

Polityka historyczna, kultura pamięci i Nietzsche. Niewczesne rozważania XXI wieku

Marek Kaplita

Pamięć – o dawnej potędze i świetności, o cnotach i bohaterskich czynach wielkich przodków, o złotej wolności, którą jako obywatele republiki Polacy szczylicili się niegdyś przed całą Europą, i o chrześcijańskich korzeniach, z których wyrosła – była tym, co przez niemal dwieście lat niewoli pozwalało trwać duchowi polskiemu, poruszało narodową wyobraźnię i nie pozwalało zgasnąć nadziei na odbudowę tego, co tak łatwo zostało kiedyś roztrwonione. Po długim okresie historycznej zawieruchy, serii narodowych tragedii i aktów poświęcenia w 1989 roku Polska odrodziła się jako wolne państwo. Odrodzeniu temu towarzyszyła kapitalistyczno-demokratyczna transformacja, dzięki której na powrót mieliśmy się stać cywilizowanym krajem zachodnim. Wraz z modelem ekonomicznym i politycznym zmienił się jednak również dominujący model kulturowy. Romantyczny patos walki o kulturę i narodową tożsamość ustąpił miejsca powszechnemu pragmatyzmowi, konsumpcjonizmowi i skupieniu na sprawach prywatnych. Przywiązaniu do rodzimej tradycji i czci oddawanej bohaterom przeszłości przeciwstawiono kult „teraz”, tożsamy z afirmacją wartości materialnych.

Mówiąc krótko, proza życia wyparła epopeję ducha. Czy było to nieuniknione?

Choć podobna przemiana kulturowa dokonana się w większej części świata i do jakiegoś stopnia może być uznawana za naturalną, to trudno oprzeć się wrażeniu, że duży w niej udział miały elity wyznaczające i propagujące pewne trendy kulturowe. W naszym wypadku część odpowiedzialności, jak się wydaje, ponoszą kolejne ekipy rządzące, które nie starały się przeciwdziałać postępującemu zubożeniu Polaków na własną przeszłość i tradycję, a wręcz odwrotnie. Dwadzieścia lat tej antyhistorycznej polityki wystarczyło, aby pamięć zbiorowa poniosła ogromne szkody. Jest to dobry moment, by ocenić jej skutki, zrewidować założenia i cele. Na podstawie doświadczeń, które przez ten czas zdobyliśmy, należy ponownie postawić pytanie o wagę wychowania historycznego.

W niniejszym artykule chciałbym się przyjrzeć dwóm programom walki z erozją tożsamości narodowej Polaków. Pierwszy został sformułowany przez konserwatywnych intelektualistów warszawskich, którzy nadali mu miano „polityki historycznej”. Jednym z jej teoretyków, którego refleksje będą

tu analizował, był Tomasz Merta (2011). Drugi program narodził się w środowisku krakowskim, które wystąpiło niedawno z hasłem „kultury pamięci”, pomyślanym w pewnej mierze jako alternatywa i opozycja względem polityki historycznej (Baliński 2011). Pierwszym tematem niniejszego artykułu jest ich porównanie: wskazanie punktów wspólnych oraz różnic, a także określenie płaszczyzn, na których w sposób naturalny się dopetniają.

Drugim celem, jaki sobie postawiłem, jest zestawienie tych refleksji ze słynnym drugim *Niewczesnym rozważaniem* Fryderyka Nietzschego (2003), traktującym o *Pożyteczności i szkodliwości historii dla życia*. Konfrontacja ta będzie okazją do postawienia fundamentalnego pytania o wartość zwracania się ku przeszłości z punktu widzenia potrzeb czasu teraźniejszego. Poglądy Nietzschego i polskich autorów są w swoich postulatach prawie doskonale opozycyjne. Zaskakujące oraz dające do myślenia jest jednak to, że można wskazać również pewne ich strukturalne podobieństwa. Tym, co je łączy, jest po pierwsze to, że obie są „niewczesne”, to znaczy nie na miarę swoich czasów, idące pod prąd nurtu teraźniejszości, niemodne i nienowoczesne według współczesnych im miar. Co ciekawe, w czasie, które dzieli obie koncepcje, miary te całkowicie się odwróciły, a mimo to znowu są krytykowane. Nietzsche piętnuje kulturę wychowania historycznego znaną dla Niemiec drugiej połowy XIX wieku, oskarżając ją o tłumienie popędu życiowego, odwracanie uwagi od teraźniejszości i panoszącą się gnuśność. Życie jego zdaniem, aby mogło działać i realizować swój twórczy potencjał, potrzebuje zapomnienia. Wszystko wskazuje na to, że społeczeństwo polskie za radą Nietzschego całkowicie uwolniło się owej „gorączki historycznej” (Nietzsche 2003: 64), jaka trawiła niegdyś Niemców. Większość Polaków

żyje dziś w zapomnieniu, do którego prawa przed ponad stu laty domagał się autor *Niewczesnych rozważań*. Czy „życie” i teraźniejszość faktycznie na tym zyskały? Twórcy pojęć „polityki historycznej” i „kultury pamięci” zdają się temu przeczyć.

Polityka czy kultura, historia czy pamięć?

Polityka historyczna, jak łatwo się domyślić, obejmuje odgórne działania instytucji państwowych mające na celu promowanie historii narodowej. Będą to więc zapadające na szczeblu centralnym decyzje dotyczące edukacji, uroczystości upamiętniających doniosłe z punktu widzenia narodu wydarzenia, kalendarz świąt narodowych, tworzenie instytucji powołanych w celu udostępniania i propagowania wiedzy o przeszłości. Już teraz pojawia się podstawowa wątpliwość, od której usunięcia zależy powodzenie całego projektu: tę samą historię możemy opowiedzieć na wiele różnych sposobów. Którą wizję poprzeć autorytetem państwa? Z pewnością nie fałszywą, jednak kwestia prawdziwości w historii jest bardzo skomplikowana. Tomasz Merta zdawał sobie sprawę, że pojęcie polityki historycznej nie cieszy się w naszym kraju dobrą sławą, ponieważ budzi skojarzenia z okresem władzy komunistycznej, w którym nabrało sensu „propagandowego użycia (równoznacznego z nadużyciem) historii w służbie przodującej ideologii i głoszącej ją partii” (Merta 2011: 423). Gdzie przebiega granica między użyciem a nadużyciem? Żeby chociaż podjąć próbę jej wyznaczenia, trzeba najpierw określić cel, jaki przyświeca polityce historycznej.

