

Fernando Sanchez-Marcos

Historyk jako tłumacz

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (3), 61-73

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Historyk jako tłumacz

W moim eseju chciałbym poddać refleksji możliwości, przed jakimi staje historyk oraz napotykaną przezeń wymogi i ograniczenia, jeśli de facto realizuje lub choćby zamierza realizować swoje wielkie powołanie tłumacza – pośrednika między kulturami.

Podejście moje inspirowane jest z jednej strony dialogiczną hermeneutyką w ujęciach proponowanych przez Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura, zgodnie z którą język składa się raczej z pytań i odpowiedzi aniżeli z konstatacji i stwierdzeń, a istnieje w pełni tylko o tyle, o ile wspiera próby porozumienia i uzgadniania stanowisk. Kluczowym pojęciem jest tu niemieckie *Verständigungsversuche*.¹ Aby zrealizować powyższy zamiar, używać będę pojęcia hermeneutyki w możliwie szerokim rozumieniu, wychodząc od stwierdzeń Gadamera. Ponieważ, jak wyraźnie to stwierdza niemiecki filozof, zamierza on rozpatrywać fenomen hermeneutyczny w oparciu o model dialogu pomiędzy dwiema osobami, z właściwymi ograniczeniami *cares ans*, można analogicznie postulować taki dialog pomiędzy dwiema kulturami lub też wspólnotami uczestniczącymi w procesie komunikacji², lub, dokładniej mówiąc, pomiędzy osobami, które wychodzą sobie na spotkanie z konieczności (ale też świadomie) jako przedstawiciele pewnej społeczności ludzkiej obierając mowę za środek porozumiewania się. Dzieje się tak, gdyż ani historyk, ani żaden inny człowiek nie może postępować abstrahując od uwarunkowań własnej społeczności i epoki³.

Z drugiej strony, staram się zestroić swoje refleksje z doświadczeniem, które stopniowo zaczyna dominować w naszej epoce: żyjemy w świecie technologicznej i gospodarczej globalizacji. Jednocześnie jest to świat, w którym historyk dokłada wszelkich starań, by podtrzymać dialog międzykulturowy. Żyjemy w czasach, kiedy, jak to miało miejsce w Mitrovicy, wyrasta wiele nowych murów berlińskich, kiedy mnożą się linie podziałów, obecnie przebiegające jednak w większości na styku odmiennych cywilizacji. W Stanach Zjednoczonych – ale można to analogicznie odnieść do wielu innych krajów wyróżniających się swoim wielonarodowym charakterem – „nie jest teraz problemem to, czy Amerykanie muszą starać się wypracować wielonarodową interpretację swojej przeszłości. Prawdziwym problemem jest, jak tego dokonać”⁴.

Ten stan rzeczy nakłada, jak sędzę, szczególną odpowiedzialność na intelektualistów i stawia przed historykami fundamentalne wyzwanie: winniśmy zaoferować współobywatelom naszą umiejętność przerzucania mostów rozumienia. Dzięki naszej zawodowej działalności nawykliśmy do budowania takich mostów, łączących grupy ludzkie zlokalizowane na różnych poziomach czasowości. Nawykliśmy do podróżowania w czasie, które zwykle odbywa się w obrębie tej samej

kultury. Tak więc możemy skorzystać z tych nawyków podróżnika i wspomóc zadanie budowy mostów intelektualnego rozumienia i porozumienia, tym razem jednak pomiędzy społecznościami żyjącymi współcześnie, zlokalizowanymi i zakorzenionymi w kulturach, w sensach antropologicznych, które są bardzo odmienne, a czasem wręcz sobie przeciwstawne. Historycy są znakomicie przygotowani do takiej podróży, do przekraczania granic odrębnej tożsamości i ten bagaż doświadczeń umożliwi ich współobywatelom przystosowanie się do życia w cywilizacji wielokulturowej.

Jako swoisty cech rzemieślniczy, historycy *volens nolens* często przyczyniali się do postrzegania grup społecznych w kategoriach *My* i *Oni* poprzez umacnianie poczucia trwałej tożsamości. Dlatego też spoczywa na nas moralny obowiązek uświadomienia naszym współobywatelom, że istnieją możliwości translacji, tj. przeniesienia sensu z jednej kultury do drugiej, które pozwolą uczynić sposób percepcji otaczającego świata oraz sposób pojmowania kategorii *My* i *Oni* zrozumiałymi i bardziej ludzkimi. Historyk może pośredniczyć w dialogu pomiędzy odmiennymi kulturami, do których posiada bezpośredni dostęp. Zarówno *My* jak i *Oni* istniejemy nie jako odizolowane od siebie światy, lecz jako pewna całościowa rzeczywistość w pełni zrozumiała wyłącznie poprzez komplementarne, a nie konfrontacyjne, podejście. Wypływa stąd wniosek, że nauka historiografii (przynajmniej wstępnie) mogłaby podjąć zagadnienie następujące: czy kiedykolwiek usiłowano już dokonać przekładu kulturowego żywotnych doświadczeń na styku dwóch społeczności, a jeżeli tak, to kto i kiedy podejmował taki wysiłek, z jakim zaangażowaniem, za pomocą jakich strategii i z jakim powodzeniem? *Traduttore, traditore*, mówi włoskie przysłowie. *My* historycy możemy i musimy zapytywać samych siebie, czy w przeszłości bywaliśmy bardziej zdrajcami czy bardziej tłumaczami, czy może zdrajcami w takim samym stopniu co tłumaczami, czy wreszcie może bardziej tłumaczami niż zdrajcami. A jeżeli zdrajcami, to co zdradziliśmy, dlaczego i komu się sprzeniewierzyliśmy? Zawsze jednak w przypadku zdrady historyka, mówiąc skrótowo, zaprzepaszczona zostaje szansa osiągnięcia wzajemnego zrozumienia i budowy kulturowego doświadczenia w tym jedynym świecie, jaki przyszło nam dzielić, jedynym, jaki ogarnia zarówno *Nas* jak i *Ich*. Tej szansy nie powinniśmy marnować.

