

CZY "CZŁOWIEK HISTORYCZNY" UMARŁ I CZY POWINNIŚMY JEGO ZGON OPLAKIWAĆ?

"Człowiek historyczny" - w tym sensie, jaki mam tu na myśli - jest nowoczesnym wynalazkiem, a dokładniej: wewnętrzną reakcją na nowoczesny świat.

Wielokrotnie głoszono, że byt ludzki bez historii jest monstrualnym, ba, sprzecznym pojęciem, że pamięć, która swój skryształizowany kształt uzyskuje w wiedzy historycznej, stanowi nie tylko warunek konieczny, ale i fundament autoidentyfikacji ludzi jako istot, które żyją we wspólnocie - to znaczy żyją po ludzku. Komunał ten raczej nie rodzi sporów, wszelako fakt, że w tym ewidentnym sensie jesteśmy zwrócenii w stronę historii, nie czyni nas istotami historycznymi w nowoczesnym rozumieniu. To oczywiste, że ludzie zawsze interesowali się swą kolektywną przeszłością. To oczywiste, że ludzie zawsze potrzebowali - jako plemię, jako naród czy jako wspólnota religijna - mitologicznych podstaw dla swej egzystencji, dzięki którym znali źródło swego świata i ujmowali jego sens.

Jako wiedza o źródle, historia pełniła mitologiczną funkcję - bez względu na różnorakie proporcje, w jakich mieszały się w niej poezja i prawda. Chodziło o samougruntowanie własnego istnienia, o jego uprawomocnienie, ustanowione u początków czasu. Mitologiczna historia dostarczała ludziom czegoś więcej niż ciekawego wyjaśnienia ich własnej genealogii, albowiem ukazywała również zasadę uprawomocnienia, a tym samym sens dzisiejszego trwania - sens, który, by tak powiedzieć, lokowano i określano u źródeł bytu. Gruntujący fakt nie był zwykłym faktem, nie był przypadkowym wydarzeniem, do którego równie dobrze mogłoby nie dojść - fakt zawierał w sobie własną konieczność i w tym sensie jawił się jako bezczasowy czy wyrwany z faktycznej czasowości.

Ta archaiczna historyczność, to odniesienie życia do praprzyszłości nadającej sens i spetryfikowanej jako absolutna instancja, były niezbędne społeczeństwom, których cechą charakterystyczną pozostaje to, co Edward Shils określa terminem *primordiality*, czyli międzyludzka więź dzięki pokrewieństwu i wspólnym przodkom - o przynależności do tego samego plemienia stanowi "krew", zakorzenienie w tej samej, mniej czy bardziej legendarnej, przeszłości, w której zlewają się wszystkie genealogie indywidualne. Analogiczne, jakkolwiek nie identyczne, zjawisko określania siebie poprzez udział we wspólnie posiadanej przeszłości można spotkać we wspólnotach religijnych, włącznie z tak zwanymi religiami uniwersalnymi, które nie wiążą się z konkretnymi granicami etnicznymi. O przynależności do wspólnoty religijnej decyduje pokrewieństwo duchowe, a nie biologiczne. Pokrewieństwo duchowe jest określone przez historię: dzięki uczestnictwu wyznawców w tej samej historii świętej, która sięga prawdydarzeń, gdy Bóg - bądź bogowie czy posłaniec Boży - powołał do życia ten duchowy lud, wyposażył go w szczególne przywileje, a także nałożył nań szczególne obowiązki, otwierając przed nim dostęp do wybawiającej prawdy i powierzając mu specjalną misję.

W przypadku obydwu form pokrewieństwa - pokrewieństwa określonego przez związki krwi oraz pokrewieństwa duchowego - historia funkcjonuje zatem jako główne spoiwo, dzięki któremu dany lud identyfikuje się w przeciwstawieniu do całej reszty świata. Ludzie są istotami historycznymi w tym sensie, że pozostają jedynymi właścicielami owej przeszłości, w której wykształciły się fundamenty świata, plemienia czy religii, i naturalną kolejną rzeczą potrzebują tej przeszłości, by móc swemu życiu i całemu kosmosowi nadać sens.

Chociaż ta "historyczność", co ustanawia wspólnotę, nadal jest czynna do pewnego stopnia zarówno w świadomości narodowej, jak w religii, to jednak zwycięski pochód oświeceniowego racjonalizmu i przejście od życia plemiennego do społeczeństwa obywatelskiego radykalnie ją osłabiły, niemal wyparły.

