefinicji pojęć teorii wartości, które nie będąc w sprzeczności z twierdzeniami Marksa pozwalają jednak podjąć problemy, które ten ostatni raczej postawił niż rozwiązał. Przeformułowania te odpowiadają z kolei rzadziej czytany partiom *Kapitału*, a ich interpretacja jest 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 jest to zagadnienie stopy wartości dodatkowej i jego pochodne (stopa wyzysku, organiczny skład kapitału, stopa zysku, jej niżkowa 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 dodatkowej (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 konstituuje 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 przepływu*⁴⁷.

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 – „precyzacji” wymagają tu tylko symbole oznaczające kapitał zmienny (v przepisane jako Dv) i kapitał stały (c jako Dx). Marks sam zdefiniował wartość dodatkową jako Δm ⁴⁸ (przyrost 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, rozumieją jako konsekwencję zależności między wartością dodatkową a całością wyłożonego kapitału⁴⁹. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Z tego, że stopę zysków wyznaczają te same czynniki („składniki wartości”) co stopę wartości dodatkowej i organiczny skład kapitału wynika, że jest ona ich

⁴⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 227-8.

⁴⁸ „Pełną formą tego procesu jest więc $P-T-P'$, przy czym $P'=P+\Delta P$ (lub ΔM , jeśli pomyśleć „money” – przyp. JS), tzn. równa się pierwotnie wyłożonej sumie plus 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*, wyd. cyt., t. I, 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*, wyd. cyt., s. 228).

funkcją, co w języku matematycznym wyraża się w formule $p=m'(1-q)^{50}$. Marksowskie sformułowanie prawa zniżkowej tendencji stopy zysków zakłada jednak stopę wartości dodatkowej (m') jako stałą i przedstawia ten spadkowy trend jako odwrotność wcześniej wykazanej rosnącej tendencji 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, które 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 wydobycie 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 począwszy od Smitha⁵¹. Po drugie, Marks sam zapoczątkował krytykę swojego prawa wskazując na sześć „przyczyn przeciwdziałających”, które „krzyżują i paraliżują” 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

⁵⁰ Arytmetyczny dowód tego faktu znaleźć można w P. M. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu*, przeł. E. Lipiński, PWN, Warszawa 1957, s. 112-3.

⁵¹ Dobb stwierdza w związku z tym, iż „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, *Teorie wartości i podziału od Adama Smitha*, wyd. cyt., s. 169). Argument ten wydaje się przekonujący, Marks dyskutuje bowiem znaczenie prawa zniżkowej tendencji w nawiązaniu do jego sformułowań u przez ekonomistów klasycznych (zwłaszcza Ricardo). Zarazem jest jednak chyba zbyt ostrożny, ponieważ autor *Kapitału* przede wszystkim chce uzasadnić „lęk” i „niepokój” tychże „ekonomistów angielskich” (por. *Kapitał*, wyd. cyt., t. III(1) s. 278 i nast.). Zgodzić się więc można również ze Sweezy’em, 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, *Teoria rozwoju kapitalizmu*, wyd. cyt., s. 155).

⁵² K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. III(1), s. 248.

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, nie będący jego historią po prostu („czasem diachronii”), a więc nie oznaczający 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 problemem jest nie to, że się ona jeszcze nie skończyła, ale to, dlaczego nie ma końca, jak działa mechanizm jej ciągłej reprodukcji. Rozwiązanie, które proponują, 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, który jest 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 w metrach i centymetrach. Nie ma wspólnej miary między wartością przedsiębiorstw a zdolnością roboczą pracownika najemnego. Właśnie dlatego zniżkowa 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 jest bowiem znane i aktualne zagadnienie tzw. „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.

⁵³ Por. L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, wyd. cyt., s. 407-420.

⁵⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Oedypus*, wyd. cyt., s. 228

⁵⁵ Tamże, s. 230.

Czy radykalna prostota ruchu, w którym Deleuze i Guattari przecinają węzeł gordyjski zniżkowej 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, że całe to równanie jest bezzasadne, że nie da się 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 jednak w gruncie rzeczy nic przeciwko kalkulacjom takim jak te prowadzone w siódmym rozdziale *Kapitału* dla określonej produkcji w określonym przedziale czasu (10 tys. funtów przędzy nr 32 na tydzień itp.), ponieważ „współczynnik różniczek jest rzeczywiście 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 natury”⁵⁷.

Istota wartość dodatkowej przepływu leży w tym, że różniczkowy stosunek między strumieniami jest bezpośredni, w odróżnieniu od tego ustanawianego 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

⁵⁶ Por. K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt. t. I, s. 250. „Pewnym fabrykantem z Manchesteru” był, jak się można domyślać, Engels.

⁵⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 230.

⁵⁸ Tamże, s. 249.

