

Iwona BARWICKA-TYLEK

PRZESZŁOŚĆ, KTÓRA NIE ZANIEDBUJE PRZYSZŁOŚCI O roztroprym korzystaniu z pamięci

Pamięć to przywilej starości, ale mądrość, jaką obdarza nas pamięć, nie jest mądrością praktyczną – zamiast zachęcać, raczej zniechęca do działania. Pod tym względem przypomina historyczną przeszłość, która choć nieaktywna, miniona, nieobecna, stanowi solidną i trudną do modyfikacji podstawę teraźniejszości.

Doskonała pamięć chętnie się
jednoczy ze słabym pojęciem.
Michel Montaigne¹

W znanym i chętnie cytowanym także w literaturze polskiej artykule *Czas pamięci*² francuski historyk Pierre Nora przekonuje, że oto wkroczyliśmy w „erę pamięci”, której nadejście jest wynikiem dwóch zjawisk historycznych. Pierwsze z nich to naruszające jedność czasu historycznego „przyspieszenie historii”, drugie zaś stanowi „demokratyzacja historii”, polegająca na „szybkim wyłanianiu się najrozmaitszych form pamięci mniejszości, dla których odzyskanie własnej przeszłości stanowi integralną część afirmacji ich tożsamości”³. Zdaniem Nory to właśnie rosnąca presja ze strony historii, która od czasów rewolucji francuskiej z utęsknieniem wygląda swego końca i z niecierpliwością atakuje spowalniającą marsz w stronę przyszłości pamięć⁴, usprawiedliwia gwałtowną reakcję ze strony tej ostatniej.

Wiele wskazuje na to, że pamięci, a właściwie „pamięciom” (w liczbie mnogiej), udało się istotnie doprowadzić do „zniknięcia czasu historycznego”⁵. Ważny w tym okazał się udział nauk społecznych i humanistycznych, które od początku nie tylko opisują i wyjaśniają genezę zjawiska określanego jako „memory boom”, ale czynnie wspierają dokonujące się we współczesnej kulturze zmiany i przewartościowania zainicjowane przez postmodernizm. Jak w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przewidywał Jan Assman: „Wszystko przemawia za tym, że kwestia pamięci wpłynie na wytworzenie

¹ M. M o n t a i g n e, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 49.

² Zob. P. N o r a, *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 37-43.

³ Tamże, s. 41.

⁴ P o r. t e n ż e, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” 1989, nr 26, s. 12.

⁵ N o r a, *Czas pamięci*, s. 39.

nowego paradygmatu nauk o kulturze, który w nowym świetle postawi rozmaite zjawiska i dziedziny – sztukę i literaturę, politykę i społeczeństwo, religię i prawo”⁶. Jak można wnosić, takim nowym paradygmatem, zastępującym wcześniejszy paradygmat nowożytności, staje się dziś paradygmat dziedzictwa⁷. Potwierdzają to słowa Nory, który w roku 2010 na łamach *Le Débat* pisał: „Dziedzictwo zakończyło epokę historii, narodu i zabytków na rzecz epoki pamięci, społeczności i tożsamości”⁸.

Zainteresowanie dziedzictwem, a więc i pamięcią, szturmem podbija środowisko naukowe, pozwalając wyjść poza szanowane dotąd – i dziedziczone, nomen omen – podziały specjalizacyjne. Stwarza szansę na rozwój badań interdyscyplinarnych, które pomóc mają w postulowanej coraz częściej zewnętrznej i wewnętrznej integracji nauk⁹. Jako historyk doktryn politycznych i prawnych z uwagą śledzę tego rodzaju intelektualne debaty i zmagania teoretyczne, tym bardziej że często pojawiają się w nich odwołania do mojej dyscypliny. Sam termin „dziedzictwo” pochodzi zresztą z języka prawniczego, jak w pracy *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania* przypomina Krzysztof Kowalski¹⁰. Czuję się więc uprawniona do wykorzystania także własnego pojęcia badawczego, które mieści się w ramach szeroko rozumianej jurysprudenckiej, by do debaty o pamięci się włączyć. Nie od strony dziedziny prawa wszakże, lecz „prudencji” (łac. prudentia), czyli szczególnego rodzaju mądrości powiązanej z czasowością i społeczną naturą człowieka, a więc uwzględniającej poruszane nie tylko przez Norę zagadnienia historii i pamięci.

Tezę niniejszego artykułu można przedstawić krótko: rozrywanie związku między historią a pamięcią, a tym bardziej przeciwstawianie ich sobie, jest wysoce nieroztropne, a przez to może okazać się bardzo „niehumanitarne” w głębi, humanistycznym znaczeniu tego słowa. Humanizm, jak zauważa Erwin Panofsky¹¹, każe widzieć w człowieku istotę polityczną (gr. zoon politikon), która dzięki posiadanym kompetencjom: mowie, rozumowi i zdolności naśladowania innych, potrafi tworzyć społeczeństwo i świadomie uczestniczyć w życiu swej wspólnoty, nie wyrzekając się przy tym wolności ani indywidual-

⁶ J. A s s m a n, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwo UW, Warszawa 2008, s. 27.

⁷ Zob. G. A s h w o r t h, *Paradygmaty i paradoksy planowania przeszłości*, w: tenże, *Planowanie dziedzictwa*, tłum. M. Słota, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2015, s. 40-58.

⁸ Cyt. za: P. N o r a, *Dziedzictwo*, tłum. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 103-104, s. 235.

⁹ Zob. J. W o l e ń s k i, *O wewnętrznej i zewnętrznej integracji nauk*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 52(2016) nr 1(207), s. 6-16.

¹⁰ Por. K. K o w a l s k i, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013, s. 15.

¹¹ Por. E. P a n o f s k y, *Meaning in the Visual Arts*, Doubleday Anchor Books, Garden City, New York, 1955, s. 1-3.

ności. Zgodnie z tą Arystotelesowską z ducha tradycją pełnię człowieczeństwa można osiągnąć tylko we wspólnocie, poza którą żyć potrafią wyłącznie bestie lub bogowie.

Pierwszy projekt społeczeństwa „dla ludzi” opracował Arystoteles, przy okazji eksponując coś, co Bernard Crick nazywa „unikatowym wynalazkiem albo odkryciem świata greckiego”¹². Wynalazek ten czy też owo odkrycie stanowi polityka, będąca w rozumieniu Cricka (i wszystkich filozofów podążających w tym aspekcie za Arystotelesem) jedną z możliwych odpowiedzi na problem stworzenia państwa. Crick pisze: „Ustanowienie ładu politycznego nie oznacza jednak stworzenia jakiegokolwiek ładu; oznacza narodziny bądź też uznanie wolności rządzonych. [...] Polityka to działanie wolnych ludzi w sferze publicznej. Wolność natomiast to niezależność człowieka od działań publicznych”¹³. Definicja ta nasuwa skojarzenia z ładem demokratycznym, ale choć zarówno Arystoteles, jak i Crick widzą w demokracji ustrój najbliższy „rządowi politycznemu” (ang. political rule, polity), obydwaj sugerują niedwuznacznie, że nie każda demokracja zasługuje na takie miano. Musi to być bowiem demokracja zdolna powstrzymać nas przed uleganiem nie tylko pokusie degradacji człowieczeństwa do statusu zwierzęcia, ale też równie nieuzasadnionej pokusie dorównania bogom. Demokracja taka potrzebuje wiedzy, którą Cyceron nazwał roztropnością, tłumacząc w ten sposób pojawiający się w pismach Arystotelesa grecki termin „fronesis”, w języku polskim oddawany najczęściej jako „mądrość praktyczna”, „roztropność” lub „rozsądek”.

