

WOJCIECH WRZOSEK

Tezy o względności historycznej. W poszukiwaniu fundamentów dla pokojowego kultuwowania niewspółmiernych obrazów przeszłości

Ostatnio w humanistyce polskiej, w szczególności naukach historycznych szerzy się niepokój o relacje akademickiej nauki z publicznym i politycznym jej otoczeniem. Niepokój zdaje się być uzasadniony bowiem immanentny spór może tym razem przerodzić się w konflikt. Stronami konfliktu mogą być dysponenty polityki historycznej, po części polityki pamięci i polityki dziedzictwa a więc władze państwowe i jej agendy z jednej strony, a z drugiej, niektóre instytucje i reprezentacje społeczeństwa obywatelskiego, niektórzy historycy, nauczyciele historii, itd. Ponieważ i instytucje i ludzie należą do jednego i drugiego obozu nieunikniony wydaje się być konflikt na tle roli jaką mają strony do odegrania w życiu społecznym i dyskursie publicznym. Spór o obecność obrazu przeszłości w życiu publicznym, nie jest niczym nowym. Rozgrywa się on stale i zwykle najwyraźniej w domenie najnowszej historii politycznej i skonfederowanej z nią polityki pamięci i dziedzictwa. Tu jest najgłośniejszy, bo i klasyczna historia polityczna narodu (państwa, społeczeństwa) jest polem silnych kontrowersji także dlatego że powiązana jest wyjątkowymi więzami z dyskursem politycznym¹. Z kolei pozostałe domeny historii (np. historia kultury, historia gospodarcza, historia średniowieczna, dzieje Wielkopolski, itp.) stopniowo, każda z nich, mniej rozpała emocje. Podobnie, kontrowersje na styku: historia akademicka – publiczny dyskurs historyczny, słabną wraz z wydłużaniem się dystansu czasowego między nami a przeszłością. Nowym polem konfliktu społecznego wraz z rosnącymi aspiracjami władzy do władania może okazać się szkolna i akademicka edukacja historyczna.

1 Szerzej o moim rozumieniu sporów wokół historii najnowszej: Wrzosek W., *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 29–64. Tegoż, *O potrzebie kulturologicznego dystansu poznawczego w badaniach historycznych*, [w:] *Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura Język Kultura*, pod red. W. Boleckiego, W. Solińskiego, M. Gorczyńskiego, IBL PAN, Warszawa 2015, s. 445–459.

Skupiam uwagę na obecności w myśleniu historycznym skrajnych wizji świata historycznego, które wspierają ostre konflikty w dyskursie publicznym; fundamentalistycznie obstając przy swoich opcjach, wykluczają inne².

Rozumowanie chciałbym jednak rozpocząć z dala od zgłębienia polemik publicystycznych i politycznych. Nie da się oczywiście siłą woli, ani intelektu zrealizować celu jakim byłby bezstronny namysł nad światem piętrzących się wartości. **Poszukuję dla siebie, a może nie tylko dla siebie, odpowiedzi na pytanie czy istnieje jakiś fundament myślenia historycznego, który mógłby dać podstawę do pokojowego kultywowania różnic między stronami sporów i pozwalał wyznaczać pola problemowe dla dysputy umiarkowanych stronników niewspółmiernych wizji świata historycznego.**

Zamiarem moim jest zaproponowanie rozumowania, które pozwala historykom zawodowym zgodzić się co do podstawowych założeń myślenia historycznego i na tej podstawie przyznać, że dysputa między nimi jest możliwa. Dysputa jest możliwa także między stronnikami tej czy innej polityki historycznej państwa a stronnikami opozycji wobec urzędowej historii, wśród historyków. Nie znaczy to, że uważam za możliwe, zniesienie sporów wśród bliźnich w profesji. Tę utopijną tęsknotę wyrażają niekiedy adherenci obu stron. Instytucje państwa są zainteresowane akceptacją (choćby milcząca) ze strony zawodowców od historii, z kolei oponenci urzędowej polityki historycznej oczekują ustępstw na rzecz swoich wizji historii. Jest tak niezależnie od tego, która strona rządzi. Obie powołując się na prawdę, obstają przy swoim.

Poszukajmy wspólnych założeń dla niewspółmiernych wizji historii³. Rozpaczam od prominentnych myślicieli, którzy firmują niekiedy nie całkiem odkrywczymi myślami⁴.

