

Daniel Ciunajcis

Rewolucja francuska a dwudziestowieczna historiografia a pojęć politycznych

Studia Europaea Gnesnensia 4, 91-104

2011

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.

Daniel Ciunajcis
(Poznań)

**REWOLUCJA FRANCUSKA A DWUDZIESTOWIECZNA
HISTORIOGRAFIA POJĘĆ POLITYCZNYCH**

Abstract

The article is an attempt to show the temporal and the linguistic aspect of any historical event. The author relies chiefly on the achievements of German humanist sciences and the example of the French Revolution. The major aim of the publication is to capture the singularity of modernising transformations in the domain of political life.

Key words

Term, French Revolution, time, temporalization, politics, calendar

Poniższy szkic ma na celu interpretacyjne odtworzenie pewnych koncepcji dotyczących języka oraz czasu w metodologicznych założeniach historiografii. Dokładniej chodzi tu o odmianę historii pojęć (*Begriffsgeschichte*), której teoretyczne założenia zostały opracowane przez niemieckiego humanistę Reinharta Kosellecka. To głównie na jego pracach oparta jest wspomniana interpretacja. Aby przejść do istoty poruszanego zagadnienia, postanowiłem porównać koncepcję Kosellecka z niektórymi założeniami szkoły *Annales*. Ta istota zagadnienia to przede wszystkim unaocznienie językowości wydarzenia historycznego i przemiany pojęć retoryki politycznej w okresie europejskiej nowożytności. Podkreślę, że nie chodzi tu o kolejną próbę oceny rewolucji francuskiej, wydarzenia, które niezwykle często będzie wspomniane w poniższym tekście. Taką rewizją zajmowali się i zajmują bez przerwy najznajmniejsi przedstawiciele humanistyki i nauk społecznych. Interesuje mnie głównie wpływ wydarzeń we Francji końca osiemnastego wieku na naszą świadomość polityczną i co za tym idzie na naukę historii.

I

W artykule „Historia społeczna a historia pojęć” Koselleck postuluje badanie pojęć w szerszym pozajęzykowym kontekście społecznym¹. Przyjmuje on tym samym istnienie kolejnych bardzo ogólnych kategorii poznania — to jest społeczeństwa i języka² — przez to wskazuje na konieczność analizy pojęć w nawiązaniu do trwałych uwarunkowań społecznych, w jakich słowa są używane. Chodzi tu głównie o gospodarcze struktury i cykle, dalej relacje rodowe, myślenie religijne itp. Pomimo tego że nie wszystkie te elementy mogą być językowo wyrażone, to i tak w polu historiografii, w tym przypadku historii społecznej zwracającej szczególną uwagę na oddziaływanie długiego trwania, istnieją próby stworzenia możliwości ich pełnej konceptualizacji — czyli pisania historii totalnej (*histoire totale*). Autor „Kritik und Krise” sprzeciwia się takiej koncepcji. Jest to następna bardzo duża różnica między historykami

¹ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 389–412.

² Celowo piszę *kolejnych kategorii*, ponieważ wadą pisarstwa Kosellecka jest mnożenie kategorii należących do jego aparatury poznawczej. W konsekwencji nie wiadomo, których z nich autor używa synonimicznie, gdzie się po prostu powtarza, a kiedy chce powiedzieć coś nowego. *Język i społeczeństwo* to wyrażenia nadzwyczaj często używane w badaniach de Saussure’a. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 2002, s. 95–102.

francuskimi (szczególnie Braudelem) a Koselleckiem. Ten ostatni pragnie zachować hermeneutyczną dyscyplinę myślenia o dziejach; twierdzi, iż „*Totum* dziejów powszechnych nie może znaleźć odzwierciedlenia w *totum* dziejów języka”³. Istnieje dla Kosellecka nieredukowalna różnica, jest nią rozbieżność pomiędzy historią społeczną a historią jej pojmowania. Każdy system społecznych zależności jest poddany zmianom, które zachodzą także przez przymus ujmowania i wyrażania ich za pomocą języka badacza. W konsekwencji to, co opisał historyk, nigdy nie oddaje tego „[...] co się dzieje albo było faktyczną rzeczywistością [...]”⁴. Język, nawet niezwykle precyzyjny język wyznawców systemu, zawsze jest w stanie opisać mniej lub więcej niż się rzeczywiście dzieje, ponieważ sam poddany jest zmianom.