Jak się wydaje, podstawą legitymizacji takiej polityki jest – być może nie ostatecznie, ale głównie – legitymizacja celu takiej polityki. Dla Merty celem tym jest wytwor-

rzenie i scementowanie więzi społecznych oraz kształtowanie postaw patriotycznych i obywatelskich. Jest nim również sprzyjanie wytwarzaniu się zgody co do uznawanych w obrębie wspólnoty podstawowych wartości, będącej warunkiem sprawnego funkcjonowania demokracji opartej na konsensusie proceduralnym. Jak rozsądnie zauważa Merta, „kulturowy – a zarazem wspólnotowy – fundament nigdy nie może zostać zignorowany, bo jego jakość bezpośrednio wpływa na żywotność konstrukcji ustrojowych” (2011: 428). Jasne jest, że taką funkcję może pełnić tylko historia „bohaterska”, czyli taka, która przypomina

Proza życia wyparta epopeją ducha

i chwali to, co w historii danego narodu było wielkie, szlachetne, godne naśladowania. Równie oczywiste jest, że historia „krytyczna”, obalająca mity i ujawniająca czyny haniebne i wstydlive słabości będzie miała działanie dokładnie odwrotne. Rozwiązaniem nie jest jednak usunięcie historii krytycznej z edukacji szkolnej (jak zauważa Merta, w okresie III RP proporcje były zachwiane akurat na jej korzyść) i zastąpienie jej bohaterską, lecz ich uczciwe i sprawiedliwe wywarzenie, które powinno się odbywać nie tyle w warunkach bezstronności, co poczucia obywatelskiej odpowiedzialności. Ostateczne skupienie się na tym, co szlachetne, winno być podyktowane „świadomym wyborem pewnego wychowawczego projektu” (tamże: 410), którego dokonuje sama wspólnota, a nie wyalienowana władza. Krytyczny osąd przeszłości, jakiego nieraz domagają się wyniki badań, jest obowiązkiem historyka. „Idzie jednak o to, by nie był krytykiem oderwanym [...] sytuującym się na zewnątrz wspólnoty, ale krytykiem wewnętrznym, zainteresowanym nie

destrukcją, ale odnowieniem i uszlachetnieniem swojej wspólnoty” (tamże: 440).

W odpowiedzi na warszawski program polityki historycznej grupa krakowskich historyków, samorządowców i działaczy lokalnych zaproponowała projekt kultury pamięci, zaprezentowany między innymi w szeregu artykułów opublikowanych w 26–27 tece „Pressji”. Jego motywacją były te same problemy, co w wypadku polityki historycznej: stopniowy zanik pamięci zbiorowej oraz kryzys edukacji historycznej i wychowania patriotycznego. Także cele w obu wypadkach są identyczne: odbudowa tożsamości narodowej, wyrażającej się głównie w patriotycznej postawie, oraz przywiązaniu do pewnych tradycyjnych wartości. Intencją twórców projektu kultury pamięci nie jest zastąpienie polityki historycznej, o której miejscami wypowiedają się ciepło, wspominając choćby działania Lecha Kaczyńskiego czy Janusza Kurtyki (Baliński 2011: 196). Wydaje się jednak, że to własnemu programowi przyznają głębszy wymiar oraz szerszy zakres i to raczej w polityce historycznej widzą dopelnienie własnej działalności, a nie odwrotnie. W ich tekstach wyczuwalny jest sceptycyzm wobec upolitycznienia kwestii tożsamości i dziedzictwa narodowego, które są zbyt istotne, by powierzyć je całkowicie decyzjom polityków i narażać tym samym na instrumentalizację w rozgrywkach partyjnych. Termin „kultura” ma tutaj objąć to, co konkretne i bliskie życiu poszczególnych ludzi: sferę obyczajów, wyznawanych wartości, kultywowanych tradycji, wspólnej pamięci opartej na silnych wspólnotowych więziach. Tak rozumiana kultura staje się – jak pisze Wojciech Baliński – „terminem zdecydowanie głębiej sięgającym istoty zagadnienia, a tym samym bliższym pamięci i tożsamości” (tamże: 198).

Co zatem różni kulturę pamięci od polityki historycznej? Najogólniej mówiąc, jest to oddolna i w pełni dobrowolna inicjatywa

obywatelska przeciwstawiona wprowadzanym odgórnie rządowym projektom. Składają się na nie w gruncie rzeczy podobne działania, co w wypadku polityki historycznej (programy edukacyjne, tworzenie muzeów, organizowanie imprez upamiętniających ważne wydarzenia i postaci oraz promujących symbolizowane przez nie wartości), z tym, że prowadzone niezależnie od instytucji państwowych, na skalę bardziej lokalną i przez miejscowych ludzi. O ile centralnie kierowana polityka wychowawcza ma charakter paternalistyczny i polega na kształtowaniu społeczeństwa niejako „od zewnątrz”, o tyle projekt kultury pamięci jest wyrazem poczucia odpowiedzialności obywateli za siebie i za państwo, woli samodzielnego kształcenia i dbania o dziedzictwo poprzednich pokoleń: „Uczestnicy naszych działań w większości nie są politykami, lecz działaczami społecznymi, którzy angażują się w kulturę pamięci z własnych, osobistych i rodzinnych inspiracji. Uznają oni, że personalistyczna, obywatelska perspektywa jest najwłaściwsza i z tego też powodu nie podchodzą też do zagadnień tożsamości współczesnych Polaków w sposób polityczny czy funkcjonalny, lecz dużo szerszy, kulturowy i niekoniumkuralny” (Baliński 2011: 198).