Josepha Margolisa definicja względności kulturowej

Amerykański teoretyk i filozof w sposób niezwykle perswazyjny rozwija swoje rozumienie fenomenów kulturowych (historycznych). Rozpoczyna od tez godnych powszechnej zgody i następnie wprowadza nas w zawiłości argumentacji, po to, aby na-

- 2 Andrzej Nowak jeden ze swych tekstów – poświęconych analizie sporów wokół pamięci w Europie – kończy swego rodzaju nadzieją i postulatem: *Tylko kiedy do siebie mówimy, słuchamy siebie nawzajem, uczymy się swoich języków pamięci i poznajemy nasze odmienne genealogie tylko wtedy możemy liczyć na rzeczywiste rozwiązanie problemu rzeczywistych konfliktów pamięci. Nie rozwiążemy ich na pewno przez narzuconą odgórnie próbę wykluczenia konfliktu, przez odmowę rozmowy.* Nowak A., *Pamięci podzielonej Europy dyskurs (wykluczenia) konfliktu*, [w:] *Współczesne dyskursy konfliktu*, s. 309; stanowisko moje w kwestii statusu poznawczego i kulturowego historii najnowszej wyrażam m.in. w książce *O myśleniu historycznym*, s. 106–129 oraz w artykule *O trzech rodzajach stronnictwa w historii*, [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, pod red. S.M. Nowinowskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego, Łódź 2008, s. 77–90.
- 3 O wspomnianej już tu po raz drugi „niewspółmierności wizji świata historycznego, poniżej. Wyjaśni się bowiem, w jakimś sensie niewspółmierne wizje przeszłości mogą jednak mieć wspólne założenia.
- 4 Muszę dla sprawiedliwości dodać, że do niewinnych stwierdzeń udaje się mistrzom dorzucić ważne komentarze.

sze intuicyjne rozumienie świata i człowieka ugruntować. Na początek banalna prawda zdrowego rozsądku, zaopatrzona przez Margolisa w nietrywialną jej eksplikację:

Mówiąc „względność kulturowa” mam na myśli jedynie pospolity fakt, że różne społeczeństwa mają różną historię, języki, zwyczaje, wartości, teorie itd.⁵ Nie mam zatem na myśli – kontynuuje amerykański filozof – tego, że różne ludy uważają za prawdę coś innego, ponieważ wiedza musi być zrelatywizowana do tego, co już jest zrelatywizowane w samym sposobie stwierdzania prawdy⁶.

Przypuszczam, że moglibyśmy, po usunięciu możliwych niejasności wspólnie na początek zaakceptować tezę głoszącą, że my historycy tj. badacze minionych spraw ludzkich mamy świadomość tak rozumianej „względności kulturowej”. Zauważmy, że nasz autor nie zapomina o historii, bo przecież stwierdza między innymi, że „względność kulturową”, współtworzy m.in. **pospolity fakt, że różne społeczeństwa mają różną historię...** Uznajemy chętnie za nim, że zgoda, **różne społeczeństwa mają różną historię⁷.**

Moglibyśmy dzięki temu twierdzić, że Margolisa teza o względności kulturowej zawiera/zakłada tezę o względności historycznej⁸. Różnica kulturowa między społeczeństwami, na którą wskazuje filozof amerykański – brać się może stąd, że mają one różną historię. Równie zasadnie więc, głosić można tezę o „względności historycznej”.

Wyróżnijmy dwa choćby rozumienia tego ostatniego terminu. Pierwsze, banalne wskazywałoby, że różne społeczeństwa mają różną przeszłość, np. choćby o tyle różną, że pewne zdarzenia wypełniają dzieje jednego z nich, inne zaś składają na przeszłość drugiego. Los zgotował im odmienne dzieje. Szczególnie spektakularne jest to, że różnią je odmienne dzieje polityczne. Dzieje Węgier są różne, sądzimy, od dziejów Austrii, ale jedne i drugie różnią się od historycznych losów Austro-Węgier.

O jaki jednak inny, nietrywialny sens filozofowi amerykańskiemu, chodzi, gdy twierdzi, że różne społeczeństwa mają różną historię? Odnajdujemy go, w enigmatycznym stwierdzeniu z cytowanego już tu fragmentu. Brzmi on w lekkiej mojej stylizacji tak:

Mówiąc „względność kulturowa”[...] nie mam [...] na myśli tego, że różne ludy uważają za prawdę coś innego, ponieważ wiedza musi być zrelatywizowana do tego, co już zostało [uprzednio – dodatek mój, W.W.] zrelatywizowane w samym sposobie stwierdzania prawdy.

5 Zauważmy, że umieszczone na końcu zdania znamienne „itd.” podpowiada, że można by tu brać pod uwagę i inne domeny kultury, np. religię, a i zapewne konkretne wzory kultury, jak etos pracy, relacje społeczne, mity fundamentalne, style myślowe, mentalność itp.

6 Margolis J., *Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, pod red. Krystyny Wilkoszewskiej, tłum. W. Chojna, K. Guczalski, M. Jakubczak, K. Wilkoszewska. Universitas Kraków 2004, s. 72.

7 Często, w odróżnieniu od myślicieli, poprzestajemy na skonstatowaniu oczywistości. Nie zgłębiamy zarówno przesłanek oczywistych prawd lub fałszów, ani nie wyprowadzamy konsekwencji z nich. Myśliciele, przeciwnie.