⁵⁹ Tamże.

stosunku tym jedna strona występuje naga, „wolna od wszystkiego”, druga zaś jako wyposażona we wszystkie społeczne siły, jakie daje własność środków produkcji i pieniądź (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 wykreślonej przez niego linii) niepoliczalny, tak jak i kierunek czy kres jego tendencji.

Idea podporządkowania siły roboczej kapitałowi poprzez 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 które możemy sobie pozwolić („do których mam prawo, które mi się należą, a więc są moje”⁶¹), jednak ściśle rzecz biorąc kupić można tylko to, co zostało wyprodukowane. Wypłacany pieniądź 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 kpina. Płaca wyposaża pracownika w „bezsilę nabywczą” – „bezsilę” udzielaną przez potęgę kapitału, której znakiem jest pieniądź 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 zasadza 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

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, 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 itp. (Patrz: D. Masłowska, *Między nami dobrze jest*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2008, s. 21). Chociaż taką naturę płacy najłatwiej dostrzec w przypadku płacy minimalnej, jest ona w istocie zakorzeniona w naturze „pieniądza wymiany” jako takiego, niezależnie od ilości, w jakich on występuje.

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 stałego. Deleuze i Guattari proponują kolejne (obok np. 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 funkcją jest stopa zysków, czyli organiczny skład kapitału, a dokładniej konsekwencje wzrostu masy kapitału stałego wraz z postępowaniem wydajności i automatyzacji produkcji. Analiza ta jest bardzo skrótowa i wymaga, jak sądzę, pewnych uzupełnień, by udźwignąć podstawową tezę, która zostaje w jej ramach postawiona. Twierdzenie, że mechanizacja i ogólne „unaukowienie” procesu produkcji nie zwiększa koniecznie 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, że ludzka praca jest jedynym źródłem 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 formy 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 dodatkiem 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 zniżkowej tendencji – wzrost intensywności wyzysku pracy ludzkiej,

potaniecie elementów kapitału stałego, itd. – 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 (potaniecie 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 postępem 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”. Marks pisze tam, że w pełni rozwinięta forma kapitalistycznego sposobu produkcji oznacza, iż narzędzie przestaje być środkiem, poprzez który człowiek przelewa wartość swej pracy na kształtowany materiał. Jako kapitał stały siły wytwórcze przechodzą serię „metamorfoz, których kulminacją jest *maszyna*, a raczej *automatyczny system maszyn*”⁶⁵. W tej formie uzyskują pełną samodzielność, tak że celem działalności pracownika staje się „zaledwie transmisja pracy maszyny, maszynowej aktywności w surowiec”⁶⁶. Okazuje się, że 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” jest zawłaszczanie wszelkiej aktywności kreującej wartość, to istota ta realizuje się właśnie wcielając się w taki

⁶³ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 232.

⁶⁴ Tamże, s. 233-4.

⁶⁵ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., s. 565-566.

⁶⁶ Tamże, s. 566.

⁶⁷ Tamże.

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 wydaje się uderzająco trafne, nie stanowi wystarczającej podstawy teoretycznej dla odrzucenia klasycznej wersji laborystycznej teorii wartości, na której wznosi się gmach marksowskiej krytyki ekonomii politycznej, a to właśnie oznaczać musi z konieczności twierdzenie o istnieniu „maszynowej wartości dodatkowej”. Marks, jak wiadomo, nie uczynił tego kroku, mimo że w przywołanych właśnie fragmentach z *Grundrisse* był tego bliski. Jego wywód przedzielony jest na dwie części krytyką koncepcji Lauderdale’a⁷², zgodnie z którą kapitał stały stanowi niezależne źródło wartości dodatkowej, krytyką prowadzoną 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 zdroworozsądkowej intuicji, że maszyna sama nie pracuje – ktoś musi ją najpierw zbudować, a następnie „włączyć”, ukierunkować, doglądać, konserwować,

⁶⁸ Tamże, s. 567.

⁶⁹ Tamże, s. 572.

⁷⁰ Tamże, s. 566.

⁷¹ Tamże, s. 572.

⁷² James Maitland, ósmy earl Lauderdale, autor *Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth* (1804).

⁷³ Tamże, s. 570-572.

regulować itd. 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 wytyczane z góry i w znacznej mierze niezależnie od jego woli. Drugi argument sformułować można w odwołaniu do słynnego przykładu manufaktury szpilek z *Bogactwa narodów* Smitha. Dzięki zastosowaniu nowej techniki produkcyjnej robotnik, który wcześniej wytwarzał 20 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 jest miarą wartości i tłumaczy co najwyżej możliwość wartości wymiennej (w dodatku w odwołaniu do tej jej pochodnej formy, którą jest cena), 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, która wcześniej została w nią włożona przy 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 wartość, 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, niewątpliwe 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,

⁷⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, wyd. cyt., t. II, s. 16.

