

Teksty Drugie

Teoria literatury, krytyka, interpretacja

6 | 2023

Nasze teraźniejszości

Diogenes z parasolem. O reżimie anachronizmu

Diogenes with an Umbrella: On the Regime of Anachronism

Andrzej Skrendo



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/td/24177>

ISSN: 2545-2061

Publisher

The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences

Printed version

Date of publication: 1 décembre 2023

Number of pages: 131–153

ISSN: 0867-0633

Electronic reference

Andrzej Skrendo, «Diogenes z parasolem. O reżimie anachronizmu», *Teksty Drugie* [Online], 6 | 2023, Dostępny online od dnia: 15 décembre 2023, Ostatnio przedlądany w dniu 26 septembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/td/24177>



The text only may be used under licence CC BY 4.0. All other elements (illustrations, imported files) are "All rights reserved", unless otherwise stated.

Diogenes z parasolem. O reżimie anachronizmu

Andrzej Skrendo

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 6, S. 131–153

DOI: 10.18318/td.2023.6.8 | ORCID: 0000-0002-7402-2048

Wstęp

Zacznę od objaśnienia tytułu: nawiązuje on do wypowiedzi Luciena Febvre’a z książki *Le problème de l’incroyance au XVI. La religion de Rabelais* dotyczącej anachronizmu. Anachronizm w dziedzinie idei (nie tylko w historii zatem), pisze Febvre, to coś równie absurdalnego, jak przedstawienie „Diogenesa z parasolem, a Marsa z karabinem maszynowym”¹. W tej samej książce, na samym jej początku, Febvre formułuje myśl, która powraca w większości prac zajmujących się anachronizmem: że anachronizm jest „najgorszym ze wszystkich grzechów, grzechem, którego nie można przebaczyć”². W zakończeniu stwierdza, że wszystko, co napisał, napisał przeciw naiwnemu założeniu, iż możemy analizować kwestię wiary i niewiary

Andrzej Skrendo – historyk i teoretyk literatury, krytyk literacki. Pracuje w Instytucie Literatury i Nowych Mediów Uniwersytetu Szczecińskiego. Zajmuje się literaturą nowoczesną.

1 Postępuję się przekładem angielskim: *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, przeł. B. Gottlieb, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 1982 s. 353 (oryginał *Le problème de l’incroyance au 16e siècle: la religion de Rabelais*, Albin Michel, Paris 1942, s. 361).

2 Tamże, s. 5.

w XVI wieku w kategoriach naszej (każdorazowej) współczesności. Na tym właśnie polega iluzja anachronizmu³. A raczej pokusa.

Łatwo zauważyć, że pokusie ulega również sam Febvre, i to trzy razy. Najpierw opisuje warunek zajmowania się przez historyka kwestią wiary i niewiary, posługując się kategorią wziętą z języka religijnego (kategorią grzechu)⁴. Potem wykorzystuje metaforę, która raczej zaciemnia, niż oświetla problem. Wreszcie pragnie, żeby była ona śmieszna. Ale chyba nie jest. Wyczuwa się raczej ton szyderstwa, co skądinąd zrozumiałe u kogoś, kto reaguje na zachowanie, które uważa za złamanie tabu⁵.

Potępienie ubrane w zabawną metaforę to nie przypadek. W ten sposób ujawnia się charakterystyczna dla anachronizmu niepewność: czy jest on rodzajem gwałtu (co zostaje powiedziane niemal wprost), czy drobną pomyłką (jak sugeruje metaforyczny obraz)?⁶

3 Tamże, s. 455. Dodajmy, że Febvre'owi chodzi o konkretnego grzesznika, do tego wielkiego znawcę Rabelais'ego, Abła Lefranca – to jego tezy są przedmiotem polemiki.

4 Co bardzo ułatwia robotę Jacques'owi Rancière'owi, który przeprowadził swego rodzaju sąd nad autorem *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*, a przy okazji nad kategorią anachronizmu; zob. J. Rancière, *The Concept of Anachronism and the Historian's Truth*, przeł. T. Stott, „InPrint” 2015, t. 3, nr 1, par. 3. Swoją drogą być może Febvre popada, wedle wyrażenia Achima Landwhera, w „wewnętrzzną sprzeczność” (jak czytamy w rozdziale *Über den Anachronismus* zawartym w książce Landwhera *Diesseits der Geschichte für eine andere Historiographie*, Wallstein Verlag, Göttingen 2020, s. 214), bo pisze on między innymi: „Podobnie każda epoka mentalnie konstruuje swój własny obraz historycznej przeszłości, Rzymu i Aten, średniowiecza i renesansu. Jak? Z materiałów, którymi dysponuje. I w ten sposób element postępu może przeniknąć do pracy historycznej” (L. Febvre, *The Problem of Unbelief...*, s. 2). Jednak czy jest to sprzeczność? Odpowiedź wymagałaby szerszej analizy, której u Landwhera nie znajdziemy.

5 Skłonność do używania mniej lub bardziej zabawnych i często metaforycznych przykładów do opisywania anachronizmu jest dość powszechna. Zachary Sayre Schiffman (*The Birth of the Past*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011, s. 3.) każe nam wyobrazić sobie „Szekspira ubranego w dzinsy i koszulkę”. Achim Landwher rysuje obraz „Kolumba szukającego w samolocie zachodniej drogi do Azji (*Diesseits der Geschichte...*, s. 227). Chris Lorenz (*Konstruktion der Vergangenheit: eine Einführung in die Geschichtstheorie*, z przedmową J. Rüsen, red. A. Böttner, Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien 1997) dołącza egipskiego niewolnika z zegarkiem rolex, rzymskiego żołnierza na rolkach w filmie Brooksa i średniowiecznego francuskiego arystokratę, który uświadamia sobie, że rewolucja francuska będzie kosztowała jego potomków głowy, konkludując: „W sumie zarzut anachronizmu często sprowadza się do tego, że historyk popełnił głupi błąd, którego mógł uniknąć przy odrobinie wiedzy historycznej” (s. 361).

6 Ta ambiwalencja niejako wzywa do ironii (równie charakterystycznej), której poddaje się np. Constantin Fasolt: „Nikt, kto narusza to wielkie tabu, nie może twierdzić, że jest prawdziwym historykiem. Przeszłość jest święta, teraźniejszość jest profanum. Anachronizm profanuje przeszłość, miesząc przeszłość z teraźniejszością. To najgorsze przestępstwo, jakie history-

W rejestrze błędów popełnianych przez historyków David Hackett Fischer umieścił anachronizm w rozdziale *Fallacies of Narration* i objaśniał, że polega on „na takim opisie, analizie lub osądzie zdarzenia, jakby doszło do niego w momencie innym niż ten, w którym faktycznie się wydarzyło”⁷. Zaraz jednak dodawał, że istnieje bardziej złożona forma anachronizmu, czyli prezentyzm, który zakłada, że „właściwym sposobem tworzenia historii jest przycinanie martwych gałęzi przeszłości i zachowanie zielonych pąków i gałązek, które wyrosły w ciemnym lesie naszego współczesnego świata”⁸. Jest to wszakże – pocieszał siebie i nas – przewina częsta jedynie wśród tych, którzy nie otrzymali porządnego historycznego wykształcenia.

Jednocześnie łatwo znaleźć takie opinie, jak ta: anachronizm pojmowany jako „brak odróżnienia świata teraźniejszego podmiotu od świata przeszłego przedmiotu jest pogwałceniem podstawowej zasady epistemologii – podmiot oglądający musi pozostać odrębny od oglądanego przedmiotu. Kiedy jedno zapada się w drugie, znika grunt, na którym powstaje wiedza”⁹. Czy w takim razie nie ulec pokusie porzucenia epistemologii (co być może oznacza porzucenie historii)?

Historia anachronizmu

Historia anachronizmu rozpada się na dwie części, a progiem jest wiek XIX (z renesansowym interludium). W antyku anachronizm polegał na

cy jako historycy mogą popełnić. Wszystkie inne grzechy mogą być przebaczone, ale nie ten. Anachronizm jest grzechem przeciwko świętemu duchowi historii. Pokazując, że historyk nieświadomie zainfekował interpretację przeszłości jakąś cząstką teraźniejszości, pokazujesz, że nie tylko zawiódł wykonując konkretne zadanie, ale poniósł haniebną porażkę. Rozróżnienie przeszłości i teraźniejszości stanowi zatem podstawę historii jako całości”; tenże, *The Limits of History*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2004, s. 6.