Powtórzę, Koselleck zdaje się twierdzić, że historyk działa jak gdyby z wnętrza konceptualizującego rzeczywistość języka. Badając, zmierza zawsze w kierunku jakiejś rzeczywistej przeszłości. Jednak doświadczenie poznawcze jako ruch w kierunku minionych zdarzeń i struktur zawsze wymaga przekształceń wyjściowego aparatu pojęciowego, co w konsekwencji i tak nie zmienia tego, że wiedza o przeszłości jest jedynie obrazem autorstwa historyka. W takiej sytuacji niezwykle ważne jest zwrócenie uwagi na rolę tego, który nazwany został badaczem lub historykiem. Z jednej strony podczas swego opisu korzysta on z historycznie kształtowanego porządku elementów znaczących. Z drugiej jednak strony, interpretując zdarzenia historyczne lub opisując zmianę struktur, które w jakimś stopniu porządek elementów znaczących uformowały, wpływa na przeobrażenie językowego systemu oraz na rozumienie przeszłości. W ten sposób historyk zawsze bierze twórczy udział w konstruowaniu dziejów, a to oznacza, że sam akt pisania można traktować jako wydarzenie historyczne⁵. W tym sensie, według mnie, wydarzenie jest dla Kosellecka ciągle kategorią kluczową w szeroko pojętym dziejopisarstwie⁶. Jednak żaden fakt (który jest już społecznym fenomenem, mającym za jedno ze swych źródeł pojedyncze wydarzenie) nie może być traktowany tylko i wyłącznie jako akt kompletnie autonomicznej ekspresji. Ostateczny sens faktu historycznego jako aktu ekspresji nie zawsze musi być tworzony przez przeniesienie poza samą historię.

³ R. Koselleck, *Semantyka*, s. 393.

⁴ *Ibidem*.

⁵ R. Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, s. 48–55.

⁶ W przeciwieństwie do niektórych przedstawicieli *Annales*.

Inaczej sens znany byłby jedynie abstrakcyjnym, pozaczasowym podmiotom w rodzaju: Boga, autonomicznych dziejów, niezmiennej idei ludzkości⁷. Tymczasem o współczesnym znaczeniu wydarzeń dziejowych decyduje historyk i czytelnik, partycypując w tej samej tradycji i tym samym systemie językowym. W tym sensie proces historyczny można uznać za odmianę procesu komunikacji. Należy dodać, że świadomość historyka kształtowana jest przez oddziałującą przeszłość. Nie do końca chodzi tu tylko o tak zwanego zawodowego historyka, mam raczej na myśli wszystkich humanistów, którzy zajmują się, bądź zajmowali, konceptualizowaniem przeróżnych doświadczeń, również tych, które były ich udziałem⁸.

Te ostatnie komentarze dotyczące jednej z licznych wersji rozumienia współczesnej historiografii wydają się potrzebne, ponieważ pozwalają przejść do opisu podstawowej różnicy między wspomnianym środowiskiem *Annales* a ideami Kosellecka, czyli do odmiennego stosunku do wydarzenia rewolucji francuskiej. Wśród autorów francuskich piszących o rewolucji można, bardzo ogólnie całe zagadnienie ujmując, wyróżnić dwa nurty⁹. Pierwszy to tak zwana interpretacja klasyczna. Jej zwolennicy traktują wydarzenia we Francji jako ostatni krok w procesie przechodzenia od feudalizmu ku kapitalizmowi. Ta nadzwyczaj ważna i całkiem nagła zmiana kojarzona jest z „heroiczną walką nowego ze starym”. Nowym są powstające w środowisku burżuazji idee demokratyczne, postępowe, egalitarystyczne. W propagowaniu tychże idei burżuazji pomaga lud. W interpretacji tej jakobini są stronnictwem jak najbardziej pozytywnym, a ich terror i wojny — potrzebne w obliczu zagrożenia postępowych

⁷ Pisz o tym również Leszek Kołakowski, twierdząc, że każda próba porządkowania dziejów w postaci jakiejś filozofii historii, która według mnie jest również formą historiografii, zakłada istnienie pewnej ludzkiej zdolności, która wprawdzie aktualizuje się w czasie historii, lecz nie może ustalić z samej wiedzy o przeszłości ostatecznego porządku dziejów. Taki porządek może zostać jedynie „[...] wiedzy historycznej narzucony jako sposób jej interpretacji” (L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 203–217).

