

Andrzej Sepkowski  
Łódź

## *Historia mityczna w wyobrażeniach zbiorowych*

**K**iedy stykamy się z pojęciem polityka historyczna pojawia się pytanie nie tylko o cele, bo te są niemal oczywiste, ale o historię, jaką angażuje się w taką politykę. Ona tylko z pozoru jest jedna, choć zdawać by się mogło, że mówiąc o niej myślimy o tym samym – o wiernej rekonstrukcji zdarzeń, procesów. Dla przeciętnego człowieka pozostaje taką mimo wielu karłowatych reinterpretacji i niejednokrotnie w ciągu życia spotkać się może z kilkoma nawet wykładaniami jedynej, prawdziwej przeszłości confirmowanymi autorytetami politycznymi i naukowymi. Nie zdaje sobie sprawy, iż obcuje z wieloma historiami, a ich stratyfikacja zależy od stopnia mityzacji. Przyjmuje taką jej postać, jaka odpowiada żyjącej w nim przeszłości<sup>1</sup>. I wtedy nie ma dla niego znaczenia „prawdziwość” jego wizji dziejów, staje się podatny na zabiegi tych władców symboli, którzy znajdują się w tej samej przestrzeni mitycznej i przy pomocy swojej „polityki historycznej” będą zabiegać o poparcie. Z reguły akceptuje wizje mityczne, takie które odpowiadają jego wizji świata, mając je za prawdziwe. Nie zajmując się mutacjami tych wizji chcemy zbliżyć jedynie istotę tego, co nazywamy mitem i stosunkiem człowieka do przeszłości zdając sobie sprawę z tego, iż jest to ledwie garść uwag niepretendujących do miana pełnego, spójnego wykładu.

Mitologia rządzi nami wszędzie, w polityce, ekonomii, sprawach międzynarodowych – pisał z całym przekonaniem D. Alger<sup>2</sup> i nie jest jedynym z tych, którzy w naszym czasie, być może w jakiejś mierze dzięki inspiracjom postmodernistycznych współtwórców chaosu, są skłonni tłumaczyć wiele zjawisk i procesów istnieniem struktur mitycznych. Twórcy i wyznawcy nowego „paradygmatu” utrzymują, że nie tylko pomogą nam odnaleźć się w nowym czasie, ale są kluczami do duchowych możliwości człowieka, dodając, że to sny świata, archetypiczne sny o wielkich ludzkich problemach. Dla jednego z badaczy mit jest niekończącą się, niedopełniającą historią, odbijającą, uzupełnianą przez wstępujące generacje, dla innych one dostarczają człowiekowi regulatywnych i atrybutywnych kategorii ładu, zaklinając – zauważał H.G. Gadamer – w magicznym rytmie życie zbiorowe<sup>3</sup>. Mity wyjaśniają istotę świata w sposób pre-naukowy, ale satysfakcjonujący, ustępując miejsca nauce, ale powoli i być może nie ustąpią nigdy, jeśli sceptycy (Lukacs w „Antynomii myśli mieszczańskiej”)

---

<sup>1</sup> S. Sowell, *Ethnic America. A History*, New York 1981, s. 273.

<sup>2</sup> D.E. Alger, *The Media and the Politics*, Belmont 1996, s. 21.

<sup>3</sup> H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979, s. 30.

powiadają, że „ostateczne” problemy ludzkiego istnienia pogrążone są w irracjonalności nieuchwytniej dla naszego intelektu. Są taką metafizyką, jaką chciałoby w nich widzieć neopozytywiści, ale bez takiej metafizyki nauka sprzeniewierzyłaby się swemu pierwszemu zadaniu – wyjaśnianiu wszystkiego, co rodzi pytania. A jej celem, podkreślał tak mocno Popper, jest poszukiwanie dobrych wyjaśnień dla wszystkiego, co potrzebuje wyjaśnienia<sup>4</sup>.

Przy czym kłopoty z mitycznymi sposobami wyjaśniania pojawiają się już w początku, jeśli nie wiemy, czym są dla nich mity i zbiorowe i jednostkowe „mitologie”. A przecież wielu badaczy mówi o jakościach, które nazywają mitologiami narodowymi czy zbiorowymi o cechach podobnych wielkim mitologiom starożytnych. Konkurujący ze sobą, niepróbujący ograniczać pola dyskursu naukowego, wprowadzają wiele nowych pojęć albo po swojemu reinterpreterują stare konglomeraty tworząc jeszcze większy zamęt. Nie sposób nie zauważyć, że samo pojęcie, jak i sposoby wyjaśniania przy jego pomocy, są zbyt często po prostu nadużywane. A z tego chaosu – zdaniem R. Corma – ma wyprowadzić nas nowa nauka, którą nazwał mitodologią<sup>5</sup>, ale badacz nie pokusił się o zarysowanie choćby jej zrębów i takiej próby nie podjął jeszcze nikt.

Odbiorcom zaś owe „mitologie” zbyt często kojarzą się z alegorycznymi opowieściami o bogach i herosach, walkach dobra ze złem, choć czują ich swoistą transcendencję, bo zwykle widzą mity jako wielkie, strukturalne metafory spoza historii, dalekie od codziennego życia. One tłumaczą zmienność, istotę świata, dualizmów jakie nas ograniczają i generują, dla człowieka każda bariera jest wyzwaniem, nowym progiem, który chcemy przekraczać zmuszając samych siebie do transgresji. Takie potrzeby zdają się eskalować w społeczeństwie ryzyka, w czasie konfliktów tożsamości, gdy gubimy się wśród wielości definicji własnego „ja”, niekiedy tylko niespójnych, niekiedy sprzecznych. Jednostki i zbiorowości muszą przecież zaspokajać stałą potrzebę określania się wobec świata i innych ludzi, stale tworzyć inne wizerunki siebie – to elementarny wymóg, akcentowany przez wielu socjologów i psychologów społecznych. Jeśli tracimy jednolitą, spójną wizję świata, czujemy co najmniej lęk z jego konsekwencjami. Taka potrzeba zdaje się dziś większa niż kiedykolwiek – uważa R. May – bo jako ludzie jesteśmy bardziej zagubieni, pozbawieni ideałów, pełni obaw o przyszłość, niepewni tego, co proponuje się nam jako lekarstwa<sup>6</sup>. Gramy wiele ról na wielkiej scenie świata – dodawał M. Charon – i ciągle poszukujemy nowych prawd dla skomplikowanej rzeczywistości nie zadowolając się nimi, nawet wtedy, kiedy dostarczają nam ich nauki analityczno-empiryczne<sup>7</sup>. Być może zmusza nas do tego ów intelektualny przymus doszukiwania się ukrytych sensów we wszystkim, co istnieje. Być może to nawet nie jest determinowane utratą sensu, ale nazbyt żarliwymi uzurpacjami nowego sensu, kiedy zdaje się,

<sup>4</sup> K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 2002, s. 231.