Wydaje mi się, że te pytania nabierają szczególnej aktualności, gdy – jak to było w przypadku mojego przyjazdu do Poznania⁵ – wybieramy się do innego kraju, kraju o znacznej, aczkolwiek niekoniecznie wyjątkowej, kulturowej odrębności. Kiedy Hiszpan (a dokładniej Katalończyk) rozważa *a priori* swoje oczekiwania co do możliwości zrozumienia polskiej kultury (lub subkultury, zgodnie z zaproponowaną przez Petera Burke'a definicją kultury w obrębie kultury bardziej rozległej), rośnie świadomość jej Odmienności. Jest to kultura, gdzie używa się języka bardzo odmiennego od mojego, różniącego się od języków romańskich i germańskich, które do pewnego stopnia są mi znane. Jest to kultura – nadal mówię o kulturze polskiej – która rozwijała się w obrębie, jak i pozostawała pod wpływem, otoczenia geograficznego bardzo różniącego się od środowiska basenu

Morza Śródziemnego. Jednocześnie mogą nastawić się na pewne pokrewieństwo, pewien wspólny, identyczny trzon poza gramatycznymi strukturami. Polacy i Hiszpanie posiadają te same europejskie, Chrześcijańskie korzenie. Dzieje obydwu krajów są do siebie podobne, jako że obydwa leżały na granicy dzielącej dawne Chrześcijaństwo i Islam. Obydwa doznały też częściowej marginalizacji w światowej gospodarce, w kształcie jaki wyłonił się począwszy od XVI stulecia.⁶ Łączy nas ten sam *Weltanschauung*, ta sama wizja świata, co czyni zrozumiałymi pewne ikoniczne przejawy; używamy tego samego alfabetu, co ułatwia rozumienie pisanych dóbr kultury w stopniu większym niż pokrewieństwo fonetyczne.

Uwarunkowania, które właśnie wymieniałem obligują mnie do tego, by myśleć o różnych obszarach czy też poziomach translacji kulturowej, które rozróżniam w kategoriach odmiennych kulturowych dystansów, jakie są do pokonania. Aby móc w pełni zrozumieć dzisiejszą polską rzeczywistość, Katalończyk nie tylko musiałby znać zupełnie odmienną gramatykę i język, ale i zdobyć się na dodatkowy trud przejścia na odmienny poziom przekładu, podjąc pracę o wiele bardziej mozolną i złożoną (aniżeli, jak w moim przypadku, opanowanie języka od podstaw), bo wymagającą przeniesienia podstawowych pojęć z jednego duchowego i egzystencjalnego uniwersum do innego, z jednej kultury do drugiej.

Obecnie przejdę do uogólnienia tych wstępnych uwag i do omówienia, w dalszej kolejności, wymogów i ograniczeń zadania mediacji kulturowej historyka.

Najpierw omówię możliwości. „Przeszłość to obcy kraj”⁷, ten genialny i syntetyzujący zwrot mógłby posłużyć za motyw przewodni mojego eseju. Jak to już wyjaśniłem, historykowi nieobce jest przeżycie pewnego typu Odmienności, mianowicie to, jakie podsuwa nam przeszłość poprzez doświadczenie innego *Zeitgeist*. Ostatnio zwolennicy teorii *Alltagsgeschichte*, jak np. Hans Medick, podkreślają wagę świadomości owego *Fremdartigkeit* (odmienności, obcości) przedmiotu badań.⁸ Pracę historyka zdaje się (i powinno) charakteryzować owo całościowe przenoszenie się w realia odległej epoki: pewna otwartość na plastyczność kondycji ludzkiej oraz skłonność do zdrowego i umiarkowanego relatywizmu.

Ta skłonność (do doświadczenia odmienności i do otwarcia się na Innego) narastała w naszych czasach z dwóch przynajmniej powodów, do których omówienia obecnie przejdę. Z jednej strony, z przyczyn technologicznych, ekonomicznych i politycznych, ludzkie doświadczenie Odmienności doznało znacznego zintensyfikowania. Dzisiaj, zarówno poprzez fizyczny kontakt jak i w zapośredniczeniu przez reprezentację, większa część ludzkości (a z pewnością my wszyscy zgromadzeni tutaj) spotyka się często z innymi sposobami bycia, ze stylami życia i myślenia cechującymi się różnorodnością i dalece różnymi od naszego. (Pozostawiam na później kwestię, czym jest nasz styl bycia, jakie są nasze nastawienia i postawy).

Ponadto istnieje jeszcze inny, choć równie ważny, argument. Oto znajdujemy się u kresu stulecia, stulecia wspaniałego, a jednocześnie budzącego zgrozę, stulecia, w którym doszło do obalenia totalitarnych i wzajemnie się zwalczających ideologii, jakie usiłowały narzucić kierunek Dziejom. I tak jak przyszłość stała się dużo bardziej enigmatyczna, przeszłość, teraźniejszość i bezpośrednia przyszłość

stają się coraz bardziej otwarte. Droga, którą podąża ludzkość nie jest już wytyczana przez jedno potężne światło, które, z oddalenia, wskazywałoby obowiązujący (choć może błędny) kierunek marszu. Dlatego też, aby zdobyć rozeznanie, musimy – przynajmniej w krótszej perspektywie – zwracać baczniejszą uwagę na różnorakie światła i sygnały, znajdujące się bliżej nas, bez względu na ich kolor i częstotliwość, ani na to, przez jaką wspólnotę są wysyłane. Konieczne jest, by różne „My” i różne „Oni” dostosowały się do kodów i sygnałów, tak by nie został utracony czy zmarnowany żaden przekaz. Przechodząc od metafory optyczno-nawigacyjnej do lingwistycznej można powiedzieć, że znajdujemy tu obrazowo ujętą główną tezę mojego eseju i konieczność, którą staram się w nim wyartykułować.

Gdy już ustaliliśmy możliwość i potrzebę translacji lub też mediacji pomiędzy kulturami, możemy przejść do rozważenia zasadniczych wymogów stojących przed historykiem.