Trzy zasadnicze części niniejszych rozważań poświęcone zostaną kolejno: wyjaśnieniu istoty roztropności jako najbardziej ludzkiego, bo „uczasowionego” i politycznego rodzaju wiedzy; konsekwencjom nowożytnego odrzucenia mądrości praktycznej na rzecz prawdy naukowej; a wreszcie, na prawach konkluzji – identyfikacji pewnych poglądów związanych z umacnianiem „ery pamięci” i wspierającego ją paradygmatu dziedzictwa, poglądów, które w dłuższej perspektywie mogą okazać się wyjątkowo nieroztropne z humanistycznego punktu widzenia.

HISTORIA I CUD NIEPAMIĘCI

Najważniejsze uwagi Arystotelesa poświęcone roztropności – mądrości praktycznej – znajdują się w księdze szóstej *Etyki nikomachejskiej*. „Zdaje się – pisze Arystoteles – że charakterystyczną ich [ludzi rozsądnych – I.B.T.] cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne,

¹² B. Crick, *W obronie polityki*, tłum. A. Waśkiewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 22.

¹³ Tamże, s. 23.

i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”¹⁴. Rozważając dalej odmiennność rozsądku od wiedzy naukowej i sztuki, filozof dodaje: „Nie pozostaje więc nic innego jak tylko to, że jest on [rozsądek – I.B.T.] trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe”¹⁵. Mądrość praktyczna jest dla Arystotelesa nieodróżnialna od działania, ponieważ dopiero powodzenie w działaniu pozwala docenić rozsądek jednostki. Co jednak istotne, nie każda zaplanowana i zakończona sukcesem sekwencja ruchów zasługuje na miano działania. Sama aktywność i skuteczność nie wystarczają, by wykazujący je człowiek zasługiwał – w oczach filozofa ze Stagiry – na miano praktycznie mądrego. Wynika to z prostego faktu, że nie wszystko, co robimy, odnosi się do „należytego sposobu życia w ogóle”, czyli życia „politycznego” (razem z innymi). Szczególnie wyraźnie eksponuje tę specyfikę działania – jedynej aktywności specyficznie „ludzkiej” – Hanna Arendt, przeciwstawiając w *Kondycji ludzkiej* działanie (domenę wolności i pluralizmu) pracy i wytwarzaniu¹⁶.

Alegoria roztropności to pochodzący z szesnastego wieku obraz Tycjana¹⁷. Jak przekonują krytycy sztuki, dzieło nie należy do najwybitniejszych prac włoskiego artysty, ale właśnie ono pomaga zrozumieć, skąd bierze się wyjątkowy – polityczny – potencjał mądrości praktycznej. Obraz przedstawia trzy spoglądające w różnych kierunkach męskie głowy i trzy odpowiadające im głowy zwierząt (wilka, lwa i psa). Każda z głów reprezentuje inny okres życia człowieka – starość, dojrzałość i młodość. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że to właśnie czas jest głównym motywem dzieła. Wrażenie to staje się jeszcze bardziej dojmujące, gdy odbiorca uświadamia sobie, że Tycjan przedstawia tutaj dwie, i to dosyć konkurencyjne wobec siebie, perspektywy postrzegania czasu i jego upływu. „Czytając” obraz od lewej strony do prawej, widzimy kolejno: spoglądającego wstecz starca, namalowanego en face mężczyznę w sile wieku, a wreszcie patrzącego w przód młodzieńca. Zobrazowany zostaje w ten sposób czas historyczny, w którym przeszłość wydaje się spowalniać teraźniejszość swoim przywiązaniem do tego, co minione. Dzięki odwadze terażniejszości, możliwa staje się jednak zmiana, zapowiadana przez nieznaną jeszcze i świeżą w swej nieprzewidywalności przyszłość. Kiedy jednak patrzymy na obraz

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011, s. 197.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

¹⁷ Tycjan, *Alegoria roztropności*, 1566-1570, National Gallery, Londyn. Z racji filozoficznego przekazu dzieło Tycjana należy do moich ulubionych (zob. I. Barwicka-Tylek, *Miedzy nauką a poezją*, w: *Myślenie o polityce i prawie*, red. M. Jaskólski, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, s. 15-32).

w przeciwnym kierunku, od strony prawej do lewej, okazuje się, że czas historyczny ustępuje miejsca czasowi indywidualnemu, który dany jest każdemu człowiekowi. Ten czas biegnie pod prąd historii. Rodzimy się młodzi, dojrzewamy, a wreszcie starzejemy się ze świadomością, że kiedy my powoli odchodzimy w przeszłość, świat wokół niezmiennie podąża w stronę przyszłości.

Bohaterem obrazu Tycjana nie jest jednak czas. Na właściwy tytuł naprowadza niemal zatarta na malowidle sentencja łacińska: „Ex praeterito praesens prudenter agit ne futura actione deturpe”, co w tłumaczeniu oznacza: „Znając przeszłe doświadczenia, teraźniejszość postępuje roztropnie, by nie szkodzić w działaniach przyszłych”. Pojawia się tu zatem odwołanie do Arystotelesowskiej fronesis czy też do Cyzerońskiej prudencji, która okazuje się wiedzą służącą działaniu; mocniej jednak jeszcze wyeksponowany zostaje przez Tycjana ważny, choć trudny do opisanie związek między tym, co w ludzkim świecie jednostkowe, a tym, co zbiorowe. Pod tym względem *Alegoria roztropności* jest szczególnie warta uwagi. Ukazuje ona teraźniejszość jako wynik nakładania się dwóch odmiennych porządków czasu, a jeszcze bardziej godne jest podkreślenia, że historyczna (nasza wspólna) przyszłość zostaje tu wyraźnie utożsamiona z indywidualną młodością. I nie jest to jedynie efekt pomysłowości artysty. Owa zbieżność niesie bowiem ważne przesłanie, w pełni zresztą zgodne z filozoficznymi koncepcjami Arystotelesa, Arendt, Cricka, i wszystkich tych, których uznać można za obrońców tradycji humanistycznej w przytoczonym już rozumieniu Panofsky'ego.

