

Chris Lorenz

## Badania pomiędzy historią a filozofią

### Wprowadzenie

Przede wszystkim pragnę bardzo podziękować profesorowi Krzysztofowi Brzechczynowi za zaproszenie mnie na to sympozjum i za cały wysiłek, jaki włożył w organizację przekładu książki *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*. Kiedy po raz pierwszy zwrócił się do mnie z pomysłem wydania tej książki – a to było, jeśli dobrze pamiętam, podczas Europejskiej Konferencji Historii Społecznej w Amsterdamie w 2006 roku – muszę przyznać, że nie miałem większej nadziei, na to, że ten plan się powiedzie. Tłumaczenie i wydanie książki wymaga zaistnienia co najmniej trzech rzeczy, które nie tak często występują razem. Po pierwsze, znalezienie i zmobilizowanie odpowiednich osób do wsparcia projektu; po drugie, co jest równie ważne, znalezienie wystarczającej sumy pieniędzy na sfinansowanie tłumaczeń i publikacji; a po trzecie – o czym często się zapomina – wygospodarowanie odpowiedniej ilości swojego cennego czasu, tak, aby zrobić to, co zostało zaplanowane w przesadnie optymistycznym nastroju. Każdy tego rodzaju projekt książki nieuchronnie nie powiedzie się, jeżeli którykolwiek z tych trzech czynników nie wystąpi. Po bliższej analizie zatem wydaje się to małym cudem, że ta książka rzeczywiście powstała. I, jak wiele rzeczy w Polsce, wygląda ona moim zdaniem bardzo ładnie, dlatego też pragnę wyrazić moje uznanie i wdzięczność dla pracowników Wydawnictwa Poznańskiego i projektanta okładki, którzy także wykonali wspaniałą robotę. Na koniec chciałbym podziękować polskiemu Ministerstwu Nauki i Szkolnictwa Wyższego za sfinansowanie tłumaczenia. To tyle komplementów. Przejdę teraz do zawartości książki, a więc do filozofii historii i teorii historiografii.

Jak już wiecie, moja książka zatytułowana jest *Przekraczanie granic. Studia z filozofii historii i teorii historiografii*. Uznałem to za odpowiedni tytuł, ponieważ jej poszczególne rozdziały, znajdujące się na pograniczu

historii i filozofii, zorganizowane są w dwóch blokach: „filozofia historii” oraz „teoria historiografii”. I, bynajmniej, nie jest to przypadkowe, ponieważ ten rodzaj filozofii historii, za którym się opowiadam, opiera się na pisaniu o historii w ogólności oraz na dyskusjach o historii i historiografii w szczególności. Kontrowersje na temat historii stanowią zatem mój ulubiony punkt wyjścia, gdyż w nich, wiele z tego, co zwykle pozostaje ukryte i brane jest za pewnik przez historyków, bywa kwestionowane. Wbrew stanowisku wielu historyków uważam, że kontrowersje są generalnie produktywne i pożyteczne – zarówno dla historii, jak i filozofii historii. Dlatego też podpisuję się pod wariantem argumentu Francisca Bacona, który opowiadając się za eksperymentalną drogą do poznania natury rzeczy, w następujący sposób argumentuje na rzecz przeprowadzania eksperymentów: „aby poznać prawdziwą naturę lwa, musisz pociągnąć go za ogon”. Stąd myślę, że owocne jest badanie historyków, wtedy gdy ciągną się oni wzajemnie za ogony. Odwołuję się zatem do stylu filozofowania, który Raymond Martin nazwał „empiryczną filozofią historii” – empiryczną, ponieważ opiera się ona na konkretnych sporach dotyczących przeszłości.