8 Z powodów, które tu trudno krótko wyluszczyć uznaję, że „względność kulturowa i „względność historyczna to, to samo. Dla Margolisa i innych badaczy widać niekoniecznie, skoro ta druga stanowi składową tej pierwszej. *Nie ma niehistorycznego spojrzenia na historię, nie ma takiej prawdy, która by była wolna od sytuacji jej nabywania, tj. była nie związana ze stroniczną twórczością gatunku.* Kołakowski L., *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 17–18.

Dowiadujemy się tu, nie tylko tego, że społeczeństwa różnią się swoimi dziejami, zwyczajami, wartościami, a także przeświadczeniami jakie respektują, prawdami jakie uznają, ile przede wszystkim tym, w jaki sposób owe prawdy są przez nich ustanawiane. Jeśli bowiem zgodzimy się, że społeczeństwa różnią się językami, teoriami, religiami, itd., jak sądzi Margolis, to co najważniejsze, mogą, czy raczej muszą różnić się *sposobami stwierdzania prawdy*. Jeśli byłoby przeciwnie, to znaczy prawdę stwierdzałyby na jeden i ten sam sposób. Wówczas nie byłoby podstaw odróżniać je od siebie⁹. A więc, istotniejsze – dla stanowienia różnicy między społeczeństwami – od konkretnych szczegółowych ustaleń o świecie jakie mają w swych zasobach – są metody ich stanowienia, metody dochodzenia do prawdziwych zdań, tj. sposoby stanowienia prawdy.

Te ostatnie, powtórzmy są warunkiem wstępnym formułowania zwykłych zdań prawdziwych czy fałszywych, warunkiem zdolności odróżniania prawdy od fałszu. Mało tego, wydaje się, że bez nich, tj bez sposobów orzekania prawdy nie mogłoby dojść do formułowania elementarnych zdań o istnieniu¹⁰. Co więcej, trudno byłoby wyobrazić sobie akt komunikowania, bo prawdopodobnie nie byłoby dla niego bodaj intencji i woli do podjęcia aktu mowy, skoro nie byłoby możliwości orzekania o czymkolwiek. Z drugiej strony, jeśli w jakiejś społeczności, czy kulturze wygłasza się jakieś prawdy, to nie znaczy jeszcze, że za takie muszą być one brane w innej kulturze. Nie znaczy to także, że jeśli za prawdę uchodzą w obu kulturach, to dzieje się tak na mocy tych samych sposobów stanowienia prawdy¹¹. Historia dostarcza rozlicznych dowodów na to, że w różnych czasach i różnych kulturach obowiązywały (i obowiązują) różne specyficzne dla nich sposoby stwierdzania prawdy. To w ich ramach powtórzmy ustanawiano prawdę lub orzekano nieprawdę. Zadaniem bardzo trudnym, o ile nie niemożliwym jest uzgodnienie prawdy, czy fałszu, między kulturami w warunkach np. niewspółmiernych sposobów jej stwierdzania¹².

9 Nie byłoby racji dla odróżniania praktykowanych w danym społeczeństwie domen kultury. Kwestia ta zapewne jest godna odrębnej analizy.

10 To sposoby konceptualizowania świata i wyznaczniki percepcji. Wskazują one co i jak istnieje oraz odruch i wiedza o tym, jak stwierdzać można, że coś istnieje. Elementarne zdania o istnieniu zakładają wcześniejszą akceptację zdania o istnieniu „ja” wypowiadającego je. Deiktyczne „ja” jest co najmniej równoczesne z zaimkiem osobowym „ty”. Nie da się pomyśleć „ja”, bez pomyślenia „ty”. Ponieważ przyjmuję, że świadectwem aktów poznawczych są akty mowy (poświadczone źródłowo), to użycia językowe są ewidencją źródłową dla tez epistemologicznych. Szerzej, Polasik-Wrzosek K., Wrzosek W., *W poszukiwaniu czasu historycznego. Od metamorfozy magicznej do metafory genezy*, [w:] »Mitte viros qui considerent terram...« *Między nauką a sztuką – wokół problemów współczesnej historiografii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017 (w druku). Z braku miejsca na uzasadnienie przyjętej tu opcji zacytuję tylko lakoniczny jej wyraz wzięty od Kołakowskiego: *Człowiek nie może zainicjować poznania od zerowego przedłużonego punktu startowego; jest dla siebie nieuchronnym punktem wyjścia ostatecznym*. Kołakowski L., *Obecność mitu...*, s. 18.

11 Gdyby przepowiednia pogody górala z Murzasichla okazała si zgodna z prognozą IMGW, to i tak byłyby to niewspółmierne *sposoby ustalania prawdy*. Byłoby tak niezależnie od tego, czy „konsumenci pogody” uznaliby prognozę i przepowiednię jako zgodne.

