



MATEUSZ NIEĆ

mit
polityczny
w myśli
Sorela,
Cassirera
i Barthes'a

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU IGNATIANUM
W KRAKOWIE

mit
polityczny
w myśli
Sorela,
Cassirera
i Barthes'a



MATEUSZ NIEĆ

mit
polityczny
w myśli
Sorela,
Cassirera
i Barthes'a

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU IGNATIANUM
W KRAKOWIE

KRAKÓW 2025

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2025

Publikacja sfinansowana z subwencji Ministra Edukacji i Nauki przeznaczonej na utrzymanie i rozwój potencjału dydaktycznego i badawczego Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie w 2024 roku

Recenzenci

Dr hab. Magdalena Mikołajczyk
Prof. dr hab. Grzegorz Radomski

Redakcja

Anna Grochowska-Piróg

Projekt okładki i stron tytułowych
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Ilustracja na okładce

Antonio Canova, Perseusz z głową Meduzy (1801)
The Metropolitan Museum of Art (New York)

Opracowanie typograficzne i łamanie

Jacek Pawłowicz

ISBN 978-83-7614-640-9

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<https://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja:

Wydawnictwo WAM

Dział Handlowy

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

handel@wydawnictwowam.pl

Księgarnia Wysyłkowa

tel. 12 62 93 260

<https://wydawnictwowam.pl>

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	9
O przedmiocie, problematyce i metodzie badań	19
Cele badawcze	31
Struktura książki i metody badań	34
Podziękowanie	45
CZĘŚĆ I. MIT – DZIEJE REFLEKSJI I BADAŃ	47
Rozdział 1. Mit polityczny	56
Mit polityczny – dzieje badań	57
Dyskusja o pojęciu mitu politycznego	91
Funkcje mitu politycznego	120
Myśl polityczna jako kategoria analizy	121
Rozdział II. Mit religijny, mit poetycki	136
Mit poetycki	137
Mit – dzieje refleksji, od opisu do teorii mitu	147
Refleksja o micie w starożytności	148
Refleksja o micie we współczesności	155
Typologia mitów	178
CZĘŚĆ II. TEORETYCY MITU POLITYCZNEGO	181
Rozdział 3. Mit w myśli Georges’a Sorela	183
Biografia polityczna i intelektualna	185
Prorok syndykalizmu rewolucyjnego	207
Demokracja, dekadencja i syndykat	221
<i>Le cas Millerand</i>	221
Dekadencja	224
Syndykat	226
Działanie mitu	229

Rozdział 4. Teoria mitu państwa Ernsta Cassirera	255
Biografia intelektualna	258
Kontekst myśli Cassirera	267
Koncepcja człowieka symbolicznego	272
Homo politicus	283
O myśli ideologicznej	288
Teoria mitu	296
Zasady myśli mitycznej	302
Teoria mitu państwa	309
Kontekstualne źródła teorii mitu państwa	311
Mit państwa	321
Dyskusja o „Micie państwa” w piśmiennictwie naukowym	328
Cassirer jako twórca mitologii politycznej	338
Rozdział 5. Mitologie Rolanda Barthes’a	342
Kontekst myśli	345
„Mówienie” polityczne	350
Kontekstualne źródła teorii mitologii	355
Teoria mitologii	365
Pojęcie mitu	370
Prawicy władza symboliczna	380
Mit na Lewicy	383
Uwagi krytyczne	385
Mitologie polityczne	388
Funkcjonalne ujęcie mitologii	390
Cmentarz wojenny jako mitologia polityczna	396
Zakończenie	401
Bibliografia	405
Indeks osób	429
Summary: Political Myth in the Thought of Sorel, Cassirer and Barthes	441

„Małą ma siłę delfin w miejscu suchym”.
(Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*)

WPROWADZENIE

Z początkiem XX wieku narasta obecność mitu we współczesnym społeczeństwie¹, co wydaje się być pewnym paradoksem ze względu na powstawanie zrjonalizowanego społeczeństwa przemysłowego opartego na „szkiełku i skali”. Powstaje masowa edukacja oparta na najnowszych odkryciach nauki i techniki, zauważalny jest ogromny postęp w dziedzinie nauk przyrodniczych oraz humanistycznych (przezwrot kopernikański w filozofii, osiągnięcia klasycznej historiografii w analizie przeszłości), tworzą się nauki społeczne (przezwrot pozytywistyczny w nauce, rewolucja językowa, behawioralna, analiza systemowa, ekonometria i rewolucja marketingowa). Nie ma dziedziny, w której nie jest obserwowalny i społecznie akceptowalny postęp, mimo dąsów społecznych (krytyka telewizji, prowadzona z pozycji scjentyzmu i krytycznej humanistyki). Widoczny jest triumf nauki, racjonalnej ideologii współczesności. Kantowski postulat, by czynić z rozumu pożytek publiczny, wydaje się być akceptowany nawet przez autokratów. Tymczasem wraz z „krótkim” wiekiem XX² następuje wyraźna remitologizacja

-
- 1 Mit we współczesnym społeczeństwie zauważał już J. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczowski, Vis-à-Vis, Kraków 2017, s. 99–117, jednakże był to mit religijny lub pozostałości mitów pogańskich, folklor ludowy.
 - 2 Autorem określenia „krótki” wiek XX (1914–1989) jest E. Hobsbawm; zob. F. Mayor, J. Bindem, R. Gadmundsson, *Przyszłość świata*, tłum. J. Wolf, A. Janik, W. Rabczuk, Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, Warszawa 2001, s. 11. Autorzy wraz z Biurem Analiz i Prognoz ONZ przedstawiają opracowany pod patronatem UNESCO raport *Un Monde Nouveau*, co można przetłumaczyć jako *Nowy świat*, w angielskiej wersji językowej tytuł brzmi: *The World Ahead: Our Future in the Making*, wersja francuska raportu posłużyła za tłumaczenie treści, zaś angielska za tłumaczenie tytułu. Wszystkie tłumaczenia z języków obcych, jeśli nie zaznaczono inaczej, są dziełem Mateusza Niecia (MN).

polityki spowodowana upadkiem świata feudalnego i kryzysem politycznym po I wojnie światowej, głównie wśród państw przegranych (Włochy, Niemcy, Austria) i państw półwyspu iberyjskiego.

Wraz z kryzysem cywilizacji i polityczną destabilizacją, zauważalną już w połowie lat 20. XX wieku, następuje rozczarowanie pozytywistycznym racjonalizmem, ewolucjonizmem i liberalną koncepcją postępu³. Kultura mieszczańska zostaje poddana szerokiej krytyce formułowanej przez polityków, artystów, intelektualistów i filozofów. Dostrzegalny jest narastający niepokój i obawy związane z rozwojem cywilizacji i świata po Wielkiej Wojnie. Stawia się znak równości między współczesną mitologią a modernistyczną kulturą końca XIX wieku⁴. Wiek XX można nazwać wiekiem remitologizacji świata zachodniego. Pojawia się nowy rodzaj mitu, jeszcze wówczas nie określany mitem politycznym, ale po prostu mitem XX wieku.

We współczesnej polityce mit państwa jest zjawiskiem wyjątkowo atrakcyjnym politycznie, mobilizującym masy i jednocześnie wywołującym uzasadnione zaniepokojenie elit politycznych. Totalitaryzm prawicowy i lewicowy przyczynił się do eksplozji znaczenia mitu w codziennym życiu społecznym i polityce. Metaforycznie, mit wychodzi na ulice, dekorując je swastyką lub gwiazdą oraz czerwienią. Prawie sto lat temu ukazała się książka Alfreda Rosenberga *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, odwołująca się do rasistowskiej myśli politycznej Arthura Gobineau i Hustona Stewarta Chamberlaina. Stała się ona uzasadnieniem rasistowskiej polityki Trzeciej Rzeszy, która doprowadziła do eksterminacji całych narodów i wspólnot etnicznych⁵. Idee rasistowskie są początkiem tworzenia się nazistowskiego mitu. Zdaniem Rosenberga „dusza oznacza rasę widzianą od wewnątrz. I odwrotnie, rasa jest zewnętrzną częścią duszy”. W ocenie czołowego nazisty wartości duszy

3 E. Mieleński, *Poetyka mitu*, przedmowa M.R. Meyenowa, tłum. J. Dancyger, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 15–16.

4 D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

5 A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: eine Wertung der seelischegeistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Verlag Hoheneichen, München 1938. Pozycja ta jest uważana za drugą co do znaczenia książką nazizmu, po *Mein Kampf* Adolfa Hitlera. Rosenberg został skazany w procesie monachijskim na karę śmierci przez powieszenie, jak pospolity przestępca, bo takim był mimo ideologicznych i naukowych aspiracji. Zakończył swoje życie antymitycznie, nie stał się bohaterem Niemiec, ale ich rzezimieszkiem.

rasowej „są siłą napędową nowego światopoglądu”⁶; jego celem było stworzenie nowej religii⁷. Jak pisał, książka jest skierowana nie do tych, co żyją zadowoleni w swoich wspólnotach religijnych, ale do tych, którzy się od nich oddzielili⁸, głównie byłych katolików i wyznawców starogermańskiej religii. Część III nosi tytuł *Das kommende Reich*, zaś nadchodzącym Królestwem miała stać się Trzecia Rzesza germańska⁹.

Mit jest atrakcyjny politycznie nie tylko po prawej stronie sceny politycznej. Po lewej stronie także są formułowane mity, przy czym przyświeca im inny cel polityczny – nie eksterminacja narodów, ale zbawienie mas robotniczych. Celowo użyłem słowa zbawienie, bo taki cel przyświeca nowej wizji „religijnej”. W 1906 roku w gazecie „Le Mouvement socialiste” ukazują się cykl artykułów ówczesnie czołowego teoretyka lewicy Georges’a Sorela (*Réflexion sur la Violence*), w którym sformułował niezwykle nośny politycznie mit strajku generalnego. Praca francuskiego rewolucyjnego syndykalisty staje się popularna, trafia na karty literatury za sprawą Stefana Żeromskiego (*Walka z szatanem*) i Tomasza Manna (*Doktor Faustus*)¹⁰. Za ucznia Sorela uważa się Stanisław Brzozowski, propagator jego myśli w naszym

6 A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, dz. cyt., s. 2.

7 L. Halban, wybitny polski prawnik i religioznawca, wskazał najważniejsze tezy „religii” narodowosocjalistycznej przedstawione przez A. Rosenberga: „[podstawowa teza] wiara w predestynację narodu (krwi) germańskiej do rządu nad ludźmi [...] 1) zerwanie z uniwersalizmem chrześcijańskim, 2) podkreślenie potrzeby własnej, z niemieckiej duszy zrodzonej, religijności i pobożności, 3) specyficzne ustosunkowanie się do Starego i Nowego Testamentu oraz osoby Chrystusa, 4) poczytywanie pierwotnych wpływów kulturalnych chrześcijaństwa katolickiego jako krępujących naturalny rozwój kultury i duszy niemieckiej oraz germańskiej etyki”. L. Halban, *Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu*, w: *Przedhitlerowskie korzenie nazizmu, czyli dusza niemiecka w świetle filozofii i religioznawstwa*, red. B. Grott, O. Grott, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2018, s. 109. Por. klasyczne studium G. L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy*, tłum. T. Evert, Czytelnik, Warszawa 1972.

