

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.07>

Anna SZKLARSKA

<https://orcid.org/0000-0003-4424-2143>

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Polityka historyczna a powinność pamięci w perspektywie filozoficznej

Streszczenie

W artykule prześledzone zostaną epistemiczne i etyczne konsekwencje, jakie niosą ze sobą różnorakie modele i założenia polityki historycznej. Autorka spróbuje odpowiedzieć na pytanie o relacje pomiędzy prawdą historyczną a polityką historyczną w kontekście dobra wspólnoty i szacunku wobec przodków i wydarzeń, które stały się ich udziałem. Podjęty zostanie także problem świadectwa, przebaczenia i patriotyzmu.

Słowa kluczowe: polityka historyczna, pamięć, wspólnota, mit, przebaczenie.

Wstęp

Problem polityki historycznej ma charakter wielowątkowy i interdyscyplinarny, dotyczy nie tylko samej historii, jak i dziedziny nauk o polityce, czy przestrzeni stosunków międzynarodowych, lecz może być także rozważany w kontekście filozoficznych założeń. Punkt wyjścia rozważań nad właściwie uprawianą polityką historyczną może stanowić pytanie, czy pamięć jest powinnością, a jeśli tak, to jakie konsekwencje niesie ze sobą przyjęcie normatywnego charakteru pamięci dla wspólnoty i polityki historycznej konkretnych państw? W jaki sposób powinna być ona mądrze prowadzona i skutecznie realizowana? Czy istnieje stanowisko pośrednie między politycznym realizmem i romantyzmem?

Janusz Kurtyka, definiując politykę historyczną, wskazywał zarazem na ważne jej zadania i obowiązki, których nie można pominąć, gdyż immanentnie wypływają z historii samego narodu:

Mówiąc „polityka historyczna”, mamy na myśli pewne działania, które podejmujemy jako państwo, aby przyswoić społeczeństwu coś, [...] co powinno być w narodzie, w nas tkwić i powinno być odkryte, albo coś, co powinno być uzewnętrzniane (Kurtyka 2006).

Kurtyka był przekonany, że polska polityka historyczna powinna być formułowana w szerokiej perspektywie, wyrastającej poza wiek XX, oraz że mogłaby być oparta na pewnych kluczowych kategoriach, takich jak pogranicza cywilizacji czy wolności, scalające rozmaite wątki polskiej historii. Pisał o tym następująco:

nasz krąg kulturowy, polski, z jego oryginalnym wkładem w cywilizację, może być symbolizowany słowem „wolność”. Słowo i treści z nim związane były równie ważne dla narodu szlacheckiego w I Rzeczypospolitej, jak i dla konsolidującego się w warunkach niewoli nowoczesnego narodu polskiego w XIX wieku, i tak samo były ważne dla Polaków przez cały wiek XX – od walki o odrodzenie państwa (1914–1921) po rewolucję solidarnościową i jej długi marsz (1980–1989) (Kurtyka 2006).

Polskie dziedzictwo historyczne może stanowić powód do dumy i podstawę promocji Polski w świecie, można i warto na nim budować poczucie zakorzenienia i tożsamości. Skuteczność tej promocji jest jednak skorelowana ze sferą wolności badań naukowych i debat historyków.

Czy pamięć stanowi rodzaj długu, zaciągniętego u przodków, umożliwiającego nam zrozumienie siebie i dotarcie do własnego „ja”? Wydaje się elementem konstytutywnym tożsamości jednostki i zbiorowości. A jeśli tak jest w istocie, czy jest coś, co jestem winien pamiętać i dlaczego właśnie to? Pytanie o kryterium wydarzeń wartych i niewartych zachowania w pamięci nie jest wcale trywialne i niesie ze sobą praktyczne konsekwencje. Osobną sprawą jest wierność faktom, wierność prawdzie. Czy w kształtowaniu politycznych narracji odnoszących się do zdarzeń minionych mamy prawo domagać się takiej samej intelektualnej uczciwości i rzetelności, jaką stawia sobie za cel naukowy *ethos*? Politycy decydujący niejednokrotnie o treści, kierunku i ciągłości polityki historycznej mogą nie czuć się związani kryteriami naukowości obowiązującymi historyków, wśród których także możemy znaleźć wielu nonszalanckich i niefrasobliwych badaczy. W kreowaniu polityki historycznej państwa, rozumianej także jako dbałość o pamięć o ważnych, choć niejednokrotnie trudnych i bolesnych wydarzeniach, zderzają się dwa stanowiska: romantyzm i realizm polityczny, który we współczesnej debacie dominuje. Rozważając te problemy, warto odwołać się do refleksji nad pamięcią takich myślicieli, jak Paul Ricoeur (autor pracy *Pamięć, historia, zapomnienie*), Jan Paweł II (*Pamięć i tożsamość*), Hans Jonas (autor eseju *Przeszłość i prawda*) czy Wilhelm Dilthey (*Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*), szukając inspiracji dla oceny różnych modeli polityki historycznej.

Kolejnym celem przyświecającym niniejszym badaniom jest chęć zbadania relacji pomiędzy pewnymi zestawami pojęć o potencjale wspólnototwórczym, takimi jak naród, ojczyzna czy patriotyzm, a ich praktyczną realizacją w polityce historycznej. Można przyjąć, że matrycą, na której tworzy się poczucie narodo-

wej łączności, są swego rodzaju archetypy, tzw. mity założycielskie czy opowieści o narodowych bohaterach. Właściwie użyte, mądrze wykorzystane mają moc krzewienia dobra, piękna i prawdy, w niepowołanych rękach mogą służyć popularyzmowi, a nawet stać się narzędziem autorytaryzmu. Paul Ricoeur podzielił metafory w dyskursie historycznym na żywe lub martwe. Te pierwsze to metafory odkrywcze, takie, w których wewnętrzne napięcia pomiędzy słowami i narracjami generują i nieustannie pobudzają proces tworzenia znaczenia. Natomiast martwe wskutek nadmiernej obecności i kategoryczności sądów nie niosą już w sobie potencjału mnożenia interpretacji, są to metafory słownikowe, treściowo czerstwe. Pytanie, które można w tym kontekście postawić, brzmi: jak daleko możemy się posunąć, interpretując historię? Zdaniem niektórych politologów, kulturoznawców i literaturoznawców (jak np. Agata Bielik-Robson czy Dariusz Kosiński) widmo podobnego zagrożenia pokrycia się patyną może ciążyć nad zestawem pojęć wykorzystywanych w narracjach historycznych, takich jak Ojczyzna, honor, bohaterstwo.

Niemniej jednak większość z nas zgodzi się co do tego, że „historia okazuje się narzędziem, bez którego poznanie – i to zarówno człowieka indywidualnego, jak też człowieka w sensie ogólnym, człowieka historycznego – nie byłoby możliwe” (Paczkowska-Łagowska 2012, 58).

Joachim Herder, jeden z prekursorów myślenia o narodzie jako grupie etnicznej o podobnej tradycji, uważał, że na *Volkgeist* – ducha narodu – składają się język i kultura. Wspólnota posługująca się jednym językiem ma podobną dynamikę myślenia. Język jako system wytworzony przez społeczeństwo, w którym się wychowujemy i myślimy, od dzieciństwa kształtuje nasz sposób postrzegania świata, a zatem staje się czynnikiem spajającym wspólnotę w jednolitym obrazie rzeczywistości. Z drugiej strony, narody wyróżnia kultura. Przez tę ostatnią należy rozumieć tradycję absorbowaną w procesie dorastania. Nie można przed nią uciec, jest zintegrowana z procesem socjalizacji. Jej znaczącym elementem jest świadomość własnej historii, tożsamość historyczna. Jak zauważał Jan Paweł II:

Historyczność człowieka wyraża się we właściwej mu zdolności obiektywizacji dziejów. Człowiek nie tylko podlega nurtowi wydarzeń, nie tylko w określony sposób działa i postępuje jako jednostka i jako należący do grupy, ale ma zdolność refleksji nad własną historią i obiektywizacji, opisywania jej powiązanych biegów zdarzeń. Taką samą zdolność posiadają poszczególne ludzkie rodziny, jak też ludzkie społeczeństwa, a w szczególności narody. Te ostatnie, podobnie jak pojedynczy człowiek, są obdarzone pamięcią dziejową. [...] I te zobiektywizowane i utrwalone na piśmie dzieje narodów są jednym z istotnych elementów kultury, który stanowi o tożsamości narodu (Jan Paweł II 2005, 78–79).