<sup>5</sup> R. Corm, *Religia i polityka w XX wieku*, Warszawa 2007, s. 125.

<sup>6</sup> R. May, *Blaganie o mit*, Poznań 1997, s. 13.

<sup>7</sup> M. Charon, *Ten Questions. A Sociological Perspective*, Minnesota State University 2001, s. 203.

że stare przestają nam wystarczać. Być może sens to tylko bezsens, o który głowa nie boli – tak widział poszukiwaczy sensu O. Marquard<sup>8</sup>. Być może rację miał T. S. Elliot powiadający, że rodzaj ludzki nie może znieść zbyt dużej dozy rzeczywistości i ucieka się poza nią.

Chcemy zrozumiałych kształtów świata z wyraźnie określonym w nim miejscem, a takie oferują nam wielkie mity. Obraz świata każdego z nas jest naszą własnością, bodaj największą wartością i taki obraz musi mieć i tło i ramy. Na swój sposób wszyscy jesteśmy gnostykami dążącymi do szukania natury wszechrzeczy, a obecny w nas „duch utopii” pcha nas do szukania rozwiązań i idealnych i uniwersalnych, a przy tym najprostszych. W tym zdaje się przesądzać prymat rozumu instrumentalnego – takiego rodzaju jednostkowej „racjonalności” którym posługujemy się po to, by znaleźć najbardziej ekonomiczne sposoby wykorzystania środków prowadzących do celu, jakim jest zrozumienie złożoności świata. Po za tym zauważamy, że zakładamy, że istnieje strukturalny ład tego świata, którego nie są w stanie naruszyć ludzkie działania i tu wcale nie musimy być heglistami. Takie założenia zdają się umacniać, bo przecież cały czas tworzymy własną nieadekwatność konstruując światy bardziej i bardziej skomplikowane, z którymi musimy się uzgadniać. Całe nieszczęście człowieka – powiadał E. Cioran – bierze się stąd, iż nie potrafi zdefiniować siebie przez coś określonego, że brak mu punktu odniesienia w istnieniu. Ale nie przestaje szukać i owocem takich poszukiwań są reguły, zasady mityczne współtowarzyszące nam od wieków.

Niektórzy ludzie nauki niechętnie godzą się ze zdaniem innych, którzy powiadają, jak E.T. Hall, że najważniejsze paradygmaty i reguły rządzące naszym zachowaniem, te które kontrolują nasze życie, funkcjonują poniżej progu świadomości i są na ogół niedostępne analizom naukowym. Ale wtedy, gdy nie potrafimy wyjaśnić wielu problemów, kiedy dominujące paradygmaty krępują nas coraz bardziej, musimy zacząć próbować, by móc na nowo uzgodnić się ze światem i podówczas nie pytamy o to, czy poradziła sobie z nimi nauka. Taką próbą, która w naszym czasie, w postmodernistycznym chaosie, zdaje się być bardzo widoczna, jest próba sięgania po mity z wiarą, że one wspomogą wysiłki zrozumienia nieobjętego świata człowieka. Ludzie nauki mówią coraz częściej o „użytecznych mitach”, opowieściach, o których wiemy, że niekoniecznie są bliskie prawdy, ale wybieramy je ponieważ potwierdzają one naszą wiarę w wiedzę<sup>9</sup>.

Wiara w naukę i jej sprawcze moce znacznie osłabła, bo nauka nie potrafiła wyjaśnić nam wielu naprawdę palących problemów i wyrzeka się odpowiedzialności za wyjaśnianie często usprawiedliwiając się tym, że jej celem jest tylko opis świata. Wiedza naukowa jest hermetyczna, hierarchiczna i zbyt czasami niepodważalna, nawet wtedy, kiedy neguje całe segmenty wyobrażeń zbiorowych<sup>10</sup>. Nietrudno dziś zauważyć, że osłabła wiara w „racjonalizm”, choć nie

<sup>8</sup> O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994, s. 41.

<sup>9</sup> E. Alterman, *What Liberal Media?*, New York 2004, s. 1.

<sup>10</sup> H.P. Mc Donald, *Radical Axiology. A First Philosophy of Values*, Amsterdam 2004, s. 83.

wydaje się, by niosło to za sobą nawroty irracjonalizmu, co sugerują nam niektóre uczeni. Dzisiejszy powrót do religii nie wydaje się jakąś naturalną, organiczną reakcją na ponowoczesność, a raczej jest poszukiwaniem dróg zrozumienia i uzgodnienia się ze światem przy pomocy argumentów dalekich od naszej rzekomej racjonalności. Poza powrotem do religii pojawiły się także tęsknoty za tą nadnaturalną jasnością, jaką daje mit, a powiada się, że pozór światła jest lepszy od całkowitej ciemności. Powrót ku niemu zdaje się poświadczać zdanie Poppera, który z niejakim smutkiem zauważył, że nasza niewiedza jest nieograniczona i orzeźwiająca<sup>11</sup>. N. Wiener dodawał, że częściej powinniśmy powtarzać *credo* Tertuliana i zdawać się na wiarę<sup>12</sup>.

Zainteresowanie mitami w ich nowych postaciach powróciło wtedy, kiedy nie dawano sobie rady z wyjaśnianiem fenomenów faszyzmu, komunizmu i porzeczności tylko na rozlicznych opisach, które nie satysfakcjonowały ani tych, którzy opisywali, ani tych, którzy je odbierali. Poczęto zauważać (jak J. Huizinga<sup>13</sup>), że z mitu wywodzą się siły prawa, ładu, systemy wartości albo jak J. Burnham, wedle którego wielkie mity czynią ruchy społeczne heroicznymi, wspaniałymi<sup>14</sup>. Przy czym nie próbowano określić istoty mitu i niemal dla każdego z badaczy był czymś innym. Nie określono ani pola dyskursu, ani nie starano się szukać odpowiednich narzędzi nauki, co w naukach społecznych nie jest rzadkością i taki stan niezbyt twórczego chaosu nie tyle trwa, co zdaje się pogłębiać. Te nauki zdają sobie sprawę z tego, że osiągnięta przez nie wiedza jest ułomna i wrywkowa, że nie dotyczy całości zjawisk społecznych i wielu ludzi nauki zdaje sobie sprawę z tego, że niezbędna jest zgoda i zjednoczenie wysiłków w imię poznania.