Druga różnica tkwi w ocenie sytuacji. Projekt polityki historycznej zakłada, że konieczna jest metodyczna rekonstrukcja czegoś, co zniknęło lub właśnie zanika, czegoś, co zostało utracone. Z kolei grupie krakowskich działaczy społecznych właściwe jest doświadczenie ciągłości pamięci zbiorowej, którą należy podtrzymywać i pobudzać, niekoniecznie odtwarzać. Choć zarówno polityka historyczna, jak i kultura pamięci za cel stawiają sobie przeciwdziałanie zapomnieniu, to wydaje się, że różnie rozumieją samo zapomnienie: jako bezpowrotne zatarcie pamięciowych śladów, które teraz należy ponownie odcisnąć (polityka historyczna) i jako wspomnienie, które

choć samo nie zostało utracone, to zablokowany został doń dostęp, tak że nie może ono zostać przywołane (kultura pamięci)¹. By ująć to jeszcze inaczej, polityka historyczna jest wysiłkiem niejako wytworzenia pamięci przez przedstawienie jej historycznej narracji i tym samym wykreowanie tożsamości zbiorowej przez zachęcenie ludzi do identyfikacji z podsuwanym im wzorem. Kultura

Twórcy obu programów zbliżają się do głównej tezy Nietzschego: historia służy życiu

pamięci to natomiast zbiorowy wysiłek ewokowania przeszłości, która jest nam intymnie bliska, bo przez nas zapamiętana i jako taka rozpoznana. Chodzi tu więc nie o przeszłość, z którą się utożsamiamy, ale tę, którą po prostu jesteśmy: „Pamięć ludzka – pisze Andrzej Madej (2011: 207) – nie przyjmie już dziś drogi wytyczanej przez centralnych gestorów publicznych pieniędzy [...]. Sama znajdzie sobie ujście, a jej źródła biją tuż obok nas. [...] Powinniśmy doceniać, ułatwiać, wspierać działania oddolne, dzięki którym utrzymuje się sięgająca głęboko tkanka społecznej pamięci”. Z kolei wojewoda Stanisław Kracik (2011), tłumacząc pojęcie kultury pamięci, przypomniał, że kultura według swego tacińskiego źródłostowu to „uprawa, pielęgnowanie, kształcenie”. Chodzi więc o zachowanie tego, co było, ale ciągle jakoś jest.

Trzy rodzaje historii i niehistoryczność

Jak widać z powyższego porównania projektów polityki historycznej i kultury pamięci, gra nie toczy się o przeszłość dla niej samej, o to, by ją tylko wiernie przedstawić, poznać i zapamiętać, by ją utrwalić w postaci martwego pomnika. Rzeczywistą stawką jest terażniejszość i praktyka współ-

czesnych ludzi, nadająca kształt światu, jaki tu i teraz wspólnie zamieszkujemy. Wskazują na to pierwsze człony nazw. Postulowana działalność edukacyjna ma w wypadku polityki historycznej sprzyjać wychowaniu świadomych i odpowiedzialnych obywateli, patriotów aktywnie uczestniczących w życiu publicznym. Ambicją kultury pamięci jest natomiast kształtowanie zwyczajów życia codziennego według promowanych przez nią tradycyjnych wartości. Pod tym względem twórcy obu programów zbliżają się do głównej tezy drugiego z *Niewczesnych rozważań* Nietzschego, która brzmi: historia służy życiu. „Spojrzenie w przeszłość przez ich ku przyszłości, podlega ich odwagę porać się dalej z życiem, zapala ich nadzieję, że szczęście siedzi za górą, ku której kroczą. Ci ludzie historyczni wierzą, że sens istnienia w przebiegu swego *procesu* coraz bardziej na jaw wychodzić będzie, patrzą wstecz tylko dlatego, by z rozważania dotychczasowego procesu zrozumieć teraźniejszość i nauczyć się gwałtowniej pożądać przyszłości; nie wiedzą zgoła, jak niehistorycznie mimo swej całej historii myślą i działają i jak też ich zajęcie historią jest na usługach nie czystego poznania, lecz życia” (Nietzsche 2003: 69).

Zdaniem Nietzschego w każdym zwrocie ku przeszłości obecny jest pierwiastek „niehistoryczny”, którym są potrzeby i pragnienia teraźniejszości. Trzeba przyznać, że wspaniale wychwycił on i opisał trzy rodzaje motywacji, które rządzą poznaniem historycznym i z których wyłaniają się trzy typy uprawiania historii i odnoszenia się do przeszłości. Jest to typ monumentalny, antykwaryczny i krytyczny.

Typ monumentalny to historia wielkich jednostek i ich odmieniających bieg historii czynów, która współczesnym daje nadzieję, inspirację i odwagę. Budzi ona wiarę we własne możliwości, bo wnioskuje się tu, „że

wielkość, która istniała niegdyś, w każdym razie możliwa niegdyś była i dlatego też znów kiedyś możliwa będzie” (tamże: 72).

Typ krytyczny polega na rozbijaniu wyidealizowanego obrazu przeszłości, aby się od niej uwolnić i czerpać siłę z poczucia, że rozpoczyna się od nowa, niezależnie od tego, co było – „osiąga to tym, że pozywa ją [przeszłość – M. K.] przed sąd, inkwiruje skrupulatnie i w końcu skazuje” (tamże: 78).

„Antykwariusz” z kolei „z wiernością i miłością tam odwraca spojrzenie, skąd przychodzi, gdzie się stał; tym pietyzmem spleca niejako dług wdzięczności za swe istnienie” (tamże: 75). Ze swego zakorzenienia w przeszłości czerpie on siłę, by wytrwać w teraźniejszości, i pragnie dziedzictwo, które otrzymał, przekazać innym.

Jak łatwo zauważyć, projekty polityki historycznej oraz kultury pamięci idealnie wręcz pokrywają się z trzema wyróżnionymi przez Nietzschego typami odnoszenia się do przeszłości. Tomasz Merta udowodnił przecież, że program nauczania historii powinien być oparty na historii bohaterskiej (monumentalnej), ale historii krytycznej również przyznawał istotną w nim funkcję. W projekcie kultury pamięci z łatwością rozpoznajemy natomiast strategię „zachowawcy” i „czciciela”, charakterystyczną dla typu antykwarycznego. Nie ulega więc wątpliwości, że twórcy tych programów – tak jak i Nietzsche – pragną, aby historia służyła życiu i teraźniejszości. Wszyscy oni właśnie w tym z gruntu niehistorycznym celu zwracają się ku przeszłości, punktem wyjścia czyniąc refleksję nad teraźniejszością.

Ta zaskakująca i fundamentalna zbieżność jest jednak prawie niezauważalna pośród znacznie bardziej rzucających się w oczy różnic. Nie ulega wątpliwości, że Nietzsche sytuuje się na przeciwległym biegunie wobec polskich rzeczników historii i pamięci, a jego tezy stawiają pod dużym znakiem zapytania

słuszność ich postulatów. Nietzsche jest bowiem piewą „żywiotu niehistorycznego”, który ze swej natury jest antyhistoryczny i historycznym poznaniem postuguje się czysto instrumentalnie. Miarą jego siły jest zapominanie. Odparcie argumentacji Nietzschego jest zatem warunkiem usprawiedliwienia tak polityki historycznej, jak i kultury pamięci w ich najgłębszej intencji: autentycznego wzbogacenia terażniejszości przeszłością. Jak sądzę, jego wywód faktycznie ma słabe punkty i postaram się je wskazać.