8 A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, dz. cyt., s. 3.

9 Odnoszę się do I wydania książki w 1930 roku. A. Rosenberg sformułował swoją koncepcję polityczną w latach 1917–1925, można więc powiedzieć, że myśl nazistowskiego ideologa wywodzi się z okopów I wojny światowej, co niewątpliwie zaważyło na jakości formułowanych tez.

10 Niektóre literackie wizje anarchizmu zob. D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie zachodniej 1870–1914*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006.

kraju¹¹. W okresie międzywojennym syndykalista Kazimierz Zakrzewski odnajduje u niego diagnozę wyjścia z kryzysu współczesnej demokracji liberalno-parlamentarnej¹². Można dostrzec wpływ Sorela na rewolucję faszystowską we Włoszech, a także na niemiecką myśl konserwatywną. Po II wojnie światowej siła oddziaływania jego myśli nie słabnie, pomimo „czarnej” legendy¹³. Myśl Sorela wywołuje pytanie o mit antyhumanistyczny (B. Szacka).

Mity polityczne (wówczas jeszcze tak nie definiowane) głosi również liberalna refleksja polityczna już u swojego zarania. Formułuje mity założycielskie w ramie kulturowej, w nauce klasycznej powiedzielibyśmy: w formie (*eidos*) kulturowej. Książkę Daniela Defoe *Przypadki Robinsona Cruoe* można interpretować jako pochwałę liberalizmu, literacki obraz pedagogiki społecznej Johna Locke’a i jego koncepcji *blank slate*. Rudyard Joseph Kipling odczytał wizję Locke’a i Defoe w imperialnym anturażu i sformułował w literackiej ramie mit cywilizacyjnego posłannictwa „białego człowieka” (*Brzemię białego człowieka*¹⁴) – zdaniem niektórych krytyków wiersz jest satyryczną i krytyczną

-
- 11 S. Brzozowski, *Legenda młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, WL, Kraków–Wrocław 1983, s. 105–145, rozdział IV, *Mity i legendy*; Tegoż, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Wydawnictwo Literackie Kraków 1990, s. 252–286, rozdział: *Bergson i Sorel*. Zob. C. Rowiński, *Stanisław Brzozowski w kręgu myśli Sorela i Proudghona*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 2 (99), s. 113–124.
- 12 K. Zakrzewski, *Kryzys demokracji*, Biblioteka Drogi, t. 2, Druk „Stołeczna” G. Kryzel, Warszawa 1930; R. Chwedoruk, *Francuscy ideowi mistrzowie Zakrzewskiego: Sorel, Berth, Valois*, w: *Kazimierz Zakrzewski. Historia i polityka*, red. M. Dąbrowska, Wydawnictwo UŁ, Warszawa, Łódź 2015, s. 185–217; G. Zackiewicz, *Mit „rewolucji majowej” w myśli politycznej polskich syndykalistów w latach 1926–1939*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2010, s. 123–139.
- 13 R. Bandom, *Violence in translation: Georges Sorel liberalism and totalitarianism from Weimar to Woodstock*, „History of Political Thought” 2017, t. 38, nr 4, s. 733–763; R. Chwedoruk, *Rewolucyjny syndykalizm – antyliberalna rewolta XX wieku*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, s. 110–115.
- 14 R. Kipling, *Brzemię białego człowieka (The White Man’s Burden)*, tłum. A. Bańkowska, „Kwartalnik Kulturalny Nowy Napis”, 26.11.2000, <https://nowynapis.eu/czytelnia/artukul/brzemie-bialego-czlowieka>. Wiersz ten powstał w 1899 r. w związku z amerykańską interwencją na Filipinach i stał się synonimem posłannictwa cywilizacyjnego białego człowieka ze wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi obciążeniami. Tytułowy wyraz „burden” można tłumaczyć jako brzemień (najczęściej), ale również jako odpowiedzialność. Twórczość Kiplinga jest także odczytywana ironicznie. Kipling jest uważany za prawicowego polityka o konserwatywnych poglądach, zob. jego wiersz *If (Jeżeli)*.

wizją polityki „białego człowieka”. Praca Kiplinga, a właściwie jej odczytanie przez prawicowe środowisko polityczne (konserwatywne) w wiktoriańskiej Anglii, w okresie wojny burskiej stworzy „korzenie” dla totalitaryzmu, jak wykazała filozofka polityki Hannah Arendt w jednej z najważniejszych książek o polityce XX wieku. Recepta mitu może przybrać kostium niezależny od intencji literackiej autora.

Mity w polityce wzbudzają niepokój także obecnie. Nurtem, który wzbudził zaniepokojenie i jednocześnie znaczny rezonans społeczny, jest populizm¹⁵. Zdaniem Casa Mudde’a populizm sięgnął do retoryki autorytarnej „ludu pracującego miast i wsi”, w tym do mitów, które były głoszone przez totalitaryzm półwieku wcześniej. Mudde dostrzega w populizmie resentment totalitarnej przeszłości Europy. Populizm nie tylko sięgnął po retorykę nacjonalistyczną, ksenofobiczną i rasistowską, ale także po mit Arkadii czy mit dobrego Pana. Klasyczny mit Arkadii, a także mit dobrego Pana z wyraźnym nawiązaniem do bajki oświeceniowej i współczesnej został w latach 70. XX wieku sportretowany w noweli Jerzego Kosińskiego *Wystarczy być*, w której ukazano współczesne mity Ameryki w demokratycznej ramie. Za sprawą filmu mit dobrego Pana zyskał znaczny rezonans społeczny¹⁶ (przywołuję Kosińskiego, by pokazać różnorodność odniesień mitotwórczych).

Demokracja liberalna ze swoim rytuałem kampanii wyborczej, sposobem mobilizacji społecznej również sprzyja obecności mitu dzisiaj, co wywołuje uzasadniony niepokój intelektualny o stan demokracji. Zdaniem zdecydowanej większości badaczy mit jest bowiem związany z autorytarnym lub totalitarnym postrzeganiem polityki (zaganienie to omawiam analizując mit państwa). We współczesności, wraz z pojawieniem się myślenia marketingowego w polityce, zauważalny jest wzrost znaczenia emocji społecznych. Marketing polityczny wykorzystuje mity do promocji idei. Następuje zmiana reprodukcji porządku politycznego i społecznego, zauważalna jest tendencja do wzrostu znaczenia elementów socjotechnicznych w życiu

15 *Demokracja w obliczu populizmu*, red. Y. Mény, Y. Surel, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007; *Populizm w Europie. Defekt i przejaw demokracji*, red. J.-M. De Waele, A. Pacześniak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

16 Film *Wystarczy być* (reż. H. Ashby, scen. J. Kosiński i R.C. Jones) wszedł na ekrany w 1979 r., zdobywając liczne nagrody (Oskar, Złote Globy); jest zaliczany do gatunku tragicomedia.

politycznym i spadek znaczenia socjalizacji społecznej¹⁷. Dostrzegalna jest we współczesnym społeczeństwie ucieczka od racjonalizmu¹⁸.

Postrzeganie współczesnego człowieka w duchu bezwarunkowego racjonalizmu i dyskursywności prowadzi nie tylko, jak sugeruje Józef Niżnik, do zafałszowania obrazu istoty ludzkiej¹⁹, ale także – w moim przekonaniu – do fałszywego obrazu współczesnej polityki. W ocenie Marii Bal-Nowak mit „odślania sens egzystencjalny i antropocentryczny [wspólnoty – MN], wykazuje niezbywalność opisu sfery uczuciowo-wolitywnej w całościowym traktowaniu człowieka”²⁰. Poprzez mit odślaniane są nie tylko emocje wspólnoty, ale także te używane w polityce²¹, a emocje społeczne przekładane są na symbole (świat symbolicznych przedstawień) i na rytuały (świat symbolicznych zachowań)²². Zdaniem badaczy mit jest związany z religią, a rytuał z magią²³, także tą współczesną – magią spin doktora polityki²⁴.

17 P. Pawełczyk, *Socjotechniczne aspekty gry politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.

18 K. Churska-Nowak, P. Pawełczyk, *Mityczne aspekty demokratycznego porządku społecznego*, w: *Mit marketingu, marketing mitu*, dz. cyt., s. 183; T. Bodio, *Polityka jako sztuka bycia wybranym*, w: *Metafory polityki*, t. 2, red. B. Kaczmarek, Elipsa, Warszawa 2003, s. 250–256; L. Szczegóło, *Polityka jako marketing*, w: *Metafory polityki*, dz. cyt., t. 2, s. 257–273; M. Karwat, *Polityka jako festiwal hipokryzji*, w: *Metafory polityki*, dz. cyt., t. 2, s. 317–336; H. Horbaczewski, *Rola mitu w marketingu politycznym Rosji*, dz. cyt., t. I, s. 153–166.

19 J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3, s. 163.

20 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1996, s. 174.

21 P. Łukomski, *Polityka jako religia i świątynia władzy*, dz. cyt.; L. Szczegóło, *Polityka jako fałszywa świadomość*, w: *Metafory polityki*, [t. 1], red. B. Kaczmarek, Elipsa, Warszawa 2001, s. 117–125; T. Filipiak, *Polityka jako kultura polityczna – aspekty komparatystyczne*, w: *Metafory polityki*, dz. cyt., t. 2, s. 172–219; P. Łukomski, *Polityka jako teatr*, w: *Metafory polityki*, dz. cyt., t. 2, s. 283–290.

22 D. Kertzer, *Rytuał, polityka, władza*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2010; *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006; K. Churska-Nowak, *Mity i rytuały w warunkach współczesnej demokracji oraz teje*, *Wybory jako demokratyczny rytuał polityczny*, w: *Mit marketingu. Marketing mitu*, red. B. Biskup, Ł. Fojutowski, Wydawnictwo Naukowe Collegium Da Vinci, Poznań 2015.

23 J. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, dz. cyt., s. 16–60.

24 Socjotechniczny aspekt spin doktora marketingu prezentują: E. Bernays, *Propaganda*, Kennikat Press, Port Washington, New York–London 1972; D. Ogilvy, *Wyznania człowieka reklamy*, tłum. W. Madej, WIG–Press, Warszawa 2000; M. Mazur, *Marketing polityczny. Studium porównawcze prezydenckich kampanii wyborczych w USA i Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Pytania o mit współczesny pojawiają się również w polskiej refleksji intelektualnej II połowy XX wieku. O „ukąszenie heglowskie” spyta Czesław Miłosz w *Zniewolonym umyśle*²⁵, książce przywołującej myślenie mityczne w dyskusji o polskim totalitaryzmie. Miłosz dostrzega ciągłość intelektualnych biografii i ciągłość idei mitycznej w okresie międzywojnia i Polski Ludowej. Jego książka wywarła bezpośredni wpływ na koncepcję ideologii Raymonda Arona²⁶. Andrzej Leder ukazał dzieje pewnego złudzenia społecznego w *Prześlionej rewolucji*²⁷, wykazał ciągłość myśli rewolucyjnej. Szkoła polska w filmie zadała pytanie o kondycję moralną społeczeństwa polskiego w czasie wojny i okupacji, a także w okresie Polski Ludowej, sięgając po, a nawet tworząc mity polskie (A. Munk, A. Wajda, S. Lenartowicz, K. Kutz, T. Konwicki). O mity III Rzeczypospolitej spytało kino polskie w osobach reżyserów Władysława Pasikowskiego i Wojciecha Smarzowskiego, podejmując rozprawę z mitami polskimi (*Psy, Pokłosie, Dom zły, Wesele* [2004] i *Wesele* [2021]). Mitologię współczesnych Polaków sportretował Marcin Napiórkowski²⁸.