7 D. Hackett Fisher, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, Harper Perennial, New York 1970, s. 132–133.

8 Tamże, s. 135.

9 Słowa te znajdziemy w artykule Margrety de Grazia *Anachronism* w tomie *Cultural Reformations: Medieval and Renaissance in Literary History*, red. B. Cummings, J. Simpson, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 13. Gdzie indziej czytamy: „Poczucie anachronizmu lub «prze starzałości» jest charakterystyczną cechą współczesnego myślenia historycznego. Wrz z krytycznym szacunkiem dla dowodów i troską o przyczynowość społeczną anachronizm został nazwany jednym z trzech podstawowych aspektów współczesnego «poczucia historii»”; zob. hasło *Anachronism*, w: H. Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, Greenwood Press, New York 1986, s. 9. Autor referuje tu pogląd P. Burke’a wyrażony w książce *The Renaissance Sense of the Past*, Edward Arnold London 1969, s. 1.

rzutowaniu (swego rodzaju retrojekcji) późniejszych praktyk, ludzi i przedmiotów na czasy wcześniejsze, ściśle rzecz biorąc, oznaczał zatem coś, co pojawia się za wcześnie, a nie za późno. Odwoływał się do żywego w starożytnej Grecji obrazu czasu jako rzeki spływającej z góry na dół: *ana* – oznacza w górę, czyli z powrotem¹⁰. Był pomocny w objaśnianiu technik literackich (słynne anachronizmy Wergiliusza, w tym Eneasza i Dydony), opisywał praktyki związane z ustalaniem wspólnej chronologii (zwłaszcza klasycznej i biblijnej), ułatwiał w ramach teorii *similitudo temporum* tworzenie sieci wzajemnych prefiguracji i odesłań, dzięki czemu przeszłość przeglądała się w teraźniejszości i na odwrót w ramach jednego wielkiego czasowego kontinuum¹¹.

U progu nowoczesności – można by nawet rzec, że w ten sposób ów próg zostaje wyznaczony – diachroniczna niewinność średniowiecza, by użyć sformułowania Thomasa M. Greena, została zastąpiona przez renesansowe przeswiadczenie, że średniowieczna przeszłość to noc, pogrzeb i śmierć. Podtrzymując destabilizujące poczucie dysjunkcji (wobec średniowiecza), renesans wytwarza nowy stabilizujący mit: ponownych narodzin. W jego ramach funkcjonuje imitacja jako model ciągłości obejmujący zmianę. Anachronizm nie jest odtąd błędem w chronologii – bo przecież w pewnym sensie renesans sam się na nim opiera jako próba zamiany jednej, niedawnej przeszłości, na inną, dawniejszą – lecz siłą i zaczątkiem współczesnej świadomości historycznej¹². Z wieloma jej ambiwalencjami, wśród których znajduje się i ta, że radykalna

10 Przywołuję tu ustalenia z bardzo instruktywnej książki Tima Rooda, Carol Atack oraz Toma Philllipsa *Anachronism and Antiquity* (Bloomsbury Academic, London 2020, zwłaszcza rozdz. *Inventing Anachronism*). Warto dodać, że słowo „anachronizm” ma skomplikowaną genealogię, autorzy zaś wskazują na wiele błędów w jego rozumieniu w pracach naukowych. Część z nich wynika z istnienia lub wynajdywania kolejnych określeń: metachronizm („po czasie”), prochronizm („przed czasem”), antychronizm („zmiana jednego czasu na drugi”), parachronizm („na przekór czasom”), ponadto znane szerzej: prolepsis oraz hysteron-proteron.

11 Obrazowy przykład: zgodnie z takim myśleniem należało w parlamencie, jak przypomina Kosselleck (za Macaulayem), zanim podejmie się decyzję, najpierw zebrać i uporządkować wszystkie przykłady pochodzące z epok wcześniejszych; zob. tenże, *O rozpadzie toposu „Historia magistra vitae” w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: tegoż, *Semantyka historyczna*, wybór i oprac. H. Orłowski, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 99, przyp. 70.

12 Thomas M. Greene pisze: „To, co było najbardziej niebezpieczne w humanistycznym przedsięwzięciu, to próba zamiany jednej niedawnej przeszłości na inną, odległą – odważny, być może absurdalny, a w każdym razie głęboko niepokojący projekt”; zob. tenże, *The Light in Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, Yale University Press, New Haven–London: 1982, s. 34. Według Greena ostatecznie dochodzi do dialektycznego konfliktu między dwoma *modi significantes*, natomiast „Anachronizm staje się dynamicznym źródłem artystycznej mocy” (s. 46).

wrogość wobec anachronizmu ma tak samo rujnujące efekty jak jego radykalna afirmacja: pozbawia nas poczucia napięcia, które zapewnia rozwój tożsamości.

Nowoczesne pojmowanie anachronizmu – jako czegoś przestarzałego – można wywieść od Kosellecka¹³. Powiedzielibyśmy wtedy, że dojrzewa ono od renesansu, wkracza w decydującą fazę w połowie XVIII wieku (szczególnie miejsce rewolucji francuskiej), a na dobre rodzi się w XIX wieku. Kluczowe okazuje się (ponownie) doświadczenie zerwania ciągłości. Poczucie jednorazowości zdarzeń sprawia, że przeszłość staje się krajem obcym. Pełna pouczających i użytecznych przykładów historia ustępuje miejsca dziejom, które odnoszą się jedynie same do siebie. To, co zdawało się podobne – nasza przeszłość – okazało się niepodobne do naszej terażniejszości i w efekcie ani przeszłość, ani terażniejszość nie są już nasze. Odtąd historia dzieje się nie w czasie, lecz za sprawą czasu. Kiedy Ranke mówi, że pragnie opisać jedynie to, jak było naprawdę, nie wyraża wcale niebotycznych ambicji, jak dziś anachronicznie skłonni jesteśmy sądzić, ale czyni ostatnią rzecz, która pozostała. W ten sposób anachronizm uzyskuje nowe znaczenie, żywi się luką między – być użyć kategorii Kosellecka – przestrzenią doświadczenia (coraz bardziej jałową wraz z rozszerzaniem się luki) a horyzontem oczekiwań (podlegającym coraz większej dezorientacji). Świadomość anachronizmu okazuje się zatem gorzka, a jego owoce przejrzałe. Pojawia się osobliwy w sensie historycznym, a chyba pospolity współcześnie obraz anachronizmu proweniencji dziewiętnastowiecznej: doświadcza go ktoś, kto pozostaje w bezruchu we własnej terażniejszości, odcięty od przeszłości – która niejako go porzuciła, pozostawiając po sobie niezrozumiałe ruiny – i zarazem oniemiały w obliczu przyszłości, od której nie oczekuje niczego, bo pozostaje one równie niezrozumiała jak przeszłość¹⁴. Tak oto nowoczesny anachronizm okazuje się formą historycyzmu.

Historycyzm

Historycyzm uchodzi dziś za jedno ze źródeł relatywizmu, ale nie zawsze tak było. Istotnie, świadomość historyczna jako świadomość wszechobecnej

13 Poglądy Kosellecka istotne dla studiów nad terażniejszością dobrze przedstawia artykuł J. Zammito, *Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History*, „History and Theory”, luty 2004, nr 43.

14 Taki obraz rysuje Peter Fritzsche w swojej sugestywnej książce *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004. I dodaje: „Ten sens anachronizmu jest jednym z rezultatów różnic między przeszłością a terażniejszością, które są cechą logiki nowoczesnej historii” (s. 208).

zmienności radykalizuje się, pojmując samą siebie jako zjawisko historyczne – i ostatecznie sama się unieważnia. Okazuje się tymczasowym wytworem czasu, a tym samym popada w permanentny kryzys.

Początkowo zachowuje jednakowoż swą normatywną siłę dzięki przeświadczeniu, że zasada racjonalności w taki lub inny sposób jest immanentnie wpisana w samą historię¹⁵. Można by nawet powiedzieć, że świadomość historyczna miała ambicję rzeczywistego ufundowania wartości, czego – jej zdaniem – nie była w stanie dokonać racjonalistyczna epistemologia z powodu swego dogmatycznego uniwersalizmu. W kontekście anachronizmu oznacza to, że aby podtrzymać jego zasadę – czyli poczucie dystansu połączone z zakazem upodabniania tego, co niepodobne – nie potrzeba epistemologicznej separacji podmiotu od przedmiotu, wystarczy świadomość współuczestniczenia w tej samej zasadzie rozwoju historycznego. Anachronizm utożsamia się z przestarzałością, gdy jest ona zasadą postępu. Ponownie zanika, gdy zasada ta słabnie, a potem – w obliczu dwudziestowiecznych kataklizmów – staje się co najwyżej przedmiotem szyderstwa.