⁷⁵ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 51-4.

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”.

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, jakim jest siła robocza, 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, że zazwyczaj będą one różne. Ta różnica stanowi właśnie wartość dodatkową. Rozpoczynając swe poszukiwania źródła wartości dodatkowej Marks podkreśla, że ustalić je można 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 wartością wymienną, która 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

⁷⁶ Tamże, s. 235-6.

⁷⁷ „Cielesne własności towarów o towarów o tyle tylko wchodzi 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, jak wartości wymienne mogą się różnić tylko ilością, nie zawierają więc ani atomu wartości użytkowej.” (Tamże, s. 52).

⁷⁸ Tamże, s. 193.

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, że „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 jest 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 środki 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 jednak 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 również i wynaleziona. Tak jak w wypadku siły roboczej, wartość użytkowa maszyny wyraża się w formie równie ilościowej, co jej wartości wymiennej. Różnica między tymi dwiema wielkościami łąduje w kieszeni kapitalisty, który ją nabył. Stanowi więc ona wartość dodatkową – maszynową wartość dodatkową.

⁷⁹ Tamże, s. 223.

⁸⁰ Tamże, t. III(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 najemną, lecz wymiana pracy uprzedmiotowionej, jako *wartości* (...), na *pracę żywą* jako *jej wartości użytkowej*, wartości użytecznej nie dla jakiegoś określonego, szczególnego użytku, czyli dla konsumpcji, lecz jako wartości użytecznej dla *wartości*” (K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., s. 368).

Niezależnie od tego, czy rozumowanie to da się utrzymać w tej dokładnie formie, należy uznać, że to nie teza o ludzkiej pracy jako jednym 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 konkretności”, w wyniku, którego produkcja w ogóle, „najprostsza abstrakcja, którą ekonomia wysuwa na czoło i która wyraża stosunek prastary i obowiązujący we wszystkich formach społecznych, 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 wyzwolanej 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 ukierunkowane zostanie na wytwarzanie wartości wymiennej, czyli podporządkowane kapitałowi.

⁸² G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edypus*, wyd. cyt., s. 302.

⁸³ Por. Tamże, s. 221.

⁸⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., s. 252, cytowane również przez Deleuze’a i Guattariego.

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, którą teraz podejmę, opierać się będzie 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 wprowadzone zostaje rozróżnienie na strumień płatności 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 de Brunhoff. Takie odczytanie opiera się siłą rzeczy na poszlakach, stanowi więc jedynie propozycję interpretacyjną.

Dlaczego jednak 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 pieniądz 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 rekonstytucją, 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 pieniądz 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

⁸⁵ Opieram się tu na tłumaczeniu angielskim: Suzanne de Brunhoff, *Marx on money*, przeł. M. J. Goldbloom, Urizen Books, New York 1976.

właśnie prawdziwy, bo jeśli pieniądź okazał się niefunkcjonalny, pozbawiony sprawczości, to przyczyny tego załamania muszą leżeć gdzieś poza tą sferą pozorów w dziedzinie tzw. „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 itd.) służących ugruntowaniu formy pieniężnej w ogólnej formie wartości. Taki właśnie porządek i umiejscowienie teorii pieniądza odkrywa de 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 nie mająca kapitalistycznego kontekstu. Nie można po prostu potraktować całego Działu I jako rozwinięcia pewnej hipotetycznej struktury, w ramach którego wulgarne i zdroworozsądkowe 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 dziwaczną 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, które utrudniają zrozumienie specyficznej roli pieniądza w systemie kapitalistycznym: pomylenia pieniądza z towarem oraz pomylenia pieniądza z kapitałem. Jedynie „dedukcyjna” analiza formy pieniężnej jest w stanie dostarczyć ogólnej (tj. ważnej dla każdej gospodarki pieniężnej) teorii pieniądza, na gruncie której ukazać będzie można następnie jego

specyficznie kapitalistyczne funkcje (finansowe) i obiegi (kredytowe), co Marks zamierzał i częściowo uczynił w tomach II i III⁸⁶. 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 genezę abstrakcyjną, która wywodzi go z pojęć teorii wartości. Historyczne pochodzenie pieniądza nie będzie nas tutaj zajmować, ale warto odnotować, że jeśli dla Marksa, z perspektywy zagadnienia początków wymiany towarowej, porządku te w jakimś sensie pokrywały się⁸⁹, to w ujęciu Deleuze’a i Guattariego rozchodzą się one, gdyż ich zdaniem 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:

⁸⁶ Łatwo zauważyć, że większość pojęć, nawet tych najbardziej podstawowych (miernik wartości, środek cyrkulacji, narzędzie gromadzenia skarbu, środek płatniczy, itd.), 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 II, poprzez analizę modalności kapitalistycznego finansowania, a następnie struktur i cykli kredytowych w tomie III. 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 III, że „główną trudność sprawiał dział V, który zresztą omawia najbardziej skomplikowany temat w całej księdze” (K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. III(1), s. 4) – tematem tym jest kredyt. Książka de Brunhoff poświęcona jest 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, *Marx on money*, wyd. cyt., s. 20.