12 Przekonująco w dyskursie nieklasycznej historii nauki ideę tę ilustruje rozumowanie Krzysztofa Pomiana: *Z dzisiejszego punktu widzenia jest rzeczą najzupełniej oczywistą, że kwestia przesądów związanych z kometami, bądź dowolnymi zjawiskami naturalnymi, nie musi wcale interesować przyrodników. Zajmować się nią winien humanista, który korzystając*

Gdyby uznać powyższe założenia za trafne, to można by przyjąć tezę następującą: różne społeczeństwa w sposób „naturalny” dysponują swoistym dla siebie konglomeratem przekonań, które choćby ze względu na swoisty dla nich zestaw praktyk kulturowych i niepowtarzalną historię ustanawiały i ustanawiają niepowtarzalny dla nich sposób stwierdzania prawdy.

Gdyby dla przykładu można było uznać, że społeczeństwo polskie, to społeczeństwo (lub kultura) w rozumieniu tu stosowanym, to innym społeczeństwem mogłoby być na przykład społeczeństwo jakie tworzą obywatele Rosji, Ukrainy, czy Niemiec. Wówczas jako przypadek szczególny odmienności społeczeństwa Niemiec – przypadek ilustrujący tezę „względności kulturowej (historycznej)” – można by potraktować np. stronniczość historiografii niemieckiej w formułowaniu – wspólnych z sąsiadami – dziejów Europy. Z kolei, stronniczość polskiej historiografii i innych sąsiedzkich historycznych narracji tzw. narodowych tłumaczylibyśmy odmienną tożsamością kulturową wspomnianych stron dialogu o przeszłości. Historiografii tzw. narodowe dziedzicząc doświadczenie historyczne realizują odmienne strategie stanowienia prawdy, które – gdyby były realizowane jedynie w dobrej wierze – wynikałyby po prostu z odmiennych

z materiału historycznego, jest w stanie dowieść fałszywości mniemania, jakoby każda kometa powodowała klęski żywiołowe czy wojny, może też wykazać, że mniemanie takie ma znamiona przesądu nie opartego na żadnych racjonalnych przesłankach. [...] jednakże to, co dziś wydaje się na ogół oczywiste, w XVII w. było twierdzeniem, którego prawdziwość bywała nader często kwestionowana i stanowiła przedmiot dyskusji tym gorętszej, że dotyczącej zasadniczych założeń światopoglądowych. [...] stanowisko przyjmujące, że obowiązkiem przyrodnika jest pytać o to jedynie, jak badane przezeń obiekty się zachowują stanowisko takie dopuszcza milcząco, że wolno badać naturę abstrahując od istnienia Boga i działań opatrności. [...] Inaczej mówiąc, stanowisko takie zakłada całkowitą niezależność przyrody od Boga, a nauki o niej od teologii. [...] Wykazując nieprawomocność takich pytań, jak: Czy kometa jest dobra lub zła? [...] Czy zwiastuje wojnę lub pokój, zaraz czy urodzaj? [...] czyniło się możliwym uznanie za jedyną dozwoloną kwestię związaną z kometami sprawy zasad rządzących ich poruszaniem się. W ten sposób dokonywało się kolejnego kroku w kierunku eliminacji z obszaru problemów godnych naukowego rozpatrywania wszystkich zagadnień zasadzających się na przeświadczeniu, że obiekty naturalne są przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, uprzedmiotowanymi znakami, a tym samym podważało się najbardziej fundamentalną przesłankę myślenia teologicznego, dla którego każdy byt jest stworzony po coś, każdy coś znaczy, przy czym właśnie to owo znaczenie stanowi o istocie tego bytu. Ale polemika z przesądami dotyczącymi komet, jeśli miała by kompletna, nie mogła być ograniczyć się tylko do tych spraw. Autorzy atakujący przesądy musieli również odpowiedzieć na pytanie, jak było możliwe, że ludzie przez długie wieki owym przesądom hołdowali, że uporczywie trwają przy nich nawet w czasach, gdy rozum odnosi coraz to nowe triumfy. W ten sposób problem komet zmuszał niejako do zajęcia się zagadnieniem natury ludzkiej, podjęcie go skłaniało do dociekań o charakterze antropologicznym. Toteż jeśli, jak twierdzi Fontenelle, między 1680 a 1750 r. Większość ludzi została uleczona z wiary w komety, to zasługa przypada nie astronomom, którzy przecież nie posiadali w tej sprawie jednolitego stanowiska, lecz tym pisarzom, filozofom i historykom, którzy udowodnili, że niezależnie od tego, jakie prawa efektywnie rządzą ruchem komet, przesądem jest przekonanie, jakoby ich pojawienie się mogło cokolwiek i dla kogokolwiek znaczyć. Nie ulega kwestii, że owi pisarze, filozofowie i historycy wnieśli w ten sposób swój wkład, i to wcale ważny, do rozwoju astronomii, tak odległej na pozór od wszelkich docieka humanistycznych. K. Pomian, Przeszłość jako przedmiot wiedzy, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1992, s. 250–251.

modeli świata¹³ fundujących każdą z nich. Tym między innymi tłumaczyłem protokoły rozbieżności między stronami francuską i niemiecką paktującymi nad treściami podręcznika do historii najnowszej dla liceum. Niemcy inaczej ujmowali doświadczenie komunizmu, niż Francuzi. Ci zaś, inaczej interpretowali doświadczenie kolonialne niż Niemcy. Strony układające wspólny podręcznik zgłosiły odrębne wizje niedawnych konfliktów bałkańskich, roli Stanów Zjednoczonych w formowaniu ładu światowego po II wojnie światowej itd. itp.¹⁴ Tak we wspólnym podręczniku pomieszczono indeksy rozbieżności i to w sprawach interpretacji bynajmniej nie drugorzędnych zdarzeń, czy procesów historycznych.