Niejednokrotnie zwracano uwagę na związek pomiędzy racjonalistyczną wizją świata, która rozwinęła się na gruzach tradycji religijnej, i społeczeństwem obywatelskim (w sensie Rousseau'a, a nie Hegla), które wykształciło się w miejsce pokrewieństwa plemiennego. W społeczeństwie obywatelskim jednostka uzyskuje przynależność do "całości" społecznej nie dzięki pokrewieństwu opartemu na związkach krwi ani dzięki wspólnej genealogii, lecz dzięki uczestnictwu w abstrakcyjnym porządku prawnym. Dla ustanowienia i uzasadnienia tego członkostwa okoliczności historyczne nie są potrzebne. Społeczeństwem czyni nas przestrzennie ograniczona moc prawa, wobec którego wszystkie jednostki są równe (oczywiście, musiało upłynąć wiele czasu, by utwierdziło się przekonanie o prawnej równości ludzi - dopóki utrzymywały się prawnie zdefiniowane stany i przywileje arystokratyczne, dopóty funkcjonowały również, jakkolwiek coraz słabiej, kryteria historyczne).

Podsumujmy: by można było uprawomocnić porządek społeczny i miejsce jednostki w jego ramach, historia nie jest już potrzebna.

Racjonalizm w nowoczesnym znaczeniu tego słowa, zatem racjonalizm, który zwykliśmy łączyć przede wszystkim z kartezjańskim dziedzictwem, ukształtował się, z grubsza rzecz biorąc, jako wiara, że w dziedzinie myśli prawomocność określona jest mocą kryteriów, którymi posługuje się nauka w swych procedurach. Racjonalizm i społeczeństwo obywatelskie (obojętne, która z tych struktur była wcześniejsza czy pierwsza w porządku przyczynowym) spotykają się w swej obojętności wobec historii, we wspólnie podzielanym przekonaniu, że *h i s t o r i a* nie może niczego uczynić obowiązującym - prawomocności nie można historycznie stwierdzić, uzasadnić czy wyjaśnić. Naiwnym przesądem jest mniemać, że jakieś twierdzenie okazuje się prawdziwe, ponieważ przez długi czas w nie wierzono, ponieważ wierzyli w nie nasi przodkowie, ponieważ jakiś prorok objawił je jako Słowo Boże, etc. By ustalić prawdę jakiegokolwiek opinii, musimy się posłużyć jasnymi i wiążącymi kryteriami matematycznymi i empirycznymi, które wypracowała nauka. Również prawdy religijne są o tyle ważne, o ile dają się racjonalnie - to znaczy "geometrycznie" lub empirycznie - sprawdzić. Także historia nauki jest nieprzydatna dla jej zrozumienia: po co mielibyśmy się zajmować szeregiem nedorzeczných błędów, gdy chodzi nam o prawdę? Również na kwestie porządku prawnego i sposobu rządzenia nie można odpowiedzieć powołując się na tradycję: powinniśmy się raczej zastanawiać, jaka forma rządu najlepiej zapewnia spokój społeczny i służy interesom ludzi. W tych sprawach teoria umowy społecznej i oświeconego egoizmu dostarcza nam dostatecznych wskazówek: ludzie troszczą się o swe prywatne sprawy, a "niewidzialna ręka" rynku wytwarza z tych niezliczonych egoizmów całość, która jest zdolna do funkcjonowania. Scjentyistyczny racjonalizm, rozwój społeczeństwa obywatelskiego, które opiera się na równości prawnej wszystkich swych członków, teoria rozumnego egoizmu i umowy społecznej, faktyczny rozwój rynku i jego opracowanie teoretyczne: wszystko to razem stanowi zwarty blok, którego składniki konsekwentnie rodzą lekceważenie czy pogardę dla historii, nie uznając jej za źródło uprawomocnienia - czy to w dziedzinie myśli, czy w sprawach społecznych.