Pewna prawda o życiu

Pierwsza wątpliwość dotyczy utożsamienia przez Nietzschego stanu szczęśliwości z tym, co nazywa on „czuciem niehistorycznym”, właściwym zwierzęciu, które „przywiązane [...] do kotka chwili nie jest ani stęsknione, ani przesycone” (Nietzsche 2003: 64), a za to w pełni naturalne, szczere i niewinne. Ponieważ całym swoim jestestwem przywiązane jest ono do terażniejszości, w każdym momencie zachowuje wewnętrzną integralność i autentyczność – jest „całkowicie tym, czym jest” (tamże: 65). „Czucie historyczne” jest sposobem odnoszenia się do świata specyficznym dla człowieka. Tkwi w nim jego przekleństwo, bo świadomość przemijalności i nietrwałości wszystkiego czyni go melancholikiem – każda przeżyta radość wzmaga jeszcze smutek i tęsknotę, które jako jedyne pozostają trwałe w czasie. Zdolność przypominania odrywa go od terażniejszości życia, a bagaż przeszłości, który dźwiga, „przytłacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny” (tamże: 64).

Czy jednak rzeczywiście szczęście, którego pragnie człowiek, na tym polega, że robi się to, na co teraz akurat ma się ochotę? Czy tak właśnie miałby wyglądać stan najwyższej radości? Czy jest ona bez troską zwierzęcia bez reszty pochłoniętego chwilą

teraźniejszą? To, że zwierzę nie troszczy się o przyszłość, nie znaczy, że jego terażniejszość również pozbawiona jest trosk, na-

Fikcja może być inspirująca, ale to historia ośmiela nas do działania

tomiast nie jest ono zdolne do osiągnięcia niczego trwałego i głębokiego. Czy to nie właśnie pustka terażniejszej chwili skierowała człowieka na drogę historii? Czy moment autentycznej radości i spełnienia przeżywanych w swojej żywej obecności nie wymaga rozłożonego w czasie przygotowania? Czy nie jest efektem trudu i poświęcenia, nagrodą za wytrwałość? Czy wreszcie potrafilibyśmy w pełni docenić chwilę bez świadomości, że jest ona chwilą właśnie? Wydaje się, że tym, w czym człowiek widzi cel swoich dążeń, jest osiągnięcie trwałego stanu szczęśliwości – opartego na posiadaniu dóbr, które trudno zdobyć, ale które nie są tak ulotne jak chwilowa rozkosz. Zwierzę jako niemające przeszłości ani przyszłości pozbawione jest tym samym szczęścia i nadziei na szczęście, którego zresztą tak naprawdę nie pragnie, bo nie jest w stanie go sobie wyobrazić. Potrafi to człowiek, który jest istotą historyczną.

Nietzsche jednak właśnie w historyczności i historycznym wykształceniu widzi przyczynę braku zainteresowania ludzi terażniejszością, rezygnacji z działania, defetyzmu, dekadencji. Zdaniem Nietzschego człowiek istnieje, o ile pożąda i działa. Rdzeniem jego egzystencji jest ów oddany terażniejszości niehistoryczny popęd. Nadmiar historii zabija w nim wolę i wyobcowuje go od samego siebie. Stąd postulat: „Chcemy tylko o tyle służyć historii, o ile ona służy życiu [...]” (tamże: 63). Zwrot ku przeszłości może być usprawiedliwiony, tylko jeśli podporządkowany jest pożądaniu pewnej teraż-

niejszości, natomiast wiedza historyczna, która nie chce pozostawać na usługach życia, jest dla tego życia szkodliwa. „Do wszelkiego działania potrzebne jest zapomnienie: jak do życia wszelkiego tworu organicznego konieczne nie tylko światło, lecz i ciemność” (tamże: 66) Zapomnienie jest miarą siły życia – życie najpotężniejsze i najzdrowsze to takie, które w ogóle nie potrzebuje historii ani pamięci, bo energię do tworzenia czerpie wyłącznie z siebie. Stąd nienawiść Nietzschego do historii, która pragnie uczynić siebie obiektywną nauką badającą prawdę ze względu na nią samą.

Taka radykalna instrumentalizacja wiedzy o przeszłości niszczy jednak samo pojęcie wiedzy. Gdy zamiast prawdy i przeciw prawdzie usprawiedliwieniem poznania historycznego staje się użyteczność, to rozróżnienie na historię i mit traci jakikolwiek sens. Po co w ogóle wspominać, silić się na krytykę historycznych źródeł i podejmować próby rekonstrukcji przeszłości? Dlaczego nie zdać się całkowicie na samą wyobraźnię, która za każdym razem wytworzy dla nas taki obraz, jakiego oczekujemy? Jeżeli historia miałaby być w takim sensie podporządkowana życiu, to projekty takie jak polityka historyczna i kultura pamięci stałyby się zwyczajną manipulacją, a przeciw oszustwu są skierowane. Mówiąc w największym skrócie, tym, co je odróżnia od Nietzscheańskiej filozofii historii, która w ostatecznym rozrachunku jest apologią fikcji, jest po prostu wiara w to, że właśnie przybliżając prawdę o przeszłości – takiej, jaką była – historia i pamięć oddają usługę terażniejszości. Zgodnie z rozumowaniem Nietzschego, jeżeli stawiają sobie one za zadanie wzmożenie w ludziach patriotycznego zaangażowania i rozbudzenie w nich pragnienia rozwijania określonych cnót, a nie podporządkowują temu celowi samej kwestii prawdy, to popadają nieuchronnie

w sprzeczność. Wydaje się jednak, że to sam autor *Niewczesnych rozważań* wplątuje się w pewien paradoks.