⁸⁸ Tamże, s. 123.

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*, wyd. cyt., t. I, s. 109).

⁹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 197.

Najpierw prosta wymiana zapisuje przehandlowywane produkty jako określone *quanta* jednostek pracy abstrakcyjnej. Praca abstrakcyjna, zakładana przy wymianie, kształtuje rozłączną syntezę widzialnego ruchu towarów poprzez jej podział na jakościowe kawałki pracy, którym odpowiada określona kwota. Ale dopiero wraz z pojawieniem się „ogólnego ekwiwalentu” jako pieniądza podlega się panowaniu *quantitas*, która może 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 możliwy jest tylko dzięki temu, że obie te rzeczy stanowią „skrzepy ludzkiej pracy”⁹², czyli jej „kawałki” 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, która pozwoli 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

⁹¹ Tamże, s. 226.

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*, wyd. cyt., t. I, s. 69).

⁹³ Patrz, tamże, s. 75, 77.

⁹⁴ Patrz, tamże, s. 125.

⁹⁵ „Towary wstępują do procesu wymiany zrazu nie ozłoczone i nie osłodzone, tak jak przyszły na świat. Proces ten stwarza rozdzielenie towaru na towar i pieniądz, 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.” (tamże, s. 126).

wartość, którą „określa czas pracy potrzebny do wytworzenia go, a wyraża tę wartość pewna ilość każdego innego towaru, w którym skryształizowała 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 jednocześnie 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 Say’a 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 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 3, 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 jedyne adekwatnego bytu wartości wymiennej, co wyraża 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

⁹⁶ Tamże, s. 113.

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*, wyd. cyt., s. 118).

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 wierzycelności 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 wierzycelności w miejsce cyrkulacji pieniądza. Pieniądz kredytowy krąży po szczególnym obiegu, gdzie 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, że otrzyma odpowiednią kwotę później, w określonym terminie. „Sprzedawca staje się wierzycielem, nabywca – dłużnikiem”¹⁰², a pieniądz, który nie pośredniczy już w procesie wymiany, ale go zamyka, otrzymuje nowe zastosowanie jako środek płatniczy. Gdy wierzycelności zaczynają krążyć między kupcami, tworząc tym samym system kredytowy, funkcja ta objawia szczególną sprzeczność – z jednej strony, kiedy wzajemne powinności wyrównują się,

⁹⁸ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 163.

⁹⁹ Tamże, s. 149.

¹⁰⁰ Zostało ono mianowicie wykazane właśnie przez de Brunhoff, do której książek Deleuze i Guattari odsyłają w przypisie pod koniec tego zdania.

¹⁰¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 229.

¹⁰² K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. I, s. 159.

pieniądz 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, pieniądz gwałtownie się więc materializuje w swej pełnej postaci samodzielnego bytu wartości wymiennej i towaru absolutnego. Zdaniem de Brunhoff oznacza to, że „kredyt handlowy znajduje się na granicy między systemem pieniężnym a system 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 wiążą 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), a następnie, by wyjaśnić jego genezę, wskazują na wyjątkową funkcję, jaką pieniądz 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 pieniądz jako środek płatniczy¹⁰⁶, a więc, według Marksa, „nie-środek nabywczy”, co

¹⁰³ S. de Brunhoff, *Marx on money*, wyd. cyt., s. 81.

¹⁰⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 228.

¹⁰⁵ „Zanalizujmy najpierw kredyt handlowy, tzn. kredyt, którego udzielają sobie wzajemnie kapitaliści czynni w procesie reprodukcji.” (K. Marks, *Kapitał*, t. III(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 pieniądz 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*, wyd. cyt., s. 141).

odpowiada odczytaniu terminu „siła nabywcza” 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 pieniądz nawiązuje z dobrami, gdy tylko uzyskuje siłę nabywczą poprzez 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 pieniądz”; „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. Pieniądz, 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 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 istotę 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.

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 używane jest 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 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 (*aflux*) środkami koniunkcji: strumień – tym razem nieprzerwany – czystego zysku...” (G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., 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” (tamże, s. 327).

¹⁰⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 237.

¹⁰⁹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, wyd. cyt., 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, np. w cyrkulacji banknotów, warunki wydawania pieniądza (Deleuzjańskie *flux*) zawierają w sobie warunki jego powrotu (*reflux*)” (tamże, s. 97). Rozwinięcie tego wątku nie mieści się niestety w ramach tej analizy.