Wizja świata, którą tak zarysowaliśmy w dużym uproszczeniu, ustanowiła ideologiczne zręby nowoczesności, wywierała ogromny wpływ na europejskie myślenie w XVIII i XIX wieku, co wszakże nigdy nie przebiegało bez oporów. Działanie więzi etnicznych i żywotność tradycji religijnej nie dały się w pełni ekskomunikować racjonalistycznym atakom. Doktryna, zgodnie z którą w społeczeństwie ukonstytuowanym na żądzy posiadania gra ścierających się wzajemnie egoizmów w ostatecznym rozrachunku prowadzi do powszechnego szczęścia, okazała się nader wątpliwa w świetle następstw rewolucji przemysłowej, na co przedstawiciele wczesnej myśli socjalistycznej nie omieszkali zwrócić uwagę europejskiej opinii publicznej. Gdy zaś racjonalistyczna i sceptyczna krytyka usunęła najpierw boski autorytet, a później również prawo naturalne, traktowane jako nadwątlona postać Boga czy jako jego skromna namiastka, odpowiedź na proste pytanie: "Jak odróżnić dobro od zła?", wydawała się niemożliwa. Oświadczenie, że pytanie jest jałowe czy złe postawione, nie bardzo mogło uszczęśliwić ludzi.

Kant starał się wprowadzić dowiedzieć, że na pytanie to można odpowiedzieć w ramach racjonalistycznej wizji świata, nie odwołując się do historii, że podstawy, na których opiera się sąd etyczny, można ustalić jako rezultat racjonalności transcendentalnej, w której wszyscy partycypujemy. Tylko niewielu oświeceniowych sceptyków dało się do tego przekonać.

Ruch romantyczny zdawał się próbą nawrotu do archaicznej historyczności, do wiary w uprawomocniającą siłę więzi narodowych, które się ustaliły w nigdy nie znikającej przeszłości. W tym ruchu najzupełniej zrozumiała jest katolicka pokusa: Kościół rzymski mógł się poszczycić nieprzerwaną ciągłością istnienia i uchodzić za strażnika źródłowego skarbu chrześcijaństwa.

Zarówno liberałowie, jak i socjaliści lekceważyli rzeczywistość narodu - zwykle jawiła się im ona jako przeżytek z dawno minionej epoki, skazany na zagładę przez unifikującą wszystko siłę nowoczesnego świata, przez rozwój środków komunikacji i globalnego rynku. Ich prognozy opierały się na dobrych argumentach. Liberałowie i socjaliści z pewnością byliby zdumieni, gdyby mogli zobaczyć odrodzenie nacjonalizmów, do którego doszło w naszym stuleciu. Ten sam impuls wszakże, który przydał energii romantyzmowi, aktywizował również ruch socjalistyczny: nie w tym sensie, jakoby socjaliści opiewali wartość tradycji narodowej (niektórzy to rzeczywiście czynili) czy piękno idealizowanej jedności duchowej, jaka panowała w czasach średniowiecza, lecz w tym, że z bólem patrzyli na zanik naturalnie ukonstytuowanej solidarności międzyludzkiej, do którego doszło w

warunkach ekonomii rynkowej, na panowanie egoizmów, marząc o społeczeństwie, w którym spontaniczne i bezinteresowne utożsamianie się każdej jednostki z ludzkością zapewni wiekuiącą harmonię. Jeśli w ideologiach socjalistycznych tu i ówdzie przetrwały resztki archaicznej historyczności jako wiara w szczęście prymitywnych, bezklasowych plemion, to jednak nie oddziaływała ona już jako uprawomocniająca zasada współczesnego społeczeństwa, lecz raczej jako abstrakcyjne, nie związane z historią wyobrażenie złotego wieku - jako wzór, a nie jako źródło energii, które zachowało swą ciągłość. Wiara ta właściwie nie była już więc przykładem archaicznej historyczności. Marksowska doktryna zaś - najpotężniejszy wyraz teoretyczny, jaki kiedykolwiek znalazła idea socjalistyczna - wyrosła na gruncie zupełnie innego historyzmu, który, naturalnie, wiązał się z nazwiskiem Hegla.

Nie chodzi tu o problem interpretacji Hegłowskiej idei ani o pytanie, czy - i w jaki sposób - sama ta reakcja na oświeceniową utratę historii była jednoznaczna i wolna od sprzeczności. Jak się jednak wydaje, na gruncie Hegłowskiego dziedzictwa wyrosły - obojętne, słusznie czy niesłusznie - dwie odmiany historyczności, których bodaj nie sposób wzajemnie pogodzić. "Człowiek historyczny", o jakim tu mówię, jest zależny od jednej bądź od obydwu tych form historyzmu.

Również Hegel nauczył nas - bezpośrednio czy pośrednio - że żyjemy w historii i przyczyniamy się do jej kształtowania, że historia obejmuje wydarzenia, które przebiegają tu i teraz.