⁸ K. Palonen, *Political Theorizing As a Dimension of Political Life*, *European Journal of Political Theory* 4, 4, s. 352.

⁹ Korzystam jedynie z refleksji zawartych w artykule Wojciecha Wrzosa, który, jak mi się wydaje, klarownie przedstawia zagadnienie rewolucji francuskiej w powojennej historiografii francuskiej. Zdaję sobie przy tym sprawę, że przez to zawężenie znacznie ograniczam analizy tego skomplikowanego problemu, jednak wnioski zawarte w tym artykule są zupełnie wystarczające dla moich krótkich badań. Zob. W. Wrzosek, *Metamorfozy metafor*. *Historiografia nieklasyczna w kręgu epistemologii historii*, *Historyka* 21, 1994, s. 4–21.

idei¹⁰. Drugi nurt to krytyczna koncepcja analizy klasycznej, którą propagowali uczeni ze szkoły *Annales* i której zwolennikiem był również sam Braudel. W tym opisie rewolucja francuska to jedynie okres w dziejach zachodniej Europy przypadający na koniec wieku osiemnastego. Czas ten przedstawiany jest za pomocą pojęć, które zupełnie różnią się od tych występujących w interpretacji klasycznej. Stronnicy drugiej interpretacji wolą o tych wydarzeniach mówić jako o nieprzewidzianym zderzeniu różnych nurtów ideowych (chodzi o polityczne ruchy liberalnej szlachty i burżuazji, chłopskiej rewolucji oraz o ruch sankiulotów), o nowatorskiej woli elit, w końcu o odchyleniu od kursu liberalnych zmian i reform. W konsekwencji żadna z klasycznych, zabarwianych metaforami zmiany czy upadku, też dotyczących lat 1789–1799, jako lat gwałtownej rewolucji, nie ostała się w szerokim gronie reprezentantów nieklasycznego podejścia w analizie rewolucji francuskiej. Dla nich historiograficzny fenomen rewolucji nie oznaczał, iż zaistniała „[...] globalna transformacja procesu dziejowego, upadku *ancien regime'u*, tj. upadku starych struktur ekonomicznych, nie było walki klas, nie było przywództwa burżuazji itd., itp.”¹¹.

Stanowisko Kosellecka wobec rewolucji, choć nieco podobne do interpretacji nazwanej klasyczną, wydaje się różne od dwóch przedstawionych powyżej. Przede wszystkim podejście tego autora do omawianego problemu ma charakter lingwistyczno-hermeneutyczny. Koselleck funkcjonował w niemieckiej tradycji naukowej, w której to od czasów Kanta i Hegla rewolucja francuska traktowana jest jako przełom dziejowy, kojarzony z oświeceniowym przesileniem. To wydarzenie jest, choćby przez Hegla, interpretowane jako kryzys również dlatego, że ma prowadzić do samoświadomości dziejowej piszącego zarówno o przeszłości, jak i o filozofii. Jest to samoświadomość dotycząca opisanego powyżej udziału historyka w tworzeniu historii. Komentujący politykę, na przykład wydarzenia rewolucji, nie może być zwykłym teoretykiem albo jedynie akademickim historykiem traktującym wydarzenia jako przedmiot badań. Twórczość humanisty należy traktować nie jako epifenomen rzeczywistych wydarzeń lub regulatywną indykację dla działań politycznych. Myślenie historyka jest zawsze rodzajem zdarzenia związanego z uzasadnianiem i tworzeniem terazniejszych struktur politycznych zależności¹². Oczywiście w przypadku takiego rozumienia pozycji dziejopisa (za którego uważam również dziennikarza, filozofa, politologa,

¹⁰Ibidem, s. 10.

¹¹Ibidem.

