

Wiktor Werner

Czy historia ma przyszłość? Problemowy zarys odpowiedzi. [w:] Maciej Bugajewski [red.] „Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii.” Poznań, Instytut Historii UAM 2008, s. 69-88

Wojciech Wrzosek w swoim artykule *Czy historia ma przyszłość?*¹ wyraża przekonanie o niezbywalnym charakterze historyczności w kulturze. Niezbywalność ma polegać na tak silnym zrośnięciu historii z kulturą, tak że likwidacja historii jako praktyki kulturowej nie mogłaby mieć miejsca bez likwidacji samej kultury. Symbioza historii z kulturą polega na tym, że historia jest śladem kultury w czasie a kultura istnieje dzięki nieprzerwanej interpretacji i reinterpretacji sensów pochodzących z własnej historii. Kultura, nasza kultura, istnieje dzięki pamięci i dzięki ciągłości pamięci – jej „naturalnym” środowiskiem jest czas historyczny, który akcentuje ciągłość i ciągłą obecność zjawisk oraz ich znaczeń (sensów). Historyczny charakter kultury jest efektem zbiorowego wysiłku nastawionego na zapamiętywanie i utrwalanie informacji w czasie. Informacyjne continuum tworzy „pamięć kultury”, którą Wrzosek postrzega jako fundament zarówno akademickiej historii jak i wszelkich opisów świata². Historyczność kultury zasadza się zatem na kilku filarach:

1. Na historyczności świadomości. Jak to ujmuję Wojciech Wrzosek: *Póki istnieje świadomość, istnieje historyczność w niej. Prawdopodobnie od czasu, gdy świadomość istnieje, jest ona świadomością choćby embrionalnie historyczną. Świadomość teraźniejszości wyklucza brak odniesień do przeszłości*³. Świadomość pojmowana jest przez Wrzoska w trybie społecznym i symbolicznym. Jest świadomością znaczeń i sensów zjawisk i działań.
2. Na postrzeganiu określonych związków⁴ między teraźniejszością, przeszłością i przyszłością czyli linearnej koncepcji czasu i relacji przyczynowo-skutkowej.
3. Na głębokim „czasowo” charakterze praktyki kulturowej pojmowanej jako proces interpretacji dziejowo nawarstwionej i kolektywnie „zapamiętanej” wiedzy.
4. Na czasowo - kumulatywnym aspekcie języka i wszelkich form komunikacji symbolicznej.

W refleksji Wojciecha Wrzoska dostrzegam dwa nurty myślenia o historyczności, w nurcie pierwszym akcent położony jest na historyczność świadomości pojmowanej w sposób społeczny proces komunikacyjny. W drugim nurcie historyczność jest przedstawiona jako nieodzowny efekt kumulowania się wiedzy kulturowej związany z tym, że funkcjonowanie w kulturze wymaga ciągłej partycypacji w tej nawarstwionej czyli historycznej wiedzy.

Celem mojego artykułu będzie zbadanie jaka koncepcja świadomości uzasadniałaby twierdzenie o nieusuwalności historyczności z ludzkiego myślenia oraz refleksja nad warunkami koegzystencji historyczności i ahistoryczności w ranach jednej kultury.

Interesująca nas koncepcja świadomości, która uzasadniałaby stwierdzenia Wojciecha Wrzoska powinna charakteryzować się następującymi cechami:

1. Akcentować rolę utrwalonego w różnych formach pamięci doświadczenia społecznego w kształtowaniu się ludzkiego sposobu myślenia o świecie.
2. Akcentować rolę komunikacji symbolicznej opartej na skumulowanej czasowo i zapamiętanej semantyce w kształtowaniu się indywidualnej tożsamości.

¹ [w:] Grzegorz A. Dominiak, Janusz Ostoja-Zagórski, Wojciech Wrzosek [red.] „Gra i Konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii.”, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 11-16

² W. Wrzosek, op. cit., s. 13

³ W. Wrzosek, op. cit., s. 11

⁴ Oczywiście chodzi o relacje zachodzące w ludzkiej świadomości a nie „obiektywny związek między przeszłością a teraźniejszością”.

3. Pojmować pamięć jako funkcję umysłu, którego zadaniem jest nadawanie sensów wydarzeniom aktualnym.

Zagadnienie relacji ludzkiej świadomości do historyczności oraz ahistoryczności przejawia się często w refleksji George'a Herberta Meada: współtwórcy i klasyka współczesnej psychologii społecznej, którego koncepcję umysłu (*mind*), świadomości (*consciousness*) i jaźni (*self*) chciałbym zaprezentować jako wyjaśnienie twierdzenia o zakorzenieniu myślenia historycznego w ludzkiej psychice.

Mead opierał swoją koncepcję świadomości na założeniu o jej zarówno organicznym jak i społecznym fundamencie. Ludzki mózg w momencie narodzin traktowany jest tu jako organicznie „niewykończony”. Ostateczną formę uzyskuje w społecznym środowisku rodziny: w środowisku dla siebie naturalnym⁵.

Nie tylko fizjologia mózgu, układu nerwowego i organów odpowiadających za artykulację dźwięków ugruntowuje się w procesie interakcji społecznych⁶. W trakcie społecznej aktywności powstawać ma przede wszystkim ludzki umysł, ludzka psychika. Dla jej zaistnienia niezbędna jest aktywność natury symbolicznej: wytwarzania i odczytywania znaków.