Ta szeroko rozpowszechniona świadomość współkształtowania historii prawdopodobnie ma Hegłowską proveniencję (choć wcześniej Vico ją antycypował). Wdarła się do naszego języka i tak dobrze się w nim usadowiła ze swą aurą patosu, że zwykliśmy ją uważać za bezsporną. Dawniej historia była albo po prostu kroniką minionych wydarzeń, albo - zgodnie z Augustyńską interpretacją - serią boskich interwencji w sferę ludzkich spraw. Dziś nie jest już ani jednym, ani drugim. Oto jem śniadanie, wygłaszam wykład na uczelni, rozmawiam z przyjaciółmi, idę na wystawę malarstwa: gdy to robię, nie tylko jestem otoczony przez "historię" jako moje niewidzialne środowisko naturalne, ale i przyczyniam się do jej postępu. Bądź to internalizujemy historię jako nasz sposób życia, bądź to wchodzimy z nią w intymny, quasi-erotyczny kontakt, tak jakby historia była damą, którą można uwieść. Nie jest tak, że po prostu robię to czy owo, że jem śniadanie czy zwiedzam wystawę: we wszystkim tym robię historię.

Do czego ludzie potrzebują - bądź potrzebowali - tak osobliwego i nienaturalnego uczucia, które wymyślili filozofowie? Skazując na śmierć boską opatrność, a potem i samego Boga jako źródło sensu świata i jako trybunał, któremu można zaufać w sprawach dobra i zła, Oświecenie niebawem uśmierciło również przyrodę - Boży substytut, który dostarczał nam zarówno reguł moralnych, jak i reguł racjonalności. Historia stanowiła substytut substytutu - nowo odkryty, niezawodny fundament, na którym można było budować sens, i spoiwo, które potrafiło z rozproszonych cząstek wznieść sensowną całość i określić w niej nasze miejsce.

Człowiek historyczny nie musi posiadać wiedzy historycznej czy interesować się rzeczywistą historią. Zna historię jako godną zaufania prawodawczynię, na którą spokojnie można się zdać, i wierzy, że historia jest realna, to znaczy nie jest czymś, co po prostu kiedyś było, lecz co wciąż pozostaje żywym bytem: "historia maszeruje" - jak armia; "historia przyzna nam słusność" - jak sędzia; "historia oceni wydarzenia" - jak uczone itd.

Mieliśmy tu zatem próbę zobowiązania pani historii, by pełniła rolę nosicielki i strażniczki wszelkich ludzkich wartości, by wyrokowała w kwestii dobra i zła, by funkcjonowała jako boski autorytet, by zapewniała nam dostęp do źródeł wyższego rozumu i sensu. Od początku jednak - o czym przekonują dalsze koleje owej idei - w próbie tej tkwiła fatalna dwuznaczność, skutkiem której autorytet historii nie tylko się rozpadł na niemożliwe do pogodzenia tendencje, ale i musiał sam siebie unicestwić, udaremniając wszelką nadzieję na odbudowę sensu.

Niezmienny był zarówno Bóg, jak i natura. Niezmiennie obowiązujący miał być również ich sąd o ludzkich obowiązkach i ludzkiej godności, o sensie życia, o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, o prawdzie i fałszu. Sądu takiego historia nie mogła wydać z samej swej definicji, wszak jest ona niczym innym jak właśnie zmianą. W jaki sposób zatem możemy darzyć historię zaufaniem i sycić się jej mądrością?

Jedna z Hegłowskich odpowiedzi w tej sprawie brzmi: rzeczywisty proces historyczny jest jedyną instancją, która rodzi rozumność i prawdziwość. Jedyne on może sprawić, by coś nabrało obowiązującej mocy. Abstrakcyjne oceny moralne wydawane o nim pozostają puste i bezowocne. Z założenia tego część heglistów wyciągnęła wniosek, że należy faktyczny proces in roto, włącznie z