¹²K. Palonen, *Political Theorizing As*, s. 354.

socjologa) niezwykle ważne jest podkreślenie znaczenia spraw i zdarzeń uznanych za nagłe, pilne czy też kryzysowe (w znaczeniu angielskiego *urgency*), czyli sytuacji, które wymagają ponownego rozważenia własnej pozycji, swojego dotychczasowego sposobu pojmowania rzeczywistości. Według znawcy historii pojęć oraz teorii polityki, Kari Palonena, omawiana potrzeba czy też kryzys powinny być rozważane jako możliwość zmiany, pewna ewentualność przekształceń konwencji, przyzwyczajzeń, w tym również językowych. Życie polityczne ma dla Palonena charakter kairotyczny i tak jak w przypadku nowotestamentowego *kairos* wydarzenia czy przełomy politycznej rzeczywistości nie są do przewidzenia. To, co oprócz czasowości *kairos* znamionuje każdego polityka, to umiejętność dostosowywania się do nowych sytuacji¹³. By lepiej zobrazować omawiane teraz zagadnienie, posłużę się podanym przez Palonena przykładem reformacji.

Pytanie, na które Palonen stara się odpowiedzieć, brzmi: Jak powstał protestantyzm? Przy czym, podobnie jak Koselleck, Palonen protestantyzm traktuje jako zapowiedź nowożytnych ideologii (czy też już rzeczywistą ideologię tyle tylko, że mocno jeszcze zabarwioną starą religijnością)¹⁴. Początek nazwy protestantyzmu to oczywiście Sejm w Spirze w roku 1529. Po tym wydarzeniu władcy państw Rzeszy Niemieckiej, którzy opowiedzieli się po stronie reformacji, uzmysłowili sobie powagę wyznaniowego rozłamu, który doprowadzić mógł do końca ich politycznej egzystencji w Cesarstwie. Wtedy właśnie zarządzili rewizję najbardziej rewolucyjnych doktryn Lutera. Chodzi tu o księcia Hesji oraz władcę Saksonii, którzy zwrócili się do swych doradców (w tym do samego reformatora) z poleceniem poszukiwania filozoficzno-teologicznych uzasadnień dla nagłej potrzeby połączenia ewangelicznej doktryny o zakazie sprzeciwiania się ziemskiej zwierzchności z potrzebą oporu wobec katolickiego aliansu władców Rzeszy. Reformatorzy religijni bez oporów przyjęli owe polecenie i między innymi przez to można traktować ich jako protoplastów nowożytnych polityków. Luter czy Melancton zrozumieli również konsekwencję swych działań, przez co odkryli, że ich teologiczne prawdy nie obronią się, jeżeli za nimi stać będzie tylko moc objawienia bez pełnego poparcia choćby niektórych suwerenów posiadających niemal pełnię władzy w państwach Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego. Zdali sobie sprawę, że polityczne

¹³Ibidem, s. 354–355.

¹⁴R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main 1973, s. 18–32.

konsekwencje ich wyznaniowych doktryn mogą być fatalne i dlatego lepiej jest je stale przy pomocy interpretacji modyfikować, dopasowując odpowiednio do sytuacji w państwie i wizji suwerenów¹⁵. W konsekwencji działań teologów i filozofów luteranizm doczekał się znacznego poparcia władców, tworząc nawet rodzaj silnego stronnictwa w granicach ówczesnego Cesarstwa. Trudno jest mówić jedynie o poparciu panujących dla nowych idei politycznych, było to raczej zgodne przywództwo książąt i szlachty, które sprawiło, że protestantyzm z wyznania mógł przekształcić się w ruch przedpolityczny¹⁶. W takich poczynaniach zwolenników reformacji Palonen dostrzega kompletną przewagę znamionowanego nagłymi przełomami „życia politycznego” nad teorią¹⁷.

II

Właśnie jako taki przełom, w którym komentujący jest współtwórcą wydarzeń politycznych, Koselleck przedstawia rewolucję francuską. Jej doniosłość najlepiej może oddać tytuł pracy zbiorowej pod redakcją Kosellecka „Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins” („Rewolucja francuska jako pęknięcie świadomości społecznej”)¹⁸. Rewolucyjne wydarzenia, podobnie jak reformacja, wymogły na uczestnikach lub bezpośrednich świadkach zająć wiele egzegetycznych komentarzy oraz zmian

¹⁵Jest to przykład zależności, którą Koselleck (inspirowany twórczością Carla Schmitta) traktuje jako przedjęzykową kategorię poznawczą — *Unten — Oben*.

¹⁶K. Palonen, *Political Theorizing As*, s. 353.