Najwybitniejszy z „mitologów” M. Eliade, bodaj jako pierwszy, zaczął sprowadzać mit na ziemię. W jakiejś mierze dzięki niemu mit przestał być ponadczasowym, uniwersalnym wzorem ładu, a stał się narzędziem niezwykle przydatnym w wyjaśnianiu rzeczywistości. Przy czym nie były to wielkie archetypy powstałe w poszukiwaniach wielkich prawd, ale jako doraźne sposoby realizacji przesłania uniwersalnego, ponadczasowego. Mit zaczął być traktowany jak proste projekcje stanów, zjawisk, jako wartościowane uproszczenia bez przywoływania przesłanek z intencją zawarcia go w świecie społecznego *sacrum*, choć wciąż nie sprecyzowano jakości tych zabiegów. Świat jest zbyt skomplikowany, by zrozumieć go bez takich uproszczeń. Tworzymy surogaty wyjaśnień opierane niekiedy na niewielu przesłankach i tak powstaje choćby mit globalizacji, który ma niewiele wspólnego z właściwym mitem-archetypem – wielkim wzorem narracyjnym niepodlegającym dyskusji. Wydaje się, że już wtedy wypadało nazywać te postaci uproszczeń inaczej i zamiast „mitologii” mielibyśmy do czynienia z inną jakością. Wiedzę o tym nieobjętym świecie

<sup>11</sup> K. Popper, *Wiedza obiektywna...*, s. 3.

<sup>12</sup> N. Wiener, *God & Golem Inc.*, Cambridge 2007, s. 2.

<sup>13</sup> J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1998, s. 17.

<sup>14</sup> J. Burnham, *The Machiavelians*, Washington 1987, s. 138.

organizujemy włączając ją w gotowe schematy przetwarzania informacji i tworzymy niby-wyjaśnienia, które muszą nam starczać.

Powiada się o nich, że są fałszywe nie pytając o to, czy jesteśmy w stanie stworzyć prawdziwe, a odpowiedź na takie pytanie zdaje się prosta. Nie jesteśmy i zapewne nigdy nie będziemy mimo wielu protez. Więc dalej jesteśmy skazani na produkcję mitów wiedząc o tym, że dyskursy mitologiczne mają swoją gramatykę wewnętrzną i pamiętając, że mit jest zjawiskiem nieodłącznym od świata polityki. W jakiejś mierze jednak pomaga wyjaśniać złożoność zjawisk i procesów, aktywizować do działań i preparować takie, o ile twórcy mitu odwołują się do prospekcji budząc zbiorowe strachy czy nadzieje.

Każdy z nas, choć nieczęsto przyznaje się do tego, wie o tym, ma swoją osobistą „mitologię” tworzoną z mitemów – fragmentów wiedzy gromadzonych jako przesłanki do własnych wniosków o naturze świata, istocie czasu, człowieka. Każdy z nas – utrzymują psychologowie – musi tworzyć własną reprezentację wobec świata zewnętrznego, potwierdzać swoją inność, wyjątkowość, a po to są mu potrzebne „twarde” sądy o naturze świata i człowieka, bo nie może poprzestawać na doraźnych, tworzonych z potrzeby chwili. Owszem, stara się o to, by były w miarę racjonalne, ale zdaje sobie sprawę z tego, że nigdy nie osiągnie poziomu pełnej racjonalności. Przestrzenie poznawcze otwierające się przed nami codziennie są tak nieobjęte, że jest zmuszony do sytuowania faktów, wydarzeń w gotowych już strukturach, tych sakralizowanych i tych ziemskich.

Nie tworzymy zbyt wyrafinowanych struktur poszukując wyjaśnień, nie dokonujemy zbyt skomplikowanych zabiegów tworząc własne przestrzenie mityczne. Po prostu upraszczamy te fakty i zjawiska dostosowując do istniejących w nas form, ewaluując je w naszych systemach aksjo-normatywnych. Uznajemy, że coś jest złe nie dlatego, że jest złe, ale dlatego, że nasze systemy wartości i czekające struktury rozumienia czekają na to, byśmy potraktowali te fakty jako złe czy dobre. Wiedząc, że nie dokonamy pełnej racjonalizacji dokonujemy mityzacji, czyli uproszczenia do postaci, jaka jest kompatybilna wobec naszego ustalonego w procesie akulturacji „światopoglądu”. Jeśli jesteśmy „prawicowi” bez trudu zaakceptujemy partię nazywającą się prawicową nie analizując tego, czy taką jest naprawdę, a bywa tak, że stajemy się zwolennikami „prawicowej lewicy” albo na odwrót. Zyskując nasz ogląd faktu czy zjawiska uznajemy je za integralną część siebie i pozostajemy przy swoim zdaniu, choćby świadczyło przeciw niemu tysiąc przesłanek. Tworzymy swoje własne, osobiste mitologie – uważa H. Jenkins – po to, by tworzyć zasoby, dzięki którym nadajemy sens naszemu życiu codziennemu<sup>15</sup>. Być może po części dlatego, że tak często konfrontujemy się z naszym dogmatyzmem empirycznym i racjonalnym. A wedle Sartoriego dogmatem empiryka jest to, że skoro program nie sprawdził się w praktyce, to jakiś błąd musi tkwić w teorii, dogmatem racjonalisty zaś to, że

<sup>15</sup> H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, Warszawa 2007, s. 9.



co jest słuszne teoretycznie, musi być słuszne w praktyce<sup>16</sup>. Kiedy zawodzą nas teoria i praktyka sięgamy do innych wyjaśnień.

Używając pojęcia mitologia badacz miał oczywiście na myśli to, co uważamy za mity, czyli uproszczone obrazy świata, jakie nieustannie tworzymy i modyfikujemy. To już nie są mity w ich klasycznym, starożytnym rozumieniu. Słowo „mit” wywodzi się od *mythos* i oznacza „słowo” w sensie niekwestionowanej prawdy. *Logos* oznaczał zaś prawdę, którą można wykazać i udowodnić. *Mythos* i *logos* w tej zbitce pojęciowej są ze sobą nie do pogodzenia i wypadaloby pomyśleć o innych symbolach językowych dla oznaczenia istoty mitu, który nim nie jest. Zauważamy, że wiele mitów funkcjonujących w przestrzeniach mitycznych ma charakter prawd absolutnych, że nie są dyskursywne i takie rzeczywiście paraliżują wyobraźnię. Ale z drugiej strony wiele mitów daje się zmieniać, weryfikować, jak choćby mity wydarzeniowe czy heroiczne. To są już inne rzeczywistości semiotyczne. Nas interesują nie te bezdyskursywne, ale te, które są uproszczonymi obrazami świata dającymi się łatwo wypierać, zmieniać.

Ludzie – coraz częściej konstatają naukowcy społeczni – są istotami mitotwórczymi. Dla nich mit nie jest baśnią ani sfalszowaną historią, jest raczej najgłębszym wyrazem obaw, aspiracji i symbolicznego rozumienia życia i świata wokół nas. Zgadzać się, co do tego inni coraz częściej pytają i o treści i formy mitu, istoty mityzacji i demityzacji, czyli o siły sprawcze przekształcające przestrzenie mityczne i coraz częściej zauważają, że spotykają się na nieobjętym polu dyskursu naukowego, którego granic nie mogą określić. W takich warunkach dyskurs nie jest możliwy i już pojawiają się głosy, by stworzyć podstawy mitologii – nauki o mitach. Jeśli zgadzamy się co do tego, że mity wspomagają nas w zrozumieniu świata, to winniśmy iść śladami badaczy wielkich archetypów od C.G. Junga poczynając, ale w sposób uładowany, próbując kategoryzować, definiować niekwantyfikowalną materię. Dziś zdaje się, że fascynacja nowym sposobem wyjaśniania prowadzi do mnożenia bytów nad potrzebę poza tym, że niesie za sobą wiele wyjaśnień, a nawet teorii, które wspierane są na takich fundamentach. Ale mimo wielu sugestii, propozycji określenia pola badań i narzędzi nauki, wciąż mamy do czynienia z wielogłosem konkurencyjnych wobec siebie koncepcji potęgujących zagubienie i przesądających w jakiejś mierze o tym, że nauka nie spełnia swojej powinności wobec społeczności.