Mity są ciągle obecne w literaturze i szerzej w kulturze (F. Ziejka, J. Głowiński, S. Stabryła). Mit poetycki zostaje podjęty „ku pokrzepieniu serc”, ale

wa 2002. Ujęcie teoretyczne: L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, w: *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, wstęp P. Śpiewak, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 61–78. Teoretyczne rozważania w ujęciu politologicznym: J. Golinowski, *Perspektywa porządku postpolitycznego. W stronę technologii władzy*, Oficyna Wydawnicza Aspra-Jr, Warszawa 2007; ujęcie komunikacyjne: T. Goban-Klas, *Public relations – made in USA*, w: *Komunikatorzy. Wpływ, wrazenie, wizerunek*, red. A. Drzycimski, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Warszawa–Bydgoszcz 2000; M. Nieć, *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013; *Mit marketingu. Marketing mitu*, dz. cyt.

25 Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1989. Fraza „ukąszenie heglowskie” jest ogólnie przyjętym w filozofii polityki określeniem.

26 R. Aron, *Opium intelektualistów*, tłum. Cz. Miłosz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”, Warszawa 2000. Książka została przetłumaczona na język polski w 1956 r. przez Cz. Miłosza dla Instytutu Literackiego w Paryżu i ukazała się pod tytułem *Koniec wieku ideologii*, Paryż 1956. Zarówno wydanie paryskie, jak i warszawskie, mimo akcentowania innych kontekstów politycznych, niosą duży ładunek mitotwórczy zawarty już w tytule książki R. Arona.

27 A. Leder, *Prześliona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

28 M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2013; M. Napiórkowski, K. Szyngiera, M. Wlekły, *1989 pozytywny mit*, Znak, Kraków 2024.

i ku formułowaniu ideologicznych wizji (mit prometejski, mit raclawicki). Okres Polski Ludowej jest czasem demitologizacji polskiej historii, szczególnie dostrzegalnej w obrazach filmowych szkoły polskiej²⁹. Mit został odczytany antymitycznie przez Andrzeja Munka, Kazimierza Kutza (*Eroica*, *Zezowate szczęście*, *Krzyż Walecznych*, *Nikt nie woła*), zaś Andrzej Wajda zaproponował nowe mity (*Kanał*, *Popiół i diament*, trylogia: *Człowiek z marmuru*, *Człowiek z żelaza*, *Wałęsa. Człowiek z nadziei*). Literatura współczesna staje się nośnikiem mitów (O. Tokarczuk) i antymitów³⁰ (W. Gombrowicz, S. Mrozek), czyniąc je ciągle aktualnymi wizjami polityki, wyobrażeniami społecznymi o świecie, jaki powinien być.

Obecność mitu w historii nie jest ciągle taka sama. Nie zawsze mamy do czynienia z tym samym stopniem natężenia mitu w każdej sferze rzeczywistości społecznej: politycznej, kulturowej, gospodarczej. W rozdziale poświęconym dziejom refleksji o micie są formułowane przez badaczy tezy o przyczynach obecności mitu w dziejach, które przybliżam. Podzielam przekonanie Ernsta Cassirera, który dostrzegł w historii stałą obecność mitu, natomiast odrzucam jego wartościującą ocenę mitu, którą przedstawił w *Micie państwa*, zawężając dyskusję o micie politycznym do mitu rasistowskiego. Ocenę Cassirera podzielili Stanisław Ossowski i Bogdan Suchodolski.

Możemy zadać pytanie, czy mit polityczny jest uniwersalny, czy tylko tu i teraz jest aktualny? I w czym uwidacznia się uniwersalność, jeśli przyjmiemy, że się ujawnia? Słowo „uniwersalny” oznacza „powszechny, ogólny; mogący mieć wszechstronne zastosowanie”³¹. Wyrażenie „uniwersalny” koresponduje zatem ze słowem „zastosowanie”, które odsyła do technologii³².

29 M. Hopfinger, *Perspektywa moralna „szkoły polskiej”*, „Kino” 1971, nr 11 (71), s. 12–20; *Historia filmu polskiego*, t. IV: 1957–1961, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1980; H. Hendrykowski, *Polska szkoła filmowa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.

30 Pojęcie antymitu nie zostało w literaturze zdefiniowane, najczęściej rozumie się przez antymit demityzację.

31 Hasło: *Uniwersalny*, w: *Słownik języka polskiego*, t. IX, red. W. Doroszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 594; *Słownik języka polskiego*, t. III, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 604.

32 Hasło: *Uniwersalny*, w: *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 824.

Słowo „aktualny” oznacza „dotyczący życia współczesnego, będący na czasie, bieżący, obecny”³³. Witold Doroszewski przywołuje także określenie „aktualnie”, „obecnie w tej chwili”, dawniej „rzeczywiście, faktycznie”³⁴. Podobnie definiuje słowo „aktualny” Mieczysław Szymczak: „dotyczący, właściwy współczesności, terażniejszości, ważny w czasie obecnym, będący na czasie”³⁵. W prasoznawstwie słowo „aktualny” jest tożsame ze słowem „bieżący”, np. materiał, wypowiedź; aktualny odsyła zatem do czasu terażniejszego i do działania, jako przeciwieństwo potencjalnego aktu. *Słownik poprawnej polszczyzny* pod red. W. Doroszewskiego także odsyła do czasu. Aktualny, a więc „będący na czasie [dotyczący życia współczesnego – MN]”³⁶. Mit jest więc uniwersalnym środkiem politycznym, który aktualizuje się w konkretnej sytuacji politycznej, tj. „ze stanu potencjalnego” przechodzi „w stan aktualny, czynny, by konkretyzować się, realizować”³⁷.

Obecność mitu politycznego we współczesnym społeczeństwie nasuwa pytanie o przyczyny obecności. Ponówmy więc pytanie o przyczynę obecności mitu we współczesnym społeczeństwie. Wskazane lokacje mitu współczesnego możemy przypisać do kilkunastu uzasadnień teoretycznych powstałych w drugiej połowie XX wieku, starsze uzasadnienia odnoszą się do mitu religijnego, zarówno archaicznego, jak i późniejszych ekspozycji. Zdaniem współczesnych badaczy mit jest częścią wyposażenia politycznego wspólnoty (M. Eliade), a nie tylko kulturowego czy religijnego³⁸, jak powszechnie się uważało w XX wieku. Mit jest kopią społecznego świata, jego rytuałów (R. Girard), a także komunikacją kulturową opartą na symbolach i rzeczach oraz ideologicznym dyskursem zanurzonym w kulturze (R. Barthes). Mit podtrzymuje nadzieję, stając się utopią współczesności (K. Mannheim), zaspokaja

33 Hasło: *Aktualny*, w: *Słownik języka polskiego*, t. I, red. W. Doroszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 65.

34 Hasło: *Aktualnie*, w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, dz. cyt., s. 65.

35 Hasło: *Aktualny*, w: *Słownik języka polskiego*, t. I, red. M. Szymczak, dz. cyt., s. 26.

36 Hasło: *Aktualny*, w: *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski, dz. cyt., s. 9.

37 Hasło: *Aktualizować się*, w: *Słownik języka polskiego*, t. I, red. W. Doroszewski, dz. cyt., s. 65.

38 „Na etapie archaicznym [...] mit jest nie tylko opowieścią «religijną», lecz również refleksją filozoficzną, uzasadnieniem stosunków społecznych i kulturowych oraz ekspresją literacką”, L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków 2003, s. 23.

metafizyczną potrzebą człowieka ustosunkowania się do świata, jest światopoglądem (L. Kołakowski). Mit jest specyficzną formą myślenia funkcjonującą na swych własnych prawach, narzucającym ogląd rzeczywistości (E. Cassirer, G. Dumézil). Mit jest narzędziem politycznej mobilizacji (G. Sorel, H. Blumenberg) albo ideologicznej pacyfikacji mas (R. Barthes)³⁹ w zależności od zastosowania politycznego. Mit może być siłą napędową rewolucji (G. Sorel) podtrzymującą nadzieję społeczeństwa na zmiany lub może być czynnikiem podtrzymującym wiarę w istniejący system (R. Barthes), albo wiarę w wyjątkowość rasową narodu w walce o nowy podział świata (E. Cassirer). Określenia nadzieja, wiara użyłem celowo, by wskazać sferę, do której mit się odwołuje.

Wskazane teorie i koncepcje mitu współczesnego odsyłają do różnorodnych dyscyplin nauk społecznych i humanistycznych. Nie wszystkie są przedmiotem zainteresowania politologii. Znaczna część teorii i koncepcji mitu współczesnego ma już swoje krytyczne omówienia, analizy, powtarzanie ich w innej stylistyce i estetyce nie wydaje się celowe. W książce skupiam swoją uwagę na propozycjach odnoszących się bezpośrednio do mitu politycznego. Do tego typu propozycji zaliczam George'a Sorela teorię mitu, Ernsta Cassirera teorię mitu państwa i Rolanda Barthes'a teorię mitologii. Na ich prace spoglądam jak historyk myśli politycznej, szukając odpowiedzi na pytanie o typ argumentacji, który przywołują, uzasadniając przyczynę pojawienia się nowego typu mitu we współczesnym państwie. Ponadto analizuję idee polityczne, które tworzą poszczególne mity polityczne. Sorel sformułował uzasadnienie pojawienia się lewicowego mitu we współczesności, Cassirer odsłonił źródła filozoficzne i społeczne mitu rasistowskiego oraz idee mitu państwa nazistowskiego, a Barthes zdiagnozował idee mitologii codzienności. Wymienieni autorzy są twórcami dyskursu o micie politycznym. W pracy odsłaniam genezę ich myśli i jej uzasadnienie, odtwarzam argumentację polityczną. Spojrzenie historyka myśli politycznej na mit polityczny staje się analitycznie możliwe w momencie, gdy uznamy mit współczesny za typ myśli politycznej (M. Jaskólski), a nie tylko za formę świadomości społecznej⁴⁰.

39 A. Karalus, P. Parszutowicz, *Koncepcja „myślenia mitycznego”*, w: E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*. Część druga: *Myślenie mityczne*, wstęp, opracowanie i tłum. A. Karalus, P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020, s. 16–17.

40 Tak np. u E. Zielińskiego, *Nauka o państwie i polityce*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1999. W ocenie politologa „mit polityczny jest zmistyfikowaną formą świadomości politycznej”, tamże, s. 214; Cz. Maj, *Świadomość polityczna*, w: *W kręgu iluzji i realiów. Oblicza polskiej myśli*

Nowe spojrzenie na mit polityczny kształtuje się w politologii w latach 70. XX wieku. Zdaniem Andrew Heywooda, mit polityczny jest przekonaniem, „które ma zdolność wywoływania działań politycznych nie ze względu na odwołanie się do argumentów rozumowych, lecz dzięki swej mocy emocjonalnej i symbolicznej”⁴¹. Polemizuję z poglądem Heywooda, wskazując „argumenty rozumowe”.