¹⁷Ibidem, s. 354. Studiując dokładniej artykuł Palonena, można dojść do wniosku, że teoria polityki, jak i teoria historiografii w ogóle, nie mają racji bytu w takim sensie, w jakim ma na przykład jakaś teoria naukowa. Według Palonena życie polityczne oraz każda twórczość historiograficzna jedynie tłumaczą znaczenie wydarzeń. Tyle tylko, że taki proces tłumaczenia, czyli nadawania sensu, sam w sobie jest wydarzeniem. Inaczej mówiąc, dzięki metodom naukowym (czyli takim, które podobnie jak metodologie nauk przyrodniczych posiadać mają cechy pełnej obiektywności) historyk niejako administruje przeszłością (podobnie jak administruje się na przykład państwem), nadając niektórym minionym zdarzeniom status faktów historycznych i współtworząc tym samym proces dziejowy.

¹⁸R. Koselleck, R. Reichardt (red.), *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins. Vorlagen und Diskussionen der internationalen Arbeitstagung am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld 28. Mai – 1. Juni 1985, München 1988*. Umieszczone w powyższym tekście polskie tłumaczenie pierwszej części tytułu jest autorstwa Huberta Orłowskiego. Zob. H. Orłowski, *Reinhart Koselleck — Szkoła Bielefeldzka — Semantyka Historyczna*, [w:] R. Koselleck, *Semantyka*, s. 18.

i reform. Oddziaływanie tego przełomowego wydarzenia trwa do dziś, ponieważ to w świecie przez rewolucję zmienionym działa historyk. Jej zupełna osobliwość obecna jest w humanistyce niemieckiej od wieków i to w pracach odnoszących się do wydarzeń języka oraz traktujących o radykalnej przemianie zbiorowej świadomości czasu. Przez wydarzenie językowe, powtórzę, rozumiem zmianę struktury zachodzącą pod wpływem mówienia, które to znowu powiązane jest bezpośrednio z oddziaływaniem zupełnie nowych doświadczeń życia politycznego, ich wyrażaniem oraz *uwolnieniem* w tekście¹⁹. Taka lingwistyczna przemiana, w rozumowaniu Kosellecka, zawsze wiąże się ze wspomnianym zagadnieniem historii czasu. Przemiana świadomości zbiorowej (którą niemiecki autor opisuje jako *Bruch*, czyli pęknięcie, przełamanie, łąpanie) jest po prostu przełomem w dłuższym procesie, który nazywam racjonalizacją czasu. Przejawami owego trwającego do dziś procesu (a dotyczącego sfery wspólnotowej świadomości) dla bieiefeldzkiego historyka są na przykład zmiany godzin pracy w manufakturach i fabrykach (tak zwana praca zmianowa, nawet w nocy), nowe zasady planowania czy reformy kalendarza²⁰. To ostatnie zagadnienie Koselleck podejmuje wiele razy, doskonale przy tym opisując istotę racjonalizacji.

Przed prezentacją Koselleckowskiej analizy kalendarza rewolucyjnego powiem, co stanowić ma o wyjątkowości całej semiotyki rewolucji. Koselleck stosuje prostą metodę porównań. Chce wiedzieć, czy „jakobińska kultura języka (*Sprachkultur*)” bardziej odstaje od rzeczywistości, czy można w niej znaleźć

¹⁹Koselleck dokładnie mówi o języku i doświadczeniach czasów rewolucji: „Die Sprache stiftet neue Aussagemöglichkeiten, setzt neue Erfahrbarkeiten frei, und gewiß reagiert sie auf revolutionäre Ereigniszusammenhänge, die zugleich konstituieren hilft”. W pracach Kosellecka taki zmieniony język jest językiem, którego pojęcia budują sferę publiczną i mają już sens politycznego modernizmu. Znamionuje go czasowość skoncentrowana prawie wyłącznie na osiągnięciach przyszłości. Ma to być znanie postępu, który dawniej miał wartość w świecie techniki oraz nauk przyrodniczych, a od mniej więcej wieku osiemnastego obejmuje również moralność. Oczywiście postęp moralny, samo pytanie dotyczące jego istnienia, do dziś stanowi jeden z podstawowych problemów humanistyki. Mimo to w mowie tradycyjnie przypisanej polityce istnienia takiego postępu nikt nie kwestionuje, zupełnie podobnie jak w czasie rewolucji francuskiej. Nawet konserwatywni przeciwnicy oświeceniowej moralności muszą uznać istnienie takiego ruchu. Gdyby było inaczej, niemożliwe byłoby mówienie o odwróceniu, powrocie do starego czy też złym kierunku przemian. Zob. R. Koselleck, *Probleme der Relationsbestimmung der Texte zur revolutionären Wirklichkeit*, [w:] R. Koselleck, R. Reichardt (red.), *Die Französische Revolution*, s. 666.