W zbiorowościach obowiązują podobne reguły. Po to, by stworzyć nowy mit potrzebują odpowiedniej ilości mitemów, czyli przesłanek, fragmentów tworzywa mitycznego. Warunki nieodzowne do tego, by jakaś nowa prawda stała się mitem to: społeczne zaakceptowanie nowej formy i stała rytualizacja, ale tym podstawowym jest akceptacja, choć bez rytualizacji, organizowanej albo spontanicznej, żywotność mitu może być ograniczona. Zauważymy bez trudu, że bez akceptacji nawet najbardziej wyrafinowana, trwała rytualizacja nie przyniesie pożądanego skutku. Tak było z wieloma mitami heroicznymi PRL. Mimo wytrwałej rytualizacji społeczeństwo nie zaakceptowało takich herosów nowego

<sup>16</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s. 71.

czasu jak J. Krasicki czy H. Sawicka. A w pamięci zbiorowej przetrwał i umocnił się mit marszałka rytualizowany spontanicznie, w małych zbiorowościach.

Proste mityzacje wynikają z potrzeby wyjaśniania złożoności świata przez kilka prostych czynników, bywają usprawiedliwieniami postaw i zachowań tych, którzy muszą bronić swoich przekonań w imię tożsamości i z takimi będziemy spotykać się w szkicach poświęconych historii rodzimej. Te gotowe schematy utrwalane w procesie socjalizacji czekają na nowe tworzywo i nowe informacje stawać się mogą nowymi mitemami, które wzmacniają lub osłabiają mit, a niekiedy służą demityzacji, czyli eliminacji albo tylko osłabieniu niektórych mitów. Nie czynimy tego zbyt często, choć czynić musimy odkrywając anachronizmy niektórych struktur mitycznych i wiedzą o tym dobrze ci, którzy musieli strukturyzować mity PRL i tworzyć nowe ramy przestrzeni mitycznej.

Demityzacje są tak trudne, albowiem mit w sposób nas satysfakcjonujący transformuje historię w naturę, w wielu przypadkach staje się podstawą określania tożsamości. Wierząc często nie chcemy przyznawać się do wiary „fałszywej” w postaci mitu, a niekiedy czynimy to z prostego lenistwa, o ile inni nie dostarczą nam mitu zastępczego, zgodnego z naszą przestrzenią mityczną. Wciąż poruszamy się w tych szablonach Derridy, swoich, bo relatywizowanych do jakiegoś kręgu kulturowego, moderowanych nieco wpływami otoczenia, ale tylko do pewnego stopnia, bo nie możemy wyrzec się tego, co jest fundamentem naszego „ja”. Nasza dualna natura wymusza zdecydowane wartościowanie nowego tworzywa i dokonując nowych mityzacji sytuujemy je zwykle na krańcach dobra i zła, „prawdy” i „fałszu”. Niekiedy sami rytualizujemy niektóre mity rewitalizując je, a niekiedy wypieramy zastępując je nowymi mityzacjami. Czynimy to mniej lub bardziej efektywnie, w zależności od tego czy potrzebujemy osłon mitycznych do działań ochronnych, czy transgresyjnych, czyli takich, które są świadomym przekraczaniem granic symbolicznych, symbolicznych takim działaniem jest z pewnością uczenie się świata. Rytualizacje, także traktowane jako immanentna, nie budząca refleksji, część życia, są czymś niezwykle istotnym, a prawie niezauważalnym przez nauki społeczne (poza antropologią). Znaczą wiele jako potwierdzanie paradygmatycznych granic poznania, roli społecznych, tożsamości oraz podstawowych różnic między choćby „my” i „oni”.

Niepokój badaczy wyobrażeń zbiorowych budzi atrofia umiejętności korygowania indywidualnych światów mitycznych, zdawania się na zewnętrznych organizatorów. Ci zaś nie są zainteresowani takimi rekonstrukcjami, które mogą umacniać więzy między jednostkami. Ich celem jest tworzenie przestrzeni mitycznych, w jakich mogą sobie zapewnić dominację przy pomocy narzędzi władzy symbolicznej. Spontanicznie wytwarzane mity mogą okazywać się zagrożeniami, a zagrożeniem największym zdaje się diltheyowski *homo aestimans* – człowiek oceniający swój świat, a przez to kreatywny mitycznie.

K. Wilber, autor świadomie kontrowersyjny, utrzymuje, że światopogląd mityczny tworzy się na tym poziomie akulturacji, na którym dominuje umysł

reprezentujący i zanika wraz z pojawieniem się światopoglądu racjonalnego<sup>17</sup>. Zdaje się być przekonany do tego, że na pewnym etapie opuszczamy przestrzenie mityczne racjonalizując wszystko, co znajduje się wokół nas. My zaś jesteśmy przekonani, że nigdy nie uda się nam opuścić tych przestrzeni i powtarzamy za C.G. Jungiem, że cały czas człowiek racjonalny jest ściągany na ziemię przez mitycznego i nigdy nie osiągnie nieba pełnej racjonalności<sup>18</sup>, chyba jednak tożsamej z odczłowieniem, bo wyobraźmy sobie jak mogłyby wyglądać systemy wartości jednostek w pełni racjonalnych. Zdaje się nam, że nie byłoby w nich miejsca na etyczny pryncypializm, a jego miejsce zająłby sytuacjonizm, bo taki zdaje się o wiele bardziej „racjonalny”.

Nie wiemy zresztą czym jest ów racjonalizm. On zdaje się uproszczeniem zyskującym status mitu, akceptowanego i zrytualizowanego w dziesiątkach postaci, zdaje się tą postacią intelektualnego przymusu doszukiwania się ukrytych sensów we wszystkim, co istnieje. Taki mit zniewala nas i obezwładnia inspirując postawy i zachowania, jakie my uważamy za racjonalne, a takimi nie są. Spójrzmy choćby na zbiorowe zachowania polityczne i emanacje wyborów. Rzekomo racjonalni znowu odkrywamy, że mylimy się wraz z wiarą nie tylko w swoją, ale i zbiorowość, racjonalność, jaką z emfazą nazywamy „zbiorową mądrością”, a ta zdaje się tak samo wielka jak zbiorowa głupota, o ile potrafimy określić istotę głupoty. Z pewnością chcemy uchodzić za ludzi racjonalnych, przekonująco tłumaczyć swoje wybory niejednokrotnie dostrzegając granice możliwości. Bywamy racjonalni w sensie weberowskim, czyli racjonalni praktycznie wtedy, kiedy dochodzimy do jakiegoś celu, rzeczowo, kiedy dobieramy środki do osiągnięcia tego celu i formalnie, ale miewamy już sporo problemów z racjonalnością kognitywną.