W tym miejscu zatrzymajmy się i zmieńmy soczewkę: przyjrzyjmy się trzem autorom, o których można powiedzieć, że ich myślenie jest mniej lub bardziej jawnie powodowane skłonnością do uniknięcia anachronizmu w myśleniu historycznym. Będą to najpierw Michael Oakeshott i Hans-Georg Gadamer. Łączy ich między innymi (po stronie negatywnej) niechęć do naturalizmu, racjonalizmu i scjentyzmu, a (po stronie pozytywnej) zainteresowanie naturą wyjaśnienia historycznego, intensywna lektura Hegla i Collingwooda oraz swego rodzaju konserwatywne usposobienie¹⁶. Trzecim

15 Zob. np. G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1968, s. 14; H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 69-72. Zauważmy ponadto za Hermanem Paulem (*Collapse of Trust: Reconceptualizing the Crisis of Historicism*, „Journal of the Philosophy of History” 2008, t. 2, nr 1), że kryzys historycyzmu nie był, przynajmniej w jego wstępnej fazie, kryzysem ważności wartości, tylko ich uzasadnienia. Annette Wittkau dodaje, że historyzm już w oczach jego pierwszych krytyków, skupiając się na pytaniu „jak było?”, uczynił nas niezdolnymi do odpowiedzi „jak powinniśmy postępować?”; zob. też, *Historismus Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992, s. 11.

16 Trzeba jednak przyznać, że tego typu analogia pozostaje zwykle niedostrzegana w komentarzach do Gadamera i słabo obecna w komentarzach do Oakeshotta – może z tego powodu, że Oakeshott uchodzi przede wszystkim za filozofa polityki. Co potwierdzają m.in. Luke O’Sullivan (*Oakeshott on History*, Imprint Academic Exeter 2003, s. IX), który w pierwszym zdaniu swej książki wyjaśnia, że zajął się pismami o historii Oakeshotta, bo Oakeshotta uważa się za

autorem będzie Jacques Rancière, który anachronizm czyni otwarcie swoim tematem i również przeciwko niemu występuje.

Kiedy się czyta Oakeshotta, można pomyśleć, że utrudnia on sobie drogę do obrony przed anachronizmem, a na tej obronie zależy mu bardzo – tak bardzo, jak to tylko możliwe. Argumentuje następująco: przeszłość nie istnieje, jest wyrazem naszego rozumienia terażniejszości¹⁷; nasz stosunek do historii ma najczęściej charakter praktyczny, to znaczy, że historię odnosimy do nas samych i naszych bieżących potrzeb i przekonań, dawniej religijnych, dziś głównie politycznych; tam, gdzie dominuje interes praktyczny, brak miejsca dla innych interesów; praktyczność to główny wróg historyka. Historia to zatem translacja z trybu rozumienia praktycznego na tryb historyczny, „skomplikowany świat, któremu brakuje jedności uczuć i jasnej fabuły, gdzie zdarzenia pozbawione są całościowej struktury i celu i prowadzą donikąd, nie wskazując na jakikolwiek preferowany kształt rzeczywistości i nie mogąc wspierać jakichkolwiek wniosków praktycznych”¹⁸; jej uprzywilejowanym przedmiotem są relikty (nie relikwie, jak w podejściu praktycznym), „jakiś ruiny, zapis wierzeń, niebędących już przedmiotem niczyjej wiary”¹⁹. Co

myśliciela politycznego i mało kto się nimi zajmuje, oraz Efraim Podoksik (*In Defence of Modernity: Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*, Imprint Academic, Exeter 2003, s. 78), który również podkreśla, że filozofia historii Oakeshotta przyciąga relatywnie mało zainteresowania. W tym miejscu warto przywołać jeszcze Terry'ego Nardina i jego książkę *The Philosophy of Michael Oakeshott* (Pennsylvania State University Press, University Park 2001), gdyż opiera się ona m.in. na założeniu, że „jednym ze sposobów na podkreślenie znaczenia Oakeshotta dla współczesnej filozofii jest umiejscowienie jego myśli w kontekście dwudziestowiecznej hermeneutyki filozoficznej” (s. 5). Z kolei Edmund Neill w artykule *Michael Oakeshott and Hans-Georg Gadamer on Practices, Social Science, and Modernity* („History of European Ideas” 2014, t. 40, 2014 nr 3) zaczyna od usprawiedliwienia: „Na pierwszy rzut oka pomysł porównania prac filozofów Michaela Oakeshotta i Hansa-Georga Gadamera może wydawać się zaskakujący, mimo że obaj byli niemal dokładnie współcześni. W przeciwieństwie bowiem do współczesnego Oakeshottowi R.G. Collingwooda, którego *Autobiografię* Gadamer przetłumaczył na język niemiecki i którego twórczość wyraźnie na niego wpłynęła, nie zwracał on uwagi na twórczość Oakeshotta – komplement, który ten ostatni odwzajemnił. Ponieważ jednak obaj czerpali inspirację z tych samych źródeł, wśród których znajdują się Platon, Arystoteles, Kant i Hegel, by wymienić tylko kilka z najbardziej znaczących nazwisk, a także podejmowali wiele wspólnych problemów intelektualnych, porównanie jest bardzo naturalne”.

17 Jest przy tym tak radykalny, że wyrażając to założenie, słowo „przeszłość” bierze w cudzysłów; zob. M. Oakeshott, *Szkice o historii, stowarzyszeniu cywilnym i polityce*, przekł., wstęp i oprac. S. Stecko, posłowie P. Nowak, PIW, Warszawa 2023, s. 61.

18 Tamże, s. 86.

19 Tamże, s. 119.

ważne, w tym ujęciu „pojęcie historycznej zmiany nie jest pojęciem zmiany przypisywanym jakiemuś niezmiennemu składnikowi sytuacji”²⁰, przeszłość to sieć różnic odnoszących się do siebie nawzajem. Oznacza to, że jeśli ktoś napisał „«Historię Francji» traktującą o jakiejś tożsamości – *La Nation* lub *La France* – której przypisywane są zmiany składające się na tę opowieść, oznacza to tylko, że jej autor porzucił pracę historyka na rzecz działalności ideologa lub mitologa”²¹. Innymi słowy: popełnił błąd anachronizmu.

Wynika z tego, że terażniejszość historyczna, czyli historia, jest „najbardziej wyszukana spośród wszystkich terażniejszości, trudna do osiągnięcia i utrzymania”, pozostaje „najbardziej podatna na ześlizgnięcie się w jakąś inną czynność”, oczywiście praktyczną, albowiem „sugestywny głos praktycznego rozumienia” to „najbardziej nęcąca pokusa niewierności”²².

Tak oto znów pojawia się pokusa – i ponownie jest nią anachronizm²³. Lecz czy istnieje historia Francji, która nie jest historią czegoś, co podlega zmianie? Trudno się nie ześlizgnąć w taką otchłań, a to by znaczyło, że wszyscy spadamy. Oakeshott w pewnym momencie zresztą (niejasno) przyznaje, że przedstawił raczej założenia autonomii historii jako pewnej praktyki, a wszystkie rzeczywiste dzieła historyczne od tych założeń się odchylają²⁴. Żywiołem historii praktycznej jest anachronizm,

20 Tamże, s. 197.

21 Tamże, s. 198.

22 Tamże, s. 118.

23 Wydaje mi się zatem, że rację ma Preston King, kiedy pisze, że „Analiza Oakeshotta, w trosce o uniknięcie historycznego anachronizmu i ściśle związanego z nim determinizmu, skupiła się na zlokalizowaniu «historycznej przeszłości», która była autentycznie i logicznie różna od terażniejszości”; zob. tenże, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*, Frank Cass Publishers, London 2000, s. 151.

24 Zob. tamże, s. 192. Gdzie indziej Oakeshott dodaje, że odrzucenie metody poszukiwania tego, w jaki „sposób historia różni się do terażniejszości”, prowadzi do tezy, że historia stoi „po naszej stronie” i odwraca naszą uwagę od losu pokonanych; zob. tenże, *The Whig Interpretation of History*, w: *What Is History and Other Essays*, Imprint Academic, Exeter 2004, s. 31. Widać w tym pewien impuls etyczny, a to jest częsty argument w pracach o anachronizmie: że mianowicie uleganie anachronizmowi ma niepożądane konsekwencje etyczne. Zauważmy też na marginesie, że, jak się zdaje, Oakeshott przedstawił coś, czego nie znalazł u Gadamera Ankersmit: „Nigdzie bowiem nie znajdziemy u niego sugestii dotyczącej możliwości istnienia doświadczenia bez podmiotu doświadczenia”; F. Ankersmit, *Gadamer i doświadczenie historyczne*, przeł. P. Ambroży, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Universitas Kraków 2004, s. 304. W sprawie *Whig historiography*, w tradycji anglosaskiej najbardziej popularnej – dzięki H. Butterfieldowi – formie anachronizmu i prezentyzmu, zob.

trudność bycia historykiem to trudność uwolnienia się od anachronizmu, co wymaga radykalnego oderwania się od terażniejszości. Ten heroiczny wymóg Oakeshott przedstawia z dużym wdziękiem, ale bez odpowiedzi pozostaje pytanie, w imię czego należałoby to wszystko robić. Otóż w celu wyobrażenia sobie wycinka przeszłości „w sposób bardziej jasny i przejrzysty”²⁵. Ów ideał przejrzystości jest rzecz jasna klasyczną kategorią epistemologiczną²⁶.