Od strony historii zbieżność, o której mówię, można opisać następująco: cechą przyszłości jest jej zdolność do „bycia inaczej”, niż można się tego spodziewać. Owo „inaczej” wiąże się z ludzką zdolnością namysłu, która umożliwia każdemu z nas świadome i wolne działanie w świecie. Namysł, zdaniem Arystotelesa, to rozumny dobór dostępnych jednostce środków, tak by maksymalnie zwiększyć prawdopodobieństwo osiągnięcia założonego celu¹⁸. Jak długo nasze cele i będące w naszej dyspozycji środki działania pozostają różne, a my sami zachowujemy zdolność namysłu, zachowujemy także wolność rozumianą jako wybór działania. To z kolei sprawia, że przyszłość (historyczna) w świecie ludzkim jest nieprzewidywalna, bo współtworzona przez gromadzące się skutki indywidualnych działań – tak różnych, jak różni jesteśmy my sami. Nieprzewidywalność jest tu jednak rozumiana nie jako zagrożenie i źródło obaw, ale jako szansa na zmianę i rozwój. Żeby szansa ta została wykorzystana, potrzebne jest ludzkie działanie. Musi to jednak być działanie w szczególny sposób „młode” – skierowane ku przyszłości i, podobnie jak przyszłość, niezwiązane bezpośrednio z tym, co było, ani z tym, co jest.

¹⁸ Por. Arystoteles, dz. cyt., s. 128n.

Od strony jednostki widoczna na obrazie Tycjana zbieżność między młodością a historyczną przyszłością prezentuje się równie przekonująco. Nie bez przyczyny młodość uchodzi za stan ducha (nie zawsze powiązany z wiekiem biologicznym) kojarzony z aktywnością i dynamizmem – stan w którym zaangażowanie i wigor stanowią kompensację braku doświadczenia i wiedzy. Można to ostatnie stwierdzenie nawet bardziej radykalizować. Sukces ludzi młodych w osiąganiu własnych celów w dużej mierze zależy od umiejętności kwestionowania tego, co na doświadczenie i nabywaną z jego pomocą wiedzę się składa, a więc tego, co wraz z upływem czasu trafia do pamięci. Pamięć to przywilej starości, ale mądrość, jaką obdarza nas pamięć, nie jest mądrością praktyczną – zamiast zachęcać, raczej zniechęca do działania. Pod tym względem przypomina historyczną przeszłość, która choć nieaktywna, miniona, nieobecna, stanowi solidną i trudną do modyfikacji podstawę teraźniejszości.

Młodość natomiast nie pamięta i ma prawo nie pamiętać, dzięki czemu może pokładać większą ufność w samym działaniu. Jaki sens miałyby pierwsze zakochanie, gdybyśmy – korzystając z pamięci całych pokoleń – zgodzili się „wiedzieć”, że pierwsza miłość kończy się na ogół złamanym sercem, a jej długofalowe skutki dla naszego mózgu i układu hormonalnego są często negatywne? Taka jest prawda (i to prawda naukowa, jak pokazują badania), a jednak zakochanych po raz pierwszy nie brakuje i na ogół traktują oni swe uczucie poważnie i z pełnym zaangażowaniem, wierząc głęboko, że ich własna, konkretna pierwsza miłość okaże się wyjątkiem od reguły. Jest to wyłącznie ich subiektywna opinia, motywowana egoistyczną – bo własną – korzyścią, ale jeśli przekłada się na działanie, zasługuje na to, by inni widzieli w niej opinię roztrobną, a więc godną szacunku. Wiele z takich roztropanych opinii indywidualnych czas zweryfikuje negatywnie, dokonane na ich podstawie działania zdążą zaistnieć w świecie i wprowadzić weń nieco nowości i szansy na zmianę. Niektórzy będą kochać krótko (ich opinia, że oto spotkali miłość swego życia, okaże się mało wiarygodna), ale będą i tacy, dla których pierwsza miłość stanie się tą ostatnią – i ci swoim życiem zmieniają pierwotną opinię w prawdę. Jednych i drugich będzie łączył ten sam cel ogólny, związany z dobrym życiem (którego podstawą jest miłość), ale to od nich zależeć będzie wybór środków, jakie uznają za pomocne w osiągnięciu tego celu, przez co jedni i drudzy zachowają wolność. Działając w imię miłości, jedni i drudzy zdobędą doświadczenie, bez którego mądrości praktycznej zdobyć się nie da – nie można przecież zakochać się po raz drugi, nie kochając pierwszy raz. Co istotne, a co ma już znaczenie historyczne, bo zamienia „mogącą-być-inaczej” przyszłość w doświadczaną przez wszystkich teraźniejszość: w zależności od indywidualnych sukcesów na polu miłości sama miłość jest mniej lub bardziej obecna w świecie.

Nie należy z powyższego przykładu wyciągać wniosku, że historia jest ciągłą przyszłością i może się toczyć bez pamięci, a więc bez zapisu doświadczeń

przeszłych. Chodzi wyłącznie o wykazanie, że dla zachowania równowagi niezbędnej do rozwoju świat społeczny potrzebuje opisanego wyżej i zawsze indywidualnego „cudu niepamięci”, czyli aktywności i zaangażowania jednostek, niezmiennie pozostających w swoich wyborach wolnymi, bo kierują się one nie tym, co jest (co zapamiętane), ale tym, czego im brakuje, a czego pragną. To one swoim działaniem sprowadzają na świat wartości. Robią to lepiej lub gorzej, zależnie od posiadanej roztropności, pozwalającej im osądzać przeszłość i teraźniejszość, a także uczyć się od osób, które kiedyś były, jak one teraz, młode. To nie przypadek, że wołanie o sprawiedliwość i podejmowanie działań na rzecz sprawiedliwości najczęściej poprzedzone jest odczuciem niesprawiedliwości – bo to niesprawiedliwości w świecie nie brakuje i nigdy nie brakowało. Sprawiedliwość jako wartość, pożądany ideał, dobry sposób życia politycznego w ogóle – a w tej roli występuje sprawiedliwość od czasów starożytnych – nie jest wspomnieniem przywoływanym z pamięci. Towarzyszy ona naszym wyobrażeniom przyszłości.