Informacja, która jest podstawą istnienia ludzkiej świadomości ma charakter symboliczny z zatem opierający się owalnej umowie co do znaczenia i funkcji. Umowa taka jest niezbędna w podstawowych formach interakcji symbolicznej: zabawie, grze i komunikacji językowej. Specyfika tej umowy może wyznaczać historyczny bądź ahistoryczny charakter poszczególnych form interakcji.

Goniące się dzieci raz są „policjantami i złodziejami”, innym razem „Indianami i cowboyami”. Kawałek drewna może być „chlebem” w zabawie „w sklep” lub „granatem” w zabawie „w wojnę”. Dopóki reguły zabawy ulegają płynnie sytuacyjnym zmianom dopóty zabawa taka jest przejawem symbolicznego myślenia ahistorycznego, skoncentrowanego na teraźniejszości i kontekście personalnym oraz ignorującego konsekwencje przyczynowo-skutkową.

Przejście od wieku dziecięcego do dorosłości nie powoduje ustania zdolności do zabawy, lecz zmienia charakter i funkcje zabaw, które przekształcają się w gry.

Podstawowa różnica między zabawą a grą, w naszej kulturze, leży w stopniu jej „uhistorycznienia”. Osoby bawiące się z sobą wielokrotnie zmieniają sensy i znaczenia wspólnej zabawy. Bawiące się dziecko, według Meada, nie dostrzega więc stabilnego charakteru reguł, lecz wiąże je z konkretnymi sytuacjami, kontekstami i osobami: jest posłuszne wobec mamy, czy taty, zazwyczaj w obecności mamy czy taty a nie wobec praw i powinności, liczy się z kolegą a nie „zwyczajem”.

Gra jest nie tylko interakcją z „innymi” – jednostkami, gra jest interakcją z społecznością i jej historią: „innym zobiektywizowanym”, wspólnotą, która stoi na straży uwarunkowanych własną historią „reguł gry”⁷.

Gdy człowiek zaczyna dostrzegać „prawa”, „zwyczaje”, „zasady”⁸ oznacza to, że zaczyna stawać się „istotą społeczną i historyczną”, która może podjąć jedną z wielu gier toczących się na różnych poziomach społeczeństwa. Ukształtowanie się dojrzałej świadomości społecznej w warunkach naszej kultury⁹ ma miejsce gdy jednostka jest zdolna do zrozumienia reguł gier społecznych w swym historycznym kontekście

⁵ Mead. "The Child and His Environment", *Transactions of the Illinois Society for Child-Study* 3, (1898): 1-11

⁶ Mead. "Imitation and the Origin of Language", Section 8 in *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Edited by Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago (1934): 51-61.

⁷ Mead. "Play, the Game, and the Generalized Other", Section 20 in *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Edited by Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago (1934): 152-164.

⁸ Których nie należy utożsamiać z obowiązującym prawem państwowym, gdyż mogą dotyczyć zwyczajów panujących w gangach, czy innych środowiskach przestępczych.

⁹ W warunkach tzw. kultur tradycyjnych zjawisko samodzielnego interpretowania zwyczajów i obyczajów jest znacznie mniej ważne niż w bloku kultur euro-amerykańskich.

W procesie wtórnej socjalizacji, zbiegającym się w nowoczesnym państwie z procesem literalizacji¹⁰ ma miejsce nauka historycznych reguł rządzących społeczeństwem (praw, zwyczajów) i historycznych zasad językowych (języka literackiego, urzędowego). Historyczność przeważa tutaj nad uniwersalizmem gdyż nie spotykamy się z prawami jako takimi, ani regułami jako takimi, lecz ich konkretną interpretacją charakterystyczną dla danego kontekstu: szkoły czy innej instytucji (wojska, kościoła etc.), w której dokonuje się wtórna socjalizacja. W procesie socjalizacji wtórnej człowiek wypracowuje sobie indywidualne odniesienie do zasad rządzących społeczeństwem i również indywidualny sposób podejścia do reguł semantycznych i gramatycznych rodzimego języka: własny idiolekt. Oczywiście stopień indywidualizmu w podejściu do reguł społecznych i językowych może być bardzo różny i zależy od wielu czynników, szczególnie od kulturowej zachęty do indywidualizacji bądź do ściślejszej integracji z wspólnotą.

Język jest kodem złożonym z umownych znaków – symboli. Świat symboli jest, zdaniem Meada, dla człowieka tym czym natura dla zwierzęcia. Natura, wbrew pozorom, nie jest dana zwierzęciu „wprost”, lecz za pośrednictwem jego potrzeb. Zwierzę nie postrzega po prostu zjawisk, lecz zjawiska dla niego korzystne takie jak żywność i groźne, takie jak wróg (drapieżnik, konkurent)¹¹. Podobnie dla człowieka żadne zjawisko nie jest dane wprost, lecz zawsze przez pryzmat symboli i ich znaczeń. Symboliczne znaczenie zjawisk stanowi dla człowieka analogiczny „filtr” rzeczywistości jak biologiczne potrzeby i zagrożenia dla zwierzęcia.

Ponieważ człowiek „uczy się świata” za pośrednictwem społecznie kształtowanych i mających znaczenie symboli – każdy dający się poznać element świata ma również znaczenie. Nie ma, wobec tego, wiedzy neutralnej, pasywnej – każda wiedza obecna w ludzkiej świadomości wiąże się z społecznie konstruowanym symbolicznym znaczeniem. Świadomość człowieka nie została, według Meada, ewolucyjnie przystosowana do odbioru informacji pustych, pozbawionych znaczenia, neutralnych, nie wchodzących w interakcje z konkretnymi potrzebami i zagrożeniami ludzkiej egzystencji¹². Przy czym zagrożenia i potrzeby mogą oczywiście być wielorakie: zarówno materialne jak i duchowe. Świadomość zatem zachowuje informacje, które wiążą się za pośrednictwem symbolicznych znaczeń z konkretnymi działaniami, wydarzeniami bądź zjawiskami: uzasadniają, wyjaśniają, wyznaczają cele, wybierają środki, wskazują sens¹³.