U Gadamera odpowiednikiem takiej czystości i przejrzystości jest, jak się wydaje, kategoria klasyczności jako „bezczasowej współczesności, która oznacza równoczesność z każdą epoką”²⁷. Klasyczność jawi się jako przeciwieństwo anachronizmu²⁸. Dzieje się tak, albowiem „każdej terażniejszości mówi [ona] coś, tak, jak gdyby było to skierowane tylko do niej”²⁹. Jest to możliwe, argumentuje Gadamer, gdyż klasyczność opiera się krytyce historycznej, poprzedza ją i w związku z tym nie wymaga przezwyższania historycznego dystansu. Czy tak pojęta klasyczność może być modelem – jak jednocześnie

ciekawą i mającą szeroki oddech książkę P.B.M. Blaasa *Continuity and Anachronism*, Martinus Nijhoff, Hague 1978.

25 M. Oakeshott, *Szkie o historii...*, s. 164.

26 W znanym szkicu *Przeszłość praktyczna* (przeł. A. Czarnacka, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010) Hayden White rehabilituje tytułowe pojęcie i zdejmuje z niego odium, sugerując, że Oakeshott usiłuje ustrzec się przed literaturą. Bo to literatura jest tym, czego się wypiera historia, aby być tym, czym się stała (przypomnijmy, że Oakeshott uważał literaturę za jeden z trzech trybów zajmowania się przeszłością – obok praktycznego i historycznego). Warto w tym miejscu przypomnieć słowa z *Teilnahme Goethe's an Manzoni*, że w poezji wszystko zamienia się w anachronizmy, że Homer i greccy tragicy żyją i oddychają tylko anachronizmami i że czytelnik patrzy na to wszystko przez palce, ale z prawdziwą rozkoszą. Horst Rüdiger tłumaczy, że Goethe bardzo obawiał się „obezwładnienia poety przez historyka”; zob. tenże, *Goethe und Europa Essays und Aufsätze 1944-1983*, red. W.R. Berger, E. Koppe, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1990, s. 201.

27 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 275.

28 Carlos Spoerhase pisał: „Prowokujące do myślenia jest jednak to, że anachronizmowi brakuje systematycznej kontrkoncepcji. Tym, co stoi w opozycji do niego, jest ni mniej, ni więcej idea «poważnych» lub «odpowiednich» badań historycznych”; zob. tenże, *Zwischen den Zeiten: Anachronismus und Präsentismus in der Methodologie der historischen Wissenschaften*, „Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften/Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences”, t. 8, red. L. Danneberg, W. Schmidt-Biggemann, H. Thome, F. Vollhardt, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2004, s. 170-171. Otóż taką kontrkoncepcją jest klasyczność tak „wycieniowana” jak u Gadamera.

29 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 276.

twierdzi Gadamer – rozumienia ujmowanego jako działanie świadomości efektywnodziejowej? To wątpliwe, bo przechowuje ona w sobie element normatywny, wynikający stąd, że świadomość historyczna zawsze zawiera więcej, niż gotowa jest przyznać³⁰. Owo „więcej” to nie tylko autorytet wynikający z samego faktu bycia usytuowanym wcześniej. Jeśli Gadamer jednocześnie zaznacza, że to, co klasyczne, „jest z pewnością «bezczasowe», ale ta «bezczasowość» stanowi pewien rodzaj historycznego bytu”³¹, to chyba chce powiedzieć, że element normatywny może się pojawić i pojawia zawsze i wszędzie – a zatem świadomość historyczna jawi się jako świadomość zawsze i wszędzie nim związana.

Ale można też pomyśleć inaczej: Gadamer nie idzie aż tak daleko w odrzuceniu roszczenia świadomości historycznej w imię hermeneutycznego roszczenia do prawdy. Rozwinięta świadomość historyczna upłynnia każdą tożsamość, wyraża ją z wewnętrznej treści – i nie ma na to rady. Fuzja horyzontów, choć zachodzi, to nigdy się nie spełnia, zawsze dokonuje się w cyklu kolejnych zapośredniczeń horyzontów przeszłości i terażniejszości. Stanowi jakby mechanizm przepuszczania groźnych anachronizmów w celu ożywienia każdego tymczasowego „teraz”, które tym samym dosięga tego, co wcześniejsze, a to, co wcześniejsze, zostaje ożywione, dosięgając tego, co terażniejsze (mechanizm heglowski, ale bez teleologii). Fuzja byłaby zatem formalną strukturą, która napełnia się sensem, ale żadnego nie posiada na własność. To samo dzieje się z anachronizmem: jest jakby nieustannie pracowywany w cyklu kolejnych mediacji. Mechanizm ten uruchamia się wraz z pojawieniem się anachronizmu. Anachronizm okazuje się tym samym nie przeszkodą, ale zasadą rozwoju historycznego. Co jednak oznacza, że „klasyczne” mówi do każdego „teraz” to, co „teraz” chce usłyszeć, bo to nie „klasyczne” mówi, lecz „teraz” samo do siebie.

Można by jeszcze zauważyć, że w tym miejscu, stwierdziwszy wszechobecność przeszłości praktycznej, zaczyna Oakeshott. Ustanawiając autonomię historii, przyznaje, że to, co ona ustanawia, czyli przeszłość i świat jako taki, otrzymuje „sens osobliwie prowizoryczny i przejściowy”³². Podobny wynik, jak się zdaje, osiąga Gadamer. Jeśli tak, to w dialektyce obcości i przyswojenia, która rządzi postrzeganiem anachronizmu, wygrywa przyswojenie.

30 Co podkreśla J. Grodnin w: *The Philosophy of Gadamer*, przeł. K. Plant, Acumen Publishing Limited, Stocksfield 2003, s. 99.

31 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 276.

32 M. Oakeshott, *Szkice o historii...*, s. 76.

Rancière inaczej, ale bardzo ciekawie, opracowuje ten sam temat. W szkicu *Anachronism and the Conflict of Times* zmierza do odrzucenia anachronizmu i pochwala coś, co nazywa „prawdą deszczu atomów” oraz otwartą przestrzenią równoczesności, niespętaną prawami chronologii ani zasadami postępu dziejów, w której zdarzenia poruszają się ruchami „wolnymi lub szybkimi, liniowymi lub cyklicznymi, prostymi lub łamanymi”³³. Dowodzi, że hierarchia następstwa czasu, na której straży stoi zakaz anachronizmu, ma swój odpowiednik w hierarchii społecznej, mianowicie w podziale na tych, którzy mają czas, i tych, którzy go nie mają (odwołanie do Arystotelesa). Pozwala mu to stwierdzić, że anachronizm w istocie nie polega na błędzie w chronologii, ale jest „grzechem przeciwko czasowi jako miejscu, przeciwko społecznemu podziałowi stanowisk, zawodów, tożsamości i zdolności”³⁴. W *The Concept of Anachronism and the History and the Historian's Truth* ogłasza, że anachronizm nie istnieje, istnieją za to „sposoby łączenia, które w pozytywnym sensie można nazwać anachroniami: zdarzenia, idee, znaczenia, które są przeciwne czasowi i które sprawiają, że sens wymyka się wszelkiej współczesności, jakiegokolwiek tożsamości czasu z «samym sobą»”³⁵. Tłumaczy też, na czym polega błąd Febvre'a (od którego zaczęliśmy nasze rozważania). Z wyjaśnień tych wynika, że Febvre rości sobie pretensje do znajomości zasad procesu historycznego i mianuje siebie strażnikiem jego przebiegu. Natura owego procesu polega zaś na tym, że czas nie jest przestrzenią wydarzania się zdarzeń (jak w anachronizmie przednowoczesnym, powiedzielibyśmy), ale ustanawia warunki możliwości ich pojawiania się i trwania (jak w anachronizmie nowoczesnym). Kategoria długiego trwania to wytwór nowoczesnego reżimu anachronizmu, tymczasem Rancière uważa, że nośnikami zmiany historycznej mogą być tylko niesubordynowane podmioty, a nie strukturalne prawidła. Konsekwentnie zatem postrzega anachronizm jako siłę w istocie antyhistoryczną, bo niszczącą zarzewie zmiany.