Arystoteles za przykład osoby roztropnej, zdolnej realizować własne cele partykularne w taki sposób, by korzystało na tym całe społeczeństwo, stawia Peryklesa. Jest to o tyle ciekawe, że z wieloma poglądami ateńskiego demokracji filozof ten się nie zgadzał i otwarcie je krytykował. Roztropność tym właśnie różni się od wiedzy naukowej (prawdziwej), że jest wyłącznie wiedzą prawdopodobną, a więc zawsze podatną na krytykę. Dlatego od ludzi rozsądnych (gr. *fronimos*) nie należy wymagać prawdy ani też podejmowania wyłącznie słusznych decyzji. Należy natomiast oczekiwać od nich „wiarygodności”, i nie jest to słowo wybrane przypadkowo. Działanie *fronimos*a to działanie „godne wiary” przez to, że pozostaje ono spójne z głoszonymi przez niego opiniami (gr. *doxai*), zwiększając prawdopodobieństwo, że same te opinie okażą się z czasem bliskie prawdzie. „Bliskie prawdzie” to jednak nie to samo, co „prawdziwe”. Zrozumienie tej różnicy i wyciągnięcie z niej wniosków dotyczących pożądanej (politycznej) organizacji społeczeństwa pozwoliło Arystotelesowi zakwestionować projekt swego nauczyciela, Platona. Według Platona jedynie prawda, do której dostęp mają wyłącznie mędrcy, stanowi odpowiednie oparcie dla ładu państwowego. Arystoteles odrzuca jednak ten pomysł, dostrzegając w nim próbę likwidacji polityczności, a więc także likwidacji naszego człowieczeństwa. W państwie Platona mędrcy mają naturę bogów – są jak oni samowystarczalni i zainteresowani wyłącznie kontemplacją świata idei. Państwo Platona, choć doskonałe, jest więc państwem nieludzkim, w którym naturalną wśród ludzi symfonię przekształcono w monotonię, a rytm zamieniono w takt pojedynczy¹⁹. Nie potrzebuje ono czasu historycznego, ponieważ nie ma żadnego nowego „jutra”. Unieważniając przyszłość, unieważnia ono

¹⁹ Zob. t e n z e, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2010, s. 51.

jednak także polityczne znaczenie młodości i wolności, a wraz z nimi ważne fundamenty naszego człowieczeństwa.

PARADYGMAT NOWOŻYTNOŚCI BILANS STRAT

Bohater jednego z opowiadań z *Księgi piasku* Jorge L. Borgesa pozwala sobie na wymowną refleksję: „Widzę, że się starzeję: nieomylną oznaką jest fakt, że nie interesują mnie ani nie zaskakują nowości, może dlatego, że – jak stwierdzam – nie ma w nich nic specjalnie nowego, że są to zawsze te same, skromne wariacje”²⁰.

Choć może to zakrawać na paradoks, paradygmat nowożytności, tak bardzo przywiązany do idei postępu, a więc deklarujący zainteresowanie przyszłością i zmianą, stał w gruncie rzeczy po stronie przeszłości. Był pod tym względem zarazem bliski myśli Platońskiej i od niej odległy. Jak Platon, nowożytność uwierzyła w możliwość oparcia życia politycznego na prawdzie, ale inaczej niż on, nie ufała już niczyjej pamięci i w związku z tym inaczej widziała drogę do tryumfu prawdy w świecie. Zamiast „przypominać” sobie prawdę (jak czynili Platonscy mędrcy), nowożytność zachęcała do cierpliwego badania rzeczywistości, ukazującego różnorodność zjawisk jako „skromną wariację” solidnej i w swym podstawowym kształcie niezmiennej, obiektywnej rzeczywistości. Bujnemu rozwojowi nauk przyrodniczych i społecznych przyświecało dążenie do poznania prawdy, która pozwoliłaby jednoznacznie odróżnić to, co w rzeczywistości konieczne i niepodważalne, od tego, co przypadkowe i co może zostać zaliczone do ciekawych, ale mało znaczących „wyjątków”.

Nietrudno zrozumieć, dlaczego podobny program stał się wielkim sukcesem nauk przyrodniczych, podczas gdy w naukach społecznych jego skutki okazały się co najmniej dyskusyjne. Dzięki wiedzy naukowej obserwowana różnorodność świata przyrodniczego, a więc i „wyjątkowość” poszczególnych jego elementów, mogła zostać w istotny sposób zredukowana. Po odkryciach Galileusza pióro i kula armatnia straciły nieco na indywidualności, ponieważ „lekkość” pierwszego i „ciężkość” drugiego przedmiotu okazały się same w sobie nieistotne – wynikające wyłącznie z zakłócającej ich swobodny spadek obecności powietrza. Jednakże ta sama postawa poznawcza przejęta przez nauki społeczne w dłuższej perspektywie prowadziła do ich wyjałowienia. Rywalizacja z naukami przyrodniczymi nie przyniosła oczekiwanego wzmocnienia prestiżu nauk społecznych nie dlatego, że niemożliwe jest pod-

²⁰ J.L. B o r g e s, *Kongres*, w: tenże, *Księga piasku*, tłum. Z. Chądzyńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 16.

danie rzeczywistości społecznej badaniu obiektywnemu – ten argument, choć często podnoszony przez postmodernizm, trudno uznać za trafny – ale przede wszystkim dlatego, że koszty ewentualnego sukcesu byłyby zbyt wysokie... i niehumanitarne.

Po pierwsze, prawda o życiu społecznym musiałaby być na tyle ogólna, by nie zaszkodziła jej żadne przyszłe „wariacje”. Prawda jest zawsze stara i, jak u Platona, nie ma przyszłości, tak więc poznanie prawdy automatycznie zapowiada „koniec historii” – zatrzymanie czasu historycznego, które to marzenie Nora – jak już wspomniałam – uważał za charakterystyczne dla czasów po rewolucji francuskiej. Nadejście szczęśliwej epoki ostatniej przewidywało wielu filozofów i naukowców, od Nicolasa de Condorceta począwszy, przez Auguste’a Comte’a, Georga Friedricha Wilhelma Hegla, aż po Karola Marksa, a w bliższych nam czasach – Francis Fukuyamę. Jeśli jednak wierzyć Arystotelesowi i Tycjanowi, a także Hannah Arendt i Bernardowi Crickowi, zatrzymanie historii to koniec polityczności człowieka, jego zdolności publicznego i wolnego działania. Każdy koniec historii to rozerwanie sygnalizowanego przez *Alegorię roztropności* związku między czasem historycznym a życiem jednostki, a także usunięcia jej samej – tego co dla niej charakterystyczne i najbardziej prywatne – poza przestrzeń zarezerwowaną dla tego, co zbiorowe. Poetycko wyraził ten nowożytny zanik indywidualności Hegel, określając Napoleona mianem „rozumu na koniu”.

Po drugie, jeśli prawda o rzeczywistości ma być czymś więcej niż prostym raportowaniem konkretnych danych empirycznych (faktów), to znaczy jeśli jej zadaniem jest poszerzanie wiedzy, to wiedza ta – właśnie z racji swej ogólności i pewności – nie nadaje się na podstawę konkretnego ludzkiego działania. Analizując związek między myśleniem a działaniem, Hannah Arendt pisze: „Z greckiego słowa *theatai* oznaczającego widzów powstał późniejszy filozoficzny termin «teoria», a słowo «teoretyczny» jeszcze kilka wieków temu oznaczało «kontemplacyjny», patrzący na coś z zewnątrz [...]. Z tego wczesnego rozróżnienia czynienia i rozumienia można wywieść oczywisty wniosek: jako widz pojmiesz «prawdę» tego, czego spektakl dotyczy, lecz ceną, jaką musisz za to zapłacić, jest wycofanie się z udziału w nim»²¹. Nowożytny paradygmat naukowy nie tylko naukowców zachęcał do przyjęcia postawy widza. Czyniąc naukę fundamentem rzeczywistości społeczno-politycznej, wspierał nadzieję, że również praktyka życia społecznego podporządkuje się z czasem wymogom teorii i prawda zatryumfuje w świecie. To jednak wymagałoby daleko posuniętej ingerencji w relacje międzyludzkie, tak by przynajmniej w obszarze tego, co wspólne (publiczne), jednostki postępowały w sposób

²¹ H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016, s. 93.

przewidywalny i zrozumiały, a przez to bezpieczny dla innych. Sposób, który zdaniem Arystotelesa jest właściwy w pełni racjonalnym, bo pozbawionym ciała bogom, nie ludziom.