Historiografie sąsiedzkie prezentują bywa drastycznie odmienne obrazy przeszłości swych państw, narodów, społeczeństw, bo m.in. odmiennie konceptualizują swoje sąsiedów i regionu dzieje. W świetle tego ego/nacjo centrycznego ujęcia formułują kulturowo stronnicze obrazy przeszłości, dlatego, bo oparte są one na niepowtarzalnych własnych sposobach konstruowania, uzasadniania i wreszcie narratywizowania prawdy¹⁵.

Teza Margolisa-Quine`a

Wykonajmy kolejny krok w naszym rozumowaniu. Pomoże nam w tym tak zwana – przeze mnie – teza Margolisa-Quine`a¹⁶.

W kulturowej względności interesujące jest to – twierdzi amerykański filozof – że różnice dostrzegane między kulturami mogą także pojawić się w ich obrębie, czyli że interkulturowe różnice nie odbiegają w zasadniczy sposób od różnic intrakulturowych. A zatem równie trudnym filozoficznie zadaniem jest ustalenie prawdy i wiedzy obiektywnej w obrębie

13 Model świata byłby to konglomerat przeświadczeń – powiedzmy tu w skrócie – o tym co istnieje oraz ewentualne metafizyczne przekonania o tzw. obiektywnej rzeczywistości i stanowieniu tzw. prawdy, w tym także świadomość podmiotu „Ja” jako warunku komunikowania i rozumienia się. Wrzosek W. *Zamiast zakończenia*, [w:] *O myśleniu historycznym...*, s. 131–133; Pałubicka A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006, s. 15, 69–88; Polasik-Wrzosek K., Wrzosek W., *W poszukiwaniu czasu historycznego...*; Успенский Б.А., *Ego Loquens. Язык и коммуникационное пространство*, Москва 2012, s. 42–47.

14 Piszę o tym szerzej w artykule *O potrzebie kulturologicznego dystansu*, cyt. przyp. 1.

15 Stronniczość ta jest nie tyle patriotyczna, czy nacjonalistyczna, polityczna, czy światopoglądowa, ale raczej kulturowa. Wynika z uwikłania historiografii, jak i innych nauk o człowieku w niezbywalne okoliczności kulturowego konstruowania obrazów rzeczywistości badanej przez nie. Wrzosek W., *O myśleniu historycznym*, s. 29–64. Tegoż, *O potrzebie kulturologicznego dystansu*, s. 445–459. Zauważmy, że wizje dziejów Europy, czy świata np. francuska i hiszpańska, japońska, nie popadają w kolizje poznawcze z polskimi obrazami historiograficznymi tak często jak niemiecka, czy rosyjska. Podobnie, niezbyt często możemy świadkować historycznym kontrowersjom między tymi stronami w dyskursie publicznym.

16 Tamże, Teza VII, 448–449. Margolis twierdzi, że także Kuhn jak i Foucault gotowi są przyznać, że *to co uznajemy za prawdę i wiedzę (tj. uzasadnione pojęcia, nie za nagie fakty z pierwszego porządku zgromadzone przez różne społeczeństwa) jest »artefaktem historii« na tej samej zasadzie, na jakiej są nim fakty pierwszego porządku. Jednakże nie jest to już tylko względność kulturowa, ale względność obejmująca relatywizm, połączenie aletycznych i ontycznych/epistemicznych kwestii*. Margolis J., *Czym w gruncie rzeczy*, s. 73.

*jakiegokolwiek społeczeństwa czy kultury, jak i pomiędzy zupełnie odmiennymi społeczeństwami czy kulturami*¹⁷.

Przyjmuję tu, że spostrzeżenie powyższe upoważnia nas, aby myśleć o społeczeństwach, jak i kulturach jako całościach, o których wypowiadać można tezę o „względności historycznej” jej składowych. Różnorodność kryje się i w społeczeństwie i konkretnej kulturze. Wiemy już dodatkowo, że w obrębie kultury spotykamy subkultury, które są różne w takim samym rozumieniu jak kultury między sobą. W nich to, zgodnie z tezą Margolisa-Quine’a, napotykamy formacje myślowe, które posługują się odmiennymi sposobami stwierdzania prawdy, a więc ustaleniami co jest obiektywne, co istnieje, itp. Bywa, że nosiciele konkretnych subkultur posługują się na tyle odmiennymi jednostkami sensu, że głoszone w ich ramach tezy mogą być wzajemnie nieprzetłumaczalne. W owym skrajnym przypadku takiej sytuacji, – nie istnieje wspólna sieć kategorii organizujących wiedzę porozumienia i zrozumienia wzajemnego, nie można wskazać empirii (świadczeń, czy źródeł), które mogłyby być obustronnie uznane, nie istnieją tzw. czyste fakty, na których powołanie się byłoby rozstrzygające na rzecz konkretnej interpretacji i to dla obu stron sporu.