Inaczej mówiąc: skąd bierze się faktyczna monetarna masa, która otwiera i zamyka cykl kapitału pieniężnego (P-T...Produkcja...T'-P')? Zdaniem de 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 II *Kapitału* wyraża się to w żmudnych analizach różnych cykli i schematów reprodukcji oraz warunków równowagi finansowej między gałęziami i działami produkcji. Podobnie rzecz się ma 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 przyjrzeć 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:

¹¹¹ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. II, s. 345-9.

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 wypompowuje stale z cyrkulacji więcej pieniędzy, niż do niej wprowadza, to ta część kapitalistów, która produkuje złoto, wpompowuje do cyrkulacji więcej pieniędzy, niż odciąga z cyrkulacji w postaci środków produkcji¹¹².

Jest to techniczne (sztuczne i w pewnej mierze tautologiczne) rozwiązanie problemu, który został już dawno rozstrzygnięty w ramach teorii pieniądza. Z drugiej strony określa ono miejsce i formę faktycznego problemu finansowania akumulacji wskazując na techniczny podział pracy między kapitalistami na tych, którzy zajmują się produkcją przemysłową i tych zarządzających pieniądzem. Właściwe pytanie nie brzmi bowiem: *skąd* się biorą pieniądze?, ale: *jak* się biorą? jak działa pieniądz 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 III, gdzie przynieść ją miała analiza systemu kredytowego. Zamiar ten sygnalizował już tomie II 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 pieniądz 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

¹¹² Tamże, s. 352.

¹¹³ Tamże, s. 118.

¹¹⁴ Tamże, s. 436.

¹¹⁵ Tamże, t. III(1), s. 401.

pieniądza kredytowego. Tu właśnie ma swe źródła przepływ, który tak bardzo fascynuje 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 pieniądza negatywny (dług zaksięgowany jako pasywa banku), a na drugim wyrzuca pieniądza pozytywny (kredyt udzielony gospodarce produkcyjnej) – „przepływ posiadający siłę mutacji”, który nie stanowi dochodu i nie jest przeznaczony na kupno, czysta dyspozycyjność, nie-własność i nie-bogactwo¹¹⁶.

Również ta operacja jest dość dobrze znana – banki nie tylko pożyczają wielokrotnie kwotę tę 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 wyświadczały oczywiście gigantyczne usługi produkcji kapitalistycznej, która „w swych obecnych rozmiarach byłaby niemożliwa bez systemu kredytowego”, gdyż „ograniczałyby ją rozmiary produkcji kruszców szlachetnych”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 nie uwarunkowaną, oderwaną od wszystkich odniesień wirtualność, należy zapytać o jego granice.

W interpretacji de Brunhoff, Marks rozwija monetarną teorię kredytu, a nie kredytową teorię pieniądza. Pieniądz kredytowy rodzi się w ramach cyrkulacji wierzytelności, a więc nie-cyrkulacji pieniądza. Jeśli zastępuje on pieniądza właściwy (bankierzy w roli tysięcy wydajniejszych i bardziej dyspozycyjnych producentów złota), to tylko nabywając wszystkie charakterystyki pieniądza.

To właśnie dlatego – pisze de 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 pieniądza, to ze względu na jego cechy monetarne, które mogą brutalnie przypomnieć o sobie w okresie kryzysu¹¹⁹.

¹¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 237.

¹¹⁷ Gdy na przykład 27 maja 2009 w Polsce stopa rezerwy obowiązkowej została obniżona z 3,5% do 3%, to oznaczało to, że lokata w wysokości 1000 zł pozwala maksymalnie pożyczyć 32333 zł.

¹¹⁸ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. II, s. 303.

¹¹⁹ S. de Brunhoff, *Marx on money*, wyd. cyt., s. 85.

Finansowa funkcja systemu kredytowego polega na „uruchamianiu”, czyli puszczeniu w obieg wszystkich dostępnych zasobów. Każdy pieniądz, nawet metaliczny, gdy funkcjonuje jako środek cyrkulacji, 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 rezerwowo” pełni więc dokładnie tę samą funkcję, co skarb w systemie monetarnym. „Zatem – podsumowuje de 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. Jest ona świadectwem 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, która stanowi 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 przedkapitalistycznego (pieniądz i handel pieniędzmi), który w czasach rozkwitu przypomina giełdę Amsterdamską z XVII wieku, a w okresie kryzysu, z jego archaicznym ciułaniem skarbu i wzmożoną

¹²⁰ K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. III(2), s. 20.

¹²¹ S. de Brunhoff, *Marx on money*, wyd. cyt., s. 98.