Ludzka świadomość jest zatem świadomością działania i jego efektów tj. wydarzeń, zjawisk przy czym same wydarzenia są dla świadomości dostępne jedynie za pośrednictwem ich znaczenia (meaning). Świadomość, według Meada, aby ogarnąć zjawiska zewnętrzne, transcendentne musi przemienić je w immanentne.

Mead zakłada, że wydarzenia same-w-sobie są transcendentne¹⁴, lecz w świadomości mają charakter immanentny¹⁵, ponieważ zaś, jak już to było wspomniane, świadomość nie przyjmuje do siebie informacji pozbawionej znaczenia, to wydarzeniom i zjawiskom (aby zaistniały w świadomości) musi zostać nadany sens, znaczenie. Jesteśmy wobec tego świadomi wydarzeń tylko jako zjawisk mających znaczenie, zjawiska „bez znaczenia” pozostają niezauważone¹⁶.

¹⁰ Mead, "The Relations of Psychology and Philology", *Psychological Bulletin* 1, (1904): 375-391

¹¹ Mead, "Concerning Animal Perception", *Psychological Review* 14, (1907): 383-390.

¹² Mead, "Stages in the Act: Preliminary Statement", Essay 1 in *The Philosophy of the Act* (Edited by Charles W. Morris with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David Miller). Chicago: University of Chicago (1938): 3-25

¹³ Mead, "Meaning", Section 11 in *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Edited by Charles W. Morris). Chicago: University of Chicago (1934): 75-82.

¹⁴ Niezależne od tego jak się je postrzega, „obiektywne”.

¹⁵ Zależne od tego jak się je postrzega, „subiektywne”.

¹⁶ Mead, "Perspective Theory of Perception", Essay 7 in *The Philosophy of the Act* (Edited by Charles W. Morris with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David Miller). Chicago: University of Chicago (1938): 103-124.

Przydawanie wydarzeniom „znaczeń” zachodzi w ścisłym związku z doświadczeniem obserwatora. Wszelkie dostrzeżone zdarzenia wplatane są w istniejącą już w świadomości siatkę pojęć, kategorii, idei, nazw wyjaśniających świat (nadających znaczenie, sens). Siatka ta powstaje w historycznym procesie społecznych interakcji symbolicznych ze szczególnym uwzględnieniem interakcji językowych: zdarzenia są zatem postrzegane i rozumiane „w języku” postrzegającego – o ile, oczywiście, język oddaje złożone doświadczenie kulturowe kształtujące społeczną wiedzę na temat świata.

Jeżeli pojawianiu się zjawisk zostanie nadane znaczenie aktu zmieniania się świata a zmienność jest kategorią temporalną¹⁷ – wydarzenia zostaną postrzeżone jako temporalne, historyczne „znaki zmienności”.

Wydarzenia są więc przez podmiot myślący historycznie sytuowane w czasie. Jeżeli jednak możemy powiedzieć, że wydarzenia istnieją – to istnieją one w teraźniejszości, bowiem jedynie zjawiskom aktualnym przysługuje atrybut „bytu”. Zjawiska nie mogą istnieć w przeszłości, której już nie ma, ani w przyszłości, której „jeszcze” nie ma. Nawet najświeższe wspomnienie przeszłości musi istnieć w chwilowym teraz¹⁸. Zatem skoro jedynie w teraźniejszości człowiek istnieje, myśli, działa i obserwuje rzeczywistość, to przeszłość i przyszłość muszą być konstruowanymi społecznie hipotezami. Czy wobec tego teraźniejszość możemy uznać za nie wymagającą społeczno-symbolicznego pośrednictwa naocznosc?

Takie stanowisko wymagałoby postawienia granicy między teraźniejszością a przeszłością i teraźniejszością. Tej granicy natomiast w naszej świadomości nie postrzegamy. Teraźniejszości nie można oddzielić od przeszłości i przyszłości zwłaszcza, jeżeli postrzega się ją (teraźniejszość) jako sferę przejścia między tymi dwoma stanami.

Teraźniejszość, pojmowana jako aktualność jest określeniem czasu płynnym, niestabilnym i nieuchwytnym. Tak jak wskazówka zegara, będąca mechaniczną metaforą czasu, teraźniejszość nie tyle JEST (w jakiejś konkretnej czasoprzestrzeni), co STAJE SIĘ.

Jeżeli nawet powiemy, że teraźniejszość jest TERAZ to przecież zaczynając naszą wypowiedź myślimy co POWIEMY, a kończąc pamiętamy co POWIEDZIELIŚMY.

Teraźniejszość jest więc niesamodzielna. Jest niesamodzielna strukturalnie jako nieskończenie cienka i ciągle przesuwająca się linia graniczna między przeszłością a przyszłością. Jest też niesamodzielna jako obraz świata z konieczności niepełny i bezsensowny. Przecież wszelkie sensory i znaczenia zjawisk zbudowane są, w naszej kulturze przynajmniej, na założeniu o ich trwałości lub powtarzalności. Niebyłoby prawa głosu.