Teza Margolisa-Quine’a *de facto* zrównuje typologicznie różnice intrakulturowe z interkulturowymi. Pozwala to nam własności wynikające z różnic między kulturami dostrzegać na poziomie subkulturowym. Pozwala np. wspólnoty naukowe analizować podobnie jak Ludwik Fleck analizował naturę Denkkolectiv i regulujący jego funkcjonowanie styl myślowy:

*Z teorii stylów myślowych nie wynika też żaden relatywizm poznawczy. »Prawda« jako aktualny etap przemian stylu myślowego jest zawsze tylko jedna: jest ona stylowo bez reszty zdeterminowana. Rozmaitość obrazów rzeczywistości to po prostu skutek rozmaitości przedmiotów poznania. Nie twierdzę, że »ta sama wypowiedź« jest dla obu albo prawdziwa, albo fałszywa. Jeśli posiadają różne style myślowe, to nie ma właśnie »tej samej wypowiedzi«, bo wówczas dla jednego z nich jest wypowiedź drugiego niezrozumiała lub przez niego inaczej rozumiana*¹⁸.

Jeśli powyższe założenia wstępne uznać za uzasadnione¹⁹, to warto uzupełnić je o ich konkretyzację odnoszące się już do praktycznie uchwytnych sytuacji w jakiej funkcjonują nauki historyczne. W danych nam okolicznościach istnienia historiografii, wspólnoty historyków i korporacji historyków stawiam pytanie, czy współczesna historiografia polska znajduje się w jakiejś szczególnej sytuacji dzie-

17 Tamże. Przypomnijmy, że traktujemy termin względność historyczna jako termin o synonimicznym znaczeniu do „względności kulturowej”. Z kolei, uznajemy za Margolisem, że obie wykorzystywane tu tezy mogą być wypowiedzane w odniesieniu do społeczeństw jak i kultur. Tak jak w cytowanym tu fragmencie uczynił amerykański teoretyk sztuki. Uzasadnia to zbieżność pojęcia kultury respektowanego przeze mnie od lat (a jest to pojęcie właściwe społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity) z koncepcją kultury Josepha Margolisa jaką daje się wyczytać z jego prac.

18 Fleck L., *Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza*, „Przegląd Współczesny 1939, nr 8–9, s. 168–178. Tekst przedrukowany w polskim wydaniu pracy Flecka pt. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, Wyd. Dolnośląskie, Lublin 1986, s. 199. Wyróżnienie moje W.W.

19 Jak sądzę już tylko moje ustalenia i argumenty zawarte w pracy *O historycznym myśleniu...* uzasadniają uznanie owych przesłanek za zasadne.

jowej lub wyjątkowej sytuacji koniunkturalnej. Odpowiedź na pytanie pierwsze, nasuwa się sama.

Historiografia polska i polska nauka historyczna nie znajdują się w nadzwyczajnej sytuacji, jeśliby za zwyczajną uznać tę tu wstępnie określoną. Nawet jeśliby uznać, że istnieją we wspólnocie historyków polskich dwie formacje mentalne, nosicielki odrębnych wzorów kulturowych, respektujące różne style myślowe kultury europejskiej, to jest to sytuacja historycznie trwała, normalna. Dwie z grubsza wspólnoty reprezentujące odmienne style myślowe przejawiają się historycznie w konkretnych kolorytach konkretnych historycznych sytuacji. Pozostają wierne, każda swojej wizji świata i człowieka w nim. Wizje te świadomie lub nie obwarowane są wartościami, które na gruncie konkretnego myślenia ulegają obiektywizacji, stają się elementem wyznawanej przez jej nosiciela konkretnej rzeczywistości obiektywnej.

Obcy dla każdej z nich, to ktoś spoza kręgu kulturowego, czy społeczeństwa. Bywa wcale nierzadko, że jest nim jakoby etnicznie, narodowo, językowo, zawodowo a nawet rodzinnie *Swój*, tyle, że reprezentant dotkliwie odmiennej mentalności, wyznawca innego wzoru kulturowego, socjalizowany wedle innej gramatyki kultury, w efekcie, *Obcy*. Europejczykowi los oferuje jeden z dominujących w kulturze antyczno-zachodnioeuropejskiej wzorów kulturowych. Socjalizuje się on w jednym z nich, ściślej biorąc, w jego konkretnym lokalnym i specyficznym wariancie.