Zacznę od tego, co można by nazwać narzędziami intelektualnymi. Kultura, zdefiniowana jako układ znaczeń i społecznych praktyk, zakorzeniona jest w wizualnych tradycjach w takim samym stopniu co w tradycjach literackich i tekstowych. Głębokie przyswojenie tych tradycji i historycznych wytworów nie jest rzeczą ani łatwą ani możliwą do zaimprovizowania. Mimochodem chciałbym tu zwrócić uwagę na pojawiające się dzisiaj ryzyko utraty spuścizny grecko-lacińskiej. A oto świeży przykład: żaden ze studentów na zajęciach „Wprowadzenia do wczesno-nowożytnej historiografii” nie wiedział, co znaczy łaciński zwrot *mutatis mutandis*, jak mogłem przekonać się o tym na jednym z pierwszych moich wykładów w bieżącym semestrze.

Wracając zaś do mojego wywodu: przyswajanie tekstów zdaje się być mimo wszystko uprzywilejowanym polem działalności w naszej codziennej pracy historyków jako komentatorów i krytyków źródeł pisanych. Tradycje wizualne, blisko spokrewnione z pisanymi, to dla większości z nas rzeczywistość bardziej obca, za wyjątkiem może specjalistów z zakresu historii sztuk pięknych. Mimo to, częściowo z powodu nacisku naszej ikonocentrycznej teraźniejszości, w dzisiejszych czasach przekazy wizualne zaczynają być przedmiotem wytężonej uwagi ze strony wszystkich historyków kultury. Powodzenie, jakim od niedawna cieszą się w Hiszpanii niektóre prace Francisa Haskella jak np. *Historia i jej obrazy. Sztuka i interpretacja przeszłości* (1993) znakomicie obrazuje tę tendencję.⁹

W istocie, jeśli zaczniemy poważnie traktować obrazy jako źródła (a nie tylko jako ilustracje) naszego rozumienia przeszłości i teraźniejszości danej społeczności, będziemy w stanie zorientować się, do jakiego stopnia obrazy odnoszą się do tekstów i jak te dwa źródła wzajemnie się objaśniają.

Stąd też jedna część postulowanego przeze mnie zadania translacji polega na prześledzeniu ostatecznych źródeł analogii w różnych badanych kulturach, pomiędzy owymi kluczowymi, dopełniającymi się składowymi: tekstami i obrazami, a to w celu budowy mostu porozumienia pomiędzy odmiennymi systemami kulturowymi.

Bez względu na to, jak wielka byłaby nasza umiejętność odczytywania obrazów i gestów charakteryzujących życie społeczne pewnej kultury, pełne zadanie kulturowej translacji, do którego wypełnienia winien przyczynić się historyk, wymaga również umiejętności przekładania tekstów, przy pomocy których owe kultury tworzą i wyjaśniają same siebie. I używam tu słowa „przekładać” w najbardziej potocznym, zawężonym i lingwistycznym sensie.

By odpowiednio przygotować się do dokonania przekładu, które jest zresztą (inspirującym i trudnym zarazem) doświadczeniem znanym każdemu, musimy podjąć zawsze wymagające, mozolne i nigdy do końca nie zrealizowane zadanie wymagające poznania systemów symboli, gramatyki oraz słownictwa obydwu języków, zarówno języka oryginału jak i docelowego języka przekładu. Dobra znajomość języków, ich stanu obecnego jak również dziejów ich rozwoju jest kolejnym wielkim *desideratum*.

Rzeczywista ekspansja (poprzez zachodnią cywilizację) filozoficznej i technicznej spuścizny kultury grecko-rzymskiej, której jesteśmy spadkobiercami, stawia nas pod pewnym względem w pozycji uprzywilejowanej. Ale fakt ten bynajmniej nie zwalnia historyków z obowiązku podjęcia wysiłku opanowania języków stanowiących podstawę poznania innych kultur. Jest to konieczność, przynajmniej dla niektórych z nas. Ten wysiłek, przynajmniej o ile w grę wchodzi mój kraj rodzinny i moje pokolenie, został najwidoczniej podjęty w stopniu niewystarczającym. Stało się tak z wielu powodów i nie będę się tutaj nad nimi rozwodził. Wyjątkiem jest być może język arabski. Podejrzewam, że zaniedbanie, o którym tu mowa, jest zarówno bolączką świata zachodniego jak i innych kultur.

Ta wzmianka o względnie rozpowszechnionej znajomości arabskiego wśród mojego pokolenia studentów wydziałów humanistycznych (*Filosofia y Letras*) pozwala mi przejść od wymogów intelektualnych, które właśnie omówiłem, do warunków egzystencjalnych, odnoszących bowiem się do postaw i doświadczeń, którym historyk, jak sądzę, winien sprostać, aby móc w pełni podjąć zadanie pośredniczenia między kulturami.

Owe warunki obejmują zarówno umiejętności jak i postawy historyka.

L'esprit de finesse wymagany od historyka-tłumacza wykracza poza umysłowość geometryczną (*esprit de géométrie*), chociaż ta nie jest mu obca. Ów *esprit de finesse* zakłada wysoce rozwiniętą zdolność do empatii i słuchania (H. I. Marrou w pracy *De la connaissance historique* poświęcił kilka znakomitych stron temu zagadnieniu), jak i do wyobrażania sobie wspólnej ludzkiej substancji w innych „konfiguracjach”. Do powyższych wymogów musimy oczywiście dodać jako warunek konieczny określoną praktykę życiową, a mianowicie warunek osobistego i bezpośredniego doświadczenia kultur, pomiędzy którymi ma zostać zbudowany most porozumienia lub translacji.