Dlatego trzecim elementem, który należy zapisać po stronie kosztów nowożytności, stała się presja wywierana na jednostkową pamięć. Presja, która zmieniła oblicze edukacji, odtąd skoncentrowanej na przekazywaniu wiedzy, a więc rozwijaniu intelektu, nie zaś osobowości jednostki. Cechą pamięci prawdziwie jednostkowej jest to, że jej „zawartość” rozwija się z czasem pod wpływem indywidualnych doświadczeń i przeżyć. By je zdobyć, konieczne jest działanie. Psychologia rozwoju człowieka uczy od dawna, że to właśnie działanie – eksploracja świata – stanowi drogę do wiedzy. To zaś oznacza, ni mniej ni więcej, że działanie wiedzę wyprzedza. Nowożytność odwróciła jednak tę naturalną relację: jeśli wspólny naukowy wysiłek prowadzi do przyrostu wiedzy prawdziwej, to wystarczy odpowiednie porcje tej wiedzy włożyć do pamięci jednostek i odtąd ich działanie zyska obiektywną podstawę – tym bardziej atrakcyjną, że gwarantującą skuteczność w realizacji celu. Wiedza jedynie prawdopodobna zakłada ryzyko błędu i niepowodzenia, zmuszając jednostkę do przyjęcia odpowiedzialności za skutki działania („może coś źle zrozumiałem”, „może byłam za mało zaangażowana”). Wiedza prawdziwa bierze wszelką odpowiedzialność na siebie.

W ten sposób nowożytności udało się nie tylko zawładnąć historyczną przyszłością, ale także indywidualną pamięcią, celowo postarzaną, by działania w sferze społecznej praxis nie zagroziły naukowej prawdzie. Już Michel Montaigne, którego słowa stanowią motto tego artykułu, ubolewał w *Próbach*: „Pracujemy jeno nad tym, aby napęlić pamięć, pojęcie zaś i sumienie zostawiamy próżne. [...] Jesteśmy mądrzy (tak mniemam) jedynie z obecnej, a nie z przeszłej ani przyszłej wiedzy”²². Żeby właściwie zrozumieć powyższy cytat, warto zauważyć, że to, co zostało przez Boya-Żeleńskiego przetłumaczone jako „pojęcie”, a w innych miejscach jako „rozsądek”, w oryginale opisywane jest słowem „jugement” – oznaczającym sąd, czyli będącą wynikiem namysłu opinię o czymś. Tam zaś, gdzie mamy do czynienia z namysłem, opiniami i wydawaniem sądów, chodzić musi o mądrość praktyczną²³. Montaigne, nie „widz”, lecz aktywny uczestnik życia społecznego, radca parlamentu, a później burmistrz Bordeaux, jak mało kto zdawał sobie sprawę z wyjątkowego statusu roztropności, której braków nie potrafi skompensować najszersza nawet wiedza naukowa. Jeśli wierzyć jego diagnozie, już w wieku szesnastym nie radzono sobie z kształceniem roztropnych (czyniących właściwy użytek z wolności) obywateli, choć pamiętano jeszcze, czym roztropność jest. Z cza-

²² Montaigne, dz. cyt., s. 122.

²³ Zob. L.P. Thiele, *The Heart of Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

sem sukcesy w umacnianiu nowożytnego paradygmatu zniszczyły także samą jej koncepcję. Był to całkowicie logiczny efekt pogłębiania rozdziału między życiem jednostki a czasem historycznym. Rozdziału widocznego choćby w dążeniu do wyznaczania granic między tym co prywatne, a tym, co publiczne, między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, partykularne a wspólne czy wolne a podległe władzy. Roztropność, która w przekonaniu Arystotelesa i Cyserona kierowała nas ku sobie, wymagając refleksji etycznej (o sposobie życia w ogóle), kojarzy się dziś raczej z zimną kalkulacją pozwalającą w świecie społecznym osiągać własne, „prywatne” cele²⁴. Jako taka nie wnosi niczego pozytywnego do społeczeństwa i jego historii, jest więc zbędna, żeby nie powiedzieć: szkodliwa.

NIEPAMIĘĆ W „ERZE PAMIĘCI”

Tak podsumowuje nowożytnie rozerwanie czasu historycznego i czasu jednostki na gruncie nauk historycznych Pierre Nora: „Cała historia natomiast, przekształcona w dyscyplinę o ambicjach naukowych, była do tej pory zbudowana na fundamencie pamięci, ale przeciwko pamięci, uważanej za indywidualną, psychologiczną, zawodną [...]. Historia była domeną zbiorowości, pamięć – prywatności. Historia była jedna, pamięć zaś, *ex definitione*, wieloraka, bo z istoty swej indywidualna”²⁵. Zapowiadana przez historyka „era pamięci” to poważna zmiana w tym zakresie. Odtąd to pamięć, już nie indywidualna, ale zbiorowa, ma być uprawniona do zarządzania teraźniejszością, a więc w jakimś stopniu także przyszłością. W tym ostatnim punkcie paradygmat dziedzictwa jest jednak programowo ostrożny. Jak przekonują jego zwolennicy, to teraźniejszość (a więc i przyszła „teraźniejszość”) dokonuje zawsze wyboru w pozostawionej przez przeszłość spuściznie kulturowej (a więc także tej pozostawionej przez obecną, teraźniejszą „przeszłość”). Ma prawo pomnażać lub konsumować tę spuściznę na prawach spadkobiercy²⁶.

Jay Winter słusznie zauważa, że u źródeł refleksji historyków takich jak Nora²⁷ znajdziemy skądinąd roztropne motywacje polityczne²⁸. Zrodziły się

²⁴ Por. R. H a r i m a n, *Preface*, w: *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*, red. R. Hariman, Penn State University Press, University Park, 2003, s. vii.

²⁵ N o r a, *Czas pamięci*, s. 41.

²⁶ Por. A s h w o r t h, dz. cyt., s. 42.

²⁷ I nie tylko. Ciekawy przegląd współczesnych stanowisk znaleźć można w pracy zbiorowej *Manifestos for History* (zob. *Manifestos for History*, red. S. Morgan, Routledge, New York 2007).