O PRZEDMIOCIE, PROBLEMATYCE I METODZIE BADAŃ

Pojawienie się mitu w polityce wydaje się być pewnym paradoksem ze względu na powstawanie biurokratycznego państwa, które miało być synonimem racjonalnej myśli. Zdaniem większości badaczy, do końca XX wieku mit jest przeciwieństwem racjonalnej myśli i oświeceniowego rozumu, przy tym ujęcie mitu jako irracjonalnej myśli zostało zakwestionowane przez psychologię analityczną. Wraz z „krótkim” wiekiem XX następuje wyraźna remitologizacja polityki spowodowana kryzysem cywilizacji po I wojnie światowej oraz upadkiem feudalnego świata, jego niezbyt pięknym końcem. *Belle époque* przechodzi do przeszłości, następuje rozczarowanie pozytywistycznym racjonalizmem, ewolucjonizmem i liberalną koncepcją postępu. Wiek XX staje się wiekiem remitologizacji świata zachodniego. Pojawia się mit, ale nie archaiczny czy poetycki, tylko nowy rodzaj mitu: mit współczesny określany także mitem politycznym, który definiuje wiek XX. Wylania się mit antyhumanistyczny. Stanisław Ossowski, Józef Niżnik, Barbara Szacka odnoszą mit państwa do prawicowej myśli politycznej, zaś Bogdan Suchodolski także do lewicowej myśli⁴²; możemy się spierać, czy tylko do komunistycznej, czy także do socjalistycznej.

Remitologizacja powoduje nowe odczytanie dziejów świata, jak i nowe objaśnienie polityki, a także jej ideologiczne uzasadnienie. W powyższym

politycznej w XIX i XX wieku. Studia i szkice, red. G. Radomski, M. Strzelecki, P. Tomaszewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2016, s. 13–40.

41 A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 336.

42 B. Suchodolski, *Idea mitu*, „Nauka i Sztuka” 1946 nr 1, s. 45, tegoż, *Filozofia mitu*, „Nauka i Sztuka”, 1946 nr 5–6.

kontekście współczesności umieszczam myśl Sorela, Cassirera i Bartheśa, zarówno jej powstanie, treść, jak i recepcję. Podnoszę pytania o pojęcie i treść mitu politycznego, jego genezę i umiejscowienie w myśli politycznej oraz w dziejach rozważań o micie (zagadnienia te są przedmiotem analizy w książce). Generalnie stawiam pytanie dotyczące kształtowania się masowych przekonań mających wpływ na politykę w nowoczesnym państwie i przemysłowym społeczeństwie. Podzielam pogląd Hansa Bartha, dla którego mit polityczny jest przygotowaniem drogi dla nowych form życia politycznego i intelektualnego we współczesności, jest sposobem przekonania współczesnych społeczeństw do zmian systemowych. Politycy i ideolodzy I połowy XX wieku sięgają po mit polityczny w celu pokonania oporu dwudziestowiecznych społeczeństw, które zostały ukształtowane przez przekonania religijne, rozbudowane systemy filozoficzne, instytucje prawne i państwowe pofeudalnego świata⁴³. Mit polityczny jest dla nich sposobem przygotowania drogi do rewolucji społecznej, jest wizją nie tylko zmiany władzy politycznej (mit polityczny byłby wówczas ideologią), ale przede wszystkim jest propozycją nowego postrzegania świata, budowania nowego dziedzictwa kulturowego współczesnych społeczeństw i nowego ładu politycznego. W pierwszej połowie XX wieku mit polityczny jest propagacją rewolucji społecznej (anarchistyczny mit strajku generalnego, nazistowski mit XX w.), w okresie „końca ideologii” (w rozumieniu R. Arona) mit polityczny jest sposobem podtrzymania hegemonii kulturowej i panowania mieszczaństwa (mitologie).

Georges Sorel, autor pierwszej współczesnej doktryny mitu, wywarł wpływ na kształtowanie się lewicowego mitu (mit rewolucji), jak i na faszystowski mit (autodefinicja faszystów włoskich)⁴⁴ oraz już w mniejszym stopniu

43 H. Barth, *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1959, s. 40.

44 „W wielkiej rzece faszyzmu znajdziecie strugi płynące od Sorela”, B. Mussolini, *Doktryna faszyzmu*, tłum. zbiorowe Lektorat j. włoskiego UJK we Lwowie, Lwów 1935, s. 17. Powyższy fragment zaczerpnięty z *Doktryny faszyzmu* ukazał się wcześniej w: Hasło: *faszyzm*, B. Mussolini, w: *Encyklopedia Włoska* Treccanigo, 1932, t. XIV. Hasło zostało przedrukowane przez „Popolo d’Italia” 4.06 (*Doktryna polityczna i społeczna faszyzmu*), zaś 11.06 (*Idee podstawowe faszyzmu*) – autorzy nie podali roku, prawdopodobnie w 1932. Zob. C.J. Friedrich, Z. Brzeziński, *Dyktatura totalitarna i autokracja*, tłum. H. Jankowska, Instytut Pileckiego, Warszawa 2021, s. 137; R. Chwedoruk, *Syndykalizm rewolucyjny*, dz. cyt., s. 110; A. Wielomski, *Georges Sorel i narodziny faszystowskiego mitu politycznego*, „International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal”, 2021, t. 27, nr 1, s. 63–72.

na prawicę niemiecką, jej konserwatywny nurt w Republice Weimarskiej⁴⁵. Nazistowski mit państwa stał się przedmiotem filozoficznej refleksji Ernsta Cassirera. Obydwie propozycje, formułowane w dwóch różnych porządkach: ideologicznym i teoretycznym (filozoficznym), ukazują usytuowanie mitu w polityce współczesnej. Przy tym rozważania Cassirera o micie państwa są współcześnie lokowane także w mitologicznej refleksji lub szeroko rozumianym dyskursie ideologicznym (F. Neumann, Ch. Flood). Zarówno odczytanie teoretyczne przez Cassirera mitu państwa, jak i jego mitologiczne rozważania o walce z mitami w myśli politycznej są przeze mnie analizowane. Również myśl Barthesa jest odczytywana teoretycznie, jak i ideologicznie, analizując także koncepcję francuskiego semiologa w obydwu ujęciach.

Sorel wskazuje zastosowanie mitu w rewolucji, Cassirer analizuje kształtowanie się idei mitu nazistowskiego, zaś Barthes formułuje koncepcję wyjaśniającą mit mieszczański, szerokiego centrum politycznego. Celem mitologii (R. Barthes) nie jest już mobilizacja społeczeństwa, ale jego demobilizacja⁴⁶. Sorel wywarł bezpośredni wpływ na praktykę polityczną, jego koncepcja mitu znalazła recepcję we wszystkich znaczących nurtach politycznych, nawet liberalnym (E. Brandom). Również Cassirer i Barthes wywarli wpływ na rozważania o micie współczesnym (różnie definiowanym) oraz na teorię mitu politycznego, stworzyli fundamenty myślenia o micie politycznym. Sorel ukazał, jak poprzez mit mobilizować masy w politycznej walce, wskazał uzasadnienie mitu politycznego. Cassirer zdiagnozował doktryny, które stworzyły fundamenty mitu państwa totalitarnego, zaś Barthes wskazał mitologie codzienności, które w nowoczesnym państwie dobrobytu demobilizuje masy, ukazał rewers sorelowskiego mitu. Rozważania Sorela, Cassirera i Barthesa tworzą nowoczesny dyskurs o micie politycznym, a wymienieni

45 C. Schmitt, *Irrracjonalistyczne podstawy teorii o bezpośrednim zastosowaniu przemocy*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma, wstęp, wybór*, tłum. M. Cichoński, Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa, 2000, s. 178–190. Wskazany fragment pierwotnie nosił tytuł *Die politische Theorie des Mythos (Polityczna teoria mitu)* i był częścią eseju *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, Ch. Bottici, *A philosophy of myth political*, dz. cyt., s. 228.

46 R. Barthes odwrócił podejście G. Sorela: „mit raczej zapobiegał niż stymulował działanie”. M. Tager, *Myth and politics in the works of Sorel and Barthes*, „Journal of the History of Ideas” 1986, t. 47, nr 4, s. 632.

autorzy są jego fundatorami. Ich prace możemy przypisać do wizji, czyli niejednorodnych poglądów związanych z interpretacją życia społecznego (F.L. Neumann, Ch. Flood, J. Kristeva)⁴⁷.

Myśl Sorela, Cassirera i Barthesa dotycząca mitu jest przedmiotem mojej analizy w książce. Myśl francuskiego anarchosyndykalisty doczekała się już studiów politologicznych (M. Waldenberg, B. Chwedoruk, A. Wielomski) i studiów z historii idei (I. Berlin), jednak nadal są kwestie sporne, które poddają interpretacji. Przedstawiam genezę mitu rewolucji i ewolucję myśli Sorela o micie. Cassirera i Barthesa koncepcja mitu nie doczekała się na gruncie politologii osobnych, pogłębionych studiów. Sorel, Cassirer i Barthes byli przedmiotem analizy tylko w jednej pracy politologicznej (T. Biernat, *Mit polityczny*). Zarówno Stanisław Filipowicz, jak i Anna Siewierska-Chmaj nie odnieśli się wprost do mitu politycznego w myśli Sorela, Cassirera i Barthesa. Analiza Biernata jest na obecnym etapie badań nad mitem politycznym niewystarczająca.

Pojawienie się nowego rodzaju mitu w XX wieku staje się przedmiotem licznych rozważań, wpierv ideologów (Sorel), którzy dostrzegają nowe zjawisko polityczne i postanawiają wykorzystać je w działalności politycznej (syndykaty, partie), traktując mit jako środek polityczny, następnie filozofów kultury (Cassirer i Barthes), dla których nowy typ mitu jest wyzwaniem teoretycznym i analitycznym. Cassirer analizując mit państwa sięgnął po dwie propozycje metodologiczne: historię idei (*Przygotowanie: Carlyle, Od kultu bohaterów do kultu rasy, Hegel*) oraz wykładnię genetyczną (*Technika nowoczesnych mitów politycznych*), zaś Barthes badając mitologie formułuje koncepcję semiologii (strukturalnej/*Mit, dzisiaj*) i sięga po antropologiczno-socjologiczny opis (*Świat wolnoamerykanki, Befszytk i frytki, Tour de France jako epepeja, Striptiz*). Badaczy mitu nurtuje pytanie o przyczynę pojawienia się mitu politycznego, bo tak zostaje intuitywnie określony nowy typ mitu u Cassirera, w pracach wymienionych autorów jeszcze nie zdefiniowany. Sorel z rozbrajającą szczerością pisał w liście do swojego przyjaciela Daniela Halévy: „W trakcie niniejszych badań [nad *Réflexion sur la Violence* – MN] stwierdziłem pewną rzecz,

47 F.L. Neumann, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „Political Science Quarterly” 1947, t. 62, nr 3, s. 433–436; Ch. Flood, *Political myth: A theoretical introduction*, Routledge, New York–London 2002, s. 257–274. W opinii F. Dosse, J. Kristeva „wydała na świat drugiego Barthesa”, cyt. za: A. Dziadek, *Na marginesie lektury. Szkice teoretyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 45.

która wydała mi się na tyle prosta, że nie uznałem za konieczne zwrócić na nią szczególnej uwagi⁴⁸. Ową „rzeczą” jest mit, konstrukcje umysłu politycznego postrzegane w formie obrazu. Powyższe rozumienie mitu jest bliskie określeniu idei w nauce klasycznej. Sorel trochę kokietuje, bowiem rozważania o mitem podjął już w *Le Procès de Socrate. Examen Critique des Thèses Socratiques* (1889), jednej z pierwszych swoich prac.