Jednakże, w moim mniemaniu, filozofia historii *nie* może zostać *ograniczona* do analizy pojęciowej problemów empirycznej historii, ponieważ historia nie traktuje jedynie o „przeszłości historycznej”, lecz także o „przeszłości praktycznej”. Fakt ten podkreślali filozofowie historii tak różni, jak Hayden White i Jörn Rüsen podczas ich długich karier. Dlatego filozofia historii nie może ograniczać się do epistemologii, logiki i metodologii. Musi również odnosić się do etycznych i politycznych aspektów historii. Moim zdaniem historia nie powinna być analizowana jedynie z epistemologicznej perspektywy zdystansowanego obserwatora, lecz również z etycznego i politycznego punktu widzenia zaangażowanego uczestnika, to jest z punktu widzenia podmiotów politycznych. Nie mówię tutaj przede wszystkim o aktorach politycznych z *przeszłości*, którzy jako tacy są obiektami historii, ale o historykach jako podmiotach politycznych *teraźniejszości*. Zawodowa, akademicka historia od zawsze wykazywała silną skłonność do przymykania oka na swoje nieuniknione zaangażowanie polityczne. Biorąc pod uwagę jej rzeczywisty polityczny dorobek – zarówno teraz, jak i w przeszłości – jest to dość niezwykle i stanowi rodzaj zbiorowej, zawodowej represji. W naszych czasach wystarczy spojrzeć na możliwe formy „zamawianej historii”, aby zobaczyć, że idea historii „apolitycznej” jest nie tylko błędna, ale również „tuszująca”, a tym samym ideologiczna. *Wszelkie* pisanie historii jest zatem pisaniem „na zlecenie” w szerszym znaczeniu tego słowa.

Dlatego też w moich analizach historiografii odnoszę się nie tylko do epistemologicznych i metodologicznych pytań, ale również do politycznych i etycznych kwestii, związanych z zajmowaniem się przeszłością.

Przez długi czas pytania te były podejmowane pod szyldem „problemu wartości”, lecz od momentu Foucault i studiów postkolonialnych są one formułowane w kategoriach „władzy/wiedzy” oraz „dyskursu”. Stąd w centrum mojego podejścia leży zajmowanie się *zarówno* epistemologicznymi, jak i praktycznymi aspektami historii, a także analizowanie ich wzajemnych powiązań. Sądzę, że *zajmowanie* się przeszłością jest zawsze formą „robienia historii” lub „tworzenia historii” w teraźniejszości, mówiąc bardziej precyzyjnie. W polskim kontekście można pomyśleć o książce Jana Grossa *Sąsiedzi* oraz jej odbiorze publicznym jako niedawnym przykładzie tego powiązania.

Zarówno w filozoficznej, jak i w historiograficznej części mojej pracy używam pojęcia „tożsamości historycznej” w celu analizy refleksyjnych aspektów „robienia historii”. Termin „refleksja” dosłownie oznacza „zwrócenie uwagi na siebie”. Myślę, że moje zainteresowanie wzajemnymi powiązaniem i skrzyżowaniami epistemologicznych i praktycznych aspektów historii – moje podwójnie epistemologiczno-praktyczne nastawienie, by tak rzec – odróżnia moje podejście zarówno od klasycznej, analitycznej filozofii historii, jak i od współczesnej, narracyjnej filozofii historii. Jeśli chciałoby się znaleźć etykietę, to można nazwać moje podejście „postfundamentalistycznym” albo „postanalitycznym”. W przeszłości dla mojego stanowiska używałem również pojęcia „wewnętrznego realizmu”.

Moje podwójne zainteresowanie tłumaczy podwójną linię polemiki, którą czytelnicy mogą znaleźć w książce: pierwsza przeciwko *relatywizmowi* w jego klasycznej i postmodernistycznej odmianie, druga przeciwko *obiektywizmowi*, w jego klasycznej – empirycznej i pozytywistycznej odmianie. Generalnie twierdzę, że zarówno relatywizm, jak i obiektywizm stanowią filozoficzne dziedzictwo *empiryzmu* oraz *pozytywizmu*.