Komentując tę koncepcję, powiedzmy tylko tyle: idea „deszczu atomów” i „swobodnych anachronii” nie spełnia pewnego dialektycznego, by tak rzec, wymogu. Anachronia pozbawiona jednocześnie wewnętrznej teleologii oraz zewnętrznego punktu odniesienia to ruch różnicujący się tak intensywnie, że

33 „Diacritics” 2020, t. 48, nr 2, s. 114.

34 Tamże, s. 118.

35 *The Concept of Anachronism and the Historian's Truth*, s. 17.

równie dobrze można by określić go mianem bezruchu. Na tym polega jeden z głównych kłopotów nowego prezentyzmu.

Nowy prezentyzm

Nowy prezentyzm to wyraz świadomości sparaliżowanej poczuciem relatywistycznych konsekwencji historycyzmu³⁶. Słowo „prezentyzm” pozostaje ze słowem „anachronizm” w relacji rodzinnego podobieństwa, w związku z tym czasem używa się ich zamiennie, czasem się je odróżnia (jak u Fischera), niekiedy zaś jedno wypiera drugie (obecnie pierwsze wypiera drugie). Zasada czy też osobliwość nowego prezentyzmu polega na tym, że – by tak rzec – wchłania on wszelki możliwy anachronizm do swego wnętrza. Odtąd anachronizm nie przychodzi już niejako z zewnątrz, spoza horyzontu „teraz”, ale jest inherentnie obecny w samej terażniejszości. Ulega ona tym samym swego rodzaju dyssynchronizacji, wskutek czego nie sposób ustalić, co jest, a co nie jest anachroniczne w różnych warstwach poszerzonej terażniejszości rządzonej przez swoiste reżimy historyczności³⁷.

36 Czym byłby „stary” prezentyzm? Do tego, co zostało już powiedziane, dodajmy, że podobnym pojęciem posługiwała się Lynn Hunt w głośnym swego czasu wystąpieniu *Against Presentism* (3.12.2023). Przedstawia ona prezentyzm jako tendencję do opisywania przeszłości w terminach terażniejszości oraz ogólne przesunięcie zainteresowania w kierunku współczesności. Jest to naganne etycznie, bo interpretowanie przeszłości w kategoriach terażniejszości zwykle prowadzi do przekonania, że jesteśmy moralnie lepsi od poprzednich pokoleń. To po pierwsze. Po drugie, tak pojętą historię mogą z powodzeniem zastąpić socjologia, nauki polityczne lub studia etniczne. Z powodu prezentyzmu rychło zatem można się znaleźć „out of business as historians”. A przede wszystkim, po trzecie (i to jest argument przeciwko anachronizmowi), historia bada nie to, co takie samo (*sameness*), tylko to, co różne (*It should also be about difference*). W ciekawym artykule *In Defense of Presentism (w: History and Human Flourishing*, red. D.M. McMahon, Oxford University Press, Oxford 2022) David Armitage polemizuje z Hunt, wymieniając kilka rodzajów prezentyzmu i dowodząc, że kategoryczne odrzucenie prezentyzmu oznacza – odwrócony argument Hunt – że „możemy również zbankrutować, nie usprawiedliwiając naszego rzemiosła i naszego zawodu przed opinią publiczną skonfrontowaną z wyzwaniem współczesności” (s. 65). Ponadto – i ta uwaga ma związek z kwestią anachronizmu – „Przeszłość nie ma statusu ontologicznego niezależnego od terażniejszości, podobnie jak nie mamy epistemologicznego punktu widzenia, z którego moglibyśmy ją analizować, innego niż terażniejszość”.

37 Używam tu określeń wziętych od trzech najczęściej chyba przywoływanych autorów w nurcie nowego prezentyzmu. Są to: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, polski niepełny przekład: *Semantyka historyczna*, wybór i oprac. H. Orłowski, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, oraz *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*, Suhrkamp Frank-

Zdaje się, że po takim postawieniu sprawy najważniejsza kwestia zawiązuje się w pytaniu o celowość, możliwości i przemoc wynikające z próby synchronizacji poszczególnych warstw. Zadanie to nie jest jednak wyłącznie metodologiczne czy intelektualne, dotyczy zsynchronizowania samego społecznego procesu modernizacji (a jedynym znanym sposobem, by to zrobić, jest przemoc kapitalistycznej globalizacji; jak jednak zauważa Hartog, nie wystarczy mieć tych samych telefonów komórkowych, aby synchronizacji dokonać³⁸). W dawniejszym ujęciu prezentyzm polegał na anachronicznym rozciągnięciu teraźniejszości na przeszłość, teraz jednak – jak pokazał Hartog – to teraźniejszość została skolonizowana, i to niejako podwójnie: przez przeszłość, która nie chce odejść, i przyszłość, która nie chce nadejść z powodu dezorientacji przestrzeni i czasu będącej efektem dyssynchronizacji oraz akceleracji zmian cywilizacyjnych (których nie sposób już nazywać postępowaniem, lecz co najwyżej pogłębiającym się rozstępem). W tym dawnym prezentyzmie anachronizm jako kategoria opisu dobrze pełnił swoją funkcję, a teraz sam bywa uważany za anachronizm... Jeśli jednak, jak się zdaje, synchronizacja w ramach teraźniejszości miałaby polegać na czymś innym niż ujednoczenie tempa, to musi dążyć do przywrócenia świadomości anachronizmu jako mechanizmu regulacyjnego (nie mówiąc już o perspektywie uwolnienia przyszłości z okowów teraźniejszości, co wymagałoby jednak

furt am Main 2000, polski przekład *Warstwy czasu: studia z metahistorii*, przeł. K. Krzemieniowa, J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012; F. Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, Columbia University Press, New York 2015; H.U. Gumbrecht, *Our Broad Present Time and Contemporary Culture*, Columbia University Press, New York 2014. Do grona autorów często przywoływanych nie należy za to, a warto o nim wspomnieć, Hermann Lübbe. Posługuje się on pojęciem kurczenia się teraźniejszości (*Gegenwartsschrumpfung*), a nie rozszerzania, dając godny pamięci opis. Otóż dowodził on (posługując się angielskim przekładem), że skurczenie oznacza, „iż w dynamicznej cywilizacji proporcjonalnie do wzrostu liczby innowacji w jednostce czasu zmniejsza się liczba lat, na które możemy patrzeć wstecz, nie widząc świata obcego naszemu oswojonemu współczesnemu światu i przestarzałego pod znaczącymi względami empirycznymi. Świat, który widzimy, reprezentuje przeszłość, która stała się dla nas dziwna, a nawet niezrozumiała. Co więcej, zależne od innowacji kurczenie się teraźniejszości implikuje, że zgodnie ze skróceniem chronologicznego dystansu do przeszłości, która stała się obca, liczba przyszłych lat, dla których możemy wywnioskować prawdopodobne warunki życia, maleje. Poza tymi latami nie można już porównywać przyszłości w jej zasadniczych aspektach z naszymi obecnymi warunkami życia”; zob. tenże, *The Contraction of the Present*, przeł. J. Ingram, w: *High-speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*, red. H. Rosa, W.E. Scheuerman, Pennsylvania State University Press, University Park 2009, s. 159.

38 F. Hartog, *The Texture of the Present*, w: *Historical Understanding Past, Present, and Future*, red. Z. Boldizsár, S. i L. Deile, Bloomsbury Publishing, London 2022, s. 19.

najpierw niejako powrotnego nabycia czy przywrócenia nam zdolności zapomnienia, czyli uwalniania się od pamięci, która działa, jak się czasem podkreśla, wedle mechanizmu traumy). Jeśli tak jest, to może potrzebujemy nie nowego reżimu terażniejszości, ale ściśle rzecz biorąc, nowego reżimu anachronizmu³⁹.