Bycie racjonalnym nie zdaje się możliwe, jeżeli – jak zauważał J. Wehler – do w pełni racjonalnego postępowania należy uwzględnić jak największą ilość aspektów danego stanu rzeczy, rozważenia różnych odpowiedzi na takie same pytania, jak również gotowość poznania i uwzględnienia poglądów sprzecznych z naszymi<sup>19</sup>. Zapytajmy czasami o sprawy najprostsze mierząc swoją „racjonalność” i wtedy, odpowiadając choćby na pytanie o to, co wiemy o dochodzie narodowym, poznajmy granice tejsze. Doświadczenie podpowiada nam, że zbyt często nie stać nas na zachowania spełniające kryteria racjonalnych, nawet nie z braku chęci czy umiejętności, ale po prostu czasu, gdy jesteśmy zmuszani do kodowania, racjonowania i klasyfikowania ogromy faktów, procesów, zjawisk, a przecież ich ilość zdaje się tylko rosnać w naszej epoce informacyjnej. Nim zdołalibyśmy zebrać przesłanki niezbędne do racjonalnego wniosku nawet o jakimś prostym z pozoru fakcie, on mógłby stać się głęboką historią, a my przeoczylibyśmy tysiące nowych faktów. Mieszczanie ich w gotowych schematach zdaje się i łatwe i proste.

<sup>17</sup> K. Wilber, *Krótką historia wszystkiego*, Warszawa 1997, s. 79.

<sup>18</sup> C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993, s. 352.

<sup>19</sup> J. Wehler, *Zarys racjonalnego obrazu świata*, Warszawa 1998, s. 22.



Niemal każdy przedstawiciel świata nauki zgodzi się z tym, że w niej racjonalizm przeważa nad innymi oglądami, ale ze stosowaniem tego poglądu w praktyce może mieć poważne kłopoty nie radząc sobie w wyjaśnieniach wielu problemów i wtedy możemy zauważać, że nader często potrzeba pewności zwycięża potrzebę mądrości, a widzimy to bodaj najlepiej w lustrach starych, obalonych paradygmatów, które czasami przez dziesiątki lat pełniły rolę drogowskazów dla ludzi nauki. Jaskrawie widać to w naukach humanistycznych poszukujących uprawniających ich statusy praw, których chyba jednak nie ma, choć nie znaczy to, że nie powinniśmy ich szukać. Szukając pewności mijamy pewność co do tego, że jest to zarazem poszukiwanie mądrości.

Gry społeczne nieustannie generują nowe symbole, tworzywo mityczne i same mity przez akceptację stając się własnością wspólną i swoistego rodzaju drogowskazami dla poszukujących punktów orientacyjnych. Tworzy się dynamiczna przestrzeń mityczna, którą nazywa się także wyobrażeniami zbiorowymi i tam, poza archetypami, odnajdziemy tysiące mitów funkcjonalnych, heroiczych, wydarzeniowych. W tych przestrzeniach poruszamy się z zamkniętymi oczami cedząc przez mityczne sita wydarzenia z trójczasu, bo nie tylko ulotnej terażniejszości. Każde naruszenie ich struktury rodzi niepokoje, zaburzenia tożsamości. Zauważając radykalne zmiany, atrofię niektórych mitów tracimy owe drogowskazy zawierając tym, którzy oferują nam nowe mity wyjaśniające nasze nowe statusy. Ich symptomy zauważamy w poszukiwaniach nowych mitemów, eskapizmie, anomii.

Mity – to już zdanie historyka – są ważne jak wiedza historyczna, a może nawet ważniejsze, bo działając na emocje i wyobraźnię rozbudowują zarówno duchowe siły twórcze, jak też destrukcyjne fobie. Zorganizowane w systemy symboli tworzą specyficzne przestrzenie, te lasy F. Savatera, w których poruszamy się w miarę pewnie, ale nigdy nie mamy pewności, że nie zagubimy się w nich bez pomocy innych. Przestrzenie mityczne to systemy wierzeń i związanych z nimi praktyk, jakie łączą społeczności we wspólnoty, a jednostkom dają poczucie inności, tożsamości, wyjątkowości. Mieszczą się w nich wielkie, nienaruszalne archetypy wolności, równości, sprawiedliwości, postępu, ale obok nich spotykamy dynamiczne konglomeraty mitów pochodnych pojawiających się wraz z każdym drgnieniem terażniejszości, które zmusza nas do kodowania i klasyfikacji nowych faktów, zjawisk. Jeśli mówimy o przestrzeniach zbiorowości, to zauważamy płynność granic, tworzenie się subprzestrzeni, zgodnych albo nie z innymi. W przestrzeni mitów narodowych mieszczą się enklawy mityczne służące grupom zgadzającym się z archetypami, ale nie mitami pobocznymi i tworzącymi własne.

Wydaje się, że nasz czas jest czasem radykalnych przekształceń przestrzeni mitycznych, okresem, jaki zwykle się zwać „kryzysem”, choć, nie wiedząc czym tak naprawdę jest „kryzys” możemy to nazwać tylko zmianą. W naszej ponowoczesności albo hipernowoczesności zmienili się organizatorzy tych przestrzeni, pojawili się nowi władcy symboliczni, nie zawsze zdający sobie

sprawę z ogromu tej władzy, nowe hipostazy mitycznej władczyni strachu – Pandory. Oni nie dostrzegają tego, co znawca problemu, a R. May powtarzał po wielokroć, że w naszym czasie zagubienie siebie i naszych ideałów moralnych, niepewności wobec przyszłości szczególnie mocno potrzebujemy nowych, mitycznych, ponadczasowych wzorów narracyjnych, które przywrócą wiarę w sensy istnienia jednostek i grup. Potrzebę stworzenia nowych struktur ładu, trwania akcentują inni teoretycy, acz nie sposób nie zauważyć, że takie wzory nie są potrzebne, bo istnieją stare, sprawdzone i one w zupełności wystarczają do budowy przestrzeni mitycznych dla człowieka naszego czasu. Stare archetypy przez wieki były źródłami przekształcania tych przestrzeni i nie wydaje się, by można było zastąpić wolność, równość i sprawiedliwość innymi. Niestety – powiadał H. Coil – nie mamy pod sobą epistemologicznej skały, by oprzeć na niej stopę, a tylko ruchome piaski<sup>20</sup>. Póki co nie sprawdzają się próby antycypacji E. Cassirera, który twierdził, że w niedalekiej przyszłości człowiek zrozumie istotę i stworzy techniki wytwarzania mitu konstruktywnego społecznie, choć nie bardzo wiemy, co miał na myśli wybitny uczony, zapewne to, że opanujemy techniki ekspresji symbolicznej, stworzymy przestrzenie mityczne, w jakich uzgadniać się będą mogli wszyscy członkowie jakiejś społeczności (być może globalnej). W każdym razie w naszym czasie obowiązkiem ludzi nauki jest odtwarzanie i strzeżenie przestrzeni mitycznych w kształtach istniejących od tysięcy lat.