Każdy naród ma potrzebę zakorzenienia w historii. Znaczy to coś więcej niż oczywista teza, że narody istnieją w historii. Podmiotem historii jest co prawda zawsze jednostka, ale funkcjonująca w ramach wspólnoty. Czas pojedynczego człowieka sytuuje się w ramach większej historii wspólnoty, przestrzeń prywatna przechodzi w przestrzeń narodową. Jeśli człowiek chce poznać samego siebie,

nie wystarczy mu samotne zgłębianie się w siebie (postawa, którą przyjął m.in. Nietzsche). To historia, a nie introspekcja pozwala człowiekowi uświadomić sobie, kim jest, zrozumieć samego siebie. Naród jest tym czynnikiem, który zhumanizował na swoją miarę czas i przestrzeń. Dlatego naród to wysiłek budowania mostów, przejścia od „ja” do „my”, od moje, indywidualne i niepowtarzalne do wspólne, społeczne i uniwersalne.

W naukach społecznych istnieją zasadniczo dwa odmienne sposoby rozumienia terminu: patriotyzm. Pierwszy z nich, określany jako *ethnos*, odnosi się do właściwości przedpolitycznych. Opiera się w dużej mierze na podobieństwie doświadczeń, wyrażanych w języku, zakorzenionych w tradycji i religii. Ma charakter duchowy, a nie formalny, tym samym staje się silnie nacechowany kategoriami etycznymi i światopoglądowymi. Z drugiej strony, patriotyzm bywa także budowany w oparciu o struktury polityczne. Wtedy tworzą go równi wobec prawa (choć różni) obywatele, których może co prawda dzielić pochodzenie, doświadczenie, język, religia czy przekonania, ale łączą ich za to wspólne wolności obywatelskie. Owa odmiana patriotyzmu nie odwołuje się do dziedzictwa historycznego, ale do działalności struktur państwowo-politycznych, ich zobowiązań i efektywności działania wobec (potrzeb) obywateli. Przenika go duch pragmatyzmu.

Patriotyzm ma zatem dwa oblicza: *ethnos* i *demos*, wspólnota doświadczeń i wspólne życie polityczne. Współczesne wzorce postaw patriotycznych są w dużej mierze syntezą obu tych wymiarów, łączą płaszczyznę wspólnych doświadczeń historycznych i kulturowych z formalnym ustrukturyzowaniem w kierunku wolności obywatelskich i demokratycznych. Jednak można także przyjąć, że wspólnota narodowa to coś więcej niż *ethnos* i *demos*. Aby wspólnota mogła być czymś rzeczywiście wspólnym, powinna stanowić swego rodzaju repozytorium wiedzy. Już Stanisław Brzozowski z inspiracji Cypriana Kamila Norwida zwracał uwagę, że naród jest projektem, który się stwarza, szuka dla siebie idei, wyrazu. Zgodnie z tą optyką narodowość nie jest zastaną i gotową całością, tworem naturalnym, ale raczej wynikiem konfrontacji i syntezy różnych myśli i dyskursów, efektem przyswojenia pewnych treści – zwłaszcza źródłowego zasobu wiedzy, z którym utożsamia się wspólnota. Tożsamość narodowa powstaje zatem na kanwie operowania tworzywem mitu, jest rezultatem snucia pewnej opowieści.

W tym miejscu wyłania się kolejna kluczowa kategoria, mianowicie kategoria mitu. Dziś często słyszymy, że współczesny patriotyzm musi „rozliczyć się” z mitami, które go tworzą, że należy je zrewidować i zdekonstruować. Nie można w tym miejscu pominąć najważniejszej orientacji ideowej, która rzutuje na nasze rozumienie owego terminu, mianowicie mesjanizmu. Współcześnie często zarzuca się mesjanizmowi, że się wyczerpał, stał się zbiorem nieprzystających do obecnych realiów figur – skamielin, które pod przykrywką ciągłości myśli otwierają furtkę radykalizmowi. Pojawiają się propozycje, a nawet formułowane w bardziej kategorycznym tonie postulaty, by uznać za konieczną aktualizację narodowego słownika (z którego miałyby zostać wyparte „slogany bogoojczyźniane”).

Mniej lub bardziej świadomie spieramy się w gruncie rzeczy o to, czy mit mesjanizmu powinien zostać wyparty ze świadomości narodowej Polaków. Po jednej stronie spieszą obrońcy tej filozofii jako oryginalnej i niezmiennie oddziałującej, dającej impuls choćby do odzyskania pamięci o Powstaniu Warszawskim, z drugiej liczne są próby zdewaluowania i ośmieszenia mesjanizmu, jak np. performans *Czterdzieści i Cztery* w reżyserii Bartosza Szydlowskiego, którego zapis znajdziemy w publikacji *Wyspiański – zbudź się Polaku* (red. Piotr Augustyniak, Gdańsk 2017). Nie czas teraz na dogłębną analizę filozofii mesjanizmu, przypomnieć jednak wypada, że mit to opowieść, która nadaje sens i organizuje daną wizję rzeczywistości. Eliade uważał, że mit wiąże się z pewnym sposobem istnienia, prawzorem. A zatem dziedziczenie mitów jest w gruncie rzeczy przekazywaniem wartości, które ów mit narzuca. Z przestrzeni mitu wydobywamy uniwersalną wiedzę o wspólnotcie, szanując jej genezę. Nie należy jednak zapominać o pewnych zagrożeniach. Mity mogą wszakże zostać ograbione z istotnej części pierwotnego znaczenia, mogą zostać strywalizowane, zbanalizowane, rozmemłane, przemienione w slogan lub potraktowane wybiórczo. Sam mesjanizm bywa rozumiany powierzchownie i wybiórczo (np. jako wiara w to, że misją Polski jest cierpienie, lub przekonanie o szczególnej roli Polski w dziejach świata, sprowadza się go także do idei głoszącej sens cierpień narodu). Tymczasem mesjanizm Mickiewicza, Cieszkowskiego czy Hoene-Wrońskiego zawierał jeszcze jedno kluczowe przekonanie – o konieczności przemiany świata. Stanowił on w istocie pozytywny program pracy i walki, a nie jedynie apologię cierpienia i biernego oczekiwania.

Hans Blumenberg postulował pracę nad mitem – a więc dynamiczną, ale i rozumną aktualizację jego treści, tak by korespondował z czasem, który ma opisywać (Blumenberg 2009). Każdy mit ma bowiem za zadanie usankcjonować nową sytuację człowieka i pomóc mu ją zinterpretować. Mity narodowe, które stają się następnie fundamentem tożsamości narodu, nie są złożone w zamkniętej, niedostępnej nam, zatęchłej rzeczywistości, w metaforycznej skrzyni pokrytej patyną, ale są podatne na indywidualny wkład każdego członka wspólnoty. Tym samym stajemy się nie tyle odbiorcami, co współtwórcami narodowych idei. Nie należy odwracać się od mitu jako elementu współkonstituującego historię. Tę ostatnią zawsze przedstawia badacz, indywidualnie interpretujący dostępne źródła, stąd różnice pomiędzy poszczególnymi ocenami historycznymi tych samych wydarzeń. Nie ma możliwości zaprezentowania w pełni obiektywnej, uniwersalnej historii świata. Jednak to, co wyróżnia człowieka, to jego zdolność refleksji nad własną historią i próba obiektywizacji dziejów. Balansowanie pomiędzy przestrzenią mitu a rygorami naukowego badania stanowi niezmiennie trudną sztukę.