jego wszystkimi okrucieństwami, przyjąć po prostu jako rozumny, a tym samym godny pochwały. W takim ujęciu wszakże historia nie dostarcza nam już mądrości ani reguł postępowania. Nie można z niej korzystać jako z nauczycielki życia. Historia, niczym tyran, wymaga, by ją cześć taką, jaka jest. W najlepszym razie możemy powiedzieć: co dziś jest rozumne i dobre, to wczoraj było - i może będzie jutro - szaleńcze i godne potępienia. To relatywistyczne, a w ostatecznym rozrachunku nihilistyczne odczytanie systemu Hegla było, z pewnością, nader upraszczające, niemniej nie całkiem błędne. "Historyzm" w takim rozumieniu mógł odnaleźć niektóre swoje pomysły w Heglowskiej konstrukcji. Naturalnie, w takiej przekształconej postaci był on znacznie starszy - w dziejach myśli europejskiej występował już od czasów Montaigne'a: "dzisiaj diabelski, wczoraj święty", "sprawiedliwy po tej, niesprawiedliwy po tamtej stronie Pirenejów" itd. Tak prosty sceptycyzm dość trudno przypisać Heglowi bez zastrzeżeń, filozofów nie czytamy jednak w taki sposób, jaki im by się podobał, lecz w taki, jaki podoba się naszej epoce, na co zresztą również Hegel zwrócił nam uwagę. Zgodnie z tą interpretacją, historia sama sobie wystarcza i sama siebie wspiera; historia nie ma innego tła ontologicznego poza samą sobą; wszystko jest w niej immanentnie zawarte, włącznie z wszelką prawdą, wszelką prawomocnością, wszelkim rozumem.

W takim ujęciu tak zwany historyzm nieuchronnie zwracał się przeciwko samemu sobie. Powiedzieć, że prawda jest odniesiona do historii, że coś może być prawdziwe jedynie z ograniczającym zastrzeżeniem: "w tej czy w tamtej epoce", to zupełnie tak samo, jak powiedzieć: "Nie ma prawdy w normalnym tego słowa znaczeniu". Nie potrzebujemy już zatem historii ani historystycznej filozofii - pytanie o prawdę zostało po prostu zniesione. Wiedział to Nietzsche; wiedział również, że wyciągnął wszystkie konsekwencje ze śmierci Boga, i chciał nas zmusić, byśmy widzieli świat takim, jaki świat jest - bez Boga, zatem bez sensu, bez dobra i zła, bez prawdy. Następne sto lat europejski duch żył w cieniu jego nihilizmu. Nihilizm stale jest z nami i nie musi się wyrażać kategoriami tak zwanego historyzmu. Powszechnego relatywizmu i nihilizmu jest pod dostatkiem.

Heglowskie dziedzictwo miało jednak również inny aspekt: wiarę w postęp i w spełnienie historii. Pojęcie postępu, jakkolwiek by je definiować, z konieczności zakłada, że dysponujemy nie-historycznymi i nie całkownie zależnymi od faktycznego biegu wydarzeń kryteriami oceny czy regułami, dzięki którym możemy powiedzieć:

prawda - prawda *tout court*, a nie prawda związana z danym okresem historycznym - wzrasta czy wzbiera, czy coraz lepiej objawia się w historii; albo powiedzieć: istota człowieczeństwa rozwija się w czasie, dochodząc do swej dojrzałości. Pojęcie spełnienia zaś sugeruje, że w jakimś punkcie czasowym procesu historycznego zostanie osiągnięty stan absolutny - nie tylko w tym sensie, że historia się znuży czy wyczerpie i zrezygnuje z wszelkiego dalszego postępu, lecz i w tym, że historia dojdzie do pełni, do swej doskonałej postaci.

Mimo nieprzejednania anty-utopijnego nastawienia Hegel wierzył w ostateczny stan rozwoju ludzkości. Jego anty-utopia zwracała się przeciwko wszelkim arbitralnie wykoncypowanym wizjom doskonałego społeczeństwa, które ludzie zwykli wywodzić z zasad moralnych, nie biorąc pod uwagę rzeczywistego procesu historycznego. Krytyka ta nie pozostawała w konflikcie z wiarą w spełnienie historii.

Napięcie pomiędzy wiarą w historyczną ograniczoność wszelkich prawd i idei, z jednej strony, oraz antycypacja ostatecznego spełnienia się ludzkiego powołania, z drugiej, przeszły w spadku na najefektywniejszą formę historyzmu w naszym wieku - na filozofię marksistowską. Zgodnie z marksistowską doktryną, nie ma czegoś takiego jak wieczne idee - każdy wytwór ducha w zamaskowanej formie wyraża aktualne interesy różnorodnych klas społecznych. Z drugiej strony wiemy jednak, na czym polega i czego wymaga dla swego urzeczywistnienia istota człowieka, wszak jedynie przy tym założeniu można się posługiwać takimi słowami, jak "alienacja", "wyzwolenie człowieka", "zniesienie alienacji" itd. Wszystko jest więc określone przez historię, ale ostateczny stan ludzkości, którego należy oczekiwać w niedalekiej przyszłości - stan nazywany nie "końcem", lecz "początkiem" autentycznej historii - będzie spełnieniem ludzkiego powołania. Zatem jednak nie wszystko jest określone przez historię.