Bez wątpienia nic nie jest w stanie zastąpić życiowych doświadczeń. Jednakże, nie powinno się pogardzać zastępczymi doświadczeniami i przeżyciami, które oferuje nam dobra literatura. Tutaj leży powód rzeczywistej wagi powieści historycznej. Już Bodin stwierdzał w swojej *Methodus ad facilem historiarum cogni-*

tionem, iż warunkiem zrozumienia realiów opisywanych przez historyka jest posiadanie własnych, podobnych doświadczeń życiowych. Myślał on przede wszystkim o historykach należących do tego samego szerszego kręgu kulturowego i miał na uwadze doświadczenia odnoszące się do jednego typu profesji.¹⁰ Parafrazując Bodina moglibyśmy również powiedzieć, że aby móc wypełniać rolę tłumacza pomiędzy dwiema społecznościami historycy muszą posiadać podobne doświadczenie ludzkich sytuacji w obydwu kulturach.

Wracając do przykładu znajomości języka arabskiego w Hiszpanii. Można by powiedzieć, że przynajmniej w pewnym stopniu wielu studentów mojego pokolenia poznało ten język i w mojej opinii spełniło jeden z intelektualnych warunków mediacji, nie dający się jednak utożsamiać z wymogami egzystencjalnymi, które umożliwiają wystąpienie w roli tłumacza. Albowiem, chociaż znaliśmy język arabski, mieliśmy skłonność do odczytywania tej kultury zgodnie z dominującym przekonaniem, że i tak nigdy nie poznamy jej w stopniu zadowalającym. Szczerze mówiąc uważam, że w ogóle większości z nas brak egzystencjalnej postawy, która byłaby rozwinięta w stopniu wymaganym dla tego trudnego i koniecznego zadania. Na czym polega ta postawa i co się na nią składa?

Po pierwsze, *la tensión veritativa*, skłonność do nieustającego uporczywego przybliżania się do celu, jakim jest zdobycie przede wszystkim prawdy a nie władzy, chociaż może to kłócić się z naszym instynktem *idola tribu*. Chciałbym również zacytować tutaj Antonio Machado, jedną z szerzej znanych ofiar straszliwej hiszpańskiej Wojny Domowej, która poprzedziła II Wojnę Światową. Głębokie znaczenie słów, które zamierzam zacytować znakomicie koresponduje z dialogiczną hermeneutyką Gadamera: „Wasza prawda? Nie, prawda po prostu. Szukaj jej wraz ze mną, a gdy ją znajdziesz, strzeż i przechowuj.” (*Tu verdad, no; la verdad, y vente conmigo a buscarla; la tuya, guárdatela*). Oczywiście ten wysiłek poszukiwania prawdy i otwarcia się na Innego jest możliwy tylko poprzez pewnego rodzaju *epoché*, czyli odwrócenie uwagi tak dalece, jak to tylko jest możliwe od własnej egzystencjalnej niszy i zamienienie się miejscami z partnerem dialogu. Tu ważny jest krytyczny dystans do własnej kultury.¹¹ Jest to okazja do przypomnienia słynnego stwierdzenia José de Acosta (1590), zgodnie z którym nie istnieje wspólnota polityczna tak doskonała, by nie było już czego w niej reformować, ani tak zła, by nie moglibyśmy się czegoś od niej nauczyć.¹² Aby poszukiwać prawdy w duchu wspólnoty, musimy zdobyć się na wysiłek zawieszenia naszych sądów, albowiem, jak napisał Paul Ricoeur, obiektywizm, na jaki stać historyka, jest zawsze jedynie świadomie ukształtowanym i wysublimowanym subiektywizmem.¹³ Świadomie ukształtowany subiektywizm, że posłużę się w tym miejscu własnym sformułowaniem, przejawia się w dwojaki sposób: na skutek formującego wysiłku samego historyka jak i pod wpływem wymiany poglądów i odebranej krytyki. U podłoża wszystkich tych wymogów leży radykalna akceptacja Innego, jego godności i prawa do swobodnej autokreacji, do nadania własnego kształtu owemu tworzyw, jakim jest natura ludzka.

Przypuszczam, że owa samokrytyka wybujałego etnocentryzmu powinna zostać zastosowana do szerokiego kręgu innych dyscyplin akademickich i to nie w obrębie samej tylko cywilizacji zachodniej. W każdym razie mam tu szczególnie na uwadze przypadek Francji na początku XX stulecia. Już Paul Valéry z naciskiem sformułował ten wymóg (o czym Mastrogregori niedawno nam przypomniał), nadal zresztą zachowujący swoją aktualność, iż historia zamiast wzmacniać w narodach i nacjach poczucie dumy i wyniosłość powinna promować kulturowy dialog.¹⁴ Zapytajmy samych siebie, czy to samo da się powiedzieć dzisiaj o pewnych „historiach” grup ludzkich, których tożsamość mają określać takie wyznaczniki jak rasa, klasa, religia, czy płeć.

Należy zauważyć, iż ta niemalże konieczność lub wymóg posiadania pewnego doświadczenia odmienności nie wykracza poza nasze możliwości. Niektórzy wielcy historycy, zarówno przeszli jak i obecni, doświadczyli w ciągu swojego życia okresów wyobcowania, lub zdystansowania do własnej kultury. Chciałbym wskazać na to, że z jednej strony takie doświadczenie zaowocowało pogłębionym samopoznaniem, bardziej wyostrzoną świadomością uwarunkowań narzucanych przez własną kulturę, a z drugiej strony, umożliwiło im występowanie w roli mediatorów.

Pomyślmy na przykład o Herodocie u zarania historycznych dociekań naukowych,¹⁵ o jego zapatrywaniach na kultury bliskie światowi greckiemu, o Polibiuszu¹⁶ i mariażowi, jaki przeprowadził pomiędzy kulturą helleńską i rzymską, o Bernardino de Sahagún¹⁷ w połowie szesnastego stulecia i o świecie *Nahuatl* lub, bliżej naszych czasów, o Braudelu¹⁸ i innych naukowcach skupionych wokół szkoły *Annales*, i piętnie, jakie odcisnął na nim pobyt w Brazylii, wreszcie o zupełnie wyjątkowych mediatorach pomiędzy latynoamerykańską kulturą *mestizo* i kulturą Europy Zachodniej.¹⁹

Czy poświęcanie czasu na refleksję nad ograniczeniami, na jakie napotykamy przy podejmowaniu zadania kulturowej translacji lub mediacji ma jakkolwiek sens? Sądzę, że tak. Głównym argumentem przemawiającym za moim afirmatywnym stanowiskiem jest świadomość tego, że nasza wiedza nie jest Wiedzą Absolutną. Świadomość naszego egzystencjalnego ubóstwa pomoże nam otworzyć się na inne ludzkie zdobycze (oferowane nam przez inne kultury), na realia, których nam brak, ale do których możemy się dostosować, choćby tylko po części. Uzmysłwienie sobie tego ukształtuje i wyczuli naszą umiejętność słuchania i rozumienia.