Każdy mit, a szczególnie mit narodowy, potrzebuje jeszcze jednego elementu, mianowicie rytuału. Lucien Lévy-Bruhl przekonywał, że rytuał jest mitem w działaniu. Mit bez rytuału jest literaturą, zaś rytuał bez mitu teatrem. Mit i rytuał są zatem ze sobą nieodłącznie związane, jak awers i rewers tej samej monety.

W polityce historycznej niezmiernie ważnym narzędziem są rocznice. Rocznicza zaś to nic innego jak podkreślenie wspólnoty pomiędzy przeszłym a obecnym, powiązanie przodków z ich następcami. Obrzędowość patriotyczna ma ekstazyzujące właściwości misterium zakładającego stałą łączność umarłych z żywymi, instytucja ogólnonarodowej rocznicy jest tego wyrazem. Ortega y Gasset czy współcześnie Chantal Delsol podkreślali, że człowiek bez przeszłości to człowiek bez tożsamości. Można by dopowiedzieć: cały kosmos poddany jest czasowi, ale tylko człowiek ma dzieje. Są one zarazem dziejami danego narodu.

Przestrzenią patriotyzmu są tzw. pogranicza istnienia – wspólnoty doświadczeń oraz tradycji przeszłych i obecnych. Jak swoisty obrzęd dziadów, patriotyzm przywołuje i ocala od zapomnienia minione, by podkreślić równoległość obu tych światów.

Zatrzymajmy się przy kanonicznej figurze dziadów jako projektu kulturowego, który łączy Polskę z jej duchowym wymiarem. Być może znajdziemy tu odpowiedź na pytanie: co stoi u początku naszego poczucia narodowej tożsamości? Kultura polska może być rozpatrywana przez pryzmat cyklu rozgrywanych kolejno aktów proto-dramatu, w obliczu klęsk i kryzysów zagrażających jej istnieniu. Kultura narodowa jest realizowana w tym sensie, że jej komunikaty są autentycznie przeżywane, stanowią nieodłączny składnik każdego jednostkowego „Ja”. Znaczy to tyle, że poczucie łączności ze swoją ojczyzną jest echem wcześniejszych i nie do końca uświadomionych procesów wspólnototwórczych, które wynikają z wyrastającej ponad jedno pokolenie i jedną epokę pamięci, z niemal dionizyjskiego w swym charakterze wymiaru wspólnotowości. Chodzi jednak o to, by ze śmierci wyrosło wzmocnienie życia. Patriotą może być kimś na kształt kustosa pamięci, opiekuna duchów przeszłych. Patriotyzm staje się tym samym zobowiązaniem pamięci, ale pamięci żywej i polemicznej, szukającej stale potwierdzenia zastanych i odkrywanych prawd. Patriotyzm, jako manifestacja poczucia tożsamości narodowej, wraz z jego symboliczną oprawą można wpisać w szerszy kontekst, w nieustanny cykl spotkań żywych i umarłych, o których pamięć jest aktualizowana w toku historii. Współczesne i przeszłe łączy się tu poprzez pamięć wspólnoty. Patriotyzm staje się tym samym zobowiązaniem pamięci. Pytanie, jakie możemy postawić, brzmi: do jakiego stopnia proces ów ma charakter nieuświadomiony i pierwotny, wypływający z samego rdzenia, z *arche*, pierwotnego tworzywa, z poczucia ponadhistorycznej łączności, a na ile jest świadomie realizowaną, wynikającą z chłodnej kalkulacji bieżących interesów polityką pamięci?

Przywoływany już we wstępie francuski filozof Paul Ricoeur skonstruował pojęcie tożsamości narracyjnej, która pozwala jednostce rozumieć siebie jako podmiot zmieniający się w zmiennych okolicznościach życia. Tożsamość na gruncie tej koncepcji nie jest katalogiem cech przynależnych trwale danej osobie, ale historią zmienności jej losu. Stabilność własnego „Ja” nie wynika z niezmienności własnych atrybutów, ale ze zrozumienia przebiegu ważnej dla jednostki hi-

storii, którą ta przeżywa. Jednostka buduje tożsamość narracyjną o ile i kiedy zaczyna rozumieć swoje postępowanie, jego motywy oraz reakcje innych wobec własnej osoby. To sama opowieść tworzy tożsamość osobową, jej tożsamość narracyjną, budując ją z opowiedzianych historii. Być może owa definicja może zostać przetransponowana na kwestię tożsamości narodowej. Winniśmy mieć świadomość, że polityka historyczna stanowi kompromis różnych mitotwórczych narracji, w których to, co przeszłe, zostaje skonfrontowane z tym, co aktualne. Tożsamość narodowa, tak jak ricoeurowska tożsamość narracyjna, nie jest skostniałym monolitem, ale w gruncie rzeczy procesem docierania do zrozumienia historii zmienności swojego losu.

Można zatem postawić pytanie: kto w takim razie decyduje o kształcie polskości, kto wyznacza granice pomiędzy wiernością a nieposłuszeństwem wobec jej idei? Czy można jednoznacznie wskazać dyspozytora naszej narodowej tożsamości? Jak ocalić kluczowe dla wspólnoty treści od zubożenia i przekłamań? Czy postulowany dziś w niektórych intelektualnych kręgach program „ponowoczesnego patriotyzmu” nie stanowi aby oksymoronu? Kto jest uprawniony do wyznaczania kierunku polityki historycznej? W pewnym sensie każdy, kto opowiada jej historię. Tym samym odpowiedzialność za kształt współczesnej polityki historycznej spoczywa na nas wszystkich.

1. Historia jako nauka o duchu, człowiek jako istota sensotwórcza

W centrum zainteresowania Wilhelma Diltheya stoi człowiek, „jakim okazuje się on być i jakim rozumie samego siebie w historii, poprzez wieki swojego świadomego istnienia jako istota dokonująca refleksji nad samą sobą, zmierzająca nieustannie do rozwiązania zagadki świata i życia, wyrażając te próby w języku religii, poezji i metafizyki” (Paczkowska-Łagowska 2012, 56). Dilthey, stawiając pytanie: jak możliwe są nauki o duchu, dokonał metodologicznego rozróżnienia nauk humanistycznych i przyrodniczych. Zdaniem niemieckiego filozofa w humanistyce oprócz sądów o faktach uprawnione są także sądy wartościujące. Podstawową różnicę między tymi rodzajami nauk stanowi ich cel: nauki przyrodnicze dążą do poznania zjawisk, wyjaśniania (*erklären*) przyrody, tymczasem nauki humanistyczne – do rozumienia (*verstehen*) historii. Humanistom idzie nie tyle o objaśnianie, co o umożliwienie przeżycia, uchwycenia sensu. Każdy rodzaj nauki o duchu, uwikłany zarazem w kontekst historyczny, zakłada umiejętność transpozycji w sferę życia psychicznego innych ludzi, co nie jest ani możliwe, ani konieczne w naukach przyrodniczych, w przypadku których człowiek poznaje zjawiska różne od siebie. Tymczasem życie duchowe utrwała się w uporządkowanych całościach, które są rozumiane przez innych. Dilthey operował kategorią „pokolenia humanistycznego” jako grupy jednostek podlegają-

cych tym samym wpływom i wydarzeniom, a przez to w podobny sposób pojmujących rzeczywistość. Każde pokolenie ma własny klucz do rozumienia historii, dlatego sama polityka historyczna, kreowana przez konkretnych ludzi, ewoluuje, podlega zmiennym tendencjom i kierunkom. Zdaniem Diltheya człowiek, będąc istotą dziejową, jest zarazem istotą sensotwórczą. Człowiek to ten, który wnosi do historii sens, nadaje jej znaczenie. Jest to wysiłek stale odtwarzany. „Duchowy człowiek Diltheya, którego nazywamy tu człowiekiem historycznym, jest postacią refleksyjną, na pewnym etapie swoich dziejów tworzącą środki rozumienia siebie i określającą drogę – poprzez własne obiektywizacje – dochodzącą do względnie i ograniczonego poznania samej siebie – w istocie bowiem poznawaniu temu nie ma końca” (Paczkowska-Łagowska 2012, 56).