Moim zdaniem, głównym zarzutem, jaki można wysunąć pod adresem Nietzschego, jest nieuprawnione przejście od tezy opisowej do normatywnej. Z jednej strony upiera się on, że tym, co w człowieku najbardziej pierwotne, tym, czym jest on w swej istocie, jest ów niehistoryczny popęd życiowy. Pragnienie poznania historycznego nigdy nie jest bezinteresowne. To każdorazowo w imię terażniejszości i przyszłości zwracamy się ku przeszłości, licząc, że wesprze nas na duchu czy obdarzy mądrością. Dlatego Nietzsche uznaje zdolność odczuwa-

Odparcie argumentacji Nietzschego jest warunkiem usprawiedliwienia polityki historycznej i kultury pamięci

nia niehistorycznego za „ważniejszą i pierwotniejszą, o ile w niej leży podwalina, na której w ogóle dopiero coś prawdziwego, zdrowego i wielkiego, coś istotnie człowieczego rość może” (tamże: 67). Historyczny staje się człowiek z woli samego życia, „a bez owej powłoki niehistoryczności byłby się nigdy nie zaczął i zacząć się nie ważył” (tamże). Jeżeli jednak „wykształcenie historyczne jest raczej tylko w orszaku potężnego nowego prądu życiowego”, jak to miało miejsce w Niemczech czasów Nietzschego, to dlaczego domaga się on, aby podporządkować historię życiu, skoro, jak twierdzi, nigdy nie było inaczej? Czy nie zaprzecza sam sobie, oskarżając kulturę historyczną o wyobcowanie człowieka od terażniejszości? To samo życie stworzyło naukę historii i z własnej woli zwróciło się ku swej przeszłości – nie zostało podstępnie wciągnięte w jakąś grę, której reguł nie było świadome.

Jeżeli poznanie historyczne miałyby być źródłem melancholijnego, dekadentckiego usposobienia, to na gruncie rozważań Nietzschego wynika, że odpowiedzialne za taki stan rzeczy jest samo życie, a nie coś względem niego zewnętrzne, że życie samo może sobie zaszkodzić, realizując wszystkie swoje zachcianki. Ale jak może ono sobie szkodzić, skoro szkodzi mu to, co uniemożliwia realizowanie jego pragnień? Mamy tu do czynienia z ewidentnym błędnym kołem: życie powinno pożądać tego, co dla niego dobre, natomiast dobre jest to, czego pożąda. Wobec tego narzuca się następujące rozumowanie: jeżeli najwyższym celem jest zachowanie i zintensyfikowanie życia, a życie może pożądać tego, co dlań szkodliwe, to pragnienie nie może być miarą wartości. Właśnie dlatego, że życie w swoim pragnieniu jest ślepe i jednocześnie skazane na zderzenie się z rzeczywistością, pragnie ono poznania.

Przeciwstawienie sobie życia i prawdy przez Nietzschego jest więc fałszywe. Prawda służy życiu, bo jest warunkiem skuteczności (co nie znaczy, że jest ze skutecznością tożsama). Życie nie pożąda obrazów, ale tego, co przedstawiają. Pragnie, żeby to istniało realnie. Dlatego wzbraniamy się przed uczynieniem znaku równości między historią i mitem. Nie jest bez znaczenia, czy nasze wyobrażenie o przeszłości jest bliższe czy dalsze prawdy historycznej. Przeszłość wcina się przecież w teraźniejszość, zostawia ślady, my sami zawsze w jakiejś mierze jesteśmy jej wytworem. Wspólnota, która zna swoją historię, jest roztropniejsza i bardziej wolna. Fikcja może być inspirująca, ale to historia ośmiela nas do działania. Rozpoznanie iluzoryczności tego, co widzimy, słyszymy i czytamy wytwarza naturalny dystans i brak reakcji, jaka nastąpiłaby w wypadku świadomości obcowania z czymś rzeczywistym. Polityka historyczna, która

z jakichś względów propagowałaby fałszywą wizję przeszłości, musiałaby, rzecz jasna, trzymać ten fakt w tajemnicy. Wiadomo, że kłamstwo dopóty jest skuteczne, dopóki podszycza się pod prawdę.

O szkodliwości zapomnienia dla życia

Niebezpieczeństwo, jakie tkwi w poznaniu historycznym, polega zdaniem Nietzschego na nadmiernym rozszerzeniu horyzontu postrzegania, tak, że nie jest się w stanie przyswoić tego, czego dosięga wzrok: „Jak daleko wstecz coś stawało się, tak daleko wstecz w głąb nieskończoności przesunęły się perspektywy” (tamże: 80). Świadomość rozprasza się pośród wielości postaci i zdarzeń z przeszłości, tych „obcych gości”, których nie jest w stanie „przyjąć, uszeregować i uczcić” (tamże). To, co bezpośrednio bliskie, staje się odległe, bo oglądane jest jako element nieskończonego złożonego procesu stawiania się świata. W stosunku do teraźniejszości powstaje dystans, lekceważenie, niechęć czy nawet nienawiść – na przykład nienawiść wielbiciela dawnych bohaterów do wielkości, która rodzi się na jego oczach, albo nienawiść „antykwariusza”, do wszystkiego, co zwraca się przeciwko temu, co stare i otaczane przez niego czcią. Historia gasi żar młodości, która jest metaforą życia, i tłumi jej naturalne instynkty: „ogień, przekorę, zapomnienie o sobie i miłość” (tamże: 115). Nadzieją na powrót do zdrowia społeczeństwa i kultury, jest powtórne dopuszczenie do głosu niehistoryczności. „Słowem «niehistoryczność» określam sztukę i siłę możliwości zapomnienia i zamknięcia się w ograniczonym horyzoncie” (tamże: 119). Młodość musi się upomnieć o swoje prawa i wypowiedzieć wojnę fałszywym nauczycielom i wychowawcom, którzy odbierają jej przyrodzoną spontaniczność, szczerość i niewinność, bo każą jej pamiętać i liczyć się z przeszłością.

Zdumiewające, jak wiele Nietzsche zarzuca historii: „Pewien nadmiar historii może wszystko” (tamże: 115). Oderwanie od przeszłości ma być lekarstwem na wszystkie bolączki teraźniejszości. O ironio, właśnie historia obaliła to przekonanie. Trzeba pamiętać, że tezy Nietzschego stanowią reakcję na konkretną, historyczną rzeczywistość, jaką była kultura niemiecka drugiej połowy XIX wieku. To ona jest punktem odniesienia dla całego wywodu i służy mu jako *exemplum*. To współcześni Nietzschemu Niemcy zostają zdiagnozowani jako najgłębiej przeżarci chorobą historyczności. Chętną się oni swoją wewnętrzną ogładą, jaką

Współcześni Polacy są dokładnym przeciwieństwem opisywanych przez Nietzschego Niemców

zyskali dzięki historycznemu wykształceniu, jednak nie wynika z tego żaden widoczny skutek, żadne działanie. Nietzsche decyduje się zostać krytykiem tej tak ceniącej historię kultury. Dlatego swoje rozważania określa mianem „niewczesnych”, czyli nienowoczesnych, niezgodnych z duchem czasu.