Zapotrzebowanie na historię, przypominanie sobie jej wzorów zmienia się stale, ale nigdy nie sięga i zapewne nie sięgnie, poziomu zupełnego jej odrzucenia. Być może powinniśmy powtarzać za S. Weil, że „ze wszystkich potrzeb duszy ludzkiej najbardziej żywotną jest potrzeba przeszłości”<sup>21</sup>. Przeszłość musi nas interesować z tego choćby względu, że w terażniejszości nieustannie dostrzegamy jej skutki, choć winna nas także interesować przyszłość, której zapowiedzi są wpisane w przeszłość i umowną terażniejszość. Czas przeszły jest tym, co istnieje „obiektywnie” w terażniejszości jako działania, procesy i rzeczy i odczytujemy go z perspektywy tej terażniejszości, interpretujemy na wiele sposobów, a im przeszłość jest bogatsza w wydarzenia, tym ilość i dowolność interpretacji jest większa<sup>22</sup>.

Praktyka wykształciła w nas nie nawyk, ale elementarną potrzebę odwoływania nowych problemów na starych, acz często stajemy bezradni wobec rzeczywistych czy mniemanych artykulacji „popytu” na historię, która czasami zdaje się antropo- lub etnogenezą. Nie bardzo wiemy czy intuicyjne rozpoznania M. Foucault mogą moderować nasz charakter refleksji nad historią, a wedle filozofa to dzięki rekonstrukcji przeszłości mogły powstać nowoczesne narody, a potem wyartykułować się społeczeństwo kapitalistyczne<sup>23</sup>. Prawie każda próba wyjaśnienia ciągłego zapotrzebowania „ja mitycznego” na nowe tworzywo bra-

<sup>20</sup> H. Coil, *The History of Liberty*, New York 1965, s. 44.

<sup>21</sup> S. Weil, *Wybór pism*, Paryż 1958, s. 253.

<sup>22</sup> C.M. Young, *The Portrait of an Age*, London 2002, s. 18.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa 2000, s. 104.

ne z przeszłości daje się kwestionować, jak choćby próba A. Kłoskowskiej, wedle której społeczeństwa sięgają po historię wówczas, kiedy czas rodzi załamanie się wiary w wartości grupowe i pojawia się potrzeba poszukiwania nowych, które możemy odnajdywać właśnie w przeszłości unikając pułapek eskapizmu<sup>24</sup>. Zauważamy, że zapotrzebowanie na historię istnieje także wtedy, kiedy trzeba tylko legitymizować, rytualizować wartości grupowe. Zauważamy także, że w naszym czasie niepewności, ryzyka, atrofii starych systemów aksjo-normatywnych powinniśmy wracać do historii, a trudno nam zauważyć takie potrzeby w zgiełku, chaosie ponowoczesności. Może nie jesteśmy tak recentywni, by cały czas wracać do historii, ale wracać do niej musimy i wracać będziemy do kiedy przyszłość będzie konsekwencją przeszłości. A wracając będziemy mityzować niektóre jej fragmenty, niektóre wypierać uzgadniając się ze światem.

Sama pamięć zbiorowa jest postrzegana jako wewnętrzne pismo zbiorowości, to wszystkie zjawiska związane z włączeniem fragmentów przeszłości do aktualnej świadomości indywidualnej i społecznej, wszystkie sumy wybranych informacji, wyobrażeń, przekonań. Ale jeśli mówimy o tej niedookreślonej pamięci zbiorowej, wypada wpięrow określić charakter samej zbiorowości, stopień jej koherencji, inaczej bowiem przedstawiają się kody pamięci nawet grupy wiekowej, co widzimy po specyficznym stosunku do przeszłości najmłodszych generacji uważanych za przesiąkniętę ahistoryzmem, co nie do końca jest prawdziwe. Nadto, w samym początku musimy zadawać pytania o istotę pamięci. Wydaje się, że dla naszych potrzeb starczy konstatacja, że pamięć to system rejestrowania oraz integrowania i przechowywania informacji, system, co zauważamy po sobie, wielce niedoskonały. A po to, byśmy mogli ocenić coś według czasu jego trwania, potrzebujemy wydolności pamięci. Bez pamięci nie możemy przecież pamiętać trwania – tak dosadnie określił to E. Poppel<sup>25</sup>. Wedle niego pamięć ma sens wówczas, gdy świat nie jest całkiem zdeterminowany, ale nie jest chaosem. Gdyby w przyrodzie nie było związków przyczynowych między faktami czy procesami, pamięć prawdopodobnie nie mogłaby powstać i filogenetycznie rozwinąć się, a wraz z nią rachuba czasu i jego świadomość.

Refleksje nad wizjami przeszłości wypada rozpocząć od starych pytań o to, czym historia była, czym jest i czym będzie dla pokoleń prionicznych, które zdają się żyć w innych, wirtualnych światach. Odpowiadając pokrótce na pytanie o to, czym była „od zawsze”, zdecydowanie odpowiadamy, że była potrzebą wszystkich generacji, które tworzyły najstarsze rodzaje historii – historie oralne. Stworzono ją po to, by móc orientować się w przyszłości wtedy, kiedy człowiek wyszedł z początku terażniejszości i zrozumiał część istoty czasu. Taką pozostała i dziś, bo chyba nie da się zakwestionować sugestii M. Stanforda, że większa wiedza o historii jest większą wiedzą o nas samych<sup>26</sup>. Historia odpowiadała na pytania o to skąd przychodzimy, kim jesteśmy, dokąd zmierzamy,

<sup>24</sup> A. Kłoskowska, *O pocieszeniu jakie daje nam historia*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 2, s. 17.

<sup>25</sup> E. Poppel, *Granice świadomości*, Warszawa 1989, s. 9.

<sup>26</sup> M. Stanford, *A Companion to the Study of History*, Oxford 1994, s. 249.

a nie sposób wyobrazić sobie jednostkę czy społeczność, która takich pytań nie zadaje. Chyba raczej mają ci, którzy mówią, że świadomość własnej przeszłości jest elementarną potrzebą jednostek, grup społecznych. Bodaj najlepiej ujął to Santayana mówiący, że ci którzy nie pamiętają przeszłości są skazani na jej powtórzenie. Zwykle nie potrzebujemy wspierać się całą głębią historii, poszukujemy w niej tego, co legitymizuje nasze mechanizmy adaptacyjne i zwykle nie są to zjawiska i procesy, jakie przywołują, choć jesteśmy czasami zmuszani do zdawania się na tych, którzy selekcionują przeszłość.