Marksistowską utopię trudno wszakże opisywać jako historyzm we właściwym tego słowa znaczeniu. Z pewnością, jej wyznawcy wierzyli, że istnieje coś takiego jak "prawa historyczne", które nieomylnie wzniosą nas niebawem na szczyty doskonałości. Przeszłość jest nieważna - antycypowana przyszłość ma ją pogrzebać w niepamięci. Sens przeszłości można uchwycić jedynie ze stanowiska przyszłego *ultimum*: przyszłość - zatem coś, co nie jest empirycznie dane - określa sens teraźniejszości i historii.

Historia, sama w sobie, pozostaje bezproduktywna: nie jest dla nas drogowskazem w działaniu ani nie zapewnia nam dostępu do prawdy bądź czyni to jedynie w perwersyjny sposób, gdyż swe znaczenie czerpie z przyszłości, zatem z czegoś, co nie istnieje.

Tym sposobem historia - ostatnia ostoja, dzięki której Oświecenie broniło się przed zrodzonym przez nie samo nihilizmem, i dzięki której ludzie mieli nadzieję ponownie odkryć źródło sensu - runęła pod własnym ciężarem, niezdolna dalej pełnić swego zadania. "Człowiek historyczny" rozpadł się na dwie postaci, przy czym zarówno w jednej, jak i w drugiej historia stopniowo traciła na znaczeniu.

Dla ludzi, którzy swe utopijne marzenia czerpali z ideologii marksistowskiej, historia nie była niczym więcej jak pretekstem do wiary, że *quasi*-przyrodnicza nieuchronność wkrótce przeobrazi ich fantazje w rzeczywistość. Mesjanistyczne nadzieje sankcjonowały użycie wszelkich środków i wszelkich form przemocy, które miały przybliżyć millenaryjną szczęśliwość. Nic, co jest obecnie, tym bardziej więc nic, co było, nie ma znaczenia - ważna jest jedynie przyszłość. Rzeczywistość, która jeszcze nie istnieje, waży znacznie bardziej, ba, istnieje znacznie bardziej niż naoczny świat. "Człowiek historyczny" pozbył się historii.

Również historyzm rozumiany jako wiara, że historia stanowi wszechobejmujący, wszechwyczerpujący absolut, który jest sam dla siebie oparciem, doszedł w końcu do negacji historii. Logika tego osobliwego samospustoszenia wydaje się prosta. Ludzie zdawali sobie sprawę, że w rozmaitych okresach i w kręgu rozmaitych cywilizacji wierzono w rozmaite rzeczy. Historyzm stanowił teoretyczne opracowanie i uogólnienie tego dawno poczynionego odkrycia. Konsekwentny historyzm głosił: jeśli coś ma moc obowiązywania, to jest obowiązujące jedynie przy odniesieniu do danej epoki, do ducha czasów, w kontekście danej kultury itd. To zaś znaczy: nic nie jest obowiązujące samo w sobie. Teza, że coś ma moc obowiązywania w odniesieniu do epoki, do ducha czasu, do kultury, faktycznie równa się stwierdzeniu, że coś w tejże epoce uważano za obowiązujące czy prawdziwe, czy bezsporne, czy oczywiste. Imiesłów "obowiązujące" nie ma szczególnego znaczenia poza kontekstem tego faktu. Uniwersalny relatywizm nie potrzebuje już zatem historii. Droga od historyzmu w tym sensie do prostego relatywizmu, który wszystko pochłania, była krótka. Następny etap polegał na głośnym obwieszczeniu - w ideologii strukturalistycznej - że znajomość historii w tradycyjnym znaczeniu (które obejmowało znajomość uświadamianych intencji) jest zarówno niemożliwa, jak i niepotrzebna, później zaś na odkryciu, że wszelki sens, który, zgodnie z naszymi wyobrażeniami, znaleźliśmy w przeszłości, jest naszym, przez nas narzuconym sensem. Na przykład, żaden tekst nie ma sam w sobie sensu (zapewne z wyjątkiem dzieł tych autorów, którzy głoszą to właśnie: żaden tekst nie jest sam w sobie sensowny) - wygodna teoria, zauważmy mimochodem, która uwalnia nas od czytania: cokolwiek byśmy czytali, w istocie niczego nie czytamy. "Człowiek historyczny" popełnił zatem, do pewnego stopnia, samobójstwo i, do pewnego stopnia, zmartwychwstał - mianowicie jako człowiek nihilistyczny.