²⁰R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main 2003, s. 153–168.

punkty wspólne z innymi narracjami. Czy jest bardziej spekulatywna²¹ niż język reformacji, rewolucji angielskiej czy amerykańskiej? Koselleck twierdzi, że w przypadku mowy towarzyszącej wydarzeniom we Francji przełomu wieków mamy do czynienia z niespotykaną dotąd *abstrakcyjnością* (*Abstraktionsleistung* — mówiąc dosłownie: zdolnością do abstrakcji lub *wydajnością abstrakcyjną*). W sporach religijnych można znaleźć punkty, od których wszelka kłótnia się rozpoczyna i na których się kończy. Są to zupełnie podstawowe dla tamtych czasów dogmaty wiary chrześcijańskiej. W rewolucji amerykańskiej również łatwo odnaleźć takie stałe punkty. Mogą to być partyjne interesy, które w końcu doprowadziły do powstania jednej konstytucji. Podobnie w rewolucji angielskiej dyskurs zawsze sprowadzał się do kwestii parlamentu oraz roli korony. Oczywiście i w przypadku *nowego mówienia*, które jest udziałem wszelkich ugrupowań czasów przewrotu we Francji, mamy do czynienia z pewnym językowym zwrotem, wspólnym ludziom każdej partii. Koselleck twierdzi, iż jest to wyrażenie: dobro ogółu (*Allgemeinwohl*). Jednak po pierwsze, używanie tego wyrażenia przez wszystkie partie nie jest czymś osobliwym, dobro ogółu po prostu przynależy do technik retorycznych politycznego dyskursu całej nowożytności²². Po drugie, takie dobro ogółu w narracji towarzyszącej wydarzeniom, które historycy nazywają rewolucyjnymi²³, nigdy nie jest czymś prawnie zdefiniowanym (na przykład w konstytucji), takie dobro jest zawsze jedynie obiecane, czyli umiejscowione w bliżej nieznaney przyszłości. To właśnie obietnica implikuje abstrakcyjność naczelných wyrażení języka sfery publicznej. Według Kosellecka zarówno w czasach przewrotu we Francji, jak i dziś²⁴, słowa charakteryzować ma nieznaną w wiekach średnich, czy też we wczesnej nowożytności, spekulatywność. Pozwala to postawić hipotezę mówiącą, że w dyskursie rewolucji francuskiej z całą mocą ujawnia się spuścizna oświeceniowej idei postępu, której cechą najbardziej charakterystyczną jest obietnica. Koselleck twierdzi, że postęp każe znieść istniejący system zależności stanowych, a na jego miejsce wprowadza jedynie wyczekiwanie nowego porządku. W następstwie tego antycypacja zjawisk jest ważniejsza od sumy wszelkich doświadczeń zawartych w używanych pojęciach. Językowe zainteresowania przyszłością zyskują sporą

²¹R. Koselleck, *Abstraktheit und Verzeitlichung in der Revolutionssprache*, [w:] R. Koselleck, R. Reichardt (red.), *Die Französische Revolution*, s. 225.

²²*Ibidem*.

²³Czyli również we wszystkich wymienianych tu rewolucjach.

²⁴R. Koselleck, *Semantyka*, s. 28.

niezależność pojęciową i traktują przyszłość niemal tak, jak gdyby do czynienia miały z najprościej pojętą empirią²⁵. Te problemy abstrakcyjności, obietnicy oraz rewolucyjnej symboliki o nowym znaczeniu ogniskują się w zagadnieniu rewolucyjnego kalendarza.