Pozwolę sobie najpierw wyjaśnić, dlaczego wciąż postrzegam obiektywizm – zarówno w postaci empiryzmu, jak i pozytywizmu – jako główny problem w filozofii historii, ponieważ niektórzy z Was mogą odczuwać pokusę traktowania tego rodzaju krytyki jako niepotrzebne wracanie do dawno już zamkniętego tematu. Tymczasem obiektywizm nie jest tak przebrzmiały, jak się wydaje, a jedynie ukrywa się pod subtelными przebraniem. To jednocześnie prowadzi mnie do problemu *pojściowej inwersji* w filozofii historii.

W pierwszej części mojej książki postuluję, że chociaż empiryzm i pozytywizm zostały uznane za „martwe” w filozofii nauki najpóźniej w latach 70-tych XX wieku, to kierunki te nadal są żywe w filozofii historii, chociaż funkcjonują w odwróconej formie. „Post-fundamentalizm” nie objął całkowicie filozofii historii, jeśli pominąć prace Aviezera Tuckera, Marka Bevira i Johna Zammito. Moim argumentem na rzecz tej tezy jest obserwacja, że sporo problemów rozpatrywanych przez filozofów

historii, nadal zakłada ważność niektórych podstawowych idei empiryzmu i pozytywizmu.

Pozwolę sobie zilustrować to, co mam na myśli, przykładem jednego filozofa historii, który, tak się składa, był jednocześnie jednym z moich dwóch promotorów i którego możliwe, że znacie: Franka Ankersmita. Na początku pragnę wyrazić podziw dla tego najbardziej systematycznego myśliciela współczesnej filozofii historii. Od czasu jego rozprawy *Narrative Logic* z 1983 r., poprzez książkę *Historical Representation* z 2002 r., aż po ostatnią pracę *The Sublime Historical Experience* z 2007 r. broni on tej samej argumentacji z niezwykłą konsekwencją. To jest argument, że dla filozoficznego rozumienia pisania historii fundamentalne jest rozróżnienie między dwoma rodzajami bytów językowych. Jest to rozróżnienie pomiędzy deskryptywnymi, referencyjnymi, indywidualnymi twierdzeniami, jak „Stalin zmarł w 1953 roku”, które nie zakładają żadnych teorii i których prawdziwość może zostać ustalona niezależnie od innych zdań, a niedeskryptywnymi, nie-referencyjnymi złożonymi całościami językowymi, pozbawionymi prawdziwości. Przykładami takich złożonych całości językowych są takie pojęcia jak „feudalizm”, „oświecenie” lub „barok”. Ankersmit w latach 80-tych nazwał te złożone całości językowe „substancjami narracyjnymi”, a od lat 90-tych używał sformułowania „reprezentacje historyczne”. Charakterystyczną cechą tych bytów językowych jest, zdaniem Ankersmita – co powtarzał na okrągło – to, że są one pozbawione *jakichkolwiek* własnych treści poznawczych. Substancje narracyjne oraz reprezentacje historyczne jedynie generują punkty widzenia lub perspektywy, z których możemy patrzeć *w* przeszłość, ale one same nie znajdują się *w* przeszłości, ani nie odnoszą się do niczego w przeszłości. W skrócie, substancje narracyjne oraz reprezentacje historyczne nie mogą być „umocowane” do niczego w przeszłości i dlatego, zdaniem Ankersmita, są one pozbawione treści poznawczych. Znaczną część z tego, co napisał Ankersmit, stanowią dociekania logicznej natury tych poznawczo „pustych” złożonych całości językowych, które w jego mniemaniu funkcjonują jako *substytuty* minionej rzeczywistości. Biorąc pod uwagę nieprzerwaną ciągłość jego argumentacji, nie jest to przypadkowe, że w niedawnym wywiadzie nazwał *Narrative Logic* swoją „najlepszą książką”.