Dokonywanie przekładu, tzn. przenoszenie odczytania i znaczenia jakichś ludzkich doświadczeń z jednego kontekstu do innego to czynność wieloznaczna. Moglibyśmy pomyśleć z jednej strony, że translacja nas rozczarowuje i że rozczarowania tego nie da się uniknąć. Były profesor mojej uczelni, Nazario González, napisał kiedyś, że kultura zbudowana wyłącznie na translacji to zaledwie tylko pewna subkultura („*el traduccionismo es una subcultura*”).²⁰ Nie użył on terminu subkultura zgodnie z wcześniej przytoczoną definicją, jaką znajdujemy u Petera Burka, lecz w sensie kultury zdegradowanej, lub też jakiegoś *Ersatzu*, namiastki prawdziwej kultury. Pewne jest, że rezultat, jaki możemy zaproponować lub osią-

gnąć przy pomocy translacji, zawsze pozostawia niedosyt. Zawsze bowiem jesteśmy świadomi faktu, że określona, czasami nawet znaczna, część kontekstu, niuansów i doświadczeń wyartykułowanych w tekście i wyrażonych w praktyce społecznej ulatnia się, gdy zostaje przeniesiona do innego systemu kulturowego, ujętego językowo lub w postaci światopoglądu.

Możemy jednakże doszukiwać się pozytywnych aspektów takiej sytuacji, które zrekompensują nam wspomniane intelektualne rozczarowanie. Oto jeden z nich: doznanie wyobcowania, opuszczenia naszych rodzinnych pieleszy, wyjścia w inne, obce kulturowo krajobrazy, które obliguje nas do wyostrenia naszego myślenia i odczuwania; które wymusza na nas wyzbycie się „wiedzy”, jaką przyjmujemy za daną (wiedzy częstokroć bliższej fikcji niż rzeczywistości). W ten sposób wyobcowanie może nam pozwolić – choć może to zabrzmieć paradoksalnie – na pozytywny wgląd w kondycję ludzką i jej polimorfizm.

W tym trudnym zadaniu tropienia znaczeń ludzkich doświadczeń musimy porzucić jakże często wyświechtane idiomy i sięgnąć w głąb, tzn. zacząć myśleć bardziej świadomie o treści naszych wypowiedzi.²¹ Musimy – za pomocą naszego języka – zbliżyć się do realiów w nim składowanych (w języku i praktyce społecznej, których przekładu zamierzamy dokonać). Nie możemy zatem uciec od pewnego napięcia pomiędzy naszą postawą i postawą zajmowaną przez innych – tą, którą zamierzamy komuś rozumiejąco udostępnić – postawą wcześniej wybraną przez inną osobę, grupę, kulturę (kulturę pojmowaną jako wspólnotę komunikacji). To twórcze napięcie wynika z faktu, iż postawa naszego partnera dialogu, indywidualnego lub zbiorowego, zawsze odzwierciedla pewien horyzont oczekiwań (*Erwartungsraum*) i przestrzeń doświadczeń (*Erfahrungsraum*), które nie są i nie będą dla nas całkowicie dostępne. Tak więc nasze możliwości komunikacji, ograniczenia naszych translatorskich i dialogicznych poczynań, tkwią być może w tym przenikaniu lub stapianiu się horyzontów (*Horizonverschmelzung*), w sensie zaproponowanym przez Gadamera.²²

Gadamera pojęcie stapiania się horyzontów nabiera znaczenia w kontekście dociekań nad rzeczywistością ale ograniczoną możliwością porozumienia pomiędzy jednostkami oddzielonymi poprzez dystans czasowy i ich szczególnymi sposobami bycia w świecie (w swoim istnieniu nieredukowalnymi do innych). Chociaż, jak pisze Gadamer, „bliźni przyjmuje nas zawsze z nadzieją i lękiem i przy takiej wyjściowej recepcji wychodzimy świadectwu przeszłości naprzeciw”²³, nasz horyzont nie jest raz na zawsze ustalony i możemy przenosić się – z pewnością jedynie kosztem pewnego wysiłku i tylko w ograniczonym zakresie – w inne egzystencjalne sytuacje. „Takie wstawianie się nie polega ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innego własnej miary, lecz oznacza zawsze wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewycięża nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego. Pojęcie „horyzont” narzuca się tu, gdyż daje wyraz większemu polu widzenia, jakie musi stać do dyspozycji rozumiejącego. Uzyskanie horyzontu oznacza zawsze, że uczymy się sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją

lepiej widzieć na tle pewnej większej całości i we właściwych proporcjach”²⁴. Hermeneutyczne zadanie, polegające na konieczności podtrzymywania napięcia – owocu odmienności – pomiędzy horyzontem tekstu i horyzontem historyka-interpretatora musi przynieść rezultat, o którym Gadamer pisze następująco: „Przewodnia myśl niniejszych rozważań brzmi teraz, że zachodzące w trakcie rozumienia stapianie się horyzontów dokonuje się dzięki językowi”²⁵. Owo stapianie się horyzontów w konsekwencji leży u podłoża dialogu, w którym nasze uprzedzenia zostają wystawione na próbę.