²⁸ Por. J. W i n t e r, *The Generation of Memory: Reflections on the „Memory Boom” in Contemporary Historical Studies*, „Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research” 1(2007) nr 0, s. 392 (https://archivo.cartagena.es/doc/Archivos_Social_Studies/Vol1_n0/16-winter_generation.pdf).

one ze znudzenia nowożytną historiografią, wymagającą od historyków postawy cierpliwego rzemieślnika, ustalającego, „jak naprawdę było” („wie es eigentlich gewesen”²⁹, jak ujął to Leopold von Ranke). Tak uprawiana historia nie zachęcała i nie zachęca do wydawania opinii ani do osądzania przeszłości, a więc nie wymaga aktywnego osobistego zaangażowania, a tym bardziej kreatywności ze strony pojedynczego historyka. Co ciekawe, brak takiego zaangażowania, brak odwagi myślenia, był również w ramach nowożytnego paradygmatu wskazywany jako wada. Wystarczy przejrzeć polskie i zagraniczne prace z metodologii historii sprzed kilku dekad, by znaleźć w nich ten sam powtarzany apel – apel do i o historyków, którzy podejmą wyzwanie tworzenia historycznych syntez (są one odpowiednikiem doxa, ponieważ mogą być mniej lub bardziej wiarygodne)³⁰. Był to więc apel o Tycjanowską młodość, zdolną wyprodukować nowe – głębsze, ciekawsze, bardziej przydatne – wyobrażenie przeszłości. Nie da się wrócić do przeszłości, każde więc, nawet najbardziej obiektywne jej badanie wymaga wyobrażenia jej sobie³¹. Wyobrażenie jest zaś zawsze skierowane ku przyszłości, ponieważ odnosi się do tego, czego nie ma i co nie daje się zademonstrować.

Można widzieć w „erze pamięci” i w kształtującym się ciągle paradygmacie dziedzictwa chęć odmłodzenia przeszłości dzięki przywróceniu jej „wolności, nieokreślenia, wagi obecności”³². Celem jest tu więc zwrócenie uwagi na specyficzną ludzką „energię polityczną”³³ tkwiącą w nas samych, którą dzięki mądrości praktycznej potrafimy wykorzystywać w sferze publicznej z korzyścią dla siebie i całego społeczeństwa. Przeszłość była kiedyś przyszłością, która ułożyłaby się inaczej, gdyby nie ludzkie działania; te roztropne i te nieroztropne. Spojrzenie na nią pod tym kątem znacznie osłabia władzę bezosobowego czasu historycznego, wskazując, że istotny udział w tej władzy mają dokonywane w przeszłości wybory, których konkretne skutki zastygały w świecie, służąc pomocą lub stanowiąc obciążenie dla kolejnych pokoleń. Dzięki tej zmianie perspektywy przeszłość historyczna staje się bliższa i bardziej osobista; nie tylko obserwowana oczami widza, ale przeżywana i możliwa do „konsumpcji”. Efektem tej konsumpcji jest wprowadzenie nierządno rozkład historii, konieczny do uwolnienia tkwiącej w niej energii, ale tak

²⁹ Wyrażenie pojawia się w *Geschichte der romanischen und germanischen Völker* (1824) i, jak zauważają współcześni interpretatorzy, może być rozumiane na wiele sposobów (zob. F. G i l b e r t, *What Ranke Meant*, „The American Scholar” 56(1987) nr 3, s. 393-397).

³⁰ Zob. np. W. M o s z c z e ń s k a, *Metodologii historii zarys krytyczny*, PWN, Warszawa 1968; J. T o p o l s k i, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1968; L. F e b v r e, *Combats pour l'histoire*, Colin, Paris 1992.

³¹ Por. A r e n d t, *Życie umysłu*, s. 86.

³² N o r a, *Czas pamięci*, s. 39.

³³ P. M a n e n t, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, tłum. W. Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2014, s. 14.

długo, jak długo dokonuje się on pod patronatem mądrości praktycznej, a nie naukowej prawdy, nie musi być oceniany negatywnie. Służy bowiem wówczas wspieraniu różnorodności i wolności pamięci zbiorowej czy raczej pamięci zbiorowych. A przynajmniej służyć powinien. I tu niestety roztropność każe podnieść przynajmniej jedną, ale za to zasadniczą wątpliwość, a mianowicie postawić pytanie, czy obrane środki istotnie służą realizacji tego celu.

Paradygmat nowożytny, forsujący przekonanie, że z pomocą nauki historia poradzi sobie bez nas, wypchnął do sfery prywatności to, co indywidualne, wolne i gotowe wykraczać w przyszłość. Zwolennicy paradygmatu dziedzictwa zapraszają jednostki ponownie do sfery publicznej, czyniąc je uczestnikami zbiorowej pamięci, odpowiedzialnymi czynnie (w działaniu) za jej trwanie. A jednak sposób, w jaki rozumieją to uczestnictwo, pozwala wątpić, czy chodzi tutaj o działanie ludzkie służące naszej wspólnej polityczności. Nora pisze: „Idea, że to zbiorowości mają pamięć, zakłada głębokie przekształcenie miejsca jednostek w społeczeństwie i ich stosunków ze zbiorowością [...]. Pojęcie tożsamości podległo mianowicie odwróceniu [...]. Z pojęcia jednostkowego przekształciło się w zbiorowe, a z subiektywnego stało się quasi-formalnym i obiektywnym [...]. Tożsamość, podobnie jak pamięć, jest formą obowiązku. Jestem zobowiązany stać się tym, kim jestem: Korsykaninem, Żydem, robotnikiem, Algierczykiem, czarnym. To na tym poziomie obowiązku zadzierzga się decydująca więź między pamięcią a tożsamością społeczną”³⁴.

Dla reprezentanta nauk prawnych jest jasne, że tam, gdzie pojawia się obowiązek, tam znika wolność rozumiana jako swoboda wyboru działania³⁵. Jeśli więc pamięć zbiorowa „zadzierzgnie” więź z tożsamością społeczną, istnieje niebezpieczeństwo podmiany wolności umocowanej w niezależnej od zbiorowości (bo niepamiętającej) jaźni na wolność zupełnie innego rodzaju, którą Jan Jakub Rousseau określił mianem wolności społecznej³⁶. O ile wolność w pierwszym rozumieniu jest uprawnieniem („mam wolność”) wpływającym wyłącznie na możliwość podjęcia działania, ale nie na jego treść, o tyle w rozumieniu drugim wolność wymaga potwierdzenia w działaniu posiadanej tożsamości społecznej („jestem wolny”, ale tylko wówczas, gdy będąc Korsykaninem lub robotnikiem, zachowuję się jak Korsykanin lub robotnik). Nic dziwnego, że oparte na wspólnej tożsamości „ciało polityczne” jest według Rousseau uprawnione do narzucania jednostkom działań zgodnych z „wołą powszechną”, co francuski filozof nazywa „zmuszaniem do wolności”³⁷.