Jednym z możliwych opisów kultury europejskiej, jedną z możliwych jej specyfikacji, jest dualizm wzorów kulturowych (stylów myślowych) Anny Pałubickiej, fundujący grę, współpracę, spór i konflikt tworzący niepowtarzalną gramatykę kultury europejskiej²⁰. Zaproponowany przez filozofkę kultury podział to dwa dominujące style myślowe, racjonalistyczny (grecki ze swej proveniencji) i biblijno-fenomenologiczny.

Podstawowe cechy, różniące oba wzory myślowe – syntetyzuje swoje ujęcie Pałubicka – ujawniły się w trakcie udzielania odpowiedzi na pytanie o kryteria pewności i zaufania do oferowanych przez nie przekonań (wiedzy) [...] Ustaliłam, iż grecki styl myślenia czerpał swą pewność i zaufanie z koniecznego posiadania uzasadnienia zaakceptowanych przekonań, z okazania świadectw i dowodów uprawniających do ich przyjęcia. Natomiast biblijno-fenomenologiczny, mówiąc w skrócie – czerpał swą ważność z prestiżu osoby komunikującej określone przekonania. Pewność czerpana była z zaufania do osoby, która objawia przekonania i przenoszona jest z niej na treść przedmiotową, tego, co ona głosi. Relacja łącząca komunikowaną treść z jej odbiorcą jest stosunkiem wiary.

[...] Rozpatrywane przeze mnie dwa dualizmy są obecne – wyjaśnia Pałubicka – chyba we wszystkich okresach historycznych. Jednocześnie w każdym z nich najczęściej obowiązuje inna hierarchia aksjologiczna między nimi, dalej – inna konfiguracja i relacja między elementami tej gramatyki. Badania kulturoznawcze nad każdą epoką odstaniają niepowtarzalność danej epoki historycznej co do wymienionych problemów w obrębie jednak niezmiennej jak dotąd, ciągle odnawianej gramatyki kultury europejskiej. Z tych względów

20 Pałubicka A., *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013. Praca ta w całości poświęcona jest nakreśleniu owego dualizmu kultury europejskiej, wzorów myślowych, stylów myślenia i ich historycznych wcieleń tworzących w efekcie swoistą gramatykę kultury europejskiej, swego rodzaju jej metaporządek.

uznałam ową gramatykę za dziedzictwo kulturowe Europy i zarazem za jej specyfikę, wyróżniającą kulturę europejską na tle pozostałych kręgów kulturowych²¹.

Zanim skorzystamy z tych dystynkcji, jakie proponuje nam Anna Pałubicka, zauważmy, że wspomniana gramatyka kultury europejskiej, to swoisty rodzaj meta porządku, w obrębie którego realizowane są odmienne strategie stanowienia prawdy. Dla stylu racjonalistycznego niezbędne jest korzystanie ze świadectw i dowodów, a więc ogólnie biorąc wymagane jest uzasadnienie formułowanych opinii wedle przewidzianych dla konkretnych historycznie strategii uzasadniania. Z kolei dla wzoru biblijno-fenomenalistycznego, prawda wywodzona jest z jej depozytariusza, prawdziwego autorytetu. Nadto, w zakresach poszczególnych stylów myślenia kultywowane są historyczne warianty stanowienia prawdy wyrażane przez opisujące je filozoficzne koncepcje prawdy lub jedynie stosowane, praktykowane prawdy.

Dookreśliłyśmy ujęcie naszej autorki jej własnymi konkluzjami: Uważam też, – reasumuje Pałubicka – *iż czynnikiem dynamizującym kulturę europejską, od czasu udokumentowanej w niej obecności obu wzorów i postaw, była współpraca między nimi, niekiedy przez konflikt. Obie postawy są bowiem niewspółmierne względem siebie (w sensie R. Benedict) – nie dają się zredukować nawzajem do siebie. W niektórych okresach historycznych współpraca przychodziła im z trudem, np. w czasach kontrreformacji czy oświecenia. Mimo napotykanym trudności były dla siebie impulsem w dokonywaniu przekształceń we własnych, zawsze zachowywanych perspektywach, które wyznaczały dla siebie granice współpracy²².*

Zauważmy, że Pałubickiej wzory kulturowe znajdują się na poziomie, na którym wedle ustaleń Margolisa rozlokowane są sposoby stwierdzania prawdy. Treści konkretnych wzorów konkretnej kultury są albo historycznym wcieleniem myślenia w duchu racjonalizmu greckiego, albo o przewadze myślenia biblijno-fenomenologicznego. Jeśliby gramatyka kultury europejskiej opisująca swego rodzaju meta porządek kultury europejskiej była trafnym jej opisem, to w historycznych realizacjach konkretnych subkultur i społeczeństw odnajdywać winniśmy właśnie owe szczególne cechy opisywane przez dominujące wzory kulturowe. Jak sądzę konkretne formy praktykowania refleksji nad artefaktami kultury plasują się w określonym stylu myślowym, zastanym sposobie konceptualizowania świata.