¹²² K. Marks, *Kapitał*, wyd. cyt., t. III(2), s. 91.

¹²³ Tamże, s. 101.

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 pieniądź wypełniałby inne funkcje niż te wywodzące się z formy ogólnego ekwiwalentu”¹²⁷. Albo – jak to wyraża de 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 pieniądź 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.

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 przeczulenie 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.” (Tamże, s. 130).

¹²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, wyd. cyt., s. 229.

¹²⁷ Tamże, s. 249.

¹²⁸ S. de Brunhoff, *Marx on money*, wyd. cyt., s. 98

ZAKOŃCZENIE

Moim celem było zbadanie warunków możliwości współczesnej makrohistorii, tak jak przedstawia się ona w dziełach Braudela, Wallersteina oraz Deleuze'a i Guattariego. Starałem się opisać ogólną formę, w jakiej mieszczą się ich narracje historyczne, oraz to, o czym są to opowieści, i wyjaśnić, dlaczego myślą o dziejach w taki akurat sposób. Ponieważ droga, którą przebyłem, była kręta i zapewne można było wytyczyć ją inaczej, warto prześledzić jeszcze raz jej najważniejsze etapy, by stwierdzić, gdzie 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 sposób immanentne rzeczywistości historycznej (np. *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 podporządkowywała 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 niepozytywna, a zarazem na różne sposoby zideologizowana. Późniejszy jej rozwój określony był 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 zdolna jest 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 wchodzą w złożone relacje z innymi historycznościami i gdzie są dopiero empirycznie wykrywalne jako pewne sekwencje zdarzeń. W tym sensie dzieje wydają się jakąś 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 przemyśleć cechujący ją brak przedmiotu teoretycznego jako problem „całości społecznej” (rozdz. 5), oraz historiografia marksistowska, szukająca przejścia od abstrakcyjnej dynamiki „sposobu produkcji” do konkretnych dziejów „formacji społecznej” (rozdz. 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, które stawiają sobie makrohistorycy. Rozwijana w ramach francuskiej szkoły *Annales* historia totalna zмага się z kwestią całości złożonej (rozdz. 6). Dzięki analizie układanych w serie świadectw historycznych dostrzega i bada wielość względnie autonomicznych trwał (demograficznych, ekonomicznych, kulturowych, politycznych itd.),

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 Le Roy Ladurie'ego *ancien régime*), które w określonym trybie wiążą rozmaite porządki historyczne. Całości te – konkretne mimo swej abstrakcyjnej natury – mają jednak 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 itd.). 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 jest historią 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 modulują – 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. Dostrzeżona zostaje w ten sposób 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 jednak 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 swym aspekcie makrohistoria staje przed starym wyzwaniem stworzenia historii uniwersalnej, które podejmuje jednak przy

użyciu opisanych wyżej, nowych środków badawczych. Pojęciem, które już od czasów Marksa i Webera konstruuje się, 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) opisywany jest on jako pewna warstwa rzeczywistości przede wszystkim 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, oznaczającą 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 konstruowany jest 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 realizować się może 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 splot 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 opisane wyżej techniki pisania makrohistorii znajdują spójny wyraz w historii uniwersalnego stawania się kapitalizmu u Deleuze’a i Guattariego (co pokazuję w rozdz. 12). Kapitalizm opisują oni jako „maszynę diachroniczną”, czyli taką, która utrzymuje różne

strumienie zdarzeń w stanie ciągłego niezdeterminowania i nieukierunkowania, 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 jest hipotezą bardzo zaskakującą, o ile zgodzimy się, że każda myśl jest w pewien sposób dzieckiem swoich czasów. Taki rodzaj autokrytyki, która przedmiotem myśli czyni 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 przez mnie pojęciu makrohistorii mieściły się również takie opowieści jak opowieść Braudela o świecie śródziemnomorskim, a nawet – choć zabrzmiałoby to paradoksalnie – mikrohistoryczne badania Le Roy Ladurie’go 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 wydarzania 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 rozszerzyć można 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 1974.
- Amin** Samir, *Beyond US Hegemony: Assessing the Prospects for a Multipolar World*, Zed Books, London 2006.
- Angehrn** Emil, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Anderson** Perry, *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, London 1974.
- Anderson** Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London 1974.
- Arrighi** Giovanni, *Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s*, w: „Review (Fernand Braudel Center)”, vol. 21, nr 1, 1998, s. 113-129.
- Arrighi** Giovanni, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London-New York, 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.
- Badiou** Alain, *Deleuze. The Clamor of Being*, przeł. L. Burchill, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.
- Bacon** Francis, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.
- 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, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007.
- Baudrillard** Jean, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.