W tym samym sensie „niewczesnymi” można nazwać refleksje Tomasza Merty nad polityką historyczną i grupy krakowskich społeczników angażujących się w projekt kultury pamięci. Tyle tylko, że ich krytyka, choć także idzie pod prąd rozmaitym intelektualnym trendom swoich czasów, ma dokładnie przeciwny zwrot. Można odnieść wrażenie, że współcześni Polacy pod względem historycznej wiedzy i wrażliwości są dokładnym przeciwieństwem opisywanych przez Nietzschego Niemców. Wątpliwe jednak, by tak wyobrażał on sobie swój ideał człowieka i kultury. Mniemanie jakoby zapomnienie pociągało intensyfikację działania i eksplozję wyobraźni okazało się błędne. Zrealizowany program niehistorycznej kultury okazał się

karykaturą wizji Nietzschego – dziś myśliciele uznawanego za nowoczesnego – oraz bodźcem do kolejnej niewczesnej krytyki.

Warto w tym miejscu przywołać głośny *Esej o duszy polskiej* Ryszarda Legutki (2008), w którym analizuje on metamorfozę, jaką na wielu płaszczyznach przeszedł naród polski w XX wieku. Zdaniem Legutki tragiczne wydarzenia II wojny światowej oraz lata rządów komunistycznych doprowadziły do zerwania historycznej ciągłości między współczesnymi Polakami oraz ich przodkami, tak że obecna Polska jawi się jako „twór nowy, budowany świadomie w opozycji do wszystkiego, czym była przez wieki” (Legutko 2008: 7). Najgłębszej zmianie uległa sama świadomość Polaków, zarówno indywidualna, jak i zbiorowa. Zmianę tę najlepiej oddaje słowo „amnezja”. Zrzucenie balastu przeszłości nie przyniosło jednak świeżego, bardziej przenikliwego wglądu w rzeczywistość teraźniejszości, nie zaowocowało wzmocnionym zapalem do twórczego działania. Potwierdziła się natomiast teza niemieckiej szkoły historycznej, wedle której teraźniejszość nie może osiągnąć samowiedzy bez odniesienia do procesu historycznego. Pozbawieni pamięci o doświadczeniu swych przodków Polacy z konieczności musieli się odwołać do obcych i abstrakcyjnych dla siebie pojęć, by swą opróżnioną z przeszłości teraźniejszość jakoś nazwać i odnaleźć w niej punkty orientacyjne. „Polak współczesny ma poważne kłopoty tożsamościowe, bo nie wie, co konstytuuje jego dzisiejszą rzeczywistość, co go ukształtowało, co ma chwalić, a co ganić, jakie są jego możliwości, miejsce i rola we współczesnym świecie, z czego w przeszłości powinien czerpać oraz jakie wyzwania przyszłe przed nim stoją. Od siedemdziesięciu lat Polacy są niemal wyłącznie przedmiotem, w znikomym zaś stopniu podmiotem historii” (tamże: 8). Tryumfująca ignorancja historyczna dopełniona obojętnością wobec przeszłości jako

takiej – nawet tej, w której wyrastało poprzednie pokolenie – stała się znakiem naszych czasów.

Czy nie o takie czasy i taką kulturę dopominał się Nietzsche? Owszem, przeciętny, współczesny Polak zdaje się uformowany dokładnie według planu kulturalnej rewolucji opisanej w *Niewczesnych rozważaniach*, a jednak okazał się on karykaturą człowieka – wcielenia twórczej i pełnej życia „młodości” – który miał powstać w jej wyniku. Tę jego młodość należałoby nazwać raczej dziecinieniem, naiwnością i słabością. Ograniczony horyzont, w którym toczy się jego życie i rozwija myśl (choć nieco szerszy niż ów ideał punktu, w obrębie którego żyje zwierzę) prowadzi do zwyczajnej krótkowzroczności i niezdolności do realizacji długofalowych planów oraz wielkich projektów. Jego integralność i brak rozdwojenia na wewnętrzną treść i zewnętrzną formę to po prostu brak wewnętrznej treści i barbarzyństwo, brak życia duchowego próbującego osiągnąć niewidzialnych wartości. Jego afirmacja pożądania, w którym do głosu dochodzi życiowy popęd, przybrała postać prymitywnego konsumpcjonizmu niemającego nic wspólnego z owym pragnieniem wiecznego posiadania piękna, jak miłość rozumiał Platon. Wreszcie jego indywidualizm pozbawiony jest wszelkich znamion szlachetności i heroizmu – właściwie nie różni się niczym od zwyczajnego egoizmu połączonego z narcyzmem i, choć myśli on o sobie jako o niepowtarzalnej jednostce mającej prawo kroczyć samodzielnie wybraną drogą, to zachowuje się w sposób zadziwiająco podobny do tłumu innych jednostek, wśród których żyje.

Oczywiście powyższa charakterystyka opisuje pewien typ idealny. Wymienione tu cechy rzadko da się przypisać wszystkie razem konkretnej jednostce i rzadko występują w czystej postaci. Także teza o głębokim i nieodwracalnym zerwaniu ciągłości wydaje

się przerysowana i obliczona raczej na wywołanie żywej debaty. Wyraźnie jednak dostrzegalna jest korelacja między opisywanymi przez Legutkę kulturowymi przemianami a wyobcowaniem Polaków od własnej przeszłości, obyczaju i tradycji. Wyciągnąć możemy stąd kilka wniosków. Po pierwsze nie jest prawdą, że to kultura historyczna odpowiedzialna jest za anemiczność i słabość społeczeństwa. Z drugiej strony trudno jednak oczekiwać, że wiedza historyczna i silne zakorzenienie w tradycji same z siebie wygenerują społeczeństwo mężów stanu, mędrców i wizjonerów czy choćby nawet przeciętnie poczciwych ludzi. Krytyka Nietzschego też przecież wyrosła z zaobserwowanej pewnej korelacji. Jak sądzę, prawda, która ujawnia się pod koniec tych rozważań – dobrze znana i nieraz już formułowana – jest taka, że działanie swą ostateczną przyczynę ma nie w wiedzy, lecz w woli, a jej źródło pozostaje dla nas tajemnicą.