A gdzie znajdujemy się dzisiaj, u końca wieku, z naszą niepewnością w stosunku do historii, ale i z naszym dyskomfortem w historii, z naszą tęsknotą za historią? Czy zwycięstwo najpierw uzasadnianego historycznie, potem zaś ahistorycznego nihilizmu i relatywizmu, przed którym w początku XX wieku ostrzegał nas już Husserl, jest ostateczne?

Można chyba powiedzieć, że po tak wielu straszliwych rozczarowaniach zanika mentalność utopijna. Jak się wydaje, coraz mniej ludzi wierzy, że jakakolwiek technika może nas nieomylnie zawieść do raju, gdzie wszystkie ludzkie potrzeby będą zaspokojone i gdzie zniknie wszelki niedostatek. Nie ma natomiast wątpliwości, że coraz więcej wysiłku, pracy i pieniędzy musimy wydatkować na usunięcie szkód, które sami spowodowaliśmy, na zapobieżenie katastrofie ekologicznej i na rozwiązanie problemów demograficznych. Naiwnością byłaby nadzieja, że w nieokreślonej przyszłości wszyscy będą mieć coraz więcej wszystkiego. Utopijne zaufanie do przychylnych zamiarów historii znalazło się w schyłkowej fazie.

Relatywizm natomiast - wyzwolony od swych "historystycznych" źródeł - wydaje się trwać w dobrym zdrowiu. W swej popularnej, szeroko rozpowszechnionej formie relatywizm głosi, że nie dysponujemy absolutnymi kryteriami oceny, które by nam pozwalały porównywać poszczególne cywilizacje, religie czy normy, że zatem uprawnione jest wszystko, co stanowi element którejś z ludzkich cywilizacji. Krótko mówiąc: niewolnictwo jest równie dobre jak wolność, a w każdym razie żadne z nich nie jest w namacalnym sensie "lepsze" od drugiego. Bardziej rozwinięty teoretycznie relatywizm o pragmatycznej orientacji, powołując się na ideę *kon-sensu*, wywodzi, że wszystko idzie jak należy, jeśli tylko potrafimy osiągnąć konsens, i że możemy się wówczas już o nic nie martwić.

Relatywizm ten cechuje zwłaszcza mentalność amerykańską. Być może winniśmy w tym miejscu wskazać na różnicę między amerykańskim i niemieckim duchem. Amerykański duch mówi na przykład: nikt u nas nie broni niewolnictwa, trudno byłoby znaleźć kogoś, kto by twierdził, że niewolnictwo nie ma w sobie nic złego i że szkoda, iż je zlikwidowano - bez cienia wątpliwości możemy zatem stwierdzić, że panuje konsens w sprawie niewolnictwa, i niczego więcej nam tu nie potrzeba.

Niemiecki duch nie zadowala się taką propozycją i zdaje się mówić: "Konsens nigdy nie może wystarczyć. Chcę wiedzieć, czy niewolnictwo faktycznie jest złe, a nie tylko, co ludzie o nim myślą. W innym przypadku, gdy ktoś mówi, że niewolnictwo jest złe, jego słowa w rzeczywistości znaczą jedynie, że większość członków danego społeczeństwa uważa niewolnictwo za złe. Zrównanie takie jest w sprzeczności z faktycznymi intencjami ludzi i z treścią, którą przypisują oni swym słowom; gdy mówię: 'Niewolnictwo jest złem', chcę powiedzieć, że niewolnictwo jest faktycznie, samo w sobie złe, a nie, że inni, że większość wierzy, iż niewolnictwo jest złe. Ponadto zrównanie takie zakłada, że dziś niewolnictwo jest złe, ale nie było złe, gdy w przeszłości uważano je za coś zupełnie normalnego. Wszelako ludzie, którzy walczyli z niewolnictwem, podejmowali tę walkę, ponieważ byli przekonani, że niewolnictwo jest złe, że przeczy ludzkiej godności, bez względu na wszelki konsens w jego sprawie. Bez tego przekonania niewolnictwo nigdy nie zostałoby zniesione. Jeśli przyjąć, że niewolnictwo zostanie kiedyś znów wprowadzone i będzie uchodziło za coś normalnego, to faktycznie będzie ono wówczas dobre, albowiem słowa 'dobry' i 'zły' nie mają innego znaczenia".