- Bloch** Marc, *The Advent and Triumph of the Water-Mill*, w: tegoż, *Land and Work in Mediaeval Europe*, przeł. J. E. Anderson, Routledge and Kegan Paul, London 1967, s. 136-168.
- Bloch** Marc, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Brenner** Robert, *The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism*, w: „New Left Review”, nr 104, 1977, s. 25-92.
- Braudel** Fernand, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Braudel** Fernand, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, przeł. T. Mrówczak, M. Ochab, t. 1-2, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Braudel** Fernand, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV – XVIII wiek*, przeł. E. D. Żółkiewska, t. 1-3, PIW, Warszawa 1992.
- Braudel** Fernand, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, przeł. P. M. Ranum, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1977.
- Brunhoff** Suzanne de, *Marx on money*, przeł. M. J. Goldbloom, Urizen Books, New York 1976.
- Burguière** André, *The Annales School. An Intellectual History*, przeł. J. M. Todd, Cornell University Press, Ithaca-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 1985.
- Cameron** Rondo E., *A Concise Economic History of the World*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991.
- Costelloe** Timothy, *Giambattista Vico*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. N. Zalta, 2012.
- Croce** Benedetto, *The Philosophy of Giambattista Vico*, przeł. R. G. Collingwood, Howard Latimer, Ltd., London 1913.
- Dat** John, *Fernand Braudel and the Rise of Capitalism*, w: „Social Research”, nr 47, 1980, s. 507-518.
- De Landa** Manuel, *A Thousand Years of Nonlinear History*, Zone Books, New York, 1997.
- De Landa** Manuel, *Deleuze: History and Science*, Antropos Press, New York 2010.

- Deleuze** Gilles, **Guattari** Felix, *Capitalism and Schizophrenia 1. Anti-Oedipus*, przeł. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane, The Athlone Press, London 1984 (wyd. fr. Deleuze Gilles, Guattari Felix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Minuit, Paris 1972).
- Deleuze** Gilles, **Guattari** Felix, *Capitalism and Schizophrenia 2. A Thousand Plateaus*, przeł. B. Massumi, The Athlone Press, London 1988 (wyd. fr. Deleuze Gilles, Guattari Felix *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, Paris 1980).
- Deleuze** Gilles, **Guattari** Felix, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze** Gilles, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Deleuze** Gilles, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2004.
- 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. Marek 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. Hegemejer, 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, Przedmowa do angielskiego wydania *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*, w: Marks Karol, Engels Fryderyk, *O materializmie historycznym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 32-56.
- Engels** Fryderyk, **Marks** Karol, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, MED, t. III, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 9-631.

- 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*, w: „Modern Intellectual History”, nr. 6 (3), 2009, s. 457-484.
- Foucault** Michel, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Foucault** Michel, *Powrót do historii*, w: tenże, *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*, red. Q. E. Wang, G. G. Iggers, University of Rochester Press, Rochester 2002, s. 147-162.
- Grabski** Andrzej Feliks, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Grabski** Andrzej Feliks, *Problem syntezy w historii historiografii*, w: „Historyka” 1990, t. XX, s. 3-9.
- Guattari** Felix, *The Anti-Oedipus Papers*, przeł. K. Gotman, Samiotext(e), New York 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.
- Heiddeger** Martin, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1-2, PWN, Warszawa 1999.
- Heiddeger** Martin, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Herer** Michał, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006.

- Herer** Michał, *Filozofia aktualności*, PWN, Warszawa 2012.
- Hexter** Jack H., *Fernand Braudel and the Monde Braudellien...*, w: „The Journal of Modern History”, vol. 44, nr 4, s. 480-539.
- Hobsbawm** Eric, *On History*, Abacus, London 1998.
- Hodges** Donald C., *Marx's Theory of Value*, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 33, nr 2, 1972, s. 249-258.
- Howard** Michael C., *Fernand Braudel on Capitalism: a Theoretical Analysis*, w: „Historical Reflections/Réflexions historiques”, vol. 12, nr 3, 1985, s. 469-483.
- Hughes** Stuart H., *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation 1930-1960*, Transaction Publishers, New York 1966.
- Humboldt** Wilhelm von, *O zadaniu historiografa*, w: Andrzejewski Bolesław, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 251-259.
- Iggers** Georg G., *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middeltown, 1968.
- Iggers** Georg G., *Historicism: The History and Meaning of the Term*, w: „Journal of the History of Ideas”, nr 65, 1995, s. 129-152.
- Iggers** Georg G., *Historiografia XX wieku*, przeł. A. Gazdała, PWN, Warszawa 2010.
- 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 behind them*, Icon, Cambridge 2004.
- Kinser** Samuel, *Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel*, w: „The American Historical Review”, vol. 86, nr 1, 1981, s. 63-105.
- Kinser** Samuel, *Capitalism Enshrined: Braudel's Triptych of Modern Economic History*, w: „The Journal of Modern History”, vol. 53, nr 4, 1981, s. 673-682.
- Kocka** Jürgen, *O historii społecznej Niemiec*, przeł. J. Kałużny, I. Sellmer, J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1997.
- Kuderowicz** Zbigniew, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Kuderowicz** Zbigniew, *Moralistyka i utopia*, w: tegoż, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 135 – 174.