Również Cassirer nie zdefiniował mitu państwa. Swoją propozycję, zanurzoną wyraźnie w filozoficznych i teoretycznych źródłach niemieckiej nauki o państwie (politologii), nazwał mitem państwa i mitem politycznym; obydwu pojęć używał zamiennie. Barthes zaś określił mit współczesny mitologiami, nawiązując przynajmniej leksykalnie do archaicznego konceptu mitologii, przy tym odrzucił ideę archaizacji współczesności (M. Eliade, C. Lévi-Strauss), wskazując na ideologiczne zanurzenie mitu współczesności.

W 1946 roku ukazała się książka *Mit państwa*, w której Cassirer po raz pierwszy w nauce sformułował koncepcję mitu politycznego. Jego propozycja nie spotkała się z uznaniem ówczesnego środowiska naukowego, które zarzuciło filozofowi niedostateczną diagnozę mitu państwa Trzeciej Rzeszy. Nie odrzucono mitu politycznego jako narzędzia analitycznego, ale interpretację myśli mitycznej „późnego” Cassirera (w rozdziale V odtwarzam ówczesny dyskurs).

Stosując metodę strukturalistyczną⁴⁹ Barthes sformułował w połowie lat 50. XX wieku koncepcję mitologii, małych narracji kulturowych, które można także odczytywać ideologicznie, a nie tylko estetycznie czy antropologicznie, jak powszechnie się w nauce analizuje (A. Dziadek, K. Kłosiński, Ł. Demby). Francuski intelektualista w analizie mitologii współczesności nawiązał do nurtu krytycznego wobec państwa francuskiego i jego absolutystycznej tradycji, a także do szeroko rozumianej tradycji marksowskiej (K. Marks, teoria alienacji i ideologii; A. Gramsci, teoria hegemonii; B. Brecht, teoria teatru epickiego; J.-P. Sartre, teoria literatury), postrzegając współczesne państwo demokratyczne totalistycznie⁵⁰, jako kulturową wspólnotę jednakowych, a nie

48 G. Sorel, *List do Daniela Halévy'ego*, w: *Réflexion sur la violence*, dz. cyt. s. 31.

49 Barthes odwołał się do strukturalizmu F. de Saussure, jednocześnie rozwinął koncepcję francuskiego uczonego. Jest zasadnicza różnica między metodą strukturalną a filozofią strukturalną.

50 Totalistyczne ujęcie demokracji opisuje Platon w *Państwie* w analizie koncepcji tzw. państwa świni, a we współczesności C. Schmitt, negując możliwość istnienia demokracji: *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, dz. cyt., s. 115–190. Barthes nie odwołał się do ich analiz. Por. *Totalitaryzmy XX wieku. Idee, instytucje, interpretacje*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz,

demokratyczną wspólnotę różnorodnych stylów, emocji, poglądów. *Mitologie* w formie krótkich esejów ukazywały się w latach 50. XX wieku (w rubryce: *Petites mythologies du mois*) w „Les Lettres nouvelles”⁵¹.

Analizy współczesnego mitu Cassirera i Barthesa dzieli niecała dekada. Przy tym analiza Cassirera odnosiła się do systemu totalitarnego, bowiem filozof chce zrozumieć pojawienie się Niemiec hitlerowskich, natomiast francuski strukturalista analizuje współczesne państwo demokratyczne, by zrozumieć współczesną Francję, a *de facto* polityczną cywilizację zachodnią z pozycji jej lewicowego krytyka. Wszystkie propozycje mieszczą się w tradycji intelektualnej Zachodu⁵² (anarchosyndykalizm, liberalizm, marksizm). Sorel formułuje doktrynę polityczną, która ma wskazać rozwiązanie kryzysu na lewicy związanego z odrzuceniem przez socjaldemokrację rewolucji jako środka prowadzącego do zmiany ustroju kapitalistycznego. Zadaniem „nowej szkoły” (określenie Sorela syndykalizmu rewolucyjnego) powinno być przygotowanie rewolucji, która obali istniejący porządek. Temu celowi ma służyć mit rewolucji. Trzej myśliciele podjęli problem mobilizacji dużych grup społecznych poprzez mit, jak i zagadnienie kształtowania się zbiorowych przekonań.

W literaturze przedmiotu mit polityczny jest początkowo traktowany jako rodzaj ideologii, usytuowany obok utopii. Tak jeszcze mit polityczny rozważał Franciszek Ryszka, nawiązując do koncepcji anglosaskich badaczy (H. Lasswell, A. Kaplan)⁵³. Dopiero w późniejszym czasie, od pracy Henry’ego Tudora mit polityczny jest traktowany jako autonomiczny wyraz współczesnej myśli. Refleksja o micie politycznym rozwija się bardzo dynamicznie, zmierzając w kierunku opracowania teorii mitu politycznego. Początkowo refleksja politologiczna wyrasta z myśli normatywnej formułującej koncepcje i doktryny, jak w przypadku Sorela, Cassirera i Barthesa, dopiero później pojawiają się naukowe analizy (H. Tudor, T. Biernat, S. Filipowicz, Ch. Flood). Teoria mitu politycznego jest wpisana w program badawczy politologii, nauki badającej

H. Kowalska-Stus, B. Szlachta, M. Kiwor-Filo, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, szczególnie teksty M. Bankowicza, Cz. Porębskiego i D. Grinberga.

51 R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; jedynym, wyjątkowo istotnym nowym tekstem napisanym na potrzeby książki było teoretyczne podsumowanie *Mit, dzisiaj*.

52 Ph. Nemo, *Co to jest Zachód?*, tłum. P. Kamiński, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006.

53 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 168–176.

to, co polityczne⁵⁴. Zdaniem badaczy, zbiorowości polityczne utożsamiają się z symbolami formułującymi wyobraźnię, a przede wszystkim kształtującymi ich uczucia i emocje, które nabierają politycznego znaczenia. Jednym z symboli kształtujących wyobraźnię jest mit polityczny wykorzystujący specyfikę kultury, w której jest osadzony i osadzone są podmioty polityczne. Symbole mobilizują zbiorowości ludzkie do wzajemnej lojalności, koncentracji i wspólnotowego działania. Mit polityczny jawi się więc jako kategoria analityczna wyjaśniająca zjawiska polityczne poprzez ich aspekty kulturowe.

Empiryczna politologia (i socjologia polityki) nie jest w stanie wyjaśnić systemu dyktatorskiego, ani faszyzmu i komunizmu, tj. systemów, w których jest autorytarna alokacja wartości politycznych i idei⁵⁵, ani fenomenu religii postaw politycznych opartych na poświęceniu. Odrodzenie się systemów autorytarnych i wzrost znaczenia ruchów i partii antydemokratycznych powoduje zwiększone zainteresowanie mitem politycznym, jako kategorią analityczną⁵⁶. Czynnikiem sprzyjającym kształtowaniu się mitów u progu XXI wieku jest także polityka tożsamości koncentrująca się na identyfikacji praw i interesów różnych, mniejszościowych grup społecznych.

Dyskurs o micie politycznym (teoria mitu) jest immamentnie wpisany w dyskurs o ideologii (teoria ideologii) i szerzej w dyskurs zmierzający w kierunku opracowania teoretycznego opisu tworzenia zbiorowych przedstawień w warunkach pogłębionej i poszerzonej rywalizacji politycznej. Analiza koncepcji Sorela, Cassirera i Barthesa przybliży w moim przekonaniu odpowiedź na ważne teoretyczne zagadnienie mobilizacji politycznej w warunkach pogłębionej rywalizacji w nowoczesnym państwie. W opracowaniu teorii mitu politycznego ważną rolę do odegrania mają historycy myśli politycznej, porządkując koncepcje, wskazując jej źródła i główne idee zakotwiczone w danej kulturze, prezentując recepcję myśli, a także (może nawet przede wszystkim) wskazując uzasadnienia wyboru koncepcji przez podmioty polityczne. Prezentowana praca wpisuje się w nurt naukowej analizy tego co, polityczne.

54 Można wymienić kilka propozycji opisu polityczności w literaturze przedmiotu: M. Weber, C. Schmitt, F. Ryszka, Ch. Muffe, G. Sartori, R. Skarżyński, Z. Blok.

55 Powyższą tezę sformułował D. Easton i ponowił ją G. Sartori, *What is „Politics”*, „Political Theory” 1973, t. 1, nr 1, s. 22.

56 A. Sepkowski, *Mity w wyjaśnianiu naukowym*, w: *Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań politologicznych*, red. A. Antoszewski, B. Krauz-Mozer, K. Radzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009, s. 90.

Współcześnie dyskusja o micie politycznym i szerzej ideologii znacząco się rozwinęła, dotychczasowe odczytania mitu politycznego wymagają poszerzenia i nowego spojrzenia⁵⁷. W literaturze przedmiotu możemy wyróżnić różne propozycje odczytania koncepcji wymienionych twórców. W ostatnim czasie zauważalny jest renesans myśli Sorela, Cassirera i Barthesa, nastąpił wzrost zainteresowania ich myślą filozoficzną, antropologiczną i krytyczno-literacką. Niniejsza praca podejmująca rozważania o myśli politycznej w kontekście mitu poszerza spojrzenie na ich dokonania. Niewątpliwie wpływ na wzrost zainteresowania myślą wymienionych autorów jest związany z pracami translatorskimi i udostępnieniem dorobku Sorela, Cassirera i Barthesa polskiej nauce i kulturze. Przemysław Parszutowicz podjął się tłumaczenia podstawowych dzieł Cassirera, zaś *Pisma* Barthesa zostały udostępnione w krytycznym opracowaniu Michała Pawła Markowskiego i Krzysztofa Kłosińskiego. Zostały przetłumaczone wszystkie podstawowe dzieła obydwu myślicieli, ostatnio ukazał się trzeci tom *Filozofii form symbolicznych* Cassirera, zaś tzw. czwarty tom, jeszcze nie przetłumaczony⁵⁸, prezentujący drobne prace emigracyjne, także został uwzględniony w książce (skorzystałem z angielskiej wersji). Część spuścizny Sorela została przybliżona polskiemu czytelnikowi przez krakowskie wydawnictwo Vis-à-vis. W literaturze wskazuje się na renesans myśli francuskiego ideologa⁵⁹.

W *Bibliografii* znajduje się spis prac wydanych w Polsce (wykorzystanych w niniejszej książce), jak i podstawowych prac wydanych zagranicą. Przetłumaczenie znacznej części z olbrzymiego dorobku myślicieli pozwala na

57 Przykładem nowego spojrzenia na typologię mitu politycznego i myśl polityczną są prace R. Bäckera, *Polityczność mitów historycznych*, w: *Od teorii do praktyki politycznej*, dz. cyt., s. 49–57; tegoż, *Myśl polityczna jako przedmiot badań*, w: *Od historii myśli do praktyki politycznej*, red. J.R. Selezin, R. Wiszniewski, M. Alberska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 125–142; J. Rak, *Siatka typologiczna mitów jako narzędzie do badania myśli politycznej*, w: *Azjatyckie pogranicza kultury i polityki*, red. J. Marszałek-Kawa, K. Kakareko, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 191–223.