Koselleck pisze o nowej chronologii: „Z jednej strony kalendarz powinien otwierać i ogłaszać nowy czas — zatem inaugurować tę historyczną nowożytność (*Neuzeit*). Z drugiej jednak strony, kalendarz koniecznie opierać się musi na wyznaczonej przez naturę powtarzalności. Powtarzalność ta to stały ruch gwiazd oraz ruch obrotowy ziemi. W taki sposób dokonywany jest podział na dni, miesiące i lata. Jednakże dekady, periodyzacje oraz inne sposoby określania czasu muszą być rozumiane jako pewna zdolność społeczna (*soziale Leistung*)”²⁶. Historyk twierdzi jednak, że ten czas społeczny i tak zależny jest od naturalnego ruchu. Oznacza to, że to, co ma być społeczne i przez to rzekomo nieoparte na rytmie natury i tak odsyła do powtarzalności właściwej przyrodzie²⁷. Wydawać się może, że również w przypadku kalendarza rewolucyjnego nie mamy tu do czynienia z żadną nowością, lecz z czymś, co jedynie przy pomocy nowych wyrażań ma w życiu codziennym zorganizować porządek, przywracać stabilizację. Jest to bardzo stara funkcja kalendarza. Nawet kiedy świadomość nowożytności pojęta jako zrozumienie tego, że współczesna nam epoka jest nowa, inna od poprzednich, naznaczona nieobecnyimi dotąd doświadczeniami²⁸, ma być ujęta w formie kalendarza, musi odnosić się do codziennej powtarzalności i wtedy właśnie szybko może utracić swój format nowego czasu²⁹. Jednak Koselleck uważa, że w samej potrzebie reformy kalendarza oraz w realizacji tej rzekomej konieczności tkwi nowa, obecna do dziś świadomość (*Zeitbewußtsein*).

Dokładniej rzecz ujmując, idzie tu o historiozoficzną ideologię (*geschichtsphilosophische Ideologie*), która stoi za przemianą temporalności³⁰. W tej jakoby

²⁵R. Koselleck, *Abstraktheit und*, s. 226.

²⁶R. Koselleck, *Anmerkungen zum Revolutionskalender und zur „Neuen Zeiten“*, [w:] R. Koselleck, R. Reichardt (red.), *Die Französische Revolution*, s. 62.

²⁷Początkiem tego, co tu ujmowane jest jako społeczna konstrukcja czasowości kalendarza, jest polityczne planowanie. *Ibidem*, s. 62.

²⁸Takie rozumienie nowożytności (*Neuzeit*) ujętej jako oświecenie opisał Kant w słynnym artykule „Czym jest Oświecenie?”

²⁹R. Koselleck, *Anmerkungen zum*, s. 62–63.

³⁰Kiedy, jak w powyższym akapicie, Koselleck mówi o ideologii, której przejawy obserwować można w zmianie świadomości czasu, wtedy omawiany autor wpisuje się w nurt niemieckiej

areligijnej, antyteologicznej ideologii zawarte jest przekonanie o racjonalności natury — fundamencie nowej epoki dziejów³¹. Jednak w budowanym na takim fundamencie kalendarzu i w jego czasowości istnieje pewna sprzeczność. Taka antynomia, czy inaczej mówiąc, rozpoznawana przez Kosellecka irracjonalność oświeceniowych przekonań, dotyczy całej symboliki rewolucyjnej³². Jej zwolennicy, chcąc utwierdzić swą ideologię, powoływali się na wspomnianą racjonalną naturę i dzięki niej ustanawiali nową czasowość odnoszącą się do całego świata. Kalendarz rewolucji na pozór uznaje zupełnie naturalną różnicę między dniem a nocą. Niemniej jednak noc i dzień miały być sobie równe, musiały więc być liczone tak samo, co symbolizować miało równość między obywatelami republiki³³. Tradycyjne rozróżnienie między dniem a nocą, nocą a dniem opiera się na powtarzalności związanej z ruchem obrotowym ziemi. Kiedy mamy noc, druga półkula Ziemi jest jasna, panuje tam dzień. Jedna półkula zawsze spowita jest mrokiem, druga zawsze jest oświetlona. Ciemność nocy oznacza odpoczynek, jasność dnia to aktywność. Przez wymóg równości rewolucja tego porządku nie uznaje. I dni i noce stawia w jednym szeregu. W ten sposób kalendarz wyrażać ma również ideę postępu³⁴. Koselleck uważa, że rewolucyjna symbolika w rzeczy samej dezawuuje tradycyjną metaforykę, która opiera się przede wszystkim na naturalnych nawrotach. Przez to, powtórzę, cała semiotyka rewolucji francuskiej osiąga niebywały wręcz stopień abstrakcyjności. Jej natężenie ukazuje Koselleckowi język Robespierre'a. Robespierre mówił, że jedna półkula Ziemi, jak gdyby oświetlona promieniami Słońca, jest już w trakcie rewolucji, podczas gdy druga będzie jako następna wyrwana z ciemności³⁵. Tradycyjna symbolika zostaje przełamana wtedy, gdy wnoszony jest postępowy postulat oznajmiany przy pomocy języka odnoszącego się do rozumowego nakazu likwidacji ciemności, nie do naturalnych ruchów ciał niebieskich.