Dilthey twierdził, że natura ludzka jest czymś niezmiennym, jednak dopiero dzięki historii ujawnione zostaje, jakie zawiera w sobie możliwości istnienia. Dzieje są tym, co niesie z sobą kiełkującą nowość, w ujęciu Diltheya człowiek jest ukształtowany przez historię, jego rozwój i osobowość podlega jej wpływom, nie znaczy to jednak, że przyszłość jest zdeterminowana, jest dokładnie odwrotnie, stanowi ona nieznaną. Filozofem, który zdecydowanie odrzucił historycyistyczne teorie rozwoju dziejów, rzekome prawa rozwoju historii, nie dystansując się zarazem od prób oceny historii z punktu widzenia postępu etycznego, naukowego, politycznego czy ekonomicznego, był Karl Raimund Popper. Odwoływał się on do rozmaitych wydarzeń historycznych, poddając je krytycznej ocenie i nie identyfikując się z nimi, starając się zarazem unikać rażących uogólnień i uproszczeń. Jak pisał: „musimy bardzo wystrzegać się, aby naszej niezwykle pluralistycznej historii nie malować w czarno-białych barwach, bądź jedynie kilku kontrastowymi barwami” (Popper 1997, 167). Ostro wypowiadał się na temat pseudonaukowych teorii historycyistycznych, głoszących determinizm dziejów: „a jeszcze bardziej musimy wystrzegać się tego, aby nie dopatrywać się praw rozwojowych, którymi można się posłużyć do prognozowania postępu, rozwoju cyklicznego, upadku lub do jakichkolwiek podobnych przepowiedni historycznych. [...] najwyższy czas przynajmniej podjąć próbę, aby całe to wróżbiarstwo odesłać raz na zawsze tam, gdzie jest jego miejsce – na jarmark” (Popper 1997, 168).

2. Jak przyjęte założenia filozoficzne przekładają się na poziom *praxis*?

Skupmy się na jednym choćby praktycznym przykładzie polityki historycznej wobec wschodnich sąsiadów Polski. Wśród politologów i ekspertów stosunków międzynarodowych przeważa dziś przekonanie, że potrzeba trzeźwego spojrzenia, pragmatyzmu i chłodnej kalkulacji we wzajemnych relacjach między Polską, Ukrainą i Rosją. Czy zagrożenie ze strony Rosji, aspirującej do ponownego stania

się imperium i umocnienia swych wpływów w Europie, jest postrzegane dziś w świecie jako realne? Rosyjska agresja na Ukrainie przebudziła NATO, które rozbudowuje swoją obecność w Polsce, państwach bałtyckich, a także Rumunii. Być może będziemy mogli liczyć na kolejne wzmocnienie obecności wojsk amerykańskich w Polsce, nie podjęto bowiem jeszcze ostatecznej decyzji o lokalizacji nowego dowództwa NATO. W Europie Zachodniej panują z jednej strony nastroje pacyfistyczne, co przekłada się na opór wobec projektów zwiększenia wydatków na zbrojenia, z drugiej natomiast dość powszechna awersja wobec prezydenta Donalda Trumpa, rzutująca na niechęć do samych Stanów Zjednoczonych. Takie nastroje mogą sprawić, że sama Ameryka zacznie poważnie rozważać awansowanie Polski na coraz liczniejszą, stałą bazę struktur NATO, wraz z dowództwem NATO w tej części świata. Jednakże niemałe znaczenie będzie tu miała prowadzona polityka historyczna, zwłaszcza dotycząca Holocaustu i zbrodni II wojny światowej. Jest to także o tyle ważne, że nikt dziś już nie wątpi w rosyjski ekspansjonizm. Rozciągnięcie granic Rosji do granic Polski kosztem Ukrainy stanowiłoby niespodziewane i realne zagrożenie. Dlatego zdaniem zwolenników politycznego realizmu nasza polityka zagraniczna wobec Ukrainy powinna być nastawiona na umocnienie sojuszu i wygaszanie potencjalnych konfliktów, zwłaszcza tych związanych z polityką historyczną. Tymczasem dzieje się odwrotnie. W znowelizowanej późną wiosną 2018 roku kontrowersyjnej ustawie o IPN znalazły się odważne, a nawet prowokacyjne zapisy o karaniu zbrodni ukraińskich nacjonalistów z lat 1925–1950, co oznacza historyczne nadużycie w kwestii ram czasowych. Po drugie otwiera to pole dla dalszych antagonizmów w zakresie interpretacji działalności UPA, która jest dla Ukraińców jedyną wyraźną tradycją tęsknoty za suwerennością i autonomią, do której mogą się odwoływać i na czym chcą konsekwentnie budować swój obecny patriotyzm. W interesie Rosji jest osłabianie zarówno Polski, jak i Ukrainy, zwłaszcza poprzez skłócenie tych państw. W grę wchodzi przecież zdolność do współpracy: ekonomicznej, militarnej, naukowej, kulturalnej obydwu krajów. Wobec rosyjskich, dających do myślenia manewrów wojskowych z ostatnich lat określanych mianem ćwiczeń pojawiają się głosy, że powinniśmy zapomnieć o historycznych zaszłościach i szukać tego, co nas z Ukrainą jednoczy. Obecne władze Ukrainy wydają się bardziej zainteresowane szukaniem wsparcia u Niemiec i Francji, ignorując także sygnały ze strony Polski, domagającej się rozbudzenia wrażliwości na polskie krzywdy ze strony UPA (masakry na Wołyniu i okolicach w 1943 r.). Wydaje się, że w zakresie poprawy wzajemnych stosunków jest jeszcze wiele do zrobienia, a zaniedbania mogą obydwie strony słono kosztować. Zdaniem wielu ekspertów Polska powinna wycofać się z ustawy, w której wskazani są z nazwy nacjonałści ukraińscy (co historycznie jest uprawnione) na rzecz co najwyżej bardziej ogólnego sformułowania.

Czy będzie to oznaczało zaniechanie powinności pamięci o ludobójstwie, na którą ofiary zasługują? Zapewne co najmniej znaczne przeformułowanie jej za-

kresu czy raczej samej kategorii powinności pamięci. Przeszłość historyczna jest obecna w życiu publicznym i społecznym, gdyż prawda historyczna jest wizją bądź interpretacją dawnych wydarzeń. Politykę historyczną można określić jako zbiór deklaracji i decyzji władz danego państwa, które odnoszą się do historii. Politycy świadomie wykorzystują akcenty historyczne i stosują je w życiu publicznym. Polityka historyczna jest istotnym elementem stosunków międzynarodowych i samej polityki zagranicznej, np. Polska i Rosja inaczej interpretują zbrodnię katyńską, Powstanie Warszawskie, a nawet samą II wojnę światową. Trzeba zatem mieć świadomość wpływu polityki historycznej na stosunki między państwami, rozumieć konieczność aktywnego kreowania polskiej polityki historycznej przy uwzględnianiu jej rozmaitych konsekwencji. Dziś i my współtworzymy naszą pamięć dziejową. Staramy się utrwalić i przekazać to, co pamiętamy z minionych dekad. Historia staje się historiografią. Potrzeba ogromnej rozwagi, by oddalić pokusę manipulacji na potrzeby doraźnych interesów. Meandry polskiej polityki historycznej wobec Ukrainy po roku 1989, zwłaszcza w kwestii zbrodni wołyńskiej w świetle sporu o narodowowyzwoleńczy charakter UPA, obszernie przedstawia Grzegorz Motyka w ciekawej monografii pt. *Wołyń '43. Ludobójcza czystka – fakty, analogie, polityka historyczna*. Autor zauważa, że Polska przyjęła założenie, by przeprowadzenie historycznego rachunku krzywd zacząć od siebie, np. piętnując przymusowe wysiedlenia w trakcie akcji „Wisła”. Jednakże zakładanego celu nie osiągnięto, bowiem wśród ukraińskich elit nie dojrzała jak dotąd świadomość wymogu krytycznego zrewidowania własnej historii. Wyolbrzymiając własne winy, po drugiej stronie nie doczekano się skrucy.