Trwałość bytów (nawet jeżeli nie musimy utożsamiać go z długowiecznością) opiera się na wiedzy, że zjawisko było i założeniu, że będzie, lub że będzie istnieć o nim wiedza. Powtarzalność da się określić wyłącznie przez porównanie przeszłości z prognozą przyszłości. Zjawisko pojmowane jako idealnie teraźniejsze (badane jedynie w teraźniejszości) byłoby zjawiskiem idealnie nietrwałym, a więc pozbawionym jakiegokolwiek znaczenia. Ponieważ świadomość ludzka percypuje jedynie zjawiska znaczące, to możemy uznać, że choć zjawiska istnieją w „naocznej” teraźniejszości to wszelkie ich znaczenia i sensory (czyli to, co jest świadomie odbierane) istnieją w wiedzy na temat przeszłości i w przewidywaniach przyszłości. Ujmując to w inny sposób możemy powiedzieć, że jakiegokolwiek „wyjaśnienie” czy sensowne opisanie dowolnego zjawiska nie może mieć na uwadze tylko stanu teraźniejszego, lecz wymaga wiedzy o przeszłości i/lub prognozy przyszłości. Wiedza o przeszłości jest zaś wytworem społecznym podobnie jak przeświadczenie o przyszłości¹⁹.

¹⁷ Czasową, związaną z mierzaniem i definiowaniem upływu czasu.

¹⁸ Mead. "The Present as the Locus of Reality" Chapter 1 in *The Philosophy of the Present*, edited by Arthur E. Murphy. LaSalle, Ill.: Open Court (1932): 1 - 31

¹⁹ Mead. "The Social Nature of the Present" Chapter 3 in *The Philosophy of the Present*, edited by Arthur E. Murphy. LaSalle, Ill.: Open Court (1932): 47 - 67.

Gdy opisujemy zjawiska „już istniejące” – badamy ich historię, czyli społeczną wiedzę o istnieniu tych zjawisk w przeszłości. Gdy wyjaśniamy istnienie tych zjawisk – tym bardziej badamy ich historię, ponieważ sensu i znaczenia zjawisk możemy szukać wyłącznie w istniejącej już (historycznej) wiedzy na temat tych zjawisk.

Wiedza *dlaczego?* i *w jakim celu?* ma historyczny charakter ponieważ odnosi nas do kontekstu powstania danego zjawiska (np. instytucji, stanu prawnego, budynku, miejsca przebiegu granic, wysokości cen zboża etc.); wiedza *Jaką rolę spełnia dane zjawisko?* jest również historyczna ponieważ aby odpowiedzieć na to pytanie musimy poznać związane z zjawiskiem wydarzenia, które już się zdarzyły (a zatem historyczne); wiedza: *Czy zjawisko spełnia swoją rolę źle lub dobrze?* jest oczywiście także historyczna ponieważ wymaga porównania różnych wydarzeń historycznych: celu, dla realizacji którego zjawisko powstało i działań ten cel realizujących bądź nie realizujących. Każde wyjaśnianie instytucji, praw, zwyczajów, reguł językowych, znaczeń słów, przebiegu granic, koniunktur gospodarczych i mówiąc generalnie wszystkich zjawisk kulturowych jest przejawem myślenia historycznego. Nawet gdy zakładamy, że zjawiska będą istnieć w przyszłości również myślimy na sposób historyczny, ponieważ sądząc, że pewne procesy będą postępować w przyszłości podobnie jak zachodziły w przeszłości zakładamy, że historia znajdzie kontynuację w przyszłości²⁰.

Historia jest zatem w ujęciu Meada kluczem dla zrozumienia świata, w którym żyjemy dla tego, że istotą tego świata jest jego historyczność – czyli trwanie i zmienność w czasie. Perspektywa historyczna jest więc podstawową perspektywą poznania społecznej rzeczywistości – perspektywą zrozumienia znaczenia zjawisk społecznych²¹. Jako taka historia musi być obecna także w kulturze, w której coraz silniej pojawia się pragnienie życia w wiecznej teraźniejszości.

Historia jednak w tym ujęciu nie jest potrzebna jako archiwum wiedzy biernej, nie wchodzącej w twórcze interakcje z aktualnymi potrzebami i problemami społeczeństwa. Rolą historii (którą należy pojmować w tym sensie jako historyczność) jest umożliwienie człowiekowi zrozumienia społecznego i symbolicznego świata, który go otacza, jego świata a nie świata minionych epok. Historiografia poszukująca wiedzy na temat „obiektywnych faktów” czyli historiografia ufundowana na klasycznej koncepcji prawdy, jak to podkreśla Wojciech Wrzosek²² gorzej radzi sobie z rolą „aktywnej pamięci kultury” niż historiografią, która pojmuje prawdę jako aktualną kategorię opisu świata. Historiografia, która nie unika kontaktu z aktualnymi problemami kultury jest silniej zakorzeniona w „historyczności”, stanowiącej rezerwuuar wszelkich sensów i znaczeń obecnych w kulturze i dla kultury możliwych.

Koncepcja Meada przekonująco uzasadnia wszechobecność historii w ludzkim sposobie myślenia, ale sama w sobie jest wytworem kultury par excellence historycznej i nie uwzględnia specyfiki kultur archaicznych i etnograficznych.

Można zgodzić się z Meadem, że historyczność przynajmniej w podstawowej formie wpisana jest w akty komunikacji językowej i z Wrzosem, że odwrót od historyczności wymagałby tak głębokich przemian w kulturze, że nie byłaby to już TA kultura.