Hans Ulrich Gumbrecht rysuje w tonie melancholijnym dość niejasny obraz trzech, jak się zdaje, chronotopów (choć sądzi że dwóch). Pierwszy jest nowoczesny, drugi – ten, który nadchodzi, szerokiej (lub poszerzonej) terażniejszości (prezentyzmu), trzeci jest jakby jednocześnie częścią drugiego lub jego kulminacją albo poprzednikiem pierwszego. Można by go nazwać chronotopem obecności⁴⁰. Zacznijmy od drugiego:

Nam przyszłość nie jawi się już jako otwarty horyzont możliwości, przeciwnie, jest to wymiar coraz bardziej zamknięty na wszelkie prognozy – a jednocześnie wydaje się zbliżać jako zagrożenie [...] Pomimo całej gadaniny o tym, że przeszłość rzekoma zaginęła, kolejny problem, jaki przynosi nowy chronotop, polega na tym, że nie jesteśmy już w stanie przekazać niczego potomności [...] p r z e s z ł o ś c i zalewają naszą terażniejszość [p a s t s *flood our present*]; zautomatyzowane, elektroniczne systemy pamięci odgrywają kluczową rolę w tym procesie. Pomiędzy przeszłościami, które nas pochłaniają, a groźną przyszłością, terażniejszość zamieniła się w wymiar rozszerzających się równoczesności. [...] Szeroka terażniejszość z jej równoległymi światami zawsze oferowała

39 Tymczasem obserwujemy profuzję terminów, a żeby się o tym przekonać najlepiej zajrzeć do opracowań zbiorowych (wybieram cztery bardziej instruktywne): wspomniany już tom *Historical Understanding...; Rethinking Historical Time New Approaches to Presentism*, red. M. Tamm, L. Olivier, Bloomsbury Publishing, London 2019; *Presence Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*, red. R. Ghosh, E. Kleinber, Cornell University Press, Ithaca 2013; *Time: A Vocabulary of the Present*, red. J. Burges, A. Elias, New York University Press, New York 2016. Wynotujmy tylko część terminów: *contemporaneity of the non-contemporaneous, simultaneity of the non-simultaneous, synchronicity of the non-synchronous, pluritemporality, plurihistoricity, conflict of temporalities, chrononormativity, chronoference, perpetual present, perennial present, permanent present, chronoschisms, chronocenosisis...*

40 W *Our Broad Present...* pierwszy paradygmat opisany jest w sześciu punktach (zob. s. XII-XIII) i zdaje się, że klarowniej został wyłożony w późniejszej książce *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności* (przeł. A. Paszkowska, wstęp A. Krzemiński, Wydawnictwo Krytyki Politycznej Warszawa 2015): „pozostawianie za sobą przeszłości, przemierzanie terażniejszości wyłącznie jako momentu przejścia i wstępowanie w przyszłość jako horyzont możliwości” (s. 253). Ale to tylko, podkreśla Gumbrecht, określona topologia czasu, a nie czas jako taki. Warto o tym wspomnieć, bo to punkt wyjścia Gumbrechta.

zbyt wiele możliwości, dlatego jej tożsamość – jeśli w ogóle ją posiada – nie ma wyraźnych konturów. Jednocześnie zamknięcie przyszłości (przynajmniej w ścisłym tego słowa znaczeniu) uniemożliwia działanie, ponieważ do żadnego działania nie może dojść tam, gdzie nie ma miejsca na projekcję jego realizacji. Rozszerzająca się teraźniejszość oferuje przestrzeń do poruszania się ku przyszłości i przeszłości, ale takie wysiłki wydają się ostatecznie powracać do punktu wyjścia⁴¹.

Warto podkreślić, że za główną przyczynę zachodzącej zmiany Gumbrecht uważa coś, co nazywa konwergencją: nasze ciała łączą się z urządzeniami elektronicznymi. Nowy świat technologii ma nad nami „więcej ślepej władzy niż jakiegokolwiek państwo totalitarne mogłoby kiedykolwiek programowo zamierzyć”⁴². Szeroką nowoczesność, o ile rządzi nią wspomniana konwergencja, Gumbrecht postrzega nawet w pewnym momencie nie jako przełamanie chronotopu nowoczesności, ale jako ukoronowanie jego przemocy⁴³.

Jednocześnie Gumbrecht zauważa (i promuje) inny nurt w szerokiej teraźniejszości: obecność, świat ucieleśniony i pozwalający osadzić się w nim ciału, które tym samym zostaje uwolnione od opresji nowoczesności (ale czy też szerokiej teraźniejszości?) i od metafizyki (poza metafizyką jest właśnie ciało; Gumbrecht bawi się tu etymologią). Najbardziej może uderzające jest to, że w wywodzie Gumbrechta siłą epifaniczną przywracającą sakralny wymiar rzeczywistości i zaczarowującą ponownie świat (po nowoczesnym odczarowaniu) okazują się współczesne widowiska sportowe. A przecież sport jest obecnie podporządkowany rygorom „totalitarnego” świata mediów i wspomagany medycznie⁴⁴. Wszystko to razem istotnie wygląda jak tendencja skierowana ku temu, co archaiczne lub przynajmniej przednowoczesne

41 H.U. Gumbrecht, *Our Broad Present...*, s. xiii.

42 Tamże, s. 16.

43 Tamże, s. 70.

44 Według Hartmuta Rosy obecnie ruch polegający na samodzielnym poruszaniu się za pomocą wysiłku mięśniowego „zostaje zdegradowany do aren sportowych i ten sposób, że tak powiem, przekształcony w «eksponat muzealny»”; tenże, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, przeł. J. Trejo-Mathys, Columbia University Press, New York 2013, s. 284-285. Wysiłek fizyczny jest zastępowany przez znacznie szybszą transmisję cyfrową i wirtualną – Gumbrecht swoją teorię ponownego zaczarowania za pomocą sportu tworzy właśnie po to, aby odrzucić tę cywilizacyjną prawdziwość, która szczerze go przeraża.

(i niewiele zmienia fakt, że dzieje się tak, jak zastrzega Gumbrecht, celowo⁴⁵). Nie ma zatem pewności, czy poszerzona terażniejszość jest wystarczająco obszerna, aby pomieścić obecność (skoro też jest wciąż narastającym medialnym dystansowaniem). Ale istotne wydaje się coś innego: niedająca się ukryć – i chyba jednak świadomie skrywana, przynajmniej co do skali – ambiwalencja względem poszerzonej terażniejszości.

Podobnie u Hartoga. Można nawet powiedzieć, że w książce *Regimes of Historicity* ambiwalencja umożliwia narrację, gdyż tym, co charakteryzuje prezydentyzm, jest fakt, że terażniejszość niejako sama się determinuje i tylko do siebie się odnosi, podczas gdy kategoria reżimu historyczności stanowi – podkreśla Hartog – narzędzie uzyskania dystansu⁴⁶. Hartog deklaruje, że jego pozycja nie jest ani nostalgiczna, ani oskarżycielska, wyraża jedynie odmowę bezkrytycznej akceptacji, ale opis prezydentyzmu jako przeświadczenia, że „istnieje tylko terażniejszość, terażniejszość charakteryzująca się jednocześnie tyranią chwili i kieratem niekończącego się teraz”, to chyba coś więcej niż efekt unikania bezkrytyczności⁴⁷. Uważając doświadczenie współczesnego prezydentyzmu za unikatowe, Hartog w *Chronosie* zapytuje: „kiedy czas nie ma punktu odniesienia poza sobą, jak można myśleć o życiu lub działaniu?”⁴⁸. Zauważmy, że to samo pytanie zadawali sobie ludzie poddani

45 Jeszcze innym wyrazem dwuznaczności, czy może po prostu niejasności, Gumbrechta jest opis naszego nowego stosunku do klasyków. W naszej pluralistycznej sferze równoczesności, powiada on, czas już nie osłabia głosu klasyków, stać nas na bardziej zrelaksowany do nich stosunek, choć, niestety, kończy dość kwaśno, „Bardziej zrelaksowany związek niekoniecznie staje się związkiem bardziej produktywnym intelektualnie i estetycznie”; H.U. Gumbrecht, *Our Broad Present...*, s. 56.

46 Chwyta się tego Zoltán Boldizsár Simon i w ten sposób „obala” koncepcję Hartoga: gdybyśmy naprawdę żyli w świecie tak zniewolonym przez terażniejszość, że żaden inny punkt widzenia nie może być uważany za dopuszczalny, jak twierdzi Hartog, oznaczałoby to, że nie moglibyśmy mieć żadnej świadomości historycznej. Żyłibyśmy nie w reżimie czasowym, ale w reżimie „wiecznej niezmienności”; słowem, nie istniałyby warunki możliwości wyobrażenia sobie tego, co stanowi przesłankę Hartoga: zajęcia pozycji zdystansowanej. Zob. Z.B. Simon, *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*, Bloomsbury, London 2019, s. 5.

47 Por. *Regimes of Historicity*, s. xv. A Hartog przecież bywa o wiele bardziej surowy: „Przeznaczenie do zapomnienia, skazanie na bezpośredniość, natychmiastowość i ulotność. Takie są główne cechy tej różnorodnej i wielowartościowej terażniejszości, monstrialnego czasu. Jest jednocześnie wszystkim (nie ma nic poza terażniejszością) i prawie niczym (zredukowanym do tyranii chwili)” (s. 203).

48 F. Hartog, *Chronos: the West Confronts Time*, przeł. S.R. Gilbert, Columbia University Press, New York 2022, s. ix.

reżimowi historycyzmu sto lat temu (wystarczy zamienić słowo „czas” na słowo „historia”, zob. przypis 15).