Jeśli dokonalibyśmy rozszerzenia pojęcia tekstu na wszelkie świadectwa kulturowe, pisane lub inne, i uznali, że historyk-interpretator może należeć do innej kultury, kultury nam współczesnej, wówczas moglibyśmy zastosować podejście hermeneutyczne, w szerokim ujęciu, do problemu dialogu międzykulturowego. Byłoby bardzo kuszącym a zarazem i pracochłonnym wyzwaniem przekonać się, czy ograniczenia w rozumieniu ludzi usytuowanych w obrębie tej samej kultury lecz w różnych epokach są większe niż te, które oddzielają ludzi (wspólnoty) fizycznie sobie współczesne lecz należące do bardzo odmiennych kultur. Czy człowiek kultury zachodniej, dla przykładu, łatwiej zrozumie Europejczyka epoki oświecenia niż żyjącego obecnie Hindusa czy Irańczyka? Czy jest to możliwe pomimo faktu, że znajdujemy się u progu (a może raczej dawno już go przekroczyliśmy?) ery postmodernizmu, która odcina się od oświeceniowego *Weltanschauung*?²⁶ W każdym wypadku nasza odpowiedzialność jako istot ludzkich i obywateli świata wzbrania nam dopuszczania do siebie lęku przed trudnościami i zachęca do wytrwania w tym szczególnym hermeneutycznym wysiłku. Wszakże taka śmiałość bynajmniej nie kłóci się z realistyczną akceptacją trudności napotykanych przy podejmowaniu naszego zadania mediacji pomiędzy kulturami, czasem bardzo sobie bliskimi.

W samej tylko Europie, stosunkowo świeże i niepokojące doświadczenia wewnętrznej konfrontacji odcisnęły się negatywnym piętnem na naszej mentalności, stając się osadem, który na trwałe odłożył się jako część naszego nieuświadomionego lingwistycznego substratu. Nasze zadanie hermeneutyczno-pojednawcze wymaga nowego, wspólnego odczytania naszych dziejów w takim zakresie, jak to tylko jest możliwe. Aby dialog na temat przeszłości mógł oddziaływać jak uzdrawiające *katharsis*, będzie wymagał zdobycia się na szczerość, otwartość i wyrzeczenie się własnych przesądów, czyli na postawę, którą ułatwiają normalne międzyludzkie stosunki, jak wielu z nas przekonało się na własnym doświadczeniu. Wysłuchamy naszych osobistych „prawd” i wzajemnych wyrzutów (oby udało się zażegnać konfrontację!), by następnie poddać reorientacji nasze wspólne poszukiwanie prawdy, prawdy na temat wspałości i kruchości naszej ludzkiej kondycji i na temat świata, lub raczej Ziemi, prawdy od której tak wiele zależy, ponieważ jako cel wysiłków historyka pozostaje ona na usługach pojednania jako horyzont oczekiwań.

W obliczu rozczarowań, jakie przyniósł wspałość ale i obfitujący w okropności wiek XX można by czuć skłonność do mówienia o „spaczonym drewnie” koń-

czącego się stulecia.²⁷ Jednakże nie brakuje również powodów do nadziei na przewycięzenie historycznych sporów. Postaram się przedstawić tu kilka z nich. W europejskim świecie jednym z nich jest pojednanie francusko-niemieckie, do którego przyczyniło się porozumienie między historykami i ludźmi odpowiedzialnymi za system edukacji w obydwu krajach.²⁸ W Afryce Południowej przejście do demokratycznego systemu i przewycięzenie dyskryminacji ludności kolorowej jest realizowane z mniejszymi trudnościami niż można by się spodziewać, a to również dzięki porozumieniu mającemu na celu oczyszczenie zbroczonej świeżą krwią pamięci w dążeniu do prawdy i pojednania.

W tym momencie wydaje się, że najostrejsze i najbardziej zapiekłe konflikty cywilizacyjne lokują się w obrębie świata muzułmańskiego, rozpościerającego się od Bośni do Filipin. Jest to świat niesłuchanie złożony i zróżnicowany, znajdujący się obecnie w stanie społecznego, kulturowego i gospodarczego fermentu. Tradycje religijne, odmiennosc alfabetów, historyczna i kulturowa symbolika nadają światowi Islamu specyfikę i znaczący dystans do świata Zachodniej Europy lub, dla przykładu, Chin. Są to uwarunkowania, których lepiej nie deprecjonować za pomocą łatwej i banalnej retoryki uniwersalnej solidarności i pokoju. Dla dobra otwartości, która ma cechować rozumiejące podejście historyka-tłumacza (mediatora i hermeneuty), lepiej zacząć od uznania *a priori* tych ograniczeń naszej zdolności przyswajania sobie obcych kultur.

Trudno te ograniczenia zaakceptować, ale czy należy wybrać milczenie? Myślę, że pewnym wyjściem będzie, jeśli niektórzy z nas świadomie podejmą się, z wszelkim ryzykiem i ograniczeniami oraz w łączności z innymi kolegami-naukowcami, np. antropologami, roli tłumacza i mediatora pomiędzy kulturami. Rola ta zasadniczo staje się analogiczna do roli tłumacza, który również pośredniczy między dwiema osobami, chcącymi nawiązać dialog lecz nie znającymi dobrze swoich języków.²⁹ Istotnie w odpowiedzi na to wielkie wyzwanie naszych czasów, nasza Międzynarodowa Komisja Historii i Teorii Historiografii, jak i inne naukowe stowarzyszenia,³⁰ podejmują takie działania, które jednakże muszą ulec intensyfikacji.