Należy jednak zauważyć, że istnieją w kulturze formy działań, zjawiska i sensory o pewnym stopniu ahistoryczności. Ahistoryczność pojmuję wszelako nieco inaczej niż Wojciech Wrzosek, nie jako negację czy chociażby alternatywę historyczności, lecz jako jej dopełnienie, kompensacja.

Aby wyobrazić sobie proces uzupełniania historyczności naszej kultury elementami myślenia ahistorycznego spójrzmy na kompensacyjny charakter samej historyczności.

²⁰ Mead. "The Nature of Scientific Knowledge", Essay 3 in *The Philosophy of the Act* (Edited by Charles W. Morris with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David Miller). Chicago: University of Chicago (1938): 45-62

²¹ Mead, *The Problem of History in the Elementary School*, *Elementary School Teacher* 9, (1908-1909): 433-434.

²² Wrzosek, op. cit, s. 14-16

Historyczność nie jest, jak wskazuje na to Mircea Eliade, „naturalnym” stanem bytowania człowieka, lecz wyłoniła się jako uzupełnienie systemu generalnie ahistorycznego. Kultura „homo religiosus” zorganizowana wokół kategorii mitycznej „wiecznej teraźniejszości” oraz magicznej „chwilowej synchroniczności” zostaje w okresie kształtowania się pierwszych cywilizacji uzupełniona o perspektywę związaną z związkiem przyczynowo-skutkowym i linearnym wymiarem czasu.

Czas w kulturach archaicznych pojmowano jako niejednorodny cykl z wyraźnie wyodrębnionym punktem przejścia nazywanym świętem Nowego Roku. W tym punkcie czas ulegał „zawieszeniu” gdyż wraz z światem umierał i wraz z światem na nowo się rodził dzięki kreatywnej mocy recytowanego mitu. Duchowy, intelektualny wysiłek „homo religiosus”²³ skierowany był na zapominanie gdyż pamięć niesie za sobą, jak na to wskazuje Nietzsche²⁴, głównie cierpienie i strach. Odejście od zapominania na rzecz pamięci nie uszczęśliwiała, lecz zapewniało stabilniejsze warunki egzystencji dzięki rozwinięciu zdolności do planowania, które zachodziło już w linearnym wymiarze czasu. Wraz z lokalnymi załączkami linearności czyli społeczną zgodą na informacyjne continuum pojawia się myślenie historyczne, które w z początku adaptuje się do świata usensawnianego w sposób generalnie ahistoryczny.

W rozwiniętych cywilizacjach starożytnych mamy zatem do czynienia z lokalną historyczną linearnością i globalną mitologiczną cyklicznością. Lokalna linearność przejawiała się planowaniu zadań jakie stały przed społecznością, ciągłością stanów prawnych i umów, ciągłością sprawowania władzy, linearnym porządkiem następstwa władzy i linearną lokalną chronologią „od założenia miasta”, „czasu panowania Sargona” etc. Na poziomie globalnym panowała koncepcja cykliczna, której konsekwencją było pojmowanie wszelkiej zmienności za odwracalną i niekonsekwentną. Zmienność jednostkowej egzystencji, wydarzeń politycznych, koniunktur gospodarczych nie była pojmowana jako konstytutywna dla świata: nadająca mu sens. Ten sens upatrywano w ciągłej powtarzalności uniwersalnych form, w jakich występują zjawiska historyczne. Linearna koncepcja czasu w starożytności porządkowała już następstwo historycznych wydarzeń, lecz znaczenie nadawała im koncepcja czasu cykliczna i akcentująca stabilny i powtarzalny (a zatem w gruncie rzeczy niezmienny) charakter świata. Świat jako całość miał więc charakter stały; zmienny i przemijalny charakter miały wydarzenia lokalne. Stałość świata gwarantowana była zdolnością do rytualnego „zapominania” konsekwencji zmiennych wydarzeń i zastępowania doświadczenia dziejowego przywołanym wzorcem uniwersalnym. Wysiłek ukierunkowany na zapominanie czynił wydarzenia dziejowe „płaskimi czasowo”, „chwilowymi” zakorzenionymi jedynie w płytkiej glebie lokalnej i ciągle unicestwiającej się teraźniejszości. Spłaszczona tak „historia” miała znacznie jedynie lokalne służące do załatwiania spraw bieżących.

Zmienność oparta na następstwie przyczynowo-skutkowym dotyczyła zatem zagadnień potocznych – organizujących życie społeczne w wymiarze jego politycznej i gospodarczej potoczności. Z tą potocznością związane były konkretne i egzystencjalnie ważne sensory jednak od tej potoczności chciano się uwolnić. Mentalne zanurzenie w micie było, jak to opisuje Eliade dla starożytnego *homo religiosus* niczym oczyszczająca kąpiel w Styksie – uwalniała od pamięci doczesnych trosk, obowiązków i ich pochodzenia. Wrywała człowieka z okowów łańcucha przyczyn i skutków by mógł spocząć na pełnej lotosów łące mitycznej wiecznej teraźniejszości. Incydent z Lotofagami z Odysei²⁵ Homera obrazowo ukazuje konfrontację rodzącej się świadomości historycznej opartej na świadomości

²³ Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński, wyd. KR, Warszawa 1998, s. 45-53

²⁴ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, Kraków Zielona Sowa 2002, s. 61-121.

²⁵ Odyseja księga 9

przyczyny i celu oraz ahistorycznej świadomości mitycznej zanurzonej w pociągającym „wiecznym teraz” odwracającym się od kłopotliwych długów zakorzenionych w przeszłości i powinności ukierunkowanych na przyszłość. Historyczność zaczyna już jednak dysponować siłą przemagająca zmysł ahistoryczny tak jak Odys przykuwa swoich, będących pod wpływem mocy lotosów, towarzyszy do wiosł i zmusza ich by dalej brali udział w wynikającej już z logiki dziejów wyprawie.