3. Między czasem minionym a przyszłym: nowy horyzont

Znajomość historii pociąga za sobą wiedzę o krzywdach i niesprawiedliwościach, jakie stały się udziałem konkretnych ludzi. Tym, co stanowi warunek pojednania, jest przebaczenie. Przebaczenie otwiera przed nami przyszłość. Sprawia, że doznajemy ulgi, patrzymy w przyszłość, nie oglądamy się za siebie. Jest bramą pomiędzy czasem minionym a przyszłym. Najbardziej problematycznym aspektem fenomenu przebaczenia jest uprawnienie podmiotu przebaczonego do dokonania tego aktu. Kto jest upoważniony przebaczyć? Najbardziej naturalna odpowiedź brzmi: pokrzywdzony w odpowiedzi na skrucę winowajcy. Są to, wydawałoby się, dwa najbardziej fundamentalne warunki przebaczenia: przyznanie się do winy po stronie sprawcy i gotowość do wspaniałomyślności przebaczenia ze strony ofiar. Czy można jednak tego dokonać w czyimś imieniu? Czy można żądać przebaczenia bez spełnienia wspomnianych warunków? Przebaczenia nie można wymusić, nie sposób się go domagać, nie może być ono wywołane presją jakichkolwiek pragmatycznych względów. Nie można go także mylić z odstąpieniem od wymierzenia kary winowajcy, co oznaczałoby zapomnienie.

Jeśli ma być realne, musi, na ile to możliwe, pociągać za sobą zadośćuczynienie. Jak pisze Stanisław Krajewski:

o przebaczenie nie można apelować do ludzi innych niż sami pokrzywdzeni. Nie da się przebaczyć za kogoś. Dlatego morderstwo stwarza szczególnie wielki problem [...] zagłada Żydów w trakcie ostatniej wojny światowej to przykład sytuacji, w której dla wielu ofiar nie tylko nie ma grobu, nie tylko nie ma rodzin, ale nie ma nikogo z całych społeczności, w których one żyły. Widoczne jest, jak szczególna ta sytuacja, jak trudno stosować zwyczajne rytuały przebaczenia i pojednania. [...] ani ocalańcy z tragedii ani późniejsze pokolenia nie mogą reprezentować zamordowanych; nikt z nich nie ma prawa mówić w imieniu nieżyjących. Nie jest to wyraz mściwości czy niechęci do pojednania, ale głębokiego szacunku wobec nieżyjących (Krajewski 2015, 88–90).

Autor porusza tutaj ważki problem. Właściwa polityka historyczna musi mieć na uwadze, oprócz idei pojednania, także szacunek wobec zmarłych.

4. Odwaga bycia istotą wolną *versus* odwaga bycia istotą myślącą

Nie są one tożsame. Zastanówmy się najpierw: co to znaczy być wolnym? Na czym polega wolność i jak się wyraża? Co jej zagraża i z czym można ją pomylić? Innymi słowy: kiedy ja jestem naprawdę wolny? Czy może chodzi o to, że mogę wybrać pomiędzy smakiem lodów truskawkowych lub czekoladowych albo – będąc spragnionym – sięgnąć po napój gazowany, wodę źródlaną czy sok porzeczkowy? Zdaniem Immanuela Kanta, warunkiem wolności jest rozumność podmiotu, który potrafi podporządkować swoje zachcianki, pragnienia i skłonności obowiązкови, pewnej moralnej zasadzie wypływającej z rozumu. Zasadę tę Kant nazywa imperatywem kategorycznym. Imperatywem – bo jest nakazem, powinnością, a kategorycznym – ponieważ obowiązuje zawsze i wszędzie, nie ma od niego wyjątków. Jak wiadomo, nakaz ten głosi, by postępować tak, abyśmy mogli chcieć, by nasze postępowanie stało się prawem powszechnym, co więcej, nie wolno nam nigdy potraktować drugiego jak środka do celu, drugi człowiek ma być celem samym w sobie, to znaczy, że każdemu należy się szacunek. Kant uważa, że dopiero wtedy, kiedy realizujemy tę rozumną zasadę, potwierdzamy swoją wolność. Dlatego uznałby on, że wybór określonej potrawy, napoju czy rodzaju deseru to za mało, by uznać, że człowiek realizuje wolność. Kiedy jemy ulubione lody, podążamy po prostu za swoimi preferencjami, naturalnymi skłonnościami, za tym, co lubimy i czego pożądamy, ale już na rodzaj tych upodobań nie mamy przecież wpływu. Podobnie wybór określonej narracji historycznej w imię osiągnięcia pragmatycznych celów i profitów, o ile oznacza wykorzystanie pewnej grupy osób (pamięci o nich) jako środka do bieżącego celu, jest nieprawością. Nawet jeśli na gruncie utilitaryzmu korzystniej byłoby o ofiarach zapomnieć, obowiązkiem rozumu jest pamiętać.

Można zaproponować jeszcze inne rozumienie wolności. Duński filozof Søren Kierkegaard, prekursor egzystencjalizmu, wprowadził do filozofii kategorię prawyboru. Prawybór wyprzedza wszystkie inne, te bardziej konkretne, oznacza najbardziej fundamentalny wybór wybierania, wybór na rzecz decyzji, że od-tąd inni nie będą już za nas decydować, że będziemy w tym samodzielni. Wolność wiąże się z odpowiedzialnością niezależnie od tego, czy jest czynnym działaniem czy zaniechaniem, zrobieniem uniku lub wyborem utartych ścieżek. Zawsze pociąga za sobą odpowiedzialność za podjęte decyzje, za to, jak żyjemy. Nie ma wolności bez odpowiedzialności, dlatego dla wielu ludzi jest ona ciężarem, którego jednak – zdaniem egzystencjalistów – nie sposób z siebie stracić, choć niektórzy bardzo chcieliby to zrobić. Erich Fromm opisał zjawisko zwane ucieczką od wolności w objęcia kogoś, kto za nas decyduje. Można by nawet uznać, że każde bezmyślnie prowadzone życie jest taką formą ucieczki. Powracamy do problemu odwagi wolności i odwagi myślenia. Ta druga oznacza postawę poszukiwania prawdy i wierności prawdzie, wybór prawdy, gdy do tej do-trzemy. Prawda jest tym, co nas wiąże, co jesteśmy zobowiązani przyjąć, stwierdzić podług najlepszej dostępnej człowiekowi wiedzy, do której docieramy, opracowując dane empiryczne zgodnie z zasadami logiki. Jesteśmy absolutnie wolni w tym, jak się do niej odnosimy, ale nie w tym, co za prawdę uznajemy. Na tym polu nie mamy swobody, tu jesteśmy związani pewnymi rozumowymi zasadami, obiektywnymi kryteriami, prawami dedukcji, czyli np. nie możemy sobie prze-czyść, musimy uwzględnić wszystkie przesłanki, zweryfikować rzetelność da-nych, którymi się posługujemy. W pewnym sensie poddajemy się dyktatowi lo-giki (choć są systemy logiczne dopuszczające sprzeczność, na gruncie których udowadnia się twierdzenia nonsensowne). Moment, w którym podmiot decyduje się pozostać wiernym prawdzie, jest zarazem uobecnieniem się dobra. Możemy zatem zaproponować następujące kryterium dobra: wierność prawdzie. Moralnie właściwa polityka historyczna nie może odeń abstrahować.