Tak dochodzimy do mechanizmu, który dzięki któremu prezentyzm robi postępy, a mianowicie do autohistoryzacji. Polega ona na tym, jak tłumaczy Hartog, odwołując się do Pierre’a Nory, że staliśmy się obsesyjnymi archiwistami. Pamięć uległa sprywatyzowaniu, jej odpowiednikiem jest nieciągła przeszłość. Tak pojęta pamięć staje się instrumentem prezentyzmu, który z zrezygnował z historii na rzecz pamięci będącej jedynie rozciągnięciem teraźniejszości wstecz. W dawnym reżimie czasu rządziła przeszłość, w nowoczesnym przyszłość, obecnie pozostała nam tylko teraźniejszość.

Hartmut Rosa w kluczowym momencie swej wnikliwej książki *Social Acceleration* wskazuje inny mechanizm odpowiedzialny za współczesną rzeczywistość: temporalizację samego czasu zastępującą temporalizację życia i historii.

Techniczne i społeczne przesłanki politycznego kształtowania społeczeństwa (zwłaszcza w świetle rozwijającej się techniki genetycznej i wy-czerpania wiążącej mocy tradycji) są korzystniejsze niż kiedykolwiek, podczas gdy rzeczywiste możliwości organizacyjne (*Gestaltungsmöglichkeiten*) wydają się ze względów czasowo-strukturalnych jeszcze mniejsze niż w przednowoczesności. Przerwa między klasycnością a późną nowoczesnością może być zatem określona jako moment w „historii przyspieszenia”, w którym siły przyspieszenia do tego stopnia przekraczają organizacyjne i integracyjne możliwości jednostek i społeczeństw, że temporalizację życia i historii zastępuje temporalizacja samego czasu, stając się dominującym sposobem jego doświadczania. Jest to również moment, w którym projekt kulturalny i strukturalny proces modernizacji wchodzi w sprzeczność nie do przewyciężenia. Ponadto moment ten ściśle wiąże się z faktem, że tempo zmian społecznych przekracza próg pokoleniowy i zmierza w kierunku tempa wewnątrzpokoleniowego, które niszczy warunki ciągłości i spójności stabilnych tożsamości osobistych, stwarzając w ten sposób ogromne trudności w kształtowaniu preferencji czasowych⁴⁹.

Dopowiedzmy: Rosa uważa, ściśle rzecz biorąc, że obecnie wcale nie mamy do czynienia z prezentyzmem, który można by opisać za pomocą wziętego od

49 H. Rosa, *Social Acceleration*, s. 297.

Kosellecka i potem szeroko rozpowszechnionego określenia „równoczesność nierównoczesności”. Powodem fakt, że narastające przyspieszenie wywołuje coraz większą dezorientację, a ta z kolei bezruch: beczasową i pozbawioną porządku równoczesność statycznych fragmentów. Szybki ruch skutkuje bowiem usztywnieniem struktur społecznych, polegającym na ich rosnącym bezwładzie. Niby nic nie pozostaje takie samo, ale zasadniczo nic się nie zmienia. Przyspieszenie to jedyne dostępne nam rozwiązanie problemu rozbieżności czasu świata i czasu życia w kulturze świeckiej, rozbieżności która wynika ze złamania fundamentalnej obietnicy nowoczesności: autonomii jednostki. Tylko ludziliśmy się, że otrzymaliśmy od historii i nowoczesności klucz do kształtowania siebie i świata (brzmi to bardzo w duchu szkoły frankfurckiej, przyznajmy). Potrzeba zatem, twierdzi Rosa, krytycznej teorii akceleracji, która powie nam, dokąd zmierzamy.

Dokąd zatem? Gumbrecht poprzestaje na skądinąd znanych nam już utyskiwaniach na brak przejrzystości, niedrożność i niepewność (motywy te powracają zwłaszcza w książce o latencji). Niewiele mówi wprost, ale może coś wyjaśnia fakt, że wspomina o swoim „dojrzeniu” do Heideggera, który stał się dla niego, jak wyznaje, postacią „zaiste przełomową” (w innym miejscu podkreśla, że „nawet Heidegger nie potrafiłyby już rozwikłać czy opisać licznych warstwa świata, coraz bardziej niedrożnego i pozbawionego kierunku”⁵⁰). Heidegger, jak wiadomo, nie należał do miłośników terażniejszości... Z kolei Hartog w swym *Krótkim słowniku prezentyzmu* zawartym w *Chronosie* wskazuje, że jesteśmy obecnie „w trakcie przechodzenia od polityki reżimu prezentyzmu do całkowicie (i żałośnie) prezentystycznej polityki”⁵¹, rządzonej przez sondaże, fake newsy i obelgi oraz sterowanej za pomocą algorytmów informatycznych. Rosa zauważa, że konserwatyzm i progresywizm polityczny zamieniają się miejscami, polityka progresywna wciąż bowiem wierzy w możliwość kontrolowania przemian cywilizacyjnych za pomocą agendy politycznej, ostatecznie zatem, jakby w reakcyjnym ruchu, usiłuje je spowolnić. W istocie jednak polityka poddana presji mediów i cykliów wyborczych jest już wyłącznie sytuacyjna, a jedyne, co może zrobić, to reagować na wyprzedzając ją zdarzenia. W wyobrażonym kontekście pozasytuacyjnym okazuje się całkowicie bezkierunkowa. Ostatecznie zatem czeka nas najprawdopodobniej dalszy bieg ku przepaści wywołany narastającymi patologiami

50 H.U. Gumbrecht, *Po 1945 roku*, odpowiednio s. 244 i 229.

51 F. Hartog, *Chronos*, s. 198.

i nierównościami, które wynikają z rosnącego tempa przyspieszenia⁵². Z kolei Pierre Nora utrzymuje, że mamy do czynienia z „zarazą upamiętniania”, której „sługusami” stali się nawet historycy⁵³. Pamięć jako odwet upokorzonych, którym odmówiono prawa do Historii, będąca początkowo pozytywną przesłanką emancypacji i wyzwolenia, okazała się „bodźcem do wykluczenia, orężem wojny”, a nawet „wezwaniami do mordów”⁵⁴.

Ale nie wszyscy tak sądzą. Andreas Huyssen zgadza się, że historia zawiodła. Przyznaje, że mamy do czynienia z hipertrofią pamięci, która paraliżuje naszą zdolność wymyślania dróg ku przyszłości, a ponadto każe nieustannie wracać do ciężącej nam traumy (ten rodzaj zadłużenia wobec przeszłości jest obsesyjnym tematem Gumbrechta) i tym samym pozbawia nas sprawczości. Co więcej, mamy do czynienia z marketingiem pamięci, a taka pamięć służy tylko zapominaniu – a przecież i tak żyjemy w osobliwej „gorączce mnemonicznej spowodowanej przez cyberwirusa amnezji”⁵⁵. Mimo to zwrot ku pamięci Huyssen uważa za zrozumiały i jakoś usprawiedliwiony. Wyraża on nasze „pragnienie zakotwiczenia się w świecie charakteryzującym się rosnącą niestabilnością czasu i pęknięciem przestrzeni życiowej”⁵⁶. Choć niestety nadal pozostaje niejasne, czy polityka pamięci ścierających się grup społecznych umożliwi jeszcze jakieś formy zbiorowej pamięci konsensualnej, a jeśli nie, to czy i jaka forma spójności społecznej i kulturowej może być zagwarantowana bez nich.

52 Bardzo sugestywne, sformułowane w eseistycznym stylu wezwanie do zatrzymania się i odtworzenia struktury czasu przedstawił Byung-Chul Han w książce *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingering*, przeł. D. Steuer, Polity Press, Cambridge 2017. Podobne wezwanie w stylu bardziej felietonowym zawiera książka Douglasa Rushkoffa *Present Shock: When Everything Happens Now*, Current, New York 2013. Autor tłumaczy m.in. że nasza współczesna orientacja na teraźniejszość nie wynika ze zwykłego przyspieszenia, niezależnie od tego, jak bardzo obecny styl życia i technologie przyspieszyły tempo, w jakim próbujemy cokolwiek robić. Jest to raczej umniejszanie wszystkiego, co nie dzieje się w tej chwili – i atak wszystkiego, co rzekomo jest. Zamiast szukać punktu oparcia w tu i teraz, jedynie reagujemy na nieustanny atak jednoczesnych impulsów i poleceń.

53 P. Nora, *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*, wstęp. K. Pomian, wybór, wprowadzenie i przekł. J.M. Kłoczowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2022, s. 159.