Problematyczne w centralnej linii argumentacji u Ankersmita wydaje się to, że *opozycja pomiędzy twierdzeniem deskryptywnym a perspektywą* – a zatem różnica pomiędzy indywidualnymi deskryptywnymi twierdzeniami w narracjach a złożonymi „substancjami narracyjnymi”, które te twierdzenia łącznie generują – została przejęta z empiryzmu bez kwestionowania. Chodzi tu o pomysł, że istnieje fundamentalna opozycja między indywidualnymi deskryptywnymi twierdzeniami – dawniej znanymi jako *zdania protokolarne* – które indywidualnie i bezpośrednio odnoszą się do rzeczywistości, i których odniesienie może być „umoco-

wane”, oraz zbiorami nie-deskryptywnych twierdzeń – w nauce zwykle zwanymi „teoriami” – które nie posiadają takiego „umocowanego” odniesienia do rzeczywistości. Jak wiadomo, empiryści bardzo długo próbowali zbudować takie „umocowania” pomiędzy teoriami a twierdzeniami obserwacyjnymi w filozofii fizyki. I jak wszyscy dobrze wiedzą, projekt ten w latach 60-tych i 70-tych XX wieku stał się jedną z najbardziej interesujących *porażek* w historii filozofii nauki. Jednakże, zgodnie z opozycją wynikającą z empiryzmu, Ankersmit nadal utrzymuje, że indywidualne deskryptywne twierdzenia mogą mieć swoje „umocowanie” w rzeczywistości, natomiast „narracyjne substancje” i „reprezentacje historyczne” takiego „umocowania” nie posiadają.

Podstawowy argument Ankersmita – co jest moim zdaniem godne uwagi – nadal opiera się na empirycystycznej idei, że indywidualne deskryptywne twierdzenia nie zawierają w sobie żadnej perspektywy i że mogą być „umocowane” – a więc ufundowane na obserwacji. Oparty jest on również na innej idei empiryzmu, że *bez* tego odnoszącego się „zakotwiczenia” twierdzenia nie posiadają treści poznawczych. Fakt, że sama idea „zakotwiczenia” indywidualnych deskryptywnych twierdzeń w rzeczywistości empirycznej została skompromitowana skutecznie przez post-empiryzm i post-pozytywizm – od Quine’a do Poppera i Kuhna – i że pomysł ten został zastąpiony przez przekonanie o „teoretycznym obciążeniu *wszelkich* obserwacji empirycznych”, nie został uwzględniony przez Ankersmita.

To dziedzictwo empiryzmu u Ankersmita jest tym bardziej zaskakujące, gdyż zajmował się on bezpośrednio zarówno Quinem, jak i Popperem. Niemniej, począwszy od *Narrative Logic*, a na *Sublime Historical Experience* skończywszy, odrzuca on wyraźnie samą ideę „obciążenia teorią” deskryptywnych twierdzeń w historii. Zakładam, że postępuje on w ten sposób z dobrych filozoficznych, to jest *systematycznych* powodów. Czyni to, jak sądzę, ponieważ wszystkie jego podstawowe pojęciowe rozróżnienia między opisem i reprezentacją, oraz pomiędzy „umocowaniem” indywidualnych deskryptywnych twierdzeń a brakiem „umocowania” substancji narracyjnych i reprezentacji – i w konsekwencji pomiędzy możliwością bycia prawdziwym (*Wahrheitsfähigkeit*) niemożliwością bycia prawdziwym (*Wahrheitstunfähigkeit*) – są zależne od tego odrzucenia.

Jest to ważny przykład nieprzerwanej obecności empiryzmu (oraz pozytywizmu) w odwróconej postaci w filozofii historii. Inny znaczący przykład można znaleźć w niektórych pracach Hayden White’a, co pokazałem w innym miejscu. Moim zdaniem – i jest to, o ile dobrze pamiętam, pogląd podzielany przez Aviezera Tuckera i Marka Bevira – także w filozofii historii powinniśmy *zacząć* od odrzucenia idei „umocowania” indywidualnych twierdzeń w rzeczywistości. Zamiast tego powinniśmy *zacząć od* przyjęcia rozróżnienia wprowadzonego przez Imre Lakatosa: rozróżnienia między teoriami obserwacyjnymi a wyjaśniającymi. Kie-