Rozmaite patologie ducha są tajemnicą samego ducha, a nie przyczyn w stosunku do niego zewnętrznych. Jeżeli duch rozprasza się i wiotczeje z powodu wiedzy historycznej, jeżeli nie jest w stanie włączyć spadku przeszłości w swoje postrzeganie teraźniejszości i twórczo wykorzystać go w zmaganiu się z problemami rzeczywistości, w której żyje, to dzieje się tak dlatego, że z natury jest on słaby. Gnuśność, strachliwość, lenistwo swoje źródła mają w samym życiu. Co w ogóle miałyby oznaczać ów „nadmiar historii”, który rzekomo miał być odpowiedzialny za mizerną kondycję ducha człowieka nowoczesnego, jakiego znał Nietzsche? Do jakiej skali się odwołał i jak skonstruowanej? Czy wiedza może w jakikolwiek sposób hamować wolę działania? Mówi się czasem ironicznie, że gdyby Hitler uczył się historii, nie atakowałby Związku Radzieckiego o tej porze roku, w której to zrobił. Gdyby tak było w rzeczywistości,

można by wskazać właśnie „niehistoryczność” Führera jako przyczynę ostatecznej klęski Trzeciej Rzeszy. Wiedza (naturalnie nie tylko historyczna) pozwala oszacować szanse powodzenia jakiegoś projektu, jednak podjęcie ryzyka jest już sprawą odwagi, czyli woli. Niewiedza nie może być pozytywnym bodźcem działania.

Może nim być natomiast wiedza. Rzecz jasna i w tym wypadku trzeba zaznaczyć, że o ile historia bohatera pobudza wyobraźnię, to z samego tylko przedstawienia sobie możliwości działania nie wynika jego podjęcie. Jasno zdawał sobie z tego sprawę Merta (2011: 446): „Choć narodziny miłości do ojczyzny (jak każdej miłości zresztą) okrywa mgła tajemnicy, choć nie da się kochać na rozkaz, z przymusu, jednak trudno zaprzeczyć istnieniu związku między patriotyzmem i działaniami wychowawczymi, podejmowanymi przez daną wspólnotę”. Nie da się wychować bohatera, patrioty, męża stanu, ale można mu pomóc odkryć swoje powołanie. Pamiętamy z mitologii greckiej fortel Odyseusza, który pokazując damom dworu króla Likomedesa oręż obok kobiecych strojów, sprowokował ujawnienie się wychowywanego tam wśród dziewcząt Achillesa. Czy nie był to również moment, w którym sam Achilles rozpoznał prawdę o sobie? Czy analogicznego potencjału nie możemy przypisać edukacji i wiedzy historycznej?

Pamięć historyczna i kultura polityczna

Na początku tego artykułu zwracałem uwagę na różnice między projektami polityki historycznej oraz kultury pamięci. Okazało się, że choć cel w obu wypadkach jest w zasadzie identyczny, to pewne różnice w założeniach czynią obie koncepcje do pewnego stopnia konkurencyjnymi. Jak sądzę, sprzeczność ta jest pozorna i wynika z nieco

innego rozłożenia akcentów. W rzeczywistości kultura pamięci jest nie do pomyślenia bez polityki historycznej i *vice versa*.

Jak celnie zauważył Arystoteles w dziełku *O pamięci i przypominaniu sobie* (449 b 29), pamięć wiąże się z postrzeganiem czasu (zob. Ricoeur 2007: 29). To dzięki pamięci posiadamy idee przeszłości, trwałości i zmiany. Dzięki refleksyjnej naturze pamięć jest z kolei tym, na czym funduje się nasza podmiotowa tożsamość, gdyż „przypominając sobie coś – jak mawiał Paul Ricoeur – przypominamy sobie siebie” (2007: 126). Pamięć o przeszłości może się również uwspólnić i być przekazywana w opowie-

Kultura pamięci jest nie do pomyślenia bez polityki historycznej

ściach, zwyczajach, rytuałach upamiętniających. Mówimy wtedy o pamięci zbiorowej, dzięki której także wspólnoty mogą posiadać swoistą tożsamość. Partycypacja w takiej zbiorowej pamięci rodzi owo szczególne doświadczenie długiego, ponadpokoleniowego trwania, które diametralnie zmienia percepcję otaczającego świata.

Mówiąc o pamięci, nie sposób jednak przemilczeć problematyczności jej prawdziwościowych roszczeń. Wiemy przecież, jak niedoskonałą jest ona władzą. Każdy miał się okazję przekonać, że we wspomnieniach pewne szczegóły zostają pominięte, a inne zapożyczone od wyobraźni. Wszyscy znamy gorzkie doświadczenie zapomnienia. Nie inaczej ma się rzecz z pamięcią zbiorową, która, jak się wydaje, jest mitologiczna z samej swej natury. Czy w stosunku do pamięci nie należy zachować ograniczonego zaufania i subiektywne bądź intersubiektywne wspomnienie poddać obiektywnej krytyce bez względu na to, jak wielka jest jego siła sugestii? Dlatego właśnie domaga się ona

dopełnienia ze strony historii, rozumianej jako nauka oparta na krytyce historycznych źródeł.

Historyk ujawnia tu swoją podwójną funkcję – strażnika prawdy oraz sędziego, który swoim wyrokiem przynajmniej w symbolicznym wymiarze oddaje sprawiedliwość bohaterom (i antybohaterom) z przeszłości oraz ich czynom (tamże: 423–446). Historia to przedsięwzięcie wymierzone w zapomnienie, które naturalną pamięć zastępuje symbolicznymi reprezentacjami przeszłości. Pamięć i wsparta na niej refleksyjna tożsamość w zetknięciu z historią koryguje się z jednej strony i uzupełnia z drugiej. Historia jako dziedzina nauki jest w pełni niezależna od świadectw pamięci. Jednakże czy to nie pamięć potączona z doświadczeniem zapominania stanowią właśnie wewnętrzną motywację historycznych dociekań, upewniając nas, że jakaś przeszłość w ogóle istniała (tamże: 17)? Czy pytanie o przeszłość w ogólności nie jest pierwotnie sformułowane właśnie na gruncie pamięci?