³⁴ Nora, *Czas pamięci*, s. 41n.

³⁵ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 295-309.

³⁶ Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Fiszer i Majewski, Poznań 1920, s. 25.

³⁷ Tamże, s. 24.

Tradycja humanistyczna nie dopuszcza podobnych oksymoronów. Nie da się nikogo do wolności zmusić. Wolność jednostki można jedynie uszanować, obdarzając ją zaufaniem i stwarzając warunki zachęcające do roztropnego korzystania z wolności, a więc działania ze świadomością, że działanie indywidualne zawsze ma charakter polityczny. Z chwilą zaistnienia w świecie jest ono częścią życia społecznego i odąd podlega osądowi publicznemu, stając się dla wszystkich argumentem za lub przeciw temu właśnie działaniu i wspierającym je poglądom. W toku historycznego rozwoju każda zbiorowość wypracowuje własne kryteria takiego osądu – zachowuje bowiem pamięć przeszłych działań i ich skutków, przetworzonych i utrwalonych jako wspólne kulturowe wzorce postępowania. Ma rację Nora, że takie zapisane w pamięci zbiorowej wzorce są fundamentem tożsamości społecznej. Nie znaczy to jednak, że należy traktować tę tożsamość jako konstytuujący element jednostkowej jaźni. Byłoby to powtórzenie tego samego błędu, który stał się impulsem do krytyki zarówno projektu Platona, jak i projektu nowożytności. Są to projekty negujące wartość ludzkiej polityczności. W zamian oferują pewność jutra, bezpiecznego, bo dającego się przewidzieć. Ceną, jaką za takie bezpieczeństwo przychodzi zapłacić, jest traktowanie przyszłości jako „skromnej wariacji”, prowadzące do unieważnienia czasowości bytu ludzkiego, oraz zgoda na sztuczne „postarzenie” każdego z nas, by zamiast indywidualności działającego człowieka, społeczna praxis oprzeć się mogła na powtarzalnych i solidnych działaniach „obowiązkowych” o potwierdzonej skuteczności.

Artykuł poświęcony roztropności nie może skończyć się na krytyce; byłby wówczas wysoce nieroztropny. Mądrość praktyczna nie zadowala się oceną, a tym bardziej krytyką tego co jest, ale każe szukać rozwiązań na przyszłość. Pamięć zbiorowa i tożsamość społeczna to wynik gromadzonej przez pokolenia mądrości praktycznej. Warto zatem uwzględnić tę jej specyfikę, zamiast szukać sposobów na wykorzystanie tych nowo odkrytych fenomenów jako kolejnych teoretycznych konstruktów służących uwolnieniu nauk społecznych od konieczności konfrontowania się z wolnym, ale nie dowolnym, indywidualnym działaniem. Sądzę, że „era pamięci” i paradygmat dziedzictwa zyskałyby wówczas na wiarygodności, przypominając, czym jest – i jak bardzo jest praktyczna – Arystotelesowska fronesis.

Powstaje pytanie, czy roztropności – a z nią polityczności oraz świadomego i aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym – można uczyć. Moim zdaniem tak, a pamięć zbiorowa jest właściwym repozytorium, skąd czerpać można wiedzę do takiej edukacji potrzebną. Tu jednak pamięć (czego wielu propagatorów „ery pamięci” zdaje się nie dostrzegać) potrzebuje pomocy historii, bez której nie potrafi przekazać tego, co w przywołanych tu słowach Montaigne nazwał „wiedzą przyszłą”. Pamięć zbiorowa uogólnia przeszłość po to właśnie, by dotrzeć do wspólnego jądra tożsamości społecznej. Przypomina

pod tym względem poezję, w której nie liczy się indywidualność, ale typowość postaw, zachowań czy działań. Historia natomiast, w swym tradycyjnym znaczeniu stanowiąca zapis przeszłości, jest wiedzą o tym, co partykularne, a więc jednostkowe³⁸. Tam, gdzie pamięć zbiorowa widzi przykłady bohaterstwa lub tchórzostwa, a na tej podstawie odróżnia bohaterów i tchórzów, wpajając nam obowiązek naśladowania tych pierwszych, historia komplikuje obraz. Pozwala odtworzyć zatartą przez pamięć, a kluczową dla każdego działania granicę między (ówczesną) przeszłością i (ówczesną) przyszłością. Ekspozuje dzięki temu różnice i podobieństwa dotyczące sytuacji jednostek przed dokonaniem wyboru, kiedy nie były one ani bohaterami, ani tchórzami, a po prostu ludźmi skonfrontowanymi z „mogącą być inaczej” przyszłością i próbującymi aktywnie odcisnąć na tej przyszłości swoje własne indywidualne piętno. Taka perspektywa uczy na wagę indywidualnego wyboru, ale i ryzyko z nim związane, jako że przyszłość wymyka się często indywidualnym przewidywaniom i układa w sposób odmawiający wszelkiej wartości nawet najlepiej przemyslanym działaniom. Tak jak rozsądek podpowiada społeczeństwu, że powinno ono dla własnego dobra zaufać wolności jednostki, by zachować szansę na zmianę i rozwój, tak też ten sam rozsądek podpowiada jednostkom, że warto ufać społeczeństwu i jego starej mądrości, by niepotrzebnie nie zmniejszać własnych szans na dobre życie.

Roztropność to taki rodzaj wiedzy, którego zadaniem jest łączyć, ale nie unieruchamiać. Dlatego jest to wiedza będąca odpowiednim budulcem politycznej relacji między jednostką a społeczeństwem. Relacji umożliwiającej obydwu stronom zachowanie tego, co dla nich swoiste i ważne: wolności z jednej, a kulturowej tożsamości z drugiej strony. Wolność nieroztropnej jednostki zagraża temu, co wspólne i co potrzebne, by wznieść się ponad życie zwierzęce. Kultura nieroztropnego społeczeństwa zagraża rozwojowi umocowanej w wolności indywidualności człowieka, a tylko koncentracja na sobie i swoich ograniczeniach może nas powstrzymać przed próbą odgrywania boga decydującego o losie innych. Historia uczy, że tacy ufający swemu historycznemu posłannictwu „bogowie” mogą czasem unieważnić prawa historii, jak w oparciu o przykład Adolfa Hitlera czy Józefa Stalina przekonuje Isaiah Berlin³⁹, ale wbrew obietnicom, nie potrafią oni podnieść swych społeczeństw na wyższy poziom człowieczeństwa – potrafią natomiast, niestety, wydobyć z ludzkości to, co najbardziej bestialskie.

³⁸ Por. Arystoteles, *Poetyka*, w: tenże, „*Retoryka*”. „*Retoryka dla Aleksandra*”. „*Poetyka*”, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 2014, s. 331.