dy historycy twierdzą, że dokonują opisu, w rzeczywistości prezentują swoje obserwacyjne teorie, które są równie omylne i „nieumocowane”, jak ich teorie wyjaśniające. W konsekwencji opisy są, podobnie jak teorie, otwarte na zmiany i rewizje – co zostało wyraźnie pokazane zarówno przez historię nauki, jak i historię historiografii. Tak więc, wraz z Lakatosem i innymi uważam, że rozróżnienie między opisami i teoriami jest kwestią *stopnia*, a nie *rodzaju*. Jak Nelson Goodman wyraził to doskonale w *Jak tworzymy świat*: „Fakty są małymi teoriami, a prawdziwe teorie są wielkimi faktami”<sup>1</sup>.

Filozofowie historii powinny także przejąć od Lakatosa pogląd, że podstawowym problemem we *wszystkich* dyscyplinach *nie* jest bezpośrednio „umocowanie” teorii do świata – lub brak tego „umocowania” – ale wzajemne „umocowanie” dwóch rodzajów teorii. Moim zdaniem jest to jedno z trwałych i podstawowych przeświadczeń, powstałych w wyniku „zwrotu językowego” i „reprezentacjonizmu”.

W momencie, kiedy kwestię bezpośredniego „umocowania” języka do świata wyrzucimy na śmietnik empirycystycznej filozofii, powinniśmy sobie uświadomić, że nie ma szczególnego powodu, aby myśleć, że substancje narracyjne i reprezentacje – z powodu braku „umocowania” – pozbawione są zawartości poznawczej. Wielokrotnie podkreślałem, że bardzo owocne jest postrzeganie funkcji i zawartości poznawczych schematów narracyjnych w historii w taki sam sposób, jak w przypadku funkcji i zawartości poznawczych teorii wyjaśniających w naukach. Jest tak mimo wielu znaczących różnic – zwłaszcza pod względem formalizacji oraz matematyzacji teorii.

To na tyle, jeśli chodzi o spuściznę obiektywizmu w filozofii historii. Teraz chciałbym powiedzieć coś na temat dziedzictwa relatywizmu w filozofii historii, co przywiedzie mnie do drugiej linii ataku w moich artykułach.

Relatywizm w filozofii historii jest w zasadzie filozoficzną kontrą, odwróceniem bądź sobowtórem [*Doppelgänger*] obiektywizmu. W jakiegokolwiek odmianie – a jest ich całkiem sporo – relatywiści argumentują przeciwko niektórym lub wszystkim przesłankom obiektywizmu. Relatywiści z reguły zaprzeczają albo bagatelizują epistemiczne roszczenia historii, utrzymując, że uprawianie historii stanowi po prostu inną formę „polityki” czy „ideologii”. Ich ulubionym celem ataku jest zatem idea, że historia może być „prawdziwa” lub „obiektywna” w jakimkolwiek znaczeniu tego słowa. Ten sam relatywistyczny postulat wysuwany jest przez tych, którzy twierdzą, że wybór i rozwój narracji historycznych w czasie jest całkowicie niezależny od argumentów epistemologicznych

---

<sup>1</sup> N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, przeł. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1997, s. 115.

i zależy wyłącznie od preferencji politycznych lub estetycznych. Podobnie uznał Hayden White w *Metahistorii*.