To co w Odysei znajdowało się w stanie załączkowym ujawnia się silniej w Świętych księgach judaizmu i chrześcijaństwa.

Historyczność uzyskała w Biblii trwały sens, globalne znaczenie. Przemijalność świata była konsekwentnym realizowaniem boskiego planu zapoczątkowanego w jednorazowym niepowtarzalnym akcie kreacji z zmierzającym do jednorazowego i niepowtarzalnego Ostatecznego Sądu. Historyczność jest zagwarantowana przez Jahwe w obietnicy, że potop się NIE POWTÓRZY²⁶ – odtąd historia kołem się nie toczy, lecz wypełnia powierzone jej zadanie. Historyczność pokazuje swoje groźne oblicze w ogniu spadającym na ołtarz ofiarny, gdy Eliaz wzywa Pana historyczną inwokacją: *O Panie, Boże Abrahama, Izaaka oraz Izraela!*²⁷ A uzyskawszy zapewnienie, że jedynie Bóg Historii jest Bogiem prawdziwym prorok a więc „widzący historię przyszłości” morduje kapłanów Baala – bóstwa odradzającej się – ahistorycznej wegetacji.

W chrześcijaństwie Bóg nie tylko objawia się w historii jak to ma miejsce w judaizmie, lecz Bóg rodzi się, umiera i zmartwychwstaje w czasie historycznym. Niepowtarzalność i wyjątkowość tego zdarzenia zmienia charakter czasu z cyklicznego w linearny – powtarzalność świąt upamiętniających wydarzenia paschalne wymuszają także wymierność czasu. Czas judeo-chrześcijański jest czasem historycznym *par excellence* - jest matecznikiem historycznego wymiaru czasu globalnego. Chrześcijańska refleksja nad prawdami wiary: teologia ma już historyczny charakter choć „opisuje” rzeczywistość ponadczasową. Wykorzystując filozoficzną spuściznę Platon i Arystotelesa operuje modelami „stawania się świata” głębokimi czasowo i wykorzystuje związek przyczynowo-skutkowy dla wyjaśniania i opisywania zjawisk obecnych w opisywanej rzeczywistości.

Relacja przyczynowo skutkowa staje się też podstawą wyjaśniania zjawisk nie tylko w teologii, lecz również w filozofii. Refleksja nad siatką synchronicznych zależności między zjawiskami: ich pragmatyczną systematyką zostaje zepchnięta w cień przez poszukiwania przyczyn rzeczy, praprzyczyn, stanów najpierwotniejszych czy generalnie genezy. Myślenie magiczne operowało kategoriami zawsze aktualnej CHWILOWEJ synchronii. Refleksja filozoficzno-teologiczna operuje natomiast czasową głębią by ukazać relacje między zjawiskami zachodzące w czasie ciągłym i linearnym.

Od wieku XVI upowszechnia się koncepcja globalnej, linearnej zmienności, która uzyskuje miano „postępu”, w którym zmienność jest nieodwracalna (choć już nie zawsze teleologiczna). Doszukiwanie się elementów regresu i nieciągłości jest potwierdzaniem generalnej konsekwencji wszelkiej zmienności a nie jej negacją gdyż perspektywa nadrzędna jest i punktem wyjścia jest zmienność ciągła i ukierunkowana i dopiero względem niej pewne zjawiska są zdefiniowane jako „wyjątki”, „odstępstwa od reguły” „anachronizmy”, „regresy”, „wieku upadku”.

Na przełomie XIX i XX wieku oraz w wieku XX koncepcja konsekwentnego rozwoju w dziejach zostaje poddana gruntownej krytyce. Nie oznacza to jednak kresu historyczności choć przynosi kryzys akademickiej historiografii opartej na założeniach historyzmu. „Nowa” historiografia, której jednym z pierwszych przejawów jest francuska szkoła Annales a następnie antropologia historyczna, mikrohistoria, historia idei, archeologia wiedzy itp. budują nowe spojrzenie na historię wykorzystujące kategorię długiego trwania

²⁶ BT, Księga Rodzaju 8:21-22

²⁷ (BT) 1 Krl 18:36

przeciwstawionego chronologii wydarzeń, cyklu, nieciągłości, statycznej struktury, synchronii itd.

Historyczność adaptuje się jednak do bardzo różnych modeli świata: zarówno takich, w których przeważają elementy uniwersalne (struktury, archetypy) jak i do modeli z przewagą elementów dynamicznych (zarówno ciągłych jak i nieciągłych).

Wskazywałoby to na słuszności intuicji Wojciecha Wrzosa piszącego o niezbywalności historii w kulturze, a przynajmniej o jej niezbywalności w obecnej kulturze.

Założmy jednak hipotetycznie świat, w którym na poziomie myślowego rozpoznawania sensów wydarzeń i ludzkich działań wysiłek społeczny nakierowany jest nie na pamięć i różnorakie formy samookreślenia w czasie, lecz na zapomnienie i pragnienie aktualności.

Byłby to świat, w którym, nie wiadomo, czy zachodzi jakaś zmienność gdyż stany nowe zacierają całkowicie stany zdeaktualizowane byłby światem historii na bieżąco unicestwiającej: światem „wiecznej terażniejszości”.

Czy w kulturze obecnej odnajdujemy postawę nacechowaną na zapomnienie, tendencję by zakorzenić się w nieprzemijającym TERAZ?