58 Z tomu *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, ed. D.Ph. Verene, Yale University Press, New Haven, London 1979, został przetłumaczony esej E. Cassirera, *Judaizm a współczesne mity polityczne*, tłum. T. Sikora, „Znak. Miesięcznik” 2015, nr 11, s. 60–67.

59 E. Bandom, *Violence in translation: Geoges Sorel, liberalism and totalitarianism from Weimar to Woodstock*, „History of Political Thought” 2017, t. 38, nr 4, s. 734–735.

ponowne spojrzenie na koncepcje prezentowanych autorów, których prace nadal wywołują dyskusje.

Myśl Cassirera była już kilkakrotnie prezentowana w polskiej nauce. Maria Bal-Nowak w książce *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera* (1997) wskazała na cztery ujęcia filozoficznej refleksji Cassirera, w której mit był przedmiotem analizy: 1) epistemologiczne, w polskiej literaturze naukowej historycznie najstarsze, zaprezentowane przez Hannę Buczyńską⁶⁰, w perspektywie epistemologicznej Bal-Nowak umieściła także siebie; 2) antropologiczne, w pracach Zbigniewa Kuderowicza, wyraźnie polemizującego z epistemologiczną perspektywą Buczyńskiej⁶¹; 3) ewolucji neokantyzmu Bolesława Andrzejewskiego, filozofa nauki⁶² oraz 4) komunikacji kulturowej Jacka Sójki związanego z poznańską szkołą Jerzego Kmity (filozofii nauki, metodologii)⁶³. Należy także wymienić dokonania Przemysława Parszutowicza, którego prace zaliczyłbym do nurtu badań nad ewolucją neokantyzmu i filozofią nauki⁶⁴. Wymienieni autorzy nie podjęli zagadnień politycznych (pewne fragmenty znalazły się w pracy M. Bal-Nowak).

Myśl Barthesa nie doczekała się monografii polskiego autora⁶⁵. Duże fragmenty zostały poświęcone francuskiemu filozofowi w pracach Stanisława

-
- 60 H. Buczyńska, *Cassirer i symboliczne formy poznania*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, t. II, s. 25–40; tejsze, *Cassirer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963.
- 61 Z. Kuderowicz, *Dilthey i Cassirer jako twórcy filozofii kultury*, „Humanitas” 1981, t. 6, s. 25–50; tegoż, *Ernst Cassirer jako filozof kultury*, w: *Filozofia współczesna*, t. II, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 230–264.
- 62 B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1980.
- 63 J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- 64 P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013; tegoż, *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- 65 W książce przywołuję monografię autorstwa G. Allena, *Roland Barthes*, Routledge, London–New York 2003 oraz J. Cullera, *Barthes: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002 (nowe wydanie), w której autorzy omówili wszystkie fazy twórczości naukowej francuskiego uczonego, w literaturze przedmiotu wskazuje się także na biografie R. Barthesa m.in. R. Rylance’a, P. Lombardo, A. Stafforda, L.-J. Calveta.

Jasionowicza⁶⁶ i Adama Dziadka⁶⁷. Zaprezentowano jego myśl także w tekstach Krzysztofa Kłosińskiego⁶⁸, Michała Pawła Markowskiego⁶⁹, Kamili Żukowskiej. Wymienieni autorzy nie podjęli jednak problematyki politycznej w zakresie nauki o polityce⁷⁰, lecz zagadnienia kulturoznawcze, literaturoznawcze, filozoficzne i społeczne.

Myśl Sorela, szczególnie w zakresie refleksji o micie politycznym, była już prezentowana w nauce o polityce w różnych ujęciach metodologicznych, m.in. przez Marka Waldenberga⁷¹, Tadeusza Biernata, Rafała Chwedoruka i Adama Wielomskiego. Analiza myśli Sorela dokonana przez Waldenberga i Biernata liczy już prawie 40 lat, od tego czasu pojawiły się nowe źródła, opracowania i interpretacje. Prace Chwedoruka i Wielomskiego podejmują głównie zagadnienie recepcji myśli francuskiego anarchosyndykalisty. Chwedoruk pyta o recepcję Sorela w syndykalizmie międzywojennej Polski i szerzej świata zachodniego⁷², zaś Wielomski o recepcję Sorela w faszyzmie włoskim⁷³, obydwaj zaś pytają o koncepcję Sorela w różnym okresie aktywności. Monografia Chwedoruka o rewolucyjnym syndykalizmie jest pracą z historii idei, politolog ukazuje dynamikę poglądów Sorela i jego interpretatorów, odsłania źródła myśli i dzieje recepcji,

66 S. Jasionowicz, *Roland Barthes – Gilbert Durand. Wizje pluralizmu kultury*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 1999.

67 A. Dziadek, *Na marginesach lektury*, dz. cyt., s. 78–134 (rozdziały: *Sztuka mikrolektury – Roland Barthes; Roland Barthes – lektury obrazów; Narracja a tożsamość – przypadek R. B.*).

68 K. Kłosiński, *Sarkazmy*, w: R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 5–23.

69 M.P. Markowski, *Dyskurs i pragnienie*, w: R. Barthes, *Fragmety dyskursu miłosnego*, posłowie i tłum. M. Bieńczyk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 5–35; tegoż, *Ciało, które czyta, ciało, które pisze*, w: R. Barthes, *S/Z*, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 5–34; tegoż, *Barthes: przygoda lektury*, w: *Lektury*, tłum. K. Kłosiński, M. P. Markowski, E. Wieleżyńska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 235–268

70 M.P. Markowski, *Teatralna forma samotności, czyli Roland Barthes i polityka*, w: *Narracja dyskursu historia*, red. A. Dziadek, W. Forajter, M. Piekara, W. Śmieja, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2022, s. 9–34.

71 M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „Metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, dz. cyt., s. 128–172.

72 R. Chwedoruk, *Francuscy ideowi mistrzowie Zakrzewskiego: Sorel, Berth, Valois*, dz. cyt., s. 185–217. Zob. K. Zakrzewski, *Kryzys demokracji*, dz. cyt.

73 A. Wielomski, *Georges Sorel i narodziny faszystowskiego mitu politycznego*, dz. cyt., s. 63–72.

wskazuje autorów⁷⁴. Analiza myśli politycznej wymaga jednak poszerzonej interpretacji, ukazania poszczególnych idei w szerszym kontekście doktrynalnym i historycznym, wskazania źródłowych cytatów. Bardzo ciekawą analizę poglądów i działalności Sorela, poszukiwania przyczyn jego dosyć częstych zwrotów ideowych przedstawił historyk idei Isaiah Berlin⁷⁵, dostrzegając jedność działań i myśli w jego aktywizmie: „Sorelem zawładnęła jedna idée maîtresse: że człowiek jest kreatorem”⁷⁶. Sorel był przedmiotem analiz różnych ujęć filozoficznych (H. Barth, J. Dziżyński, P. Laskowski). Francuskiego anarchosyndykalistę wskazuję jako fundatora dyskursu o micie politycznym.

Myśl polityczna Cassirera i Barthesa nie doczekała się monografii w ramach nauk o polityce, pojawiły się jej prezentacje w innych ujęciach (filozofia, antropologia kultury, literaturoznawstwo). W nauce o polityce Cassirer jest odczytywany jako uniwersalista myśli mitycznej (Biernat, Bal-Nowak, Siewierska-Chmaj), Barthes jako strukturalista kultury masowej (Biernat), zaś Sorel jako twórca teorii mitu. Biernat i Filipowicz⁷⁷ poświęcili uwagę Sorelowi, Cassirerowi i Barthesowi. W historii myśli politycznej, teorii polityki, nie ma prac poświęconych dokonaniom Cassirera i Barthesa; prace z historii myśli politycznej poświęcone Sorelowi liczą już kilkadziesiąt lat, nie uwzględniają najnowszej literatury i interpretacji.

Cassirer był przedmiotem mojego krytycznego namysłu w pracy *Archeologia polityki i komunikowania. Peregrynacje* (Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019). W książce tej przedstawiłem notę biograficzną filozofa, a w rozdziale zatytułowanym *Początki symbolizacji świata* omówiłem jego koncepcję człowieka symbolicznego⁷⁸. Komentarze na temat koncepcji języka i mitu przedstawiłem w książkach oraz artykułach dotyczących komunikowania,

74 R. Chwedoruk, *Syndykalizm rewolucyjny – antyliberalna rewolta XX wieku*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013.

75 I. Berlin, *Georges Sorel*, w: *Pod prąd. Eseje z historii idei*, wstęp R. Hausner, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 414–458. Esej o Sorelu powstał w 1974 r. w okresie wzrostu zainteresowania anarchizmem w myśli politycznej.

76 I. Berlin, *Georges Sorel*, dz. cyt., s. 417.

77 S. Filipowicz, *Masy i mity (Le Bon i Sorel)*, w: *Historia myśli politycznej i prawnej*, Arche, Gdańsk 2006, s. 352–357.

78 M. Nieć, *Archeologia polityki i komunikowania. Peregrynacje*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 200–235 (podtytuł rozdziału: *Początki symbolizacji świata*).

ideologii. Ówczesne rozważania przywołuję i pogłębiam, z niektórych też się wycofałem, lecz przede wszystkim prezentuję nowe wątki. Zdecydowanie większą uwagę poświęciłem Barthesowi, który w ostatnim dziesięcioleciu jest przedmiotem mojego krytycznego namysłu. Przedmiotem analizy mitologicznej były filmy Jerzego Kawalerowicza z pierwszego okresu jego twórczości: *Pociąg*, *Matka Joanna od Aniołów*, *Faraon*⁷⁹, także filmy Władysława Pasikowskiego: *Pokłosie* oraz *Psy*⁸⁰; z reżyserów zagranicznych filmy Stevena Spielberga (*Czwarta władza*⁸¹) oraz Timothy'ego Clooneya *Good Night and Good Luck*⁸²; z literatury: Wiliama Szekspira tragedia *Juliusz Cezar*⁸³, Jerzego Kosińskiego nowela *Wystarczy być*⁸⁴. Na konferencjach i wykładach zagranicznych (Uniwersytet Karola w Pradze) poświęciłem uwagę Barthesowi, analizując reklamy Oliviera Toscaniego (cmentarz jako przesłanie polityczne) czy słynną okładkę „Paris Match” z 1955 roku. W tekstach i wystąpieniach podjąłem próbę analitycznego odczytania mitologii politycznej współczesności. Artykuł ogólnoteoretyczny, będący próbą umieszczenia mitologii w rozważaniach o ideologii ujętej w paradygmacie empirycznym nauk o polityce, przedstawiłem w Toruniu na I spotkaniu badaczy myśli politycznej⁸⁵.