Moja krytyka relatywizmu w filozofii historii jest w pewnym sensie uzupełnieniem krytyki obiektywizmu. Podczas gdy obiektywizm podchodzi do wiedzy historycznej *jedynie* z epistemicznego punktu widzenia oddalonego obserwatora, relatywizm ujmuje ją wyłącznie z perspektywy zaangażowanego aktora czy uczestnika. Moim zdaniem filozofia historii powinna zawierać i analizować zarówno epistemologiczny, jak i praktyczny punkt widzenia. Powinniśmy również unikać *redukowania* naszych analiz historii do jednego z nich. Jeżeli będziemy analizować wiedzę historyczną jedynie z perspektywy zewnętrznego obserwatora, filozofia historii nieuchronnie ograniczy się do epistemologicznych i metodologicznych analiz. Ale jeżeli dokonamy analizy wiedzy historycznej z punktu widzenia aktorów politycznych – co ma miejsce w przypadku, kiedy patrzymy na historię wyłącznie jak na działania polityczne, pozbawione zawartości poznawczej – wtedy filozofia historii skurczy się do politycznych i etycznych analiz. W moim mniemaniu filozofia historii, warta tej nazwy, powinna jednocześnie analizować zarówno historyczną, *jak i* praktyczną przeszłość w ich wzajemnych powiązaniach.

Sądzę, że najbardziej interesujące spostrzeżenia można otrzymać poprzez analizę właśnie tych powiązań epistemologii i polityki w historii – i w tej dziedzinie czerpię pewne inspiracje od Pierre'a Bourdieu oraz Michela Foucaulta. Próbowałem tego dokonać, analizując polityki historyków oraz ich polityki porównań na przykładzie kilku historiograficznych kontrowersji: *Historikerstreit*, debaty o Goldhagenie, debaty o Holokauście, debaty o drugim Imperium Niemieckim oraz debaty o narodowej tożsamości w Kanadzie. Twierdzę, że podstawowe polityczne poglądy historyków ukryte są w ich wyborach tzw. *klas kontrastowych*, a więc w przypadku, kiedy dokonują w sposób jawny czy ukryty porównań. Stąd też główny obszar moich zainteresowań mieści się w czymś, co można nazwać *polityką metody*. O tym, czy takie ujęcie filozofii oraz historiografii warto jest rozpatrywania, nie mnie decydować<sup>2</sup>.

Pozwolę sobie zakończyć pewnymi uwagami na temat specyfiki ujmowania przeze mnie polityki historii. Po raz kolejny, celem wyjaśnienia, posłużę się porównaniem podejścia do polityki historyków mojego i Franka Ankersmita. Odnoszę się w tym momencie do jego ostatniej

---

<sup>2</sup> Ch. Lorenz, *Double Trouble. A Comparison of the Politics of National History in Germany and Quebec*, w: *Nationalizing the Past. Historians as Nation Builders in Modern Europe*, red. S. Berger, Ch. Lorenz, Palgrave Macmillan, Houndmills 2008; idem, *Unstuck in Time. Or: the Sudden Presence of the Past*, w: *Performing the Past. Memory, History and Identity in Modern Europe*, red. K. Tilmans, F. van Vree, J. Winter, University Press, Amsterdam.

książki *Sublime Historical Experience*, w której Ankersmit analizuje, w jaki sposób pisanie historii jest uwarunkowane przez doświadczenia polityczne poszczególnych historyków. Chodzi tu przede wszystkim o *doświadczenie politycznej katastrofy*, np. Rewolucji Francuskiej. Obok poziomu indywidualnego historyków Ankersmit odróżnia inny, *zbiorowy* poziom doświadczenia: poziom całych „kultur”, całych „cywilizacji” i całych „okresów”. W znaczącym, Heglowskim stylu Ankersmit identyfikuje zbiorowe podmioty, jak „zachodnia cywilizacja” czy „indyjska cywilizacja”, jako podmioty „wzniosłych” lub „historycznych traum”. Te zbiorowe podmioty są jednocześnie nośnikiem „tożsamości historycznej”, która jego zdaniem jest niezamierzoną konsekwencją wzniosłej traumy historycznej. Podobnie jak Hegel, Ankersmit uważa „wielkie jednostki” – w jego przypadku „wielkich historyków” – za podstawowe nośniki „tożsamości historycznej”.