Choć celem polityki historycznej jest (re)konstrukcja pamięci zbiorowej, to czy projekt ten mógłby się powieść (i w ogóle powstać), gdyby jakaś część przeszłości nie zachowała się w pamięci – choćby tylko w utajeniu i zbiorowej nieświadomości? Czy sam fakt, że taką odnowę się postuluje, nie jest dowodem na to, że nie nastąpiło zerwanie wszelkich relacji naszej teraźniejszości z przeszłością, jak twierdzi Ryszard Legutko? Tomasz Merta zdaje się podobnie patrzeć na tę kwestię, bo choć postuluje „odtworzenie więzi pomiędzy pamięcią i nadzieją” (Merta 2011: 432), to erozję pamięci Polaków wciąż postrzega jako zagrożenie raczej niż fakt (zob. tamże: 442). Z kolei autorzy koncepcji kultury pamięci, sądząc po niektórych wypowiedziach, także nie lekceważą kryzysu, jaki dotknął polską pamięć na początku XXI wieku i zdają sobie sprawę, że wysiłek zbiorowego odpomnienia nie wystarczy do osiągnięcia założonych przez nich celów, ale konieczna jest również praca nad powtórny zakorze-

nianiem wykorzenionych, których liczba rośnie (zob. Baliński 2011: 197; Madej 2011: 204).

Ostatecznie chodzi więc o to, żeby abstrakcyjna wiedza historyczna została z powrotem uwewnętrzniona i powiązana z pamięcią oraz tożsamością. Widzimy więc, że polityka historyczna (w swej zdrowej postaci, a więc troszcząca się zarówno o prawdę, jak i dobro wspólnoty) nie może abstrahować od pamięci, którą zawsze w jakiejś postaci zakłada – czy to jako źródło, czy jako cel. Ostateczną stawką jest więc tu tożsamość wspólnoty oparta na czymś, co nazwać by można pamięcią historyczną, a więc syntezą pamięci – pouczonej przez historię – oraz historii – uwewnętrznionej i przeżywanej na modłę pamięci.

Także kultura (jak rozumieją ją twórcy pojęcia kultury pamięci) i działania na jej rzecz nie wydają się stać w sprzeczności z aktywnością na arenie politycznej. Kultura to tutaj pojęcie szersze niż polityka – ma ono obejmować sferę życia codziennego i prywatnego oraz pewne fundamentalne wartości, które, jako bezdyskusyjne, nie powinny być przedmiotem politycznego sporu, ale raczej jego tłem i punktem wyjścia. Można by ją określić jako swego rodzaju tradycyjny etos „człowieka pocziwego”. Niechęć orędowników kultury pamięci do polityki wynika z tego, że utożsamiają ją z międzypartyjną walką o władzę, w odniesieniu do której wszystko nabiera instrumentalnego charakteru. Nie jest to jednak źródłowe – greckie – rozumienie polityczności, które oznacza dobrowolne zaangażowanie obywateli na rzecz dobra wspólnego. Nie ma ono również wiele wspólnego z pojęciem polityki historycznej, którego teoretykiem był Tomasz Merta. Wręcz przeciwnie, program kultury pamięci zakłada wiele inicjatyw o charakterze jak najbardziej politycznym, których naturalnym wykonawcą jest państwo: reforma edukacji, kalendarz świąt patriotycznych, otwieranie muzeów poświęconych historii Polski itd. Po drugie, wydaje się, że troska o sprawy publicz-

ne i aktywność na arenie politycznej (choćby lokalnej) nie tylko jest częścią tak rozumianej kultury, ale częścią najbardziej doniosłą, poziomem na którym etos „człowieka poczciwego” osiąga swoją pełną realizację. Poziom ten moglibyśmy nazwać kulturą polityczną, aby zaakcentować owo płynne przejścia od konkretności spraw życia prywatnego do uniwersalności zaangażowania na rzecz dobra całej wspólnoty. Także działalność polityczna nie może być pojmowana jako autonomiczna względem kultury, w obrębie której jest prowadzona. Zaangażowanie polityczne zyskuje swój doniosły etycznie charakter, tylko gdy zakorzenione jest w rzeczywistym świecie konkretnych ludzkich potrzeb i problemów, który jest dla niej przesłanką oraz celem.

Wydaje się, że kultura pamięci jako oddolna inicjatywa obywatelska znajduje swoje naturalne rozwinięcie w polityce historycznej. Z kolei celem polityki historycznej jest kształtowanie pamięci i wychowywanie obywateli, dostarczanie im wzorców do naśladowania i pobudzanie patriotycznych uczuć, powinna więc być realizowana jako podjęcie

i dopełnienie na szczeblu państwowym oddolnej woli podtrzymywania pamięci i tożsamości zbiorowej. Wspólną stawkę obu projektów można wyrazić za pomocą pary pojęć „pamięci historycznej” oraz „kultury politycznej”. Pierwsze z nich podporządkowane jest teoretycznym pytaniom „kim jestem?”, „kim jesteśmy?”. W pojęciu pamięci historycznej zawarta jest intuicja, że odpowiedź na te pytania wymaga współdziałania pracy pamięci i badań historycznych. Drugie pojęcie związane jest z praktycznym pytaniem „co robić?”. Odpowiedź na to pytanie jest ściśle powiązana z pierwszą, choć nie wynika z niej na zasadzie prostej dedukcji. Jak niejednokrotnie podkreślałem, moim zdaniem to właśnie drugie pytanie stanowi sam rdzeń polityki historycznej i kultury pamięci. Na jego prymat, jak widzieliśmy, wskazywał również Nietzsche. Wbrew jego krytyce kultury historycznej starałem się jednak udowodnić, że wiedza o przeszłości (niezależnie od dawki) nie stoi na przeszkodzie zmagania się z wyzwaniem teraźniejszości, ale odwrotnie – jest ich sprzymierzeńcem.

Przypisy:

1. *Por. refleksje Paula Ricoeura (2007: 547–600) na temat zapomnienia.*

Co dalej?

Komentowany przez Marka Kaplitę blok tekstów o kulturze pamięci ukazał się w 26–27 tece „Pressji”, którą można jeszcze zamówić w redakcji.



Posteuropa, „Pressje” 2011, teka 26–27, s. 396, oprawa miękka, cena 25,00 zł, przesyłka za darmo.