-
- 79 M. Nieć, *Mitologia polityczna wczesnych filmów Jerzego Kawalerowicza*, „Kultura i Społeczeństwo” 2019, nr 3, s. 171–201.
- 80 M. Nieć, „Pokłosie” W. Pasikowskiego – w poszukiwaniu ofiar Holocaustu. Wokół myśli V.E. Frankla, w: *Dzieło chwali Mistrza. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr hab. Irenie Popiołek z okazji 50-lecia pracy artystycznej oraz pracy pedagogicznej*, red. A. Królikowska, M. Łątkowski, B. Topij-Stempińska, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 383–393; tegoż, *Zapomniane zwycięstwo 4 czerwca – o mitologii politycznej filmu ‘Psy’ Władysława Pasikowskiego*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2019, t. 41, nr 4, s. 87–104.
- 81 M. Nieć, *Mitologia „Czwartej władzy” Stevena A. Spielberga*, „Horyzonty Polityki” 2023, t. 14, nr 46, s. 53–68.
- 82 M. Nieć, *Mitologia Good Night and Good Luck – o czwartej władzy filmu*, w: T. Litwin, K. Łąbędź, M. Nieć, *Czwarta władza. Ujęcie wieloaspektowe*, Kraków 2023, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, s. 135–156.
- 83 M. Nieć, *Dyskurs o polityce w „Juliuszu Cezarze” Williama Szekspira*, w: *Ślady Szekspira. Jego dzieło w literaturze i teatrze*, red. M. Stankiewicz-Kopeć, K. Zabawa, Kraków 2018, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, s. 249–274.
- 84 M. Nieć, *Mitologia populizmu w ‘Wystarczy być’ Jerzego Kosińskiego*, „Ethos” 2020, nr 132, s. 313–335.
- 85 M. Nieć, *O mitologii politycznej – inaczej*, w: *Spory o modernizację i demokrację w XX-XXI wieku*, red. G. Radomski, M. Strzelecki, A. Lewandowski, M. Winclawska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2022, s. 13–29.

Wskazane powyżej analizy mitologii politycznej współczesności są wyraźnie zbieżne z analizą Christophera Flooda mitu politycznego, co z satysfakcją podkreślam (w momencie pracy nad mitologiami politycznymi jeszcze nie znałem pracy Flooda). Podobne spojrzenie na ewolucję mitu politycznego i jego ekspozycje, podążenie tą samą ścieżką analityczną i teoretyczną potwierdziło zasadność obranego przeze mnie kursu badawczego. Zasadnicza różnica między analizą mitu politycznego Flooda i moim ujęciem dotyczy interpretacji mitologii Barthesa: Brytyjczyk na kulturowe obrazy patrzy, podczas gdy ja je czytam (obrazy pisane)⁸⁶. W prezentacji koncepcji Barthesa wyjaśniam powyższe zagadnienie.

CELE BADAWCZE

W XX wieku dokonana się rehabilitacja myślenia mitycznego, uznano stałą obecność mitu zarówno w polityce, jak i w życiu społecznym. Pojawia się pytanie o przyczynę tego stanu rzeczy, skoro mit miał zniknąć w nowoczesnym państwie opartym na „pożytku rozumu”. Mit był postrzegany jako przesąd społeczny, który wraz z postępem nauki i edukacji przestanie odgrywać społecznie istotną rolę. Co zatem spowodowało pojawienie się mitu politycznego w XX wieku, wyraźnie nawiązującego w formie do mitu religijnego (mit nazistowski)? Jakiego typu przywoływano argumenty i do jakich źródeł ideowych sięgano w uzasadnianiu roli mitu w polityce? Które idee kształtowały zbiorowe działania w XX wieku? Jaki typ argumentacji był przekonujący? Pojawia się pytanie, co przełamało opór społeczny współczesnego świata, ukształtowanego przez nowożytne przekonania religijne i prądy kulturalne, systemy filozoficzne i nurty polityczne, instytucje prawne i państwowe oraz przygotowuje miejsce na nowe wizje polityczne, nierzadko radykalnie różniące się od poprzednich form życia politycznego? Jaki typ argumentacji „wstrząsnie” zastygłymi społeczeństwami i stworzy ruch społeczny (Sorel, Cassirer), lub je zdemobilizuje (Barthes). Pośrednio zadaję pytanie o typ argumentacji, który potrafi „zmusić” zbiorowości ludzkie do rewolucyjnej aktywności, oderwać społeczeństwa od ugruntowanej ścieżki politycznej i doprowadzić do zmiany społecznej. Tezą książki jest przekonanie o pojawieniu się wraz z mitem politycznym kolejnej formy myśli politycznej, obok doktryny politycznej, ideologii, utopii, społecznej nauki

86 M.P. Markowski, *Dyskurs i pragnienie*, w: R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, dz. cyt., s. 5–35; tegoż, *Ciało, które czyta, ciało, które pisze*, w: R. Barthes, *S/Z*, dz. cyt., s. 5–34.

Kościola, która pozwoliłaby w sposób zadowalający przedstawić argumentację umożliwiającą podjęcie działania (lub ich zaniechanie) dużym zbiorowościom społecznym. Odpowiedź na powyższe pytania jest przedmiotem rozważań w książce. Nie podejmuję wywodów historyka polityki lub politologa analizującego system polityczny i jego funkcjonowanie, czy psychologa polityki – interesuje mnie odpowiedź historyka myśli politycznej.

Mit jest dla Sorela, Cassirera (mit państwa) i Barthesa formą myśli politycznej. Rozpatruję mit jako ideę polityczną, która niesie określone wartości i wiedzę, a nie jako komunikat (T. Biernat), czy ekspozycję emocji lub sposób postrzegania świata tożsamy ze światopoglądem (M. Bal-Nowak, F. Ryszka, E. Zieliński). W większości opracowań odnoszących się do mitu wskazuje się na znaczenie sfery emocjonalno-wolitywnej w poznaniu rzeczywistości i jej rozumieniu, natomiast pomija się idee i wartości, które tę sferę kształtują. Pomija się także kulturowe źródła koncepcji, które przyczyniają się do wyodrębnienia myśli politycznej i do uzasadnienia tego, co polityczne.

Podstawowe pytanie badawcze formułuję następująco:

Jakiego typu argumentacja potrafi przełamać opór społeczny współczesnego świata, ukształtowanego przez nowożytnie przekonania religijne i prądy kulturalne, systemy filozoficzne i nurty polityczne, instytucje prawne i państwowe oraz przygotować miejsce na nowe wizje polityczne, nierzadko radykalnie różniące się od poprzednich form życia politycznego, i dlaczego?

Stawiam także trzy pytania szczegółowe:

Jak kształtowała się argumentacja Sorela dotycząca mitu w polityce?

Jak kontekstualne uwarunkowania myśli Cassirera wpłynęły na jego typ argumentacji przedstawiony w teorii mitu państwa?

Jak kontekstualne uwarunkowania myśli Barthesa ukształtowały typ argumentacji w mitologiach?

Odpowiedź na pytanie główne formułuję w *Zakończeniu* po analizie poszczególnych koncepcji mitu, zaś na pytania szczegółowe udzielam odpowiedzi w poszczególnych rozdziałach.

Książka nie jest opowieścią o emocjach politycznych, o ich społecznym zrozumieniu, usytuowaniu w przestrzeni publicznej. Nie analizuję więc mitu z perspektywy psychologicznej czy psychoanalitycznej, ani nie prezentuję diagnozy psychologii tłumu czy zbiorowości. Książka jest analizą myśli politycznej dotyczącej mitu politycznego, różnie definiowanego przez wymienionych autorów. Wskazuję źródła myśli, ukazuję ewolucję kształtowania się

myśli o micie politycznym, odsłaniając kontekstualne czynniki omawianych teorii i mitów. Dostrzegam ciągłość myślenia mitycznego w dziejach: mit, mit-religia i mit-ideologia. Określenie mit-ideologia nie jest tożsame z pojęciem ideologii, jest opisem mitu politycznego zaproponowanym przez Cassirera czy Flooda. Prezentowana książka nie jest historią refleksji naukowej nad mitem we współczesności, nie pełni też roli encyklopedii ani leksykonu, dlatego nie omawiam wszystkich zagadnień, koncepcji czy mitów. Nie analizuję całej myśli politycznej Sorela, Cassirera i Barthesa, ale tylko ich myśl o micie. Wymienieni twórcy dyskursu o micie politycznym nie tylko badali mit polityczny, ale także tworzyli własne koncepcje. W pracy skupiam uwagę na wybranych teoriach mitu politycznego, dostrzegając ich ważność dla współczesnej refleksji politycznej, badań nad historią myśli politycznej, teorii ideologii, oraz teorii polityki (teoria rewolucji, teoria ruchów społecznych).

Przedmiotem mojej analizy czynię myśl sformułowaną w aparaturze pojęciowej filozofii polityki, historii idei i antropologii strukturalnej. Skorzystanie z dorobku innych nauk rodzi określone problemy metodologiczne, wymaga przełożenia na język politologii aparatury pojęciowej (nie zawsze jest to możliwe i celowe). Pojęcia są zanurzone w określonej tradycji danej dyscypliny, w jej dorobku analitycznym, a zasada komplementarności metodologicznej pozwala to zrozumieć⁸⁷. Podążam w kierunku zrozumienia myśli poszczególnych autorów.

Mam pełną świadomość wchodzenia na grunt refleksji nauk, które są w twórczym sporze z historią myśli politycznej, a szerzej z teorią polityki. Podejmowanie zagadnień z pogranicza, spojrzenie z innej perspektywy jest cechą krytycznej humanistyki i naukowej refleksji o polityce, negującej zastane poglądy, interpretacje i wyjaśnienia – w moim przekonaniu jest nadzieją dla nauki, a nie jej obciążeniem. Jest popperowskim ciągłym poszukiwaniem falsyfikacji prowadzącym do rozwoju badań.

W książce przyjmuję tezę Cassirera o kształtowaniu się tożsamej umysłowości mitycznej w dziejach, którą w archaicznym świecie wspólnot można nazwać myślą nieoswojoną lub prelogiczną (kontekst społeczny myśli; L. Lévy-Bruhl, B. Malinowski, C. Lévi-Strauss), w antycznym świecie klasycznym myślą politycką (wyobrażenie społeczne o świecie usytuowane w trwałych wzorcach kulturowych; F. Schelling, E. Mieleński), zaś we współczesnym świecie polityki

87 B. Krauz-Mozer, *Historia – nauka pomocnicza czy metoda politologii?*, dz. cyt., s. 47.

myślą ideologiczną (G. Sorel, E. Cassirer, R. Barthes). Formy te pokrywają się z rodzajowym podziałem mitu – odpowiednio: mit archaiczny/religijny, mit poetycki i mit polityczny. W części I analizuję powyższe zagadnienia.

STRUKTURA KSIĄŻKI I METODY BADAŃ

Książka składa się z pięciu rozdziałów pogrupowanych w dwóch częściach oraz *Wprowadzenia*, *Bibliografii* prac cytowanych w monografii i *Zakończenia*. Struktura pracy jest dopasowana do przedmiotu badań i celów badań.