Następnie twierdzi on – wykazując przy tym szczerą skłonność do paradoksów – że Holokaust *nie* reprezentował „historycznej traumy”, co zazwyczaj było zakładane, ponieważ nie istnieje „zbiorowy podmiot” charakteryzowany przez to wydarzenie. Zdaniem Ankersmita Holokaust był *jedynie* „psychologiczną traumą” – dla Żydów – ale *nie* „wzniosłą historyczną traumą” dla „zachodniej cywilizacji”. Odrzuca on również możliwość, że Holokaust mógłby być traumą dla Niemców, nie dostrzegając faktu, że Niemcy przez pewien czas przez niektórych postrzegane były jako „naród Holokaustu”...

Nie mogę zagłębiać się w tym miejscu w złożoność analiz Ankersmita, jednakże w moim bardziej „empirycznym” ujęciu filozofii historii większą uwagę poświęcam zagadnieniu, czy i w jaki sposób koncepcja traumy wykorzystywana jest w debatach historycznych, oraz czy koncept ten może wyjaśnić konkretne cechy tej debaty, niż nazywaniu Holokaustu nie-wzniosłą bądź „psychologiczną” traumą. Powód mojego zainteresowania jest prosty i empiryczny: Holokaust uważany jest za najbardziej traumatyczne wydarzenie XX wieku, przynajmniej jeśli chodzi o Zachód (choć i tutaj nie jest pozbawiony konkurencji, np. Staliniowski archipelag Gułag). W istocie, to, co dla mnie wydaje się być najbardziej interesujące, ułożone jest dokładnie pomiędzy poziomem indywidualnych historyków ze zbiorowości „kultur” i „cywilizacji” u Ankersmita. Moje zainteresowanie „obszarem pośrednim” (*vis a vis* Heglowskiej perspektywy Ankersmita całych „kultur” i „cywilizacji”) wypływa z faktu, że za każdym razem, gdy analizowałem „kolektywne podmioty” na niższym empirycznym poziomie, jak narody czy klasy, dochodziłem do wniosku, że są one w pewien sposób *podzielone pomiędzy sobą*. Stąd bardziej owocne jest *niepostrzeganie* tych kolektywnych podmiotów jako całości, co raczej jako *miejsce walki sił*, włączając w to walkę o definiowanie (*Definitionsmacht*), w jaki sposób zbiorowe tożsamości są

reprezentowane i jak są *esencjalnie podważane*<sup>3</sup>. Moje analizy historiograficzne dyskursów dotyczących Niemców, Kanadyjczyków oraz innych narodowych tożsamości powinny być traktowane jako ilustracje do tego systematycznego ujęcia. Myślę, że za historiograficzną różnorodnością mojej pracy kryje się pewna filozoficzna spójność.

Z języka angielskiego przełożyła: *Eliza Karczyńska*

## Exploration between philosophy and history

### Keywords

Philosophy of history; historiography; post-foundationalism; relativism; objectivism; internal realism; cross-disciplinarity; conceptual inversion; essentially contested concepts; historical past; practical past; politics of history; narrativism; Frank Ankersmit; Hayden White

This introduction summarizes the basic ideas behind the articles collected in my book: *Przekraczanie granic*. The first basic idea is the idea that the writing of history has a 'border crossing' character, meaning that history writing involves bordercrossings 1. between history and philosophy, and 2. between history and 'politics' in a broad sense. The second basic idea is that the dialectical mechanism of 'inversion' (of 'negation' and of 'the unity of opposites') is fundamental for our understanding of debates in philosophy of history and in historiography. The third idea is that interesting prejudices and other assumptions in both philosophy and in history are found by contrast, not by analysis (Feyerabend). Analysis of controversies is therefore the most fruitful point of departure in philosophy of history and in historiography. Because all key ideas in the humanities are 'essentially contested concepts' (W. B. Gallie) controversies are the 'normal' discursive condition in the humanities.

---

<sup>3</sup> Ch. Lorenz, *Representations of Identity. Ethnicity, Class, Gender and Religion. An Introduction to Conceptual History*, w: *The Contested Nation. Ethnicity, Religion, Class and Gender in National Histories*, red. S. Berger, Ch. Lorenz, Palgrave Macmillan, Houndmills 2008.