Dla Robespierre'a, Kanta czy Hegla, wyjątkowość rewolucji polega na ujawnieniu się w jej wydarzeniach niespotykanej do tej pory w dziejach mocy ro-

krytyki ideologii, dokładniej jej konserwatywnej odmiany. Zwolennicy takiej krytyki w spuściznie europejskiego oświecenia widzą niewiele więcej poza tyranią sprzeczności ponadhistorycznego rozumu niepozwalających w pełni korzystać z doświadczeń przodków.

³¹Ibidem, s. 63.

³²Ibidem, s. 63–64.

³³Ibidem, s. 63.

³⁴Przypomnę, że cały czas mowa jest jedynie o interpretacji Kosellecka.

³⁵Ibidem, s. 63.

zumu. Dla Kosellecka jej osobliwość to przede wszystkim niebywały stopień abstrakcyjności języka, którym zaczyna mówić sfera publiczna i w którym do dziś porusza się historyk³⁶.

To, co nazwałem racjonalizacją czasu, uważam za rozciągnięcie teorii Webera na obszar historiografii. Koselleck opisuje rewolucję francuską jako niezwykle ważny, o ile nie najważniejszy czynnik w całym procesie modernizacji. Proces ten, przypomnę, dotyczyć ma przede wszystkim świadomości. Zauważyć to można, analizując zmianę znaczenia starych symboli i pojęć języka oraz narodziny neologizmów, jak i nieznanych dotąd metafor. Opisane, temporalne metamorfozy narzędzi komunikacji sprawiają, że rola historii — nauczycielki życia i doradczyni polityki — staje się w nowożytności wysoce problematyczna.

Daniel Ciunajcis

THE FRENCH REVOLUTION AND THE 20TH CENTURY HISTORIOGRAPHY OF POLITICAL TERMS

Summary

The fundamental theses of the article entail the conviction of the linguistic standardisation of an event, which grants it the social status of a fact and (second thesis) the new, future-oriented and abstract dimension of the language in which the events are described. The author divides his disquisition into two parts. In the first, the description of the past is discussed, as a communicative process of *creating* history. In this sense, the general historical process is simultaneously a sequence of communicative acts. The second part presents the transpositions concerning the semiotics of time to-

³⁶Nie zagłębiając się w różnice między myśleniem a działaniem, można powiedzieć, że Hannah Arendt (niewątpliwie również znakomita historyczka) podobną diagnozę stawia dla Europy jeszcze przedoświeceniowej. Pisze mianowicie: „Ów brak jasności i precyzji pojęciowej w odniesieniu do istniejących realiów i doświadczeń stanowi przekleństwo [...] Zachodu, od- kąd po zakończeniu ery peryklejskiej rozeszły się drogi ludzi czynu i ludzi myśli, a myślenie zaczęło się całkowicie odżegnywać od rzeczywistości, szczególnie zaś od faktów i doświadczeń świata polityki. Wielką nadzieją epoki nowożytnej, od samego jej zarania, jak również nadzieją nowożytnych rewolucji, było przekonanie, że można zażegnać ten konflikt pomiędzy działaniem a myśleniem. Nadzieja owa nie została jak dotąd spełniona [...]”. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 220.

wards the end of European modernity. The transformation in the consciousness of time is to be associated with the fact that political-social terms are no longer a repository of past experiences, which help to overcome the current challenges of political life, but constitute abstract notions and relate to a past which is not always known.

The main conclusions of the article are that the essence of the European consciousness is in the necessity of introducing changes which apply to all domains of human activity. Precisely such total necessity of change is what the author takes to be a modernisation. Consequently, the role of history as a teacher of life becomes exceedingly problematic.