Wypada zgodzić się z Pałubicką, że oba wzory kultury europejskiej są sobie wzajemnie potrzebne. Dla kultury europejskiej i jej narodowych subkulturowych wcieleń, a także dla małych wspólnot kulturowych potrzebna jest także meta świadomość np. z poziomu gramatyki kultury europejskiej wzięta, o dynamizującej i wzajemnie ograniczającej się roli pozostających ze sobą w sporze stylów myślenia. Podobnie dla utrzymania tożsamości europejskiej wydaje się niezbędne współistnienie obu wzorów kulturowych. One to bowiem są źródłem dynamiki naszego świata. Dostarczają nam od wieków potrzebnej nam do realizacji wolności palety wartości. Potrzebne są zarówno i postawy charakterystyczne dla kultury europejskiej, jak i style myślowe jakie przetrwały do dzisiaj²³.

21 Tamże, s. 206 i 207.

22 Tamże, s. 207.

23 Dualizm wzorów kulturowych uzupełnia w Pałubickiej opisie kultury europejskiej, dualizm postaw: postaw człowieka zaangażowanego w realizację obranych wartości (w realizacj

Jeśli więc, polityka historyczna państwa jest w okowach niewspółmiernego – wobec dominującego w środowiskach pozarządowych – stylu myślowego, to spór może mieć postać konfliktu. Jeśli zaś spór między stronami toczy się w obrębie tego samego wzoru kulturowego, wówczas ma postać publicznej dysputy.

Z jakim wariantem nie mielibyśmy do czynienia to dostrzegajmy, że nawet najbardziej radykalne strategie lansujące odmienne i niewspółmierne wizje świata historycznego mieszczą się w ramach europejskich tradycji myślowych. Zadaniem naszego historycznego myślenia jest uwzględnianie historycznego horyzontu i porządku wtedy gdy toczymy nasze koniunkturalne spory. Słuchajmy innych prawd, gdy głosimy swoje.

Piśmiennictwo

1. Fleck L., *Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza*, „Przegląd Współczesny 1939, nr 89, s. 168178.
2. Fleck L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Wyd. Dolnośląskie, Lublin 1986.
3. Margolis J., *Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, pod red. naukową K. Wilkoszewskiej, tłum. W. Chojna, K. Gucałski, M. Jakubczak, K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2004.
4. Nowak A., *Pamięci podzielonej Europy dyskurs (wykluczania) konfliktu*, [w:] *Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura Język Kultura*, pod red. W. Boleckiego, W. Solińskiego, M. Gorczyńskiego, IBL PAN, Warszawa 2015.
5. Polasik-Wrzosek K., Wrzosek W., *W poszukiwaniu czasu historycznego. Od metamorfozy magicznej do metafory genezy*, [w:] »Mitte viros qui considerent terram...« *Między nauką a sztuką – wokół problemów współczesnej historiografii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017 (w druku).
6. Pałubicka A., *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.
7. Pałubicka A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.
8. Успенский Б.А., *Ego Loquens. Язык и коммуникационное пространство*, Москва 2012.
9. Wrzosek W., *O potrzebie kulturologicznego dystansu poznawczego w badaniach historycznych*, [w:] *Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura – Język – Kultura*, pod red. W. Boleckiego, W. Solińskiego, M., IBL PAN, Warszawa 2015.
10. Wrzosek W., *O trzech rodzajach stronniczości w historii*, [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, pod red. S.M. Nowinowskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego, Łódź 2008.
11. Wrzosek W., *O myśleniu historycznym*, Epigram, Bydgoszcz 2009.

swoich pragnie i przekonania) i postaw człowieka przyglądającego się z dystansu światu i sobie. Znaczący dla całości koncepcji gramatyki kultury europejskiej, nie może być tu podjęty. Zaprezentowany jest szeroko w przywoływanej już tu pracy wraz z argumentacją za prezentowanym przez autorkę obrazem kultury europejskiej.

Streszczenie

Autor nie wpisuje się w argumentację żadnej ze stron sporu o rolę wspólnoty historyków w dyskursie publicznym. Idąc tropem Josepha Margolisa definicji względności historycznej i tzw. tezy Margolisa-Quine`a poszukuje uzasadnienia na bywa radykalne różnice w modelowaniu świata przez historyków. Zasadniczo zasadzają się one na odmiennej strategii stanowienia prawdy. Strategie te wywodzą się z przynależności do: albo to racjonalistycznego albo biblijno-fenomenologicznego stylu myślenia jakie obecne są w kulturze europejskiej i i współtworzą gramatykę kultury europejskiej (A. Pałubicka). Porozumieniu między historykami sprzyjać może przekonanie, że zarówno opcje należące do jednego, jak i drugiego stylu myślowego, to nic innego, jak wcielenia znanych od wieków wzorów kulturowych, które – jakkolwiek niewspółmierne ze sobą, toczą historyczną rywalizację o dominację.