Zakończę swoje rozważania wskazując na wyzwania i dążenia, które jawią się dzisiaj historykom podejmującym się roli tłumaczy jako na kolejny etap na długiej drodze poszukiwania sposobów porozumienia i właściwego odczytania rzeczywistości. W XVI stuleciu człowiek Zachodu uznał (pod wpływem protestanckiej Reformacji), iż ma prawo przywłaszczyć sobie Słowo. W następnym stuleciu zaczął rozkodowywać „księgę Natury” (Natury, o której niektórzy myśleli, że została napisana „językiem matematyki”) za pomocą fizyki. W wieku XVIII nauczył się poznawać siebie (swoją ludzką naturę) i testować społeczną „mechanikę” i społeczną krytykę. W wieku XIX stanął przed „wielką ciemną księgą” (Gadamer) historii, a w szczególności historii własnej (historii własnego narodu i historii cywilizacji europejskiej) i ujrzał ją jako niosącą przedsmak ewolucji, którą inne, „zacofane” kultury i społeczności winny przebyć. Mniej więcej pod koniec wieku XX, po tym, jak wiele utopii legło w gruzach, obywatele Zachodu odczytują skwapliwie i z uczuciem konsternacji jeszcze mroczniejsze księgi innych kultur, za-

równy bliskich jak i odległych w czasie.³¹ Jest to trudne, lecz zarazem wspaniałe i fascynujące wyzwanie. Od tego, czy mu sprostamy, zależy przyszłość całej ludzkości, zarówno cywilizacji Zachodu jak i innych, ponieważ teraz spełnia się marzenie, iż oto stajemy się mieszkańcami świata zunifikowanego nie tylko dzięki technice i nauce lecz również dzięki woli wzajemnego zrozumienia i świadomości naszej radykalnej i powszechnie szanowanej godności.

Przełożył Jacek Mydla

Przypisy

¹ „Die Hermeneutik sagt, Sprache gehört in das Gespräch; d. h., die überhaupt nur das, was sie ist, wenn sie Verständigungsversuche trägt, zu Austausch, Rede und Gegenrede führt. Sie ist nicht Satz und Urteil, sondern ist nur, wenn sie Antwort und Frage ist. Dadurch hat sich die Grundorientierung in der wir überhaupt Sprache heute in der Philosophie denken, gewandelt”. H.-G. Gadamer, „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. Ein Studium-generale-Vortrag,” *Gesammelte Werke*, tom VIII, *Ästhetik und Poetik*, I, *Kunst als Aussage*, Tübingen 1981, s. 343–344. Jednym z najdobitniejszych i najbardziej rozpowszechnionych sformułowań oraz poglądów Paula Ricoeura na dzieje jako zarówno pragnienie wzajemnego poznania jak i naukowej i rozumowej analizy można znaleźć w jego tekście z roku 1950 pt. „Objectivité et subjectivité en l’histoire”, zawartym w tomie *Histoire et Vérité*, Paris 1955 (3. wyd.).

² A oto dosłowne stwierdzenie Gadamera: „Kiedy usiłujemy rozważyć fenomen hermeneutyczny wedle modelu rozmowy między dwiema osobami, to zasadnicze podobieństwo między tymi na pozór tak bardzo różnymi sytuacjami, rozumieniem tekstu i porozumieniem w rozmowie, polega przede wszystkim na tym, że każde rozumienie i każde porozumienie dotyczy sprawy, z jaką ma do czynienia dana osoba.” H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. Bogdan Baran, Kraków 1993, s. 350.

³ Chodzi mi tutaj o grupę nieformalną a nie o jej instytucjonalną reprezentację, a w każdym razie o grupę w sensie moralnym raczej aniżeli prawnym. Tym niemniej, czasami nie sposób oddzielić wymiaru indywidualnego od polityczno-instytucjonalnego w działalności historyka. Mam tu na myśli np. Międzynarodowy Kongres Nauk o Historii, a w szczególności jego Narodowe (lub Krajowe) Komitety.

⁴ Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, New York 1944 (cytowane za wydaniem hiszpańskim, *La verdad sobre la historia*, Barcelona 1988, rozdz. 8 („El futuro de la historia”, na początku sekcji pt. „El futuro del multiculturalismo”), s. 273.

⁵ Niniejszy esej został wygłoszony na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet Adama Mickiewicza pt. „Czas, przestrzeń i dane doświadczenia (interdyscyplinarne ujęcia zagadnienia przeszłości)”, Poznań, Marzec 2000.

⁶ Po napisaniu wstępnej wersji tego artykułu dowiedziałem się od zaprzyjaźnionego historyka Polaka (niestety, nie potrafię sobie przypomnieć nazwiska), że w XIX wieku Joachim Lelewel napisał książkę na temat zbieżności pomiędzy dziejami Hiszpanii i Polski.

⁷ Stwierdzenie to, które rozpoczyna znaną powieść L. P. Harteleya *The Go-Between*, posłużyło Davidowi Lowenthalowi za tytuł jego słynnej książki (wyd. w Cambridge w 1985), lecz ja nie podzielam relatywizmu Lowenthala w odniesieniu do ludzkiej natury.

⁸ Dobry przegląd i krytyczne wprowadzenie do owego podejścia Hansa Medicka można znaleźć w pracy Georga G. Iggersa, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover, NH, 1977, s. 104–107. Na temat metodologicznej roli u H. Medicka kluczowego hermeneutycznego pojęcia *Annäherung* zob. ważny artykuł pt. „«Missionare im Ruderboot?» Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte,” w: A. Lütke (wyd.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, 1989 (wyd. angielskie: *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton N.Y. 1995).

⁹ W Hiszpanii tłumaczenie tej pracy F. Haskella (jako *La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado*, Madrid 1994) ukazało się zaledwie w rok od pierwotnego wydania.

¹⁰ W niektórych ustępach rozdziału IV traktatu *Methodus*, poświęconemu „Du Choix des historiens”, powtarza, w sensie pozytywnym i negatywnym, ideę, że historyk nie może osiągnąć głębokiego rozumienia lub osądzać czynów innych ludzi, przez wzgląd na sprawy, którymi się zajmuje, jeżeli uprzednio nie zdobył podobnych doświadczeń, i kierując się tym probierzem zachwala Polibiusza i Plutarcha (wyd. de P. Mesnard, *Le Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire*, Paris–Algier 1941, na podstawie wydania z roku 1572, s. 38–39, 44–45 i 49).

¹¹ O owej *epoché*, Paul Ricoeur pisze, co następuje: „Pas d'histoire donc sans une *εποχή* de la subjectivité quotidienne, sans l'institution de ce moi recherche duquel l'histoire tire su son beau nom. Car l'ἱστορία c'est précisément cette 'disponibilité', cette 'soumission à l'inattendu', cette 'ouverture à autrui, où la mauvaise subjectivité est surmonté”, *Histoire et vérité*, 1955, s. 34.