- Kwintilian** Marek Fabiusz, *Kształcenie mówcy. Księgi VII 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 2006.
- 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 1977.
- 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 Goff** Jacques, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, WUW, Warszawa 2007.
- Lévi-Strauss** Claude, *Myśl 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*, red. 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. Lauerm M. Kwiatkowski, H. Heryng, t. 1-3, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Marks** Karol, *List do Weydemeyera*, przeł. M. Bilewicz w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, t. XXVIII, s. 560-566.
- Marks** Karol, *Nędza filozofii*, przeł. K. Błeszczyński, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, t. IV, 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: tegoż, *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. Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.
- Maslowska** Dorota, *Między nami dobrze jest*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2008.
- Mauss** Marcel, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 165-315.
- Nadel** Georg H., *Philosophy of History before Historicism*, w: „History and Theory”, vol. 3, nr 3, 1964, 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, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Nietzsche** Fryderyk, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997.
- Plutarch**, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Ossolineum, Wrocław 1977.
- Polibiusz**, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, M. Brożek, Ossolineum, t. 1-2, Wrocław 2005.
- Polanyi** Karl, *Wielka transformacja*, przeł. M. Zawadzka, PWN, Warszawa 2010.
- Popper** Karl R., *Nędza 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*, w: „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 4 (56), 2005, s. 41-50.
- Shanske** Darien, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge University Press, New York 2007.

- Siemek** Marek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. tegoż, 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*, w: „American Journal of Sociology”, nr 82, 1977, 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 1964.
- Sweezy** Paul M., *Teoria rozwoju kapitalizmu*, przeł. E. Lipiński, PWN, Warszawa 1957.
- Tilly** Charles, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russel Sage Foundation, New York 1984.
- Thompson** Edward P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press, New York 1978.
- Topolski** Jerzy, *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983.
- Tukidydes**, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Vernant** Jean-Pierre, *Źródła myśli greckiej, słowo/obraz terytoria*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996.
- Veyne** Paul, *Bread and Circuse. Historical Sociology and Political Pluralism*, tłum. 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-Rinoluceri, Wesleyan University Press, Middletown 1984.
- Vico** Giambattista, *Nauka Nowa*, przeł. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.
- Voegelin** Eric, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Wyd. Aletheia, Warszawa 1992.
- Wallerstein** Immanuel, *1968, Revolution in the World-System: Theses and Queries*, w: „Theory and Society”, vol. 18, nr 4, 1989, s. 431-449

- Wallerstein** Immanuel, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlewicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
- Wallerstein** Immanuel, *A World-System Perspective on the Social Sciences*, w: „The British Journal of Sociology”, vol. 27, nr 3, 1976, s. 343-352.
- Wallerstein** Immanuel, *Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down*, w: „The Journal of Modern History”, vol. 63, nr 2, 1991, s. 354-361.
- Wallerstein** Immanuel, *Civilizations and Modes of Production: Conflicts and Convergences*, w: „Theory and Society”, vol. 5, nr 1, 1978, s. 1-10.
- Wallerstein** Immanuel, *Globalization or the Age of Transition*, w: „International Sociology”, vol. 15, nr 2, 2000, s. 251 -267.
- Wallerstein** Immanuel, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tysza, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Wallerstein** Immanuel, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, w: „Comparative Studies in Society and History”, vol. 16, nr 4, 1974, s. 387-415.
- Wallerstein** Immanuel, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York, 1974.
- Wallerstein** Immanuel, *The Modern World-System II*, Academic Press, New York 1980.
- Wallerstein** Immanuel, *The Modern World-System III*, Academic Press, San Diego 1989.
- Wallerstein** Immanuel, *The Modern World-System IV*, University of California Press, London 2011.
- Wallerstein** Immanuel, *The Uncertainties of Knowledge*, Temple University Press, Philadelphia 2004.
- Wallerstein** Immanuel, *The West, Capitalism, and the Modern World-System*, w: *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, red. 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 2001.
- Wallerstein** Immanuel, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2008.
- Walsh** Henry W., *Philosophy of History: An Introduction*, Harper, New York 1958.
- Weber** Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Aletheia, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010.
- White** Hayden, *Metahistory*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1973.

Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.

Voltaire, *Age of Louis XIV*, przeł. W. F. Fleming, w: *The Works of Voltaire. A Contemporary Version*, New York 1901, t. XII.

Zamorski Krzysztof, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.