54 Tamże, s. 182.

55 A. Huyssen, *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 24.

56 Tamże, s. 18.

Aleida Assmann analizuje współczesny prezentyzm na tle przemian historycznych idących od XIX wieku, co pozwala jej z powodzeniem dystansować się wobec brzmiącej podejrzenie znajomymi tonami retoryki kryzysu, która w języku nowego prezentyzmu bynajmniej nie zanikła. Z pewnym przekąsem pyta, co sprawia, że tyłu intelektualistów zajmuje się terażniejszością, i do tego często w ponurym tonie:

Zgadniają się [oni] co do następującej kwestii: cały kryzys czasowy jest generowany przez fakt, że nie możemy już wyraźnie odróżnić czasowych rejestrów terażniejszości, przeszłości i przyszłości. To, co historycy uważają za absolutnie konieczny warunek swojej pracy – a mianowicie rozdzielanie tych rejestrów – ustąpiło miejsca ich całkowitemu splątaniu. W rezultacie mówi się, że przeszłość i przyszłość utraciły swoje funkcje: nie reprezentują już praktycznie świętych wymiarów obiektywnej rzeczywistości (przeszłości) lub oczekiwanego jeszcze-nie [expected not-yet] (przyszłości), ale raczej coś stworzonego i dopasowanego do (obecnej) terażniejszości. Opis ten jest dziś tak powszechnie akceptowany przez krytyków kultury, że nie budzi już żadnego zdziwienia. W odpowiedzi niektórzy krytycy zaczęli się od siebie różnić w diagnozie naszej terażniejszości: jedni reagują dalszym umacnianiem zaangażowania w obumierający nowoczesny reżim czasowy, inni zaś (do których zaliczam siebie) widzą ten kryzys jako okazję do zaangażowania się w samokrytykę, do aktualizacji paradygmatów teoretycznych i dalszego rozwijania naszego rozumienia tego reżimu⁵⁷.

Tylko czy to wystarczy, jeśli rzeczywiście znajdujemy się w przededniu bezprecedensowej zmiany?

Stanowisko Zoltána Boldizsára Simona z książki *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century* (2019) wymyka się alternatywie Assmann. Ma w sobie coś, co można by nazwać apokaliptyczną klarownością: historia wcale nie zajmowała się dotąd przeszłością, lecz nowością. Jej ambicją było pokazać każdą kolejną zmianę jako wersję tego samego, co już znamy. Tymczasem nadchodzi zmiana bezprecedensowa, której nie sposób wywieść z czegokolwiek, co wiemy. Ergo: historia się skończyła, i to niejako podwójnie. Ani nie jest w stanie powiedzieć nam, że to, co nadchodzi, już znamy, ani też

57 A. Assmann, *Is Time out of Joint? On the Rise and Fall of the Modern Time Regime*, przeł. S. Clift, Cornell University Press, Ithaca 2020, s. 192.

nie potrafi – i to jest kluczowe – podtrzymywać swej procesualnej natury. Jesteśmy w punkcie bez odwrotu, który zarazem nie będzie punktem wyjścia. I na tym referowanie Simona można by zakończyć – ale może warto dodać jeszcze kilka wyjaśnień. W kwestii owej procesualności zwłaszcza.

Za przekonaniem o bezprecedensowości naszego czasu stoją takie zagrożenia, jak wojna nuklearna, zmiany klimatyczne czy sztuczna inteligencja. Simon używa terminu *post-past*, postprzeszłość, aby przedstawić kluczowy dla jego argumentacji „stan całkowitego oddzielenia się od przeszłości, stan, w którym jedyną rzeczą, jakiej należy być pewnym, jest to, że jest on czymś innym niż jakikolwiek stan, który kiedykolwiek był”⁵⁸. Nie ma niczego, co ulegnie (bezprecedensowej) zmianie, bo po zmianie pojawi się coś innego niż historia (ale oczywiście nie wiemy i nie będziemy wiedzieć co). Rzecz jednak w czymś innym: jest zmiana, ale nie ma podmiotu zmiany. Simon pozostaje pod tym względem, jak twierdzi, nie tylko bardziej radykalny niż Derrida w spektrologii, ale nawet niż Badiou rysujący wizję „wydarzenia” (bo nawet u Badiou jest coś, co się zmienia i emancypuje, a zatem pozostaje takie samo). Rosa martwi się akceleracją, stwierdza Simon, ale problemem nie jest akceleracja procesu, lecz sam proces, który już z tego powodu, że jest procesem, obiecuje zbyt wiele. Posthumanizm myśli o odmienionym przez technologię człowieku, tymczasem trzeba myśleć raczej o tym, co go zastąpi. Zastanawiamy się nad tym, kim jesteśmy, a powinniśmy raczej nad tym, kim lub czym już nie jesteśmy. Rozważamy historię, tymczasem trzeba pomyśleć o tym, co wejdzie na jej miejsce. Wreszcie rozmawiamy o prezentyzmie, który jest tylko wyrazem rozczarowania jakąś określoną historią, wyróżnionym jej rozumieniem, a nie sposobem porzucenia historii i zasady procesualności. Tymczasem tego właśnie, porzucenia, potrzebujemy.

Książka Simona jest świetnie napisana i powiedzenie, że jej apokaliptyczny wigor brzmi dość anachronicznie, byłoby niesprawiedliwie. Warto jednak dodać, że napędza ją mocne przekonanie o anachroniczności prezentyzmu i potrzebie przekroczenia go chyba jednak w kierunku „do przodu” (choć nie mam pewności, czy ostatecznie nie stało się na odwrót). Można by też wskazać, odwołując się do książki Krzysztofa Pomiana, że historia ma kilka wymiarów, chronograficzno-chronometryczny, chronologiczny i chronozoficzny, a sama chronozofia wiele topologii⁵⁹. Simon tymczasem skupia się na

58 Z.B. Simon, *History in Times of Unprecedented Change*, s. 13.

59 K. Pomian, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2021, zwłaszcza Przedmowa.

tej, która jest wyrazem zrodzonego w XIX wieku historycyzmu. Bezprecedensową zmianę, tak jak została przedstawiona, powinno się chyba nazywać śmiercią, ale to – by użyć określenia Nietzschego z *Ecce homo* – nieco zalatuje eschatologią. Trudno się jednak temu wrażeniu oprzeć: ostatecznie nawet jeśli zniknęła historia, to pozostała eschatologia.

Zakończenie

Na koniec powtórzmy, że reżimy anachronizmu są trzy: przednowoczesny, w którym anachronizm to błąd w obliczeniach czasu, nowoczesny, w którym anachroniczne oznacza przestarzałe i nowoprezentystyczny, w którym anachronizm niejako dyssynchronizuje się wraz z innymi określeniami czasowymi. Wyrównanie dyssynchronizacji może zapewnić tylko obietnica eschatologiczna, nie jest w stanie tego uczynić neoliberalna praktyka globalizacji (globalizacja to raczej metoda czerpania zysków z dyssynchronizacji). W gruncie rzeczy jednak żadna obietnica nie jest potrzebna: anachroniczność nie daje się usunąć, ponieważ wynika z nierówności rozwoju ekonomicznego nowoczesności⁶⁰. W nieco innym sensie pozostaje ona niezbywalnym mechanizmem ożywiania świadomości historycznej, a siłę swą czerpie z zakazu, którym została obłożona. Wolność wyboru bycia anachronicznym w świecie postępującej akceleracji wymaga obrony, a przymus – sprzeciwu.

⁶⁰ Na rozmowę o prezentyzmie, zwłaszcza na temat synchronizacji skal czasowych, oddziałuje kwestia antropocenu, ostatnio pod wpływem książki Dipesha Chakrabarty'ego *The Climate of History in a Planetary Age* (University of Chicago Press, Chicago 2021).

Abstract

Andrzej Skrendo

UNIVERSITY OF SZCZECIN

Diogenes with an Umbrella: On the Regime of Anachronism

Hermeneutically, anachronism remains an inalienable mechanism for revitalizing historical consciousness, drawing its strength from its prohibition. The article demonstrates this through three examples. The fear of anachronism governs M. Oakeshott's theory of historical narrative, which leads to the idea of historical change devoid of subject. According to H. G. Gadamer, there are two distinct, hardly reconcilable ways of dealing with the threat of anachronism: the idea of the classical (*das Klassische*) and the principle of history of effect (*Das Prinzip der Wirkungsgeschichte*). In turn, Jacques Rancière rejects anachronism as an anti-historical force. The threat of anachronism surfaces when time is no longer the space for events to happen but, in turn, establishes structural conditions for their possible occurrence. On the contrary, Rancière believes that the vehicle of historical change can only be insubordinate subjects, not structural laws.

Keywords

anachronism, presentism, historicism