¹² W rozprawie *Historia natural y moral de las Indias* (księga VI, rozdział 1, zatytułowany „Que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento”), Acosta pisze dosłownie, że aby zwalczyć taką opinię „no veo medio con que pueda mejor deshacerse, que con dar a entender el orden y modo de proceder que éstos [los indios] tenían cuando vivían en su ley; en la cual aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también muchas otras dignas de admiración”. (wyd. przez Edmundo O'Gormann, Mexico 1979 (wydanie 2, poprawione), s. 280–281. Dalej (księga VII, rozdział I, „Que importa mucho tener noticias de los hechos de los indios, mayormente de los mexicanos”), Acosta stwierdza: „No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar, ni la hay tan política y humana que no tenga algo que enmendar”; *ibidem*, s. 319 (cytowane za John Elliott, *El viejo mundo y el nuevo*, Madrid 1972, s. 69).

¹³ Ricoeur, *op. cit.*, patrz przypis 1.

¹⁴ Massimo Mastrogregori, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, Mexico 1998, (s. 15) uwidacznia wyzwanie, jakie niosły ze sobą następujące tu okrutne słowa Paula Valery dla Marca Blocha jako historyka zaangażowanego społecznici: „L'histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré. Ses propriétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leur réflexes, entretient leurs vieilles plaies, les tourmente dans leur repos, les conduit au délire des grandeurs ou celui de la persécution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines” (w *Régards sur le monde actuel* w: Hytier, H. (wyd.): *Oeuvres*, t. II, Paris 1960, s. 935).

¹⁵ Donald R. Kelley napisał niedawno, że „wartość dzieła Herodota docenia się bardziej dziś niż kiedykolwiek, jako *primum in genere*”, i że ustanowiło [ono] ciągłość tradycji historii społecznej i historii kultury”, *The Faces of History. Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven–London 1998, s. 28.

¹⁶ Polibiusz (ok. 200–ok. 118 p.n.e.), historyk grecki (przyp. tłum.).

¹⁷ Bernardino de Sahagún (1499–1590), Hiszpański misjonarz, franciszkanin (przyp. tłum.).

¹⁸ Fernand Paul Braudel (1902–1985), historyk francuski (przyp. tłum.).

¹⁹ Meksykański historyk C. A. Aguirre Rojas, jeden z najlepszych ekspertów od Braudela i wpływu jaki wywarł na Amerykę Łacińską, tak podsumował doniosłość brazylijskiego doświadczenia dla historiograficznej myśli: „Al sumergirse de lleno en la vida brasileña y latinoamericana y tratar de extraer de ella sus ‘lecciones’ con mirada de historiador, Braudel se ha visto obligado a rehacer desde cero sus concepciones, parámetros y paradigmas históricos, desmontando definitivamente sus antiguas visiones historiográficas y comenzando a repensar en términos distintos toda la entera historia de las civilizaciones, que constituye precisamente el tema de sus enseñanzas y cursos paulistas” (*Braudel y las ciencias humanas*, Barcelona 1996, s. 24).

²⁰ Zwrot ten pojawia się w przyczynku N. Gonzáleza, będącym w zamiarze wprowadzeniem do recenzowania prac naukowych. Artykuł został włączony do książki, którą współredagował, *La Historia Contemporánea en la Universidad*, Barcelona 1970 (2 wyd. 1972).

²¹ Jak nietrudno zauważyć, ta idea została zasugerowana mi przez podtytuł pracy Geорга Steinera, *Real Presences. Is There Anything in What We Say?* (1989).

²² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, ss. 289–290 i 350–351. Filozof kanadyjski Jean Grondin, autor wspaniałej biografii Gadamera, opublikował niedawno również *Introduction à Hans-Georg Gadamer* [Wprowadzenie do filozoficznej hermeneutyki Gadamera], Paryż 1999.

²³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 289.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., s. 350.

²⁶ Dystans ten jest tak rażący, iż doprowadził Geорга G. Iggersa do postawienia problemu „końca oświecenia” w konkluzji pracy *Historiography in the Twentieth Century. From the Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hannover (NH) and London 1997, s. 145–147. Odpowiedź, jakiej udziela Iggers warta jest przytoczenia: „Myśl postmodernistyczna wniosła znaczący wkład do współczesnej debaty historyków poprzez ostrzeżenia wobec myśli utopijnej i koncepcji postępu. Powinno to prowadzić nas, jednakże, nie tyle do porzucenia i odparcia spuścizny oświeceniowej co do krytycznego jej przebadania” (s. 147).

²⁷ Zwrot ten został mi zasugerowany przez tytuł książki Izajasza Berlina, *The Crooked Timber of Humanity: Chapter in the History of Ideas*, London 1990.

²⁸ Na temat roli, jaką odegrała historia w tym zbliżeniu zob. np. Jean-Claude Allain, „Manuel d’histoire et réconciliation franco-allemande”, w: C. Carpenter (koord.), *Identité nationale et enseignement de l’histoire*, 1999.

²⁹ Na hermeneutyczne znaczenie trudnego zadania tłumacza tak wskazuje Gadamer: „Dolmetschen ist eben noch ein Rest von lebendigen Gespräch, wenn auch vermittelt, gespalten, gebrochen”, op. cit., t. I, s. 348.

³⁰ Jedną z najwspanialszych i najnowszych akademickich i naukowych instytucji poświęconych temu zadaniu jest World History Association.

³¹ Parafrazuję tu, z własnym rozwinięciem i zmianą akcentów, idee i sformułowania pochodzące z książki Hansa Blumenberga *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt am Mein 1981), z którą zapoznałem się dzięki artykulowi Roberta Darntona pt. „History of Reading” w książce P. Burke’s (wyd.), *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge 1991), s. 140–167 (a konkretnie przyp. 31 na s. 161).