Jeśli myślę – prawdy szukam i do niej docieram, na końcu tej myślowej drogi nie wypieram się wiedzy, którą nabyłem. Jeśli odwaga bycia istotą wolną miałaby oznaczać bezgraniczną wolność wraz z dyspozycją do negacji prawdy, a zatem brak rozróżnienia pomiędzy prawdą a fałszem, domniemanie, że każdy sąd jest tak samo wartościowy w imię prymatu wolności, prowadziłoby nas to nawet nie do sceptycyzmu ani też antydogmatyzmu czy pospolitego relatywizmu, lecz do czegoś znacznie poważniejszego. Mam tu na myśli antyhumanizm. Regres wła-ściwego rozpoznania tego, kim jest człowiek, rozumienia jego istoty i powołania. Antyhumanizm to przyznanie pierwszeństwa pragmatyzmowi, cynizmowi oraz irracjonalizmowi w określaniu kondycji ludzkiej.

Wartości nie są równoważne. Są różne pod względem siły oddziaływania, kulturotwórczości i wagi (ich znaczenia dla życia człowieka). Każda jest zna-cząca sama w sobie, ale nie tak samo znacząca. Zdaniem Maxa Schellera tworzą hierarchię. Przyjrzyjmy się kilku, jak np. solidarności. Czy znaczy to samo co

lojalność? Wydaje się, że nie. Lojalność działa także w grupie mafijnej, wobec osób, na których nam zależy, którym chcemy wyrazić swoje wsparcie bądź oddanie, postępujących jednakże niemoralnie. Takim przełożonym, któremu ulegamy, może być także grupa współpracowników, sąsiadów, znajomych. Dzieje się tak wówczas, gdy nie poddajemy krytycznemu namysłowi, nie podważamy cudzych idei, przekonań i wyborów, dochodząc, czy są one słuszne i moralnie właściwe. Tymczasem solidarność to szczególnego rodzaju lojalność – jej warunkiem jest to, że zostaje wzmocniona uprzednim zweryfikowaniem moralnej słuszności postawy, którą aprobujemy i z którą się identyfikujemy. We współczesnej debacie historycznej mylimy solidarność z lojalnością, rozważamy tematy zastępcze, by nie podejmować problemów fundamentalnych. To tak, jakbyśmy zastanawiali się nad kolorystyką zasłon i fug, czy dobrze się komponują, rozświetlają wnętrze itd., jednocześnie nie bijąc na alarm z powodu osuwających się fundamentów naszego domu. Docieramy tutaj do problemu odwagi myślenia. Może być tak, że jest odwaga działania bez myślenia, bez osądu, sprawdzenia, czy wyjściowe założenia nie są aby fałszywe i irracjonalne, a ich źródła wiarygodne, czy na gruncie przyjętej etyki możemy usprawiedliwić nasze zamiary. Odwaga bezmyślenia, Gassetowska „metoda akcji bezpośredniej” zdarza się nader często. Odwaga zadania sobie trudu myślenia jest rzadszym zjawiskiem. To dlatego, że ta pierwsza jest dynamiczna, a druga statyczna. Pierwsza daje nam poczucie sprawstwa, wzniosłości, jest czystą ekspresją wolności, ma dynamiczny charakter, a my dziś żyjemy w kulturze pędu. „Sytuacja jest dynamiczna” powtarzają ludzie bez planu i namysłu, nieznający rozważy przynależnej *vita contemplativa*, sugerując, że wielu niezwykłych rzeczy możemy się jeszcze z ich strony spodziewać. Politykę historyczną można prowadzić na dwa sposoby: gwałtowny, spektakularny, ukierunkowany na szybki, doraźny cel, lub rozważny, roztropny, spokojny.

Zaufanie jest spoiwem wspólnoty. Zdrada choćby jednego z jej członków jest jej zadrą, która rani wszystkich. Zdrada najbardziej bezbronnego, gdyż niemogącego już bronić faktów i swego dobrego imienia jest największą zdradą, która nigdy nie powinna się wydarzyć. Żaden polityk, choćby był najprzebieglejszym strategiem, nie ma moralnego prawa w imię realizacji aktualnych, partykularnych interesów posłużyć się nieobecnymi, wybrać w tym celu najsłabszych. Owszem wyobrażone, a nawet proponowane konkurencyjne narracje są różne, ale zgodność sądu z faktycznym stanem rzeczy, którego dotyczy i o jakim orzeka, ostatecznie wyklucza taką mnogość stanowisk. Sokrates, Kant, Levinas, Wojtyła – żaden z nich nie da tu usprawiedliwienia, nie uprawomocni fałszu. Tylko ten, kto prawdę gwałci, w prawdzie nie znajdzie pocieszenia. Prawda ma immanentną wartość, jej sens nie leży poza nią. Prawda nie jest, by reanimować zwiotczałego ducha, nie jest też jej istotą, by go ostatecznie pograżyć, choć tak na ogół się dzieje. Stanowi etyczny imperatyw w najściślejszym sensie tego słowa, jest oddechem człowieka jako podmiotu myślącego, poświadczeniem jego rozumności

i godności. W niej ogniskuje się wszystko, co czyni życie ludzkim. Wolność wyraża się w odwadze myślenia, a bez prawdy naraża się na samowolę. Choć cierpimy, kiedy prawdy nie lekceważymy, to zarazem dojrzewamy dzięki niej, to za jej sprawą doświadczamy przełomowych olśnień i docieramy do najgłębszych sensów zdarzeń. Prawda jest kresem drogi myśli, która nie zbłądziła. Wreszcie – jest gwarantem, że nasze życie jest i było dobre. Jest ukoronowaniem procesu sądzenia i nagrodą zań. Jest fundamentem dla godności, piękna, miłości i innych wartości, które z niej wyrastają. Jest zarazem wyzwaniem i trudem, mozolnym docieraniem do jądra rzeczywistości etycznej, duchowej, przyrodniczej (prawa przyrody), społecznej i międzyludzkiej, do tego, bez czego życie istot myślących nie byłoby tym, czym jest, a człowiek okazałby się najzręczniejszą i najsprytniejszą małpą, wyrażającą swe potrzeby w nieco bardziej wyrafinowany sposób. Jeśli przyjmujemy za Kantem fundamentalne znaczenie prawdy w życiu człowieka, aż do konstatacji, że prawda potrafi zabić, a kłamstwo uleczyć, jednak trzeba zawsze wybierać prawdę, należy rozważyć, jakie ma to konsekwencje dla polityki historycznej. Historia to poszukiwanie prawdy o zdarzeniach, ludziach i relacjach minionych, ustalanie i opis ich faktycznego przebiegu. Jej znajomość, jak przekonywał Dilthey, stanowi warunek konieczny uprawiania poznawczo wartościowej refleksji nad człowiekiem. Jest tak dlatego, że „historia warstwą wydarzeń powleka zmagania sumień. W warstwie tej drgają zwycięstwa i upadki. Historia ich nie pokrywa, lecz uwydatnia” (Jan Paweł II 2005, 79).

Podsumujmy zatem. Na czym polega polityka historyczna? Trudno o zgodność w określaniu jej założeń i racji. W zależności od przyjętych celów – w wersji pragmatycznej na podporządkowaniu dyskursu historycznego samej polityce, to znaczy budowaniu dobrych relacji międzypaństwowych, wzmacnianiu sojuszy i osłabianiu ewentualnych animozji. W wersji etycznej natomiast na budowaniu świadomości historycznej wspólnoty w oparciu o prawdę, co służy jej ciągłości. Pierwszemu modelowi odpowiada realizm polityczny, drugiemu bliższy jest nie tyle romantyzm, ile naukowy obiektywizm. Konflikt między nimi bywa czasem nieunikniony. Deontologiczny wymiar prawdy, która ma nie tylko wartość epistemiczną, ale może stanowić normę etyczną odsyła nas do powinności pamięci. Wydajemy bowiem naukowy sąd nie po to, by o nim zapomnieć. Rozważania te należy uzupełnić o jeszcze jeden ważny kontekst. Elżbieta Paczkowska-Łagowska zauważa, że „człowiek jest istotą historyczną nie dlatego, że umiera, lecz dlatego, że skończoność jego trwania przenosi się na świat jego kulturowych wytworów i ogranicza ich ważność w czasie. Śmiertelność jednostek ma swój odpowiednik w śmiertelności kultur” (Paczkowska-Łagowska 2012, 55). Dlatego elementem polityki historycznej powinno być także zachowanie kulturowego dziedzictwa minionych epok, jego renowacja oraz upowszechnianie. Polityka historyczna nie powinna być sytuowana w przestrzeni polityków, nie jest bowiem, wbrew nazwie, ich domeną, lecz ludzi nauki, kultury i sztuki, odpowiedzialnych za duchowy wymiar naszego istnienia w czasie.