Nie spełnia takich ról, nie odpowiada na pytania tak fundamentalne historia idiograficzna, czyli faktograficzna, zdająca się dominować przez niemal wiek i uznawana bywa przez niektóre środowiska za jedyny, właściwy rodzaj tej nauki. Właśnie to, ten brak odpowiedzi na tak żywotne pytania, czyniło ją nauką zsuwającą się na margines i podtrzymywaną na tym marginesie przez władców symboli. Przez pewien czas, kiedy służyła budzeniu narodów, historycy byli prawdziwymi kreatorami przestrzeni mitycznych przestając być nimi wtedy, kiedy stworzyli sferę narodowego *sacrum*. Potem ulegli urokom rankizmu poszukując swoich „prawd” i to poszukując bezskutecznie, bo przecież nie wyjaśnili nam istoty zmiany, postępu, regresu i wielu procesów opisując je tylko, lepiej lub gorzej. Przed prawie pół wiekiem wielki historyk francuski P. Bagby ubolewał nad tym zauważając, że jednak historia czysto faktograficzna i tak jest niemożliwa, albowiem historyk musi także oceniać fakty, i mimo metodologicznej ostrożności, często próbuje odpowiadać na pytania, które historię zrodziły, ale te odpowiedzi bywały tak enigmatyczne, obwarowane tyloma zastrzeżeniami, że trzeba było zmienić jej paradygmaty i jednym z takich, którzy je zmieniali był Bagby<sup>27</sup>.

Nieszczęściem dla historii i społeczności jest to, że taką świadomość można moderować. Czynią to depozytariusze wiedzy o przeszłości i choć nie zawsze byli zmuszani przez polityków do pisania „historii świętej”, to jednak i wtedy wydawali się zagubieni interpretując niektóre okresy, te zwłaszcza, które były tak brzemienne w fakty i znaczące zjawiska, bo wobec takich dowolność interpretacji zwykle bywa większa. Klasyk amerykańskiej historiografii E. Carr powiadał, że fakty są święte, ale interpretacja dowolna, co znaczy, że taki sam fakt możemy wykorzystać i „za” i „przeciw” jakiejś tezie. Sugerował jednoznacznie, że to nie fakty przemawiają do nas, ale ci, którzy je wybierają, selekcionują, organizują, że nie ma „obiektywnej” wymowy faktów. Niekiedy zatajenie jednego pozwala na zupełnie inną interpretację i tak było chyba z tymi, którzy wiążą się z wejściem Stanów Zjednoczonych do II wojny światowej. Jeżeli Roosevelt wiedział o tym, że Japończycy uderzą na Hawaje, to...?

Historia, jak i mit jest silna znaczeniem i słaba prawdą. Nie może być inaczej, jeśli jest dialogiem toczonym w teraźniejszości w imię przyszłości. Jest dla narodu tym, czym pamięć dla jednostki – utrzymywał A. Schlesinger, a przez to

---

<sup>27</sup> Ph. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, Warszawa 1975, s. 76.

podlega takim samym regułom jak kreacje pamięci jednostkowej<sup>28</sup>. Niektóre fakty i procesy są wypierane, inne zaś zajmują miejsca, na jakie – zdaniem zbiorowości – nie zasługują, niekiedy wbrew „dobrym” chęciom kreatorów pamięci zbiorowej. Po części wynika to z tej konieczności stworzenia swojej wizji świata, o jakiej sądzimy, że pomaga nam go zrozumieć i ci, którzy chcą taką wizję zburzyć, spotykają się co najmniej z nieufnością. Człowiek mityczny wydaje się zdolny do zakwestionowania każdej wizji historii, która burzy lego ład, ale także wydaje się zdolny do akceptacji takich wizji, które stworzą ramy nowego, doskonalszego ładu, nowych kształtów wspólnoty wyobrażonej. Przy czym winniśmy pamiętać o tym, że zmiana zakodowanego sposobu myślenia, odczuwania i zachowania wymaga podwójnego wysiłku, powtórnej nauki.

„Prawda”, „obiektywizm” historii były kształtowane przez oświeceniowy, heroiczny model nauki i idee postępu. Taką nauką była w „wieku historii” i przez połowę wieku następnego napędzana wiarą naukowców to, że uda się zrekonstruować przeszłość taką, jaką ona była naprawdę. Taka wiara współtworzyła model idiograficzny, bezrefleksyjny, jednostronny, sztuczny, dający się reinterpretować na wiele sposobów przez tych, którzy uzurpują sobie prawa wyłączności do takiej interpretacji nie zdając sobie sprawy z istnienia tego, co socjologowie nazywają „luką racjonalności”, oznaczającą odmienność doświadczenia ich i reszty. Innymi słowy jest to mierzenie innych własnymi miarami.

Historii jako fragmentu kultury nie można zostawiać historykom – powiadali W.I. Sussman i O. Marquard<sup>29</sup>. Uzasadniali swoje zdania, ale nie tak ostro jak G. Debord, który mówił o historykach, że są posiadaczami licencji na fałszowanie<sup>30</sup>. Oni służą teraźniejszości i oceniają przeszłość z punktu widzenia generacji im współczesnych nie dbając o to, że historia zaspokaja immanentną potrzebę ciągłości, musi być holistyczna. Prowadząc swoje polityki historyczne traktują jak ten lamus, z którego wybierają potrzebne narzędzia nie wiedząc o tym, czym ona jest. Miewamy wątpliwości co do tego, czy wiedzą uprawiając ją uczeni, a wiedzieć powinni po co to robią. Jeśli tylko dla rekonstrukcji, to winni zdawać sobie sprawę z tego, że to jest niemożliwe bez maszyny czasu, choć i taka by nie wystarczyła. Czasami tylko niektórzy (J. Maternicki) stwierdzają, że żadne badania nie są w stanie objąć wszystkich znaczących elementów nawet małego wycinka przeszłości<sup>31</sup>. Czasami dodają, że nie dość, iż naukowcy wiedzą, iż nie dotrą do niektórych znaczących faktów, to jeszcze mierzą ludzi z przeszłości własnymi miarami przenosząc na nich swoje fobie i uprzedzenia. W znaczącej większości historykom brak empatii. Po to by w pełni zrekonstruować przeszłość nie wystarczy odtworzyć tylko fakty czy otoczenie mate-

<sup>28</sup> A.M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, New York 1993, s. 23.

<sup>29</sup> W.I. Sussman, *Culture as History. The Transformation of American Society in the Twentieth Century*, New York 1984, s. 27; O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994, s. 54.

<sup>30</sup> G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, Warszawa 2006, s. 159.