W współczesnym społeczeństwie spróbujmy wyznaczyć postawy mentalne, w których można się doszukiwać załączkowych przynajmniej przejawów ahistoryczności. Postawy te (jeżeli są obecne i zauważalne) powinny się charakteryzować:

- niechęcią do planowania i akceptacji zobowiązań (lokowaniem swoich praktyk społecznych w czasie)

lub/i

- pragnieniem autoidentyfikacji z wzorcem kulturowym, którego potencjalna zmienność nie jest zauważana.

Lub/i

- Koncentracją na chwili wąsko pojmowanej nowoczesności i aktualności
- Wyjaśnianiem zjawisk poprzez ich aktualne powiązania (synchroniczna systematyka)

W większości dziedzin kultury dominuje historyczność jako sposób porządkowania i wyjaśniania wszelkich praktyk społecznych i symbolicznych. Jeżeli historyczność jest w naszej kulturze wyznacznikiem normy to przejawów ahistoryczności należałoby szukać w zjawiskach subkulturowych i alternatywnych.

Ahistoryczność możemy więc uznać za formę krytycyzmu względem historycznej kultury współczesnej przy czym z krytycyzmem wiąże się również alternatywna propozycja „nowej kultury”.

Historyczność w naszej kulturze nie potrzebuje deklaratywnej woli stoi bowiem za nią monumentalna tradycja pojmowania, wypowiedziania i organizowania świata przyjmowana bezrefleksyjnie. Takiego deklaratywnego aktu woli potrzebuje natomiast ahistoryczność.

W czym mogłaby się przejawiać wola ahistoryczności w kulturze Historii? Chyba głównie w działaniach będących negującymi czy starającymi się ignorować dominujący charakter kultury oraz na ideologii krytycznej wobec historyczności jako dominaty kulturowej.

Formy działań i przekonań alternatywnych wobec dominującej formy kultury i nawiązujące do idei deklaratywnie ahistorycznych to:

1. Ideologie i praktyki kulturowe mistycznych ekstatycznych ruchów religijnych powstających od lat 30-tych XX wieku w Stanach Zjednoczonych i Europie. Mam tu na myśli ruchy religijne akcentujące idee pozaczasowego przeżycia umożliwiającego „oświecenie” i w konsekwencji „uwolnienie się od historii”

- np. ideologię „Bycia TU i TERAZ” (*Be Here Now*) Rama Dassa²⁸, ideologię „wiecznego TERAZ” (*Eternal Now*), ekstazę neopogańską itp.
2. ideologie i praktyki związane z dążeniem do poznania/przeżycia pozaracjonalnych i niewerbalizowanych stanów świadomości przy pomocy różnych form intoksykacji np. LSD, peyotlu itp.
 3. ideologie społecznego nihilizmu i solipsyzmu przejawiającego się w koncentrowaniu się wyłącznie na własnych doznaniach i celowe minimalizowanie kontaktów społecznych a także komunikacji symbolicznej: od strony psychopatologicznej ich przejawem jest „epidemia” depresji dotykająca społeczeństwa rozwinięte.
 4. Ideologie i praktyki kulturowe związane z technikami terapeutycznymi nawiązującymi do orientalnych kategorii przeżyć mistycznych: czyli odczuwania czystego BYCIA, *przepływu*²⁹ itp.
 5. Ideologie i praktyki kulturowe eschatologiczne i utopijne związane z różnorakimi prorocत्वami „końca historii” pojmowanej jako strukturalna i konsekwentna zmienność
 6. Zjawisko społeczne polegające na niechęci wykształconych ludzi w wieku od 20-30 lat do angażowania się w „dorosłe życie” tj. podejmowania pracy, zakładania rodziny czy w ogóle wyprowadzania się z domu rodziców. Zjawisko to dotyczy tak społeczeństw stosunkowo ubogich (ale nie najbiedniejszych!), gdzie może zostać wyjaśnione „obiektywnymi problemami ekonomicznymi młodych ludzi” jak i społeczeństw względnie bogatych: Europy zachodniej (Włochy), USA, Japonii (syndrom „Otaku”). Zjawisko to należy uznać za formę eskapizmu czyli odwrócenia się od rzeczywistości, w której podejmuje się działania nastawione na realizację określonych celów (wymierzone w przyszłość) i działania związane z realizacją zobowiązań (wymierzone w przeszłość).

Ahistoryczność przejawiająca się w powyższych zjawiskach społecznych jest tam deklaratywna i zideologizowana. Nie jest pewna swojego bytu i wymaga samopotwierdzenia. Samopotwierdzenie czyli wyrażanie się, o ile zachodzi w wymiarze werbalnym, ma charakter historyczny/ Czym jest zatem ahistoryczność, lub czym mogłaby być – ahistoryczność jest stanem kultury jedynie potencjalnym, lecz potencjalnym na mocy deklaracji woli niewielkich acz widocznych grup społecznych. To, że deklaracja woli korzysta z historyczności jako narzędzia umożliwiającego jakakolwiek racjonalnie uchwytną formę komunikacji nie zmienia faktu, że taka wola jest i istnieje podmiot tej woli – człowiek, który chce być ahistoryczny choć taki jeszcze nie jest i być może nigdy się takim nie stanie.