Duch niemiecki chciałby zatem wiedzieć, co jest dobre, a co złe, co rzeczywiste, a co nierzeczywiste, co prawdziwe, a co fałszywe. Dochodzi on do głosu w kantowskiej i w husserlowskiej tradycji. Wdziera się nawet do szkoły frankfurckiej, która nigdy nie wyzbyła się nadziei, że można odszukać wyzwolony od przypadkowości logos, który dostarcza nam rzeczywiście wiążących reguł zarówno myślenia, jak i oceniania.

"Człowiek historyczny" podupadł, może nawet już umarł, ale żyje i kwitnie jego potomek - reprezentant uogólnionego relatywizmu. Różnorakie osobliwości naszej epoki mogą hipotetycznie wyjaśnić jego krzepę. Jedną z nich jest wszechprzenikający duch popularnego scjentyzmu, który odrzuca wszystko, co nie potrafi się wypłacić widzialnymi dobrami. Zgodnie z takimi kryteriami różnica między dobrem i złem, podobnie jak różnica między prawdą i fałszem w sensie innym, niż pragmatyczny, jawi się jako pusta. Inną przyczynę stanowi niechęć do ideologicznego fanatyzmu - o religijnym czy świeckim charakterze - którego nieludzkie następstwa tak często mogliśmy obserwować w naszym stuleciu. Ta chwalebna obrona przed fanatyzmem, często jednak wydaje się tylko maską zupełnie innej postawy. Relatywizm jest bowiem wygodny, ponieważ uświęca naszą obojętność. Właśnie swej obojętności chcemy nadać dobre miano, tak jakby nie było żadnej różnicy między fanatyzmem a pragnieniem prawdy, między tolerancją a obojętnością w stosunku do prawdy, tak jakby nihilizm miał stanowić ochronę przed fanatyzmem.

Można zatem wskazać powody, dla których "człowiek historyczny" się narodził i dla których umarł - nie bez potomstwa wszakże. Wobec postępującego słabnięcia wiary religijnej, a także wiary w mądrą i niezmienną naturę, kultura nasza uznała historię za trybunał, któremu można jeszcze zaufać, by nie pogрузić się w pustkę nihilizmu. Wynalazek ten okazał się jednak słabszy od sił kulturalnych, przed którymi miał nas bronić. Historyzm przeobraził się w relatywistyczną obojętność i pozostawił nas w tej samej pustce duchowej, którą obiecywał zapełnić.

Pustka ta jest wygodna, ale też trudna do wytrzymania. Ludzie potrzebują - i zawsze potrzebowali - wiary, że świat można nie tylko opanować, ale i zrozumieć. Potrzeba ta stanowi, jak możemy sądzić, jeden z elementów składowych człowieczeństwa. Dlatego obecnie, w naszym brutalnym stuleciu, obserwujemy rozmaite próby odkrycia drogi, która by nas na powrót przywiodła do utraconego sensu. Wydaje się mało prawdopodobne, by drogę tę mógł przed nami otworzyć tradycyjny historyzm - byśmy kiedykolwiek mogli jeszcze raz nasze zaufanie powierzyć historii, jaką jest ona w swej faktyczności. Już raczej można by powiedzieć, że do głosu dochodzi nowa tęsknota za archaiczną historycznością. Potrzeba odnalezienia się w przynależności plemiennej, określenia się dzięki wartościom kultury narodowej, nie słabnie, lecz nabiera siły -wbrew wszelkim racjonalistycznym oczekiwaniom. Nie musimy przypominać, jakie ta najzupełniej zrozumiała potrzeba niesie ze sobą zagrożenia, gdy się wynaturza w wojowniczy szowinizm. W szczególności odżyła - wbrew racjonalistycznym prognozom -tęsknota za identyfikacją religijną. Pośród zamętu, pośród

niepewności, w których przyszło nam żyć, nasze dziedzictwo religijne zdaje się nam dostarczać bardziej niezawodnej podpory niż jakakolwiek inna realność.

Rzecz jasna, na tym niepewnym gruncie trudno cokolwiek przepowiadać. Ale można przypuszczać, że historia świecka jako ugruntowanie bycia jest niemal martwa i że trzecie tysiąclecie chrześcijańskie, które niebawem się rozpocznie, będzie musiało na nowo odkryć nasze archaiczne korzenie religijne - abyśmy mogli przetrwać.

Przełożył Grzegorz Sowiński