<sup>31</sup> J. Maternicki, *Historia i wychowanie*, Warszawa 1990, s. 105.



rialne człowieka, bo to ledwie połowa zadania. Równie ważne jest to, by zrozumieć jak ludzie myśleli, czym się powodowali, bo bez tego tylko tworzymy nowe mity kompatybilne wobec naszych. A musimy rozumieć historię, bo – zauważał M. Bloch – z nieznajomości czasów minionych nieuchronnie wypływa nieznajomość terażniejszości. Chcąc osiągać cele musimy myśleć długoterminowo i mieć swoje wizje przeszłości, terażniejszości i przyszłości – dodawali inni<sup>32</sup>.

Można przyjąć, że większa wiedza o historii jest większą wiedzą o nas samych i z takiego założenia winny wynikać imperatywy tworzenia pytań badawczych. Tu historycy powinni wspomagać się dorobkiem innych nauk, psychologii choćby. Takie braki powodują nic innego jak postrzeganie przeszłości przez pryzmat wielkich jednostek. Poza nimi mamy do czynienia z homogenicznymi masami. Jedynie historycy szkoły *Annales* interesowali się zwykłym człowiekiem widząc w nim podstawowy podmiot dziejów. Ale ci wyjątkowi uczeni chyba literalnie potraktowali uwagi I. Kanta, który powiadał, że z drzewa tak rosochatego, jak człowiek nie da się wyciosać czegoś prostego.

Koniec historii? Oczywiście nie – odpowiadamy, całkiem niepotrzebnie, Fukuyamie, bo prawdziwym końcem może być tylko *eschaton* – koniec naszego świata. Ten zapowiadany przez Fukuyamę i Sartoriego koniec miał być końcem historii chaosu, nijakości, wielkim triumfem liberalnej demokracji w jej optymalnych formach, ale takim się nie okazał. Ci, w których pokładano takie nadzieje produkują dalej chaos i to w wymiarach. Ale skupiając się na nas samych zauważamy, że pamięć przeszłości to przestrzeń między horyzontem oczekiwania a doświadczenia, że bez niej nie potrafilibyśmy myśleć o przyszłości.

Ta przestrzeń ma swoje właściwości i zauważamy, że i politycy i zwykli obywatele skazani są albo na prezentyzmu, albo na recentywizm, co, według J. Bańki, oznacza orientacje poznawcze na terażniejszość i przeszłość. Wedle filozofa prezentyzmu (czyli orientacja retrospektywna), stanowi swoisty mechanizm samoobrony pozwalający na zapanowanie nad terażniejszością dzięki takim oglądom przeszłości, które pozwalają na wykorzystywanie wybranych jej fragmentów jako uzasadnień w stosunku do rzeczywistości zarówno w kontekstach indywidualnych, jak i zbiorowych. Jest to, tak wyraźnie dziś widzialne, poszukiwanie legitymacji lub negacji zjawisk zauważalnych w terażniejszości, swoisty pragmatyzm w podejściu do czasu minionego, swoista próba zawładnięcia czasem bieżącym dla odnalezienia tożsamości w jego strumieniu.

Widzimy to w dziesiątkach legitymizacji stanowisk, przywoływaniu heroów przeszłości – najczęściej mityzowanych albo odwoływaniu się do magii zmiany, widocznym w deklaracjach polityków mówiących, że „właśnie nadchodzi czas lewicy (prawicy)”. Tak rozumiany prezentyzm jest najczęściej tożsamy z wyborami wycinków przeszłości i nowymi ich reinterpretacjami, często z interpretacją czasu minionego jako rezerwuaru wszelkich wyjaśnień dotyczących natury świata. Niektóre fragmenty przeszłości albo ich interpretacje bywają nie tyle kwestionowane, co wyłączone z pól eksploracji. Starczy spojrzeć na stosu-

<sup>32</sup> T. Ball, R. Dagger, *Ideals and Ideologies*, New York 2002, s. 405.

nek do przeszłości w III Rzeczypospolitej, by dojść do wniosku, że orientacja retrospektywna jest więcej niż wybiórcza, a stosunek do czasu przesądza o stosunku do historii. Nie próbując nawet analizować wizji przeszłości naszego czasu, zauważamy tylko jak ten prezentyzmu przekłada się na nasz stosunek do przyszłości, która jest dla nas tym, co nadejdzie na mocy jakichś nieokreślonych konieczności, których nie chce się odgadywać, ale często mityzuje, poszukuje uparcie „obiektywnych” praw. Prezentyzmu, podobnie jak i reentywizm, przekłada się na bierność zbiorową, brak otwarcia na przyszłość, na stagnację systemów aksjo-normatywnych.

Jednostkowy stosunek do przeszłości przekłada się na strategie społeczne, a obserwatorzy życia politycznego zauważają nader często apatyczny stosunek do przyszłości, wyrzekanie się całych fragmentów przeszłości, a takie podejścia wykształcają się w warunkach silnego oddziaływania czynników, nad którymi jednostki w swoim odczuciu prawie lub prawie wcale nie panują<sup>33</sup>. Człowiek myślący żyje między przeszłością a przyszłością – zauważała H. Arendt – a to, co nazywa terażniejszością jest bezustanną walką przeciw martwemu ciężarowi przeszłości, która z nadzieją kieruje go naprzód przeciwko lękowi przed przyszłością, która kieruje go wstecz, ku tej „ciszy przeszłości”, wypełnia go nostalgicznym wspomnieniem tej jedynej rzeczywistości, której niby można być pewnym<sup>34</sup>. Być może po takim zbliżeniu refleksji Arendt łatwiej nam przyjdzie zrozumieć prezentystów, a tym samym siebie, bo nawet kiedy deklarujemy się ze swoim prospektywizmem, to jednak pozostajemy w jakiejś części prezentystyczni.

Wiemy o tym, że istnieje wiele przeszłości – od zbiorowej przez grupową po osobniczą – i inaczej wyglądają stopnie tożsamości z nimi. Elementarną, moderującą inne wizje przeszłości, jest ta osobnicza, którą zyskujemy w procesie socjalizacji. Dopiero wtedy, kiedy pojawia się w nas świadomość własnej przeszłości, jesteśmy zmuszani do komponowania się z innymi, w części wyuczonymi. Uzgadniamy je w praktyce życiowej zauważając, że wraz z upływem czasu pojawiają się jej postaci, takie jak „nasza” i „cudza” i to w kontekstach jednostkowych, jak i grupowych. Przeszłość indywidualna 40-latką z pewnością różni się zasadniczo od przeszłości 20-latką. Obaj jednak mają to poczucie swojskości i obcości przez grupę, której są członkami – zauważał J. Chłopecki<sup>35</sup>. Może być to przeszłość rodowa, wspólnoty etnicznej, religijnej. Ona kształtuje naszą świadomość i nasze odczucie czasu, nie zaś cudza.

<sup>33</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002, s. 237.

<sup>34</sup> H. Arendt, *The Life of Mind*, New York 1978, s. 205.

<sup>35</sup> J. Chłopecki, *Czas, świadomość, historia*, Warszawa 1979, s. 183.