Metaforycznym obrazem człowieka ahistorycznego jest opisywany przez Roberta Musil’a „człowiek bez wartości” a także wewnętrzny uciekinier „Otaku” – człowiek unikający przyjmowania społecznych zobowiązań, zapuszczania korzeni, dorosłości. Człowiek pragnący żyć wyłącznie „tu i teraz” dla chwili wyjętej z upływu czasu. Zdolność do manipulowania CHWILĄ postrzegana jest jako gwarancja wiecznej szczęśliwości, składowymi tej manipulacji są umiejętność ignorowania konstytucji społecznej i historycznej, umiejętność skoncentrowania się na wartościach w danej CHWILI dostępnych kosztem marzeń i wspomnień, zdolność do przeniesienia odczuwania CHWILI na całą swoją relację do świata.

²⁸ por. Kaja Nowakowska, *Idea Be Here Now — poszukiwanie racjonalności przez współczesnego człowieka*, [w:]

Bożena Płonka – Syroka [red.], *Nauka i społeczeństwo w stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005)*. wyd. DiG, Warszawa 2006, s. 281- 292

²⁹ Por. Mihaly Csikszentmihalyi, *Przepływ. Jak poprawić jakość życia*, wyd. Studio EMKA, Warszawa 1996

Człowiek, którego ahistoryczność przejawia się w skoncentrowaniu na chwili – zjadacz lotosu nie jest oczywiście zjawiskiem nowym – jego odniesienie do świata wcześniej dezawuowane ostatnio za sprawą takich myślicieli jak: Mihaly Csikszentmihalyi czy Rollo May a również wielu religijnych i światopoglądowych „guru” np. Rama Dassa (Robert Alpert) bronione jako przynoszące psychologiczne, egzystencjalne i estetyczne korzyści. Postawa lotofaga w współczesnej kulturze zyskuje również formę informacyjnego wyrazu korespondującą z jej ahistorycznymi cechami. Mam tu na myśli wirtualną rzeczywistość internetu i mediów elektronicznych. Ich dynamiczny rozwój w II połowie XX wieku wywołał tendencję do przypisywania im olbrzymiej roli w kształtowaniu kultury, zarówno w aspekcie pozytywnym (Paul Levinson) jak i negatywnym (Neil Postman). Ostatnio tendencja ta jest poddawana krytyce, która wskazuje na fakt, że technologii samej w sobie NIE MOŻNA przypisywać mocy sprawczej w zmienianiu kultury, ani nawet stwierdzić, że TYLKO z pewnymi tendencjami koreluje dodatnio (jest przydatnym dla nich narzędziem) a z innymi ZAWSZE koreluje ujemnie (Charles Jonscher). W tym ujęciu nowe formy informacji nie zmuszają społeczeństw do zmiany sposobu myślenia, lecz dają się wykorzystywać do wprowadzania określonych innowacji (np. w kierunku ahistoryczności), co nie oznacza, że nie można ich wykorzystać dla wzmocnienia historycznego aspektu kultury.

Korelacja między społecznym zapotrzebowaniem na spadek „poziomu historyczności” w kulturze a cechami elektronicznych mediów występuje przejawia się w:

1. Możliwości dyskretnej modyfikacji informacji czyli zastępowania informacji starej informacja nową w taki sposób, że zamiana pozostaje niezauważona. Oznacza to, że odczytywana informacja (np. na stronie www) może zostać zmieniona w CHWILĘ po jej odczytaniu w informację zupełnie inną. Świat, który jest przez nią opisywany istnieje zatem w CHWILOWEJ relacji chyba, że zostanie zarchiwizowany co jednak zmienia wyraźnie kontekst jego istnienia. Daje to lepszą możliwość ciągłej zmiany np. swojej autoprezentacji, lub głoszonych przez siebie poglądów w środowisku internetu niż w innym środowisku relacji społecznych. Ta właściwość informacji cyfrowej koreluje zatem z wolą do „zapominania” jakiś naszych wcześniejszych poglądów i chęcią ich „dyskretnego” zastąpienia innymi³⁰.
2. Prymacie aktualności nad stanami historycznymi zwłaszcza w środowisku, w którym powstaje i jest odczytywana informacja czyli w środowisku systemów operacyjnych, które muszą być ciągle uaktualniane jeżeli chcemy by spełniały swoje zadanie w generowaniu i odczytywaniu informacji. Prymat aktualności powoduje, że wiedza na temat typów (systematyka) różnorodnej informacji jest ważniejsza od wiedzy na temat jej przyczyn (stanów wcześniejszych)
3. Totalnego zaniku informacji zdezaktualizowanej „starej” polegającym na utracie przez nią „kompatybilności” z programowymi i sprzętowymi narzędziami jej odczytu. Co w powiązaniu z faktem, że informacja cyfrowa nie istnieje autonomicznie, lecz jako element systemu daje jej totalny zanik. Ponieważ informacja istnieje tylko w systemie – jej byt konstytuowany jest od chwilowymi i aktualnymi aktów rozpoznawania a nie stanami wcześniejszymi.

Historyczność naszej kultury (pojmowana jako koncentracja na pamięci, relacji przyczynowo-skutkowej i kumulacji informacji) nie jest oczywiście zagrożona, ale możemy powiedzieć, że tak jak kiedyś dopełniała ona ahistoryczną kulturę opartą na cykliczności i chwilowości bieżących współzależności tak obecnie znajduje (historyczność) dopełnienie w przejawiającej się niszowo woli chwilowości i bieżącej

³⁰ Oczywiście dyskretna takiej zamiany ma miejsce tylko na niskim a co najwyżej średnim poziomie umiejętności manipulowania informacją cyfrową.

synchronii przepływu informacji. Historyczność jest dominującym parametrem naszej kultury jej dominacja nie jest jednak aż tak totalna by nie można było wskazać ukrytej w cieniu „hipotetycznej alternatywy”.