³⁹ Zob. I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, w: tenże, *Zmysł rzeczywistości*, tłum. M. Filipczuk, red. H. Hardy, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 32-36.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*. Translated by Anna Łagodźka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- . *Życie umysłu*. Translated by Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, and Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 2011.
- . "Poetyka." In Arystoteles, "*Retoryka*." "*Retoryka dla Aleksandra*." "*Poetyka*." Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: PWN, 2014.
- . *Polityka*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 2010.
- Ashworth, Gregory. "Paradygmaty i paradoksy planowania przeszłości." In Ashworth, *Planowanie dziedzictwa*. Translated by Małgorzata Słota. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2015.
- Assman, Jan. *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Barwicka-Tylek, Iwona. "Między nauką a poezją." In *Myślenie o polityce i prawie*. Edited by Michał Jaskólski. Warszawa: Wolters Kluwer, 2015.
- Berlin, Isaiah. "Zmysł rzeczywistości." In Berlin, *Zmysł rzeczywistości*. Edited by Henry Hardy. Translated by Michał Filipczuk. Poznań: Zysk i S-ka, 2002.
- Borges, Jorge Luis. "Kongres." In Borges, *Księga piasku*. Translated by Zofia Chądzyńska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Crick, Bernard. *W obronie polityki*. Translated by Andrzej Waśkiewicz. Warszawa: PWN, 2004.
- Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Colin, 1992.
- Gilbert, Felix. "What Ranke Meant." *The American Scholar* 56, no. 3 (1987): 393–7.
- Hariman, Robert. "Preface." In *Prudence: Classical Virtue, Postmodern Practice*. Edited by Robert Hariman. University Park: Penn State University Press, 2003.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- Kowalski, Krzysztof. *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2013.
- Manent, Pierre. *Przemiany rzeczy publicznej: Od Aten do całej ludzkości*. Translated by Wiktor Dłuski. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności, 2014.
- Montaigne, Michel. *Próby*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa, 2004.
- Morgan, Susan, ed. *Manifestos for History*. New York: Routledge, 2007.
- Moszczeńska, Wanda. *Metodologii historii zarys krytyczny*. Warszawa: PWN, 1968.
- Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations*, no. 26 (1989): 7–24.
- . "Czas pamięci." Translated by Wiktor Dłuski. *Res Publica Nowa*, no. 7 (2001): 37–43.

- . "Dziedzictwo." Translated by Tomasz Swoboda. *Przegląd Polityczny*, nos. 103–104 (2010): 234–6.
- Panofsky, Erwin. *Meaning in the Visual Arts*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1955.
- Rousseau, Jan Jakub. *Umowa społeczna*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Poznań: Wydawnictwo Fiszer i Majewski, 1920.
- Thiele, Leslie Paul. *The Heart of Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Winter, Jay. "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom' in Contemporary Historical Studies." *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (2007): 363–97. https://archivo.cartagena.es/doc/Archivos_Social_Studies/Vol1_n0/16-winter_generation.pdf.
- Topolski, Jerzy. *Metodologia historii*. Warszawa: PWN, 1968.
- Woleński, Jan. "O wewnętrznej i zewnętrznej integracji nauk." *Zagadnienia Naukoznawstwa* 52, no. 1 (207) (2016): 6–16.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – Przeszłość, która nie zaniedbuje przyszłości. O roztropnym korzystaniu z pamięci

DOI 10.12887/34-2021-3-135-07

Jednym z najważniejszych wyzwań stojących przed naukami społecznymi jest wypracowanie podstaw nowego paradygmatu, który pozwoliłby im odzyskać zasłużony prestiż i zwolnił je z obowiązku naśladowania nauk przyrodniczych – obowiązku narzuconego im przez nowożytność. Taką propozycją jest paradygmat dziedzictwa (G. Ashworth), który zyskuje coraz większą popularność. Wydaje się on szczególnie atrakcyjny dla badaczy akceptujących głoszoną przez wielu współczesnych historyków i socjologów opinię, że przełom dwudziestego pierwszego wieku to początek nowej ery pamięci czy upamiętnienia (P. Nora). „Dziedzictwo” to termin zapożyczony z nauk prawnych, dlatego w artykule wykorzystano szeroko rozumianą jurysprudencję, aby nakreślić możliwą perspektywę analizy zarówno paradygmatu nowożytności, jak też nowego paradygmatu dziedzictwa, pozwalającą zidentyfikować ewentualne mocne i słabe strony tego ostatniego. Przedstawiona argumentacja korzysta z koncepcji „praktycznej mądrości” lub „roztropności” (gr. *fronesis*, łac. *prudentia*), wywodzącej się z filozofii Arystotelesa, a następnie przejętej przez renesansową tradycję humanizmu. Roztropność to rodzaj wiedzy polegającej na czasie i zależnej od czasu: zarówno historycznego, jak indywidualnego, o czym przekonuje obraz Tycjana pod tytułem *Alegoria roztropności*. Roztropność łączy w sobie osąd, uwarunkowany „starym” doświadczeniem przeszłości (i tutaj pokazuje swoją zależność od historii i pamięci) oraz działanie, które jest zawsze zorientowane na przyszłość, a więc wymaga kwestionowania tego, co zostało zapamiętane i zapisane w pamięci indywidualnej lub zbiorowej. Te

cechy roztropności sprawiają, że jest ona szczególnie przydatna w uzgadnianiu politycznej relacji między wolnością jednostki a wymogami ładu społecznego (B. Crick).

Słowa kluczowe: nauki społeczne, mądrość praktyczna, jurysprudencja, polityka, humanizm

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Kraków
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

Iwona BARWICKA-TYLEK, A Future Which Does Not Neglect the Past: On a Prudent Application of Memory

DOI 10.12887/34-2021-3-135-07

One of the most important challenges facing social sciences is to provide the foundation for a new paradigm that would allow them to regain the prestige they deserve and release them from the obligation to emulate natural science — the obligation forced upon them by modernity. The heritage paradigm (G. Ashworth) is one of the proposals which get more and more popular in this respect. It seems to be all the more attractive if one accepts the opinion of many contemporary historians and sociologists that the turn of the 21st century is the beginning of a new era of memory or commemoration (P. Nora). “Heritage” is a term borrowed from legal sciences, therefore the article uses a broadly understood concept of jurisprudence to outline a possible perspective for discussing both the modern paradigm and the new paradigm of heritage to identify the possible strengths and shortcomings of the latter. To achieve that, it refers to the concept of “practical wisdom,” or prudence (the Greek *phronesis* or the Latin *prudencia*), derived from Aristotle’s philosophy and then embedded in the political tradition of humanism. Prudence is the kind of knowledge that relies on time: both historical and individual time, as reflected in Titian’s *Allegory of Prudence*. Prudence combines judgment, conditioned by the ‘old’ past experience (and here it shows its reliance on history and memory) and action, which is always concrete and future-oriented, and so it requires questioning of what has been memorized and stored in individual or collective memory. These peculiar features of prudence make it beneficial in negotiating between individual freedom and social order, which is the crucial problem of any political community (B. Crick).

Keywords: social science, practical wisdom, jurisprudence, politics, humanism

Contact: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Cracow, Poland
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>