Niestety człowiek ponowoczesny, postrzegający się jako twórca i jedyny dysponent logosu, uznaje, że może go dowolnie kształtować, na końcu tej zabawy podważając jego realną wartość. Zapomina o tym, co stanowi jądro i punkt wyjścia nauki.

Co mamy na myśli, odwołując się do początku naukowych dociekań? Odpowiedź jest jedna i od czasów antycznych Greków pozostaje niezmienna. „Żeby wiedza naukowa stała się przedmiotem badań, kultura musi być przekonana, że istnieje prawda i że można się do niej zbliżyć” (Delsol 2018, 223). Francuska filozof przestrzega zarazem, iż „współczesny człowiek chętnie wierzy, że bez idei prawdy będzie wolny i tolerancyjny. Przeciwnie, to prawda czyni go wolnym. Nie taka czy inna prawda, ale przekonanie, że prawda istnieje” (Delsol 2018, 217). Zdaniem Delsol, wraz z upowszechnieniem się idei prawdy ludzie nabrali przekonania, że rzeczywistość nie jest złudzeniem, że świat istnieje i można na jego temat wypowiedzieć osąd. Tym samym możliwe stało się odseparowanie bytu od pozoru, tego, co było i jest, od tego, co wymyślone i stanowiące częścią gadaninę. Nie bez powodu odrzucenie prawdy i poznania obiektywnego dokonało się za sprawą mistrzów podejrzeń: Nietzschego, Marksa i Freuda. Obiektywizm został wyparty przez subiektywizm, trud i mózół zrywania zasłon w paradygmacie greckiej *alethei* zastąpiony zadowoleniem się mirażami, gładkim przechodzeniem od jednej wersji wydarzeń do kolejnej. Na gruncie założeń Marksa idee grupy (klasy) panującej są ideami dominującymi i to ona ma prawo narzucać społeczeństwu przyjętą przez siebie wykładnię.

Zatarcie się idei prawdy ma nieodwracalne konsekwencje, choć samo zjawisko jest odwracalne. Ignorowanie prawdy bywało różnie uzasadniane. Nietzsche w swych rozważaniach nad dziejopisarstwem posłużył się kategoriami braku i nadmiaru historii (por. Nietzsche 1996, 88–90). Jego zdaniem podstawą dla budowania nowych wartości jest niepamięć przeszłości, która stanowi rodzaj zapomnienia. Nietzsche zauważa zarazem, że historię można uprawiać na różne sposoby, po pierwsze monumentalnie, do czego zwłaszcza sięgają działacze polityczni, pragnący w ten sposób osiągnąć własne cele. Przykłady z przeszłości uznają oni za godne naśladowania. Zgoła inaczej postępują ci, którzy uprawiają historię krytyczną, niezadowoleni z aktualnego stanu rzeczy. Cechuje ich parcie do zmiany, negacja przeszłości, nastawienie na przyszłość. W ujęciu Nietzschego historia musi być stronnicza, nie może pomijać indywidualnych dyspozycji ludzi. Nietzsche poddaje krytyce tzw. nadmiar historii, który szkodzi życiu samemu, ponieważ prowadzi do wyklucia idei człowieka uniwersalnego, de facto nieistniejącego. Postawę kultywującą nadmiar historii przyjmują ci, którzy są niezdolni do zaproponowania nowych rozwiązań, do twórczości, do wpływania na rzeczywistość podług własnych pomysłów i projektów. Nie dysponując nimi, muszą oni posiłkować się tym, co znane, sprawdzone, minione. Nadmiar historii stanowi antytezę twórczości i kreatywności. Musimy mieć na uwadze, że w epoce niemieckiego filozofa w Europie panował kult dziejopisarstwa. Nietzsche był

rozdrażniony ową manierą, powszechną dociekliwością w odkrywaniu zasad i prawidłowości przebiegu dziejów. Był filozofem występującym w opozycji przeciw uniwersalizmowi Hegla, gdyż interesowały go indywidualne cele i pragnienia w życiu. Postulował równowagę pomiędzy nadmiarem historii a jej brakiem, ahistorycznością, która również jawiła mu się jako sztuczna. Przede wszystkim jednak sprzeciwiał się przekonaniu, że historia może osiągnąć podobny poziom obiektywności, jak matematyka czy czyste przyrodoznawstwo.

Oczywiście wśród filozofów zawsze pojawiały się głosy relatywistów, i to niezależnie od epoki, jak choćby Gorgiasza czy Lyotarda, że tęsknota za prawdą, jednolitością i spójnością poznawczą jest bądź to pragnieniem terroru pojednania rzeczywistości zmysłowej i pojęć jej odpowiadających, karykaturalną naiwnością poznawczą, w najlepszym zaś razie „spełnieniem fantazmatu władzy nad rzeczywistością” (Lyotard 1997, 61; zob. także Platon 1958, 19 i dalsze). Relatywiści pozostają nieufni wobec pragnienia ogarnięcia rozumem jakiejś całości, swoistego zapanowania nad nią. Zgodnie z ich założeniami, filozofia nie ma być poszukiwaniem istoty rzeczy, prawdy o rzeczywistości, lecz wystarczy, aby była poskromieniem głupoty, uwolnieniem od błędnych mniemań. Nie oznacza to, że zdobycie wiedzy z zasady jest niemożliwe, lecz że należy liczyć się z jej nietrwałością i zwodniczością. Takim zgubnym „oszołomieniem poznawczym”, które starożytni sofisci wykpiwali, była choćby koncepcja *arche*. Znane są próby sparodiowania przez Gorgiasza poszukiwań istoty rzeczy. Takie nastawienie prowadziło jednak do przekonania, że całość wiedzy można sprowadzić do retorycznych igraszek, wyrażających swobodne mniemania. Zarówno Gorgiasz, jak i Lyotard wiedzę utożsamiają z przypuszczeniami, przyjmowaniem różnych opinii, z *doxa*, a nie *episteme*. Tym ważniejsze stają się środki stylistyczne wykorzystane dla jej opracowania i przekazania. Werbalizacja wiedzy prym nad faktami. Nie chodzi wszak o wartość logiczną zdania, ale o to, że może być ono „powtarzane, podchwytywane, rozprowadane” (Rorty 1996, 238). Można sobie wyobrazić, jakie konsekwencje miałoby przyjęcie takiej koncepcji ludzkiej wiedzy dla historycznej narracji. Za jej sedno uznano by niechybnie praktyczne konsekwencje w wymiarze politycznym, jakie wywołuje.

5. Wyzwania polityki historycznej – podsumowanie

Polityka historyczna bywa rozumiana jako rodzaj polityki resortowej, jedna z polityk szczegółowych, którą wyróżnia to, że ma ściśle związki z marketingiem politycznym. Uznaje się wówczas, że polega ona zwłaszcza na stosowaniu pewnych socjotechnicznych zabiegów, manipulacji odpowiednio dobranymi źródłami i danymi historycznymi dla osiągnięcia określonego efektu. Stąd dopuszczalne jest selekcionowanie informacji o konkretnych wydarzeniach historycznych, mitologizacje obrazu dziejów czy świadome kreowanie określonych ste-

reotypów. Jak wyjaśnia Eugeniusz Ponczek, w praktyce oznacza to „posługiwanie się argumentami zaczerpniętymi z pamięci o dziejach, zwłaszcza wówczas, gdy prezentowana jest wiedza obejmująca selektywnie dobrane informacje o zdarzeniach z przeszłości, nie zawsze prawdziwa, a więc często sfalsyfikowana i zmitologizowana. Preferuje się w związku z tym jakąś odpowiednio sformułowaną i zinterpretowaną konstatację dotyczącą dziejów, trudną do zweryfikowania w oparciu o kryteria naukowe” (Ponczek 2013, 91). Tak pomyślana polityka historyczna ma także swój wymiar geopolityczny i podlega pewnym zasadom, w tym politycznej poprawności, charakterystycznym dla danego czasu nastrojom społecznym, również w środowisku międzynarodowym, oraz okolicznościom sytuacyjnym ze sfery polityki wewnętrznej, jak również zagranicznej. Nie wyklucza narzucania przez decydentów politycznych własnych poglądów na temat przeszłości i kreowania konsensusu w tym zakresie, z pominięciem faktów, na mocy autorytetu. Dlatego politykom potrzebni są historycy, którym powierzone zostaje zadanie legitymizowania określonych działań, nazywanych polityką historyczną. Czy i ewentualnie jak wielu spośród nich zdecyduje się sprzeniewierzyć obiektywnym kryteriom naukowości jest uzależnione m.in. od przyjętej i zaaprobowanej metodologii badań. A ponieważ w ostatnich dekadach obserwujemy rozkwit nowych tendencji i propozycji metodologicznych uprawiania nauk społecznych (zob. choćby zdające świetnie sprawę z mnogości stanowisk opracowanie Benton, Craib 2003), można się spodziewać, że wynajęci przez polityków na potrzeby odgórnie kreowanej polityki historycznej badacze znajdą stosowne zaplecze, a tym bardziej środki. Jeśli trzeba będzie pomniejszyć lub powiększyć liczbę ofiar, czyjaś winę lub zasługę, hańbę czy honor, dokonać deprecjacji bądź apoteozy tej lub innej postaci historycznej – na potrzeby aktualnie prowadzonej polityki – dokona się niezbędnych korekt. W zalewie różnych opracowań i publikacji czytelnikowi, zwłaszcza bez specjalistycznego wykształcenia, trudno będzie rozeznaczyć, które z nich są naprawdę wartościowe, a które poznawczo jałowe, gdyż oparte na nieprawdziwych lub zmanipulowanych źródłach. Godząc się na taki stan rzeczy (w imię wolności słowa i skuteczności bieżącej polityki), skazujemy przyszłe pokolenia na chaos i zagubienie, na brutalne przewracanie więzi między tym, co minione, obecne i przyszłe, na wyparcie powinności pamięci. Minione wydarzenia są przecież w jakiś sposób nadal obecne. Istnieje niezaprzeczalna różnica między wypowiedzią na temat przeszłości trafną i zmyśloną, między opisem historyka a bajkopisarza, między relacją świadków a legendą. Jeśli polityka historyczna miałaby służyć zatartciu się tych granic, jest niebezpieczna dla społeczności, której dotyczy, i potencjalnie niesie ze sobą ryzyko nieodwracalnych szkód. Polityka historyczna, wbrew potocznemu rozumieniu terminu „polityka”, musi stać po stronie prawdy. „Fakt, że dana osoba czy rzecz już nie istnieje, nie może nas pozbawić pewności, że pytania o przeszłość i zawarte w nich rozróżnienie prawdziwy – nieprawdziwy, trafny – błędny są absolutnie sensowne” (Jonas 2003, 17). Oczywiście, że wypowiedzi o przeszłości,

zwłaszcza odległej, czynią naszą sytuację dość osobliwą. Nie znaczy to, że w swoich dociekaniach jesteśmy bezradni. „Świadectwa przeszłości są czymś obecnym teraz, są bezpośrednim bytem, który nas pośrednio, na drodze wstecznego wnioskowania wprowadza w przeszłość” (Jonas 2003, 19). Dzięki sprawozdaniom świadków możemy mówić „tak wówczas było” i mieć nadzieję, że przyszłe pokolenia odniosą się do świadectw przodków z szacunkiem. Choć prawda absolutna jest nam niedostępna, wiele jednak da się ustalić i nie należy demonizować ludzkich ograniczeń poznawczych, zwłaszcza w nauce opierającej się na rozumieniu drugiego człowieka, jak przekonywał Dilthey. Zgadza się z tym Jonas: „Gdy relacje wielu ludzi niezależnych od siebie [...] zgadzają się w głównych zarysach, zapewne można powiedzieć, że w aktualnym wspomnieniu przeszłość jest obecna i pozwala rozstrzygnąć, która wypowiedź o niej jest trafna, a która błędna” (Jonas 2003, 23). Nie wolno nam zatem tego lekceważyć, unieważniać danego świadectwa w imię osobistego interesu naszego pokolenia. Ci, którzy ukierunkowani są na doraźny interes, przekonują, że różnica między prawdą a fałszem zostaje pochłonięta przez czas, że wypowiedź o czymś, czego nie ma, sensu mieć nie może. Tymczasem lepiej jest uznać, że z uwagi na nieprzewidywalność życia, nieprzewidywalność przestrzeni społecznej i relacji międzyludzkich wypowiedzi o przyszłości, daleko idące prognozy są pozbawione sensu. Przyszłość niesie ze sobą różnorodność scenariuszy, przeszłość jest bytem, który jest, a nie tym, który się staje. Żyjemy w jej cieniu, gdyż rzutuje na nasze samopoznanie, autorefleksje, dystans do siebie i świata. Kto się od niej odgradzi, nie doświadczy samorozumienia. Jak powiada Jonas, „pojmowalność naszego własnego poznającego, czasowego istnienia wymaga obiektywnej obecności przeszłości. [...] przeszłość może dalej istnieć duchowo w pewnym podmiocie jako wiedza, której trwała obecność uprawnia nas do używania pojęcia prawdy w odniesieniu do przeszłości” (Jonas 2003, 27). Przeszłość nas tworzy pod warunkiem, że nie zostanie poddana obróbce, manipulacji. Przemoc na niej jest gwałtem na nas samych.

Bibliografia

- Augustyniak P. (2017), *Wyspiański/zbudź się Polaku*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Benton T., Craib I. (2003), *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do post-modernizmu*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław.
- Blumenberg H. (2009), *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Clark S. (1990), *Paul Ricoeur*, Routledge, New York.

- Delsol Ch. (2018), *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Dilthey W. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Eliade M. (1998), *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fromm E. (2014), *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Jonas H. (2003), *Przeszłość i prawda*, [w:] tegoż, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków, 15–29.
- Krajewski S. (2014), *Żydzi i...*, Wydawnictwo Austeria, Kraków.
- Kurtyka J. (2006), *Polska polityka historyczna*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 5.
- Liotard J.F. (1997), *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm, antologia*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków, 47–61.
- Motyka G. (2016), *Wołyń '43. Ludobójcza czystka – fakty, analogie, polityka historyczna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Nietzsche F. (1996), *O pożyteczności i szkodliwości historii dla życia*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, 84–168.
- Paczkowska-Łagowska E. (2012), *O historyczności człowieka*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Platon (1958), *Gorgiasz*, przeł. E.W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ponczek E. (2013), *Polityka historyczna przedmiotem refleksji politologicznej (propozycje i dylematy)*, [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Reksć (red.), *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, t. III, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, 91–111.
- Popper K. (1997), *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ricoeur P. (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.

Historical Politics and the Obligation of Memory in a Philosophical Perspective

Summary

The paper follows the epistemic and ethical consequences of various models and assumptions of politics of memory. The author tries to answer the question about the relations between historical truth and politics of memory in the context of common good and respect towards ancestors and the events they were a part of. The paper also touches upon the issues of testimony, forgiveness and patriotism.

Keywords: Politics of memory, memory, community, myth, forgiveness.