Część I zatytułowaną *Mit – dzieje refleksji* tworzą dwa rozdziały: *Mit polityczny* i *Mit religijny, mit poetycki*, w których dokonałem charakterystyki poszczególnych typów mitu. W rozdziale *Mit polityczny* przeprowadziłem analizę badań nad mitem politycznym w XX wieku, opisałem początek refleksji nad mitem i osie sporu. Przedstawiłem dyskusję nad pojęciem mitu politycznego między uniwersalistami a zwolennikami podejścia szczegółowego oraz funkcje mitu politycznego, ponadto omówiłem myśl polityczną i jej formy. Wskazałem miejsce mitu politycznego w myśli politycznej i zaprezentowałem aktualny stan badań, wpisując swoje rozważania w ujęcie Christophera Flooda, którego propozycję metodologiczną analizy mitu politycznego podzielał i przyjmując jego definicję mitu politycznego:

Mit polityczny (zamiennie mitopoeiczny dyskurs polityczny) jest narracją nacechowaną ideologicznie, „która rzekomo przedstawia prawdziwy opis przeszłych, obecnych lub przewidywanych sekwencji wydarzeń politycznych i która jest akceptowana w swoich zasadniczych założeniach przez grupę społeczną jako istotna”⁸⁸.

W rozdziale *Mit religijny, mit poetycki* dokonałem analizy refleksji o micie w starożytności i we współczesności. W dziejach refleksji o micie możemy wyróżnić dwa generalne podejścia: uniwersalne (zazwyczaj wyróżniane w dyskusji) i rodzajowe (szczegółowe), odnoszące się tylko do tradycji danego typu mitu. Podejście uniwersalne dominowało w filozofii i nauce do połowy XX wieku. W mojej historyczno-politycznej refleksji nad mitem starałem się poszerzyć dotychczasową wiedzę o badaniach nad mitem, przybliżyć najczęściej przywoływane teorie i szkoły metodologiczne. W ujęciu uniwersalnym badań nad mitem politycznym przedstawione teorie i szkoły są nadal

88 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 44.

rozważane. W nauce trwa spór o to, czy mamy do czynienia z teoriami, czy szkołami metodologicznymi. W rozdziale omówiłem także mit poetycki, który jest najbliższej usytuowany i podobny w formie do mitu politycznego. Reprezentanci stanowiska uniwersalnego (L. Honko, B. Szacka) dla mitu poetyckiego rezerwują określenie: wątki mitologiczne w literaturze, kulturze lub wątki mitopoetyckie⁸⁹. Zagadnienia dotyczące mitu archaicznego i mitu poetyckiego zostały zaprezentowane w zakresie podyktowanym tokiem rozważań o micie politycznym (przedstawiłem autorską typologię mitu).

W badaniach nad mitem za literaturą przedmiotu wyróżniłem trzy rodzaje mitu: mit archaiczny (mit religijny w pierwotnej wspólnotce oralnej), będący podstawą badań nad wierzeniami archaicznych społeczności (religioznawstwo, etnologia, antropologia kulturowa); mit poetycki, będący głównie w zainteresowaniu literaturoznawstwa, także spotykamy się z analizami mitu poetyckiego w filozofii, psychoanalizie; mit polityczny, będący przedmiotem zainteresowania teorii polityki, myśli politycznej, ale też antropologii kulturowej, historii i filozofii polityki.

Generalnie odpowiadam na pytanie, czym jest mit polityczny (dzieje badań i dyskusja o pojęciu), co odróżnia mit polityczny od mitu religijnego okresu archaicznego i mitu poetyckiego (typologia mitu), jakiej formy myśli jest mit polityczny (analiza myśli politycznej), jakie pojawiły się problemy teoretyczne w refleksji nad mitem (dzieje refleksji), do jakiej tradycji naukowej przynależy mit polityczny (dzieje refleksji i badań). W nawiasie wskazałem lokację w tekście.

Korzystając z opisu czyli deskrypcji jako czynności badawczej, formułuję fakty narracyjne (inaczej fakty naukoznawcze). W nauce trwa spór, czy generalizacja jest bardziej narzędziem opisu czy wyjaśnienia, tj. czy wyraża wiedzę faktograficzną, czy nomotetyczną.

W części drugiej książki zatytułowanej *Teoretycy mitu politycznego* zaprezentowałem w trzech rozdziałach myśl Sorela, Cassirera i Barthesa. Kolejność prezentacji jest chronologiczna. W rozdziale *Mit w myśli Georgesà Sorela* przedstawiłem kontekst biograficzny i intelektualny jego myśli, zgodnie z podejściem metodologicznym szkoły historii myśli politycznej z Cambridge. W mojej analizie myśli politycznej twórców dyskursu o micie politycznym

89 L. Honko, *The problem of defining myth*, dz. cyt., s. 18–19. Honko nie posługuje się pojęciem mitu poetyckiego. B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczna*, dz. cyt., s. 485.

posiłkuję się metodologią kontekstualną, opracowaną w ogólnym zarysie przez Quentina Skinnera, jak i innych badaczy⁹⁰, m.in. Ivana Strensky'ego (*Four Theories of Myth in Twentieth Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, and Malinowski*). Strensky zastosował analizę kontekstualną, badając teorię mitu opracowaną przez Cassirera w Republice Weimarskiej⁹¹ (w rozdziale o Cassirerze wskazuję na inne konteksty myśli).

W rozdziale trzecim dokonałem analizy głównych idei składających się na Sorela teorię mitu, zaprezentowałem jego teorię oraz wskazałem ewolucję jego myśli. Teoria mitu kształtuje się w pierwszej dekadzie XX wieku, w pierw jako koncepcja obrazów, fikcji uczuciowej (określenie J. Górnickiej) a dopiero w *Introduction à l'économie moderne* (1903) oraz *Rozważaniach o przemocy* (1906/1910)⁹² mitu. Sorel *de facto* sformułował koncepcję mobilizacji politycznej i teorię rewolucji. Zadałem pytanie o idee polityczne, które legły u źródeł powstania teorii mitu.

W kolejnym rozdziale podjąłem się analizy Cassirera teorii mitu państwa. Podobnie jak w przypadku Sorela, przedstawiłem kontekstualne źródła jego myśli, posiłkując się Stanisława Ossowskiego koncepcją dwóch ojczyzn, omówiłem także koncepcję człowieka symbolicznego. Cassirer sformułował teorię symboliczną, która wywarła wpływ na semiologiczne odczytanie polityki, oraz przedstawił teorię myślenia mitycznego, czyniąc ją częścią rozważań o micie państwa, dlatego jej pełne odtworzenie uznałem za niezbędne. W czasie II wojny światowej przedstawił poszerzoną propozycję teoretyczną mitu, tym razem o mit współczesny, która w ocenie

90 Q. Skinner, *Meaning and understanding in the history of ideas*, „History and Theory” 1969, t. 8, nr 1, s. 3–53. W Polsce artykuł Skinnera ukazał się z tłumaczenia dokonanego z *Vison of politics*, t. 1, *Regarding method* (2003), tekstu zmienionego w stosunku do pierwowzoru; Q. Skinner, *Znaczenie i zrozumienie w historii idei*, tłum. F. Biały, „Refleksje” 2014, nr 9, s. 127–169, tegoż, *Wizje polityki. Rozważania o metodzie*, t. 1, tłum. K. Koehler, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016, s. 95–147. Por. Quentin Skinner, *Metoda historyczna i wolność republikańska*, red. J. Grygień, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, szczególnie teksty: A. Waśkiewicza, T. Markiewki, J. Grygieńca, s. 133–202.

91 I. Strensky, *Four Theories of Myth in Twentieth Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, and Malinowski*, Univeristy of Iowa Press, Iowa City 1987, s. 13–41. Dla Strensky'ego teoria mitu państwa także ma weimarskie korzenie.

92 W 1906 r. w czasopiśmie „Le Mouvement socialiste” ukazał się cykl artykułów *Rozważania o przemocy*, zaś w 1910 r. ukazało się drugie wydanie książkowe, w którym formę wstępu pełnił upubliczniony *List do Daniela Halévy*. Sorel dokonał w liście wykładu teorii mitu.

badaczy jest drugą teorią mitu⁹³, nazywaną powszechnie od tytułu dzieła mitem państwa. Cassirer dostrzegał pojawienie się mitu państwa wraz z narastaniem czynników irracjonalnych w polityce i rozwojem nowoczesnych technik zarządzania przestrzenią symboliczną. Zadał pytanie o źródła mitu antyhumanistycznego oraz dokonał racjonalizacji szaleństwa (*urdummheit*), poszukując źródeł ideowych irracjonalności, co wydaje się być sprzecznością samą w sobie. Mit współczesny, w odróżnieniu od mitu archaicznego, potrzebuje racjonalizacji⁹⁴.

W badaniach nad genezą idei politycznych należy pamiętać o zastrzeżeniach wysuwanych przez metodologów pod adresem wyjaśnienia genetycznego, dotyczących wartości eksplikacyjnej metody. Najczęściej zastrzeżenia odnoszą się do kwestii związku logicznego między przesłankami a konkluzją, udziału wiedzy ogólnej (teoretycznej) w wyjaśnianiu genetycznym, przyjęciu rzeczowej albo ontologicznej natury zależności genetycznych, mocy prognostycznej wyjaśniania genetycznego zjawisk, wydarzeń i procesów. W ocenie Ernsta Gellnera, idealizm (heglizm) postrzega rzeczywistość w kategoriach powiązanej ciągłości, nieskończonego procesu, w którym idee nie mają charakteru autonomicznego i dlatego nie mogą stać się przedmiotem badania respektującego tylko jedno kryterium⁹⁵. Cassirer jest przedstawicielem idealizmu.

Mit we współczesnym życiu społecznym dostrzega także Roland Barthes, który w większym stopniu kładzie nacisk na obecność mitu i jego zadania niż na poszukiwanie podobieństw między mitem archaicznym a współczesnym. W rozdziale 5 (*Mitologie Rolanda Barthes'a*) odtwarzam model Barthes'a i formułuję własną propozycję odczytania jego koncepcji, określając ją jako mitologie polityczne (lub mit jako narracja polityczna). Francuski semiolog w siatce metodologii strukturalistycznej⁹⁶ formułuje model heurystyczny współczesnych mitologii. Przedstawiłem także szersze aspekty myśli

93 R.A. Segal, *Myth. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 115.

94 K.M. Wiczorek, *Mityczne myślenie Ernsta Cassirera o micie – paradoks metafenomenu a mit współczesny*, w: *Myślenie utopijne i mityczne. Aporie filozoficzne*, red. K.M. Wiczorek, Wydawnictwo Leimak, Siemianowice Śląskie 2016, s. 111.

95 J. Golinowski, *Perpektywa porządku postpolitycznego*, dz. cyt., s. 47.

96 J. Błoński, *Słowo wstępne*, w: R. Barthes, *Mit i znak. Eseje, wstęp i wybór* J. Błoński, tłum. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 5–21.

Barthesa odnoszące się pośrednio do mitologii, wydobywając z nich wątki polityczne i społeczne, oraz dokonałem analizy kontekstualnych źródeł teorii mitologii. Nie porównuję teorii mitologii z poststrukturalistycznym ujęciem mitu z *Systemu mody*⁹⁷.

W nauce ujęcie modelowe zostało uznane za podstawową procedurę eksplikacyjną. Należy jednak pamiętać o zastrzeżeniach formułowanych przez metodologów wobec analiz opartych na modelach. Zastrzeżenia dotyczą reprezentatywnego wyboru elementów, na podstawie których model jest budowany, rezygnację z historycznej chronologii przy analizie zjawisk i procesów politycznych, ustalenie zbioru elementów, między którymi kształtowane są relacje (funkcje).

Budowa modeli przyczynowych w naukach społecznych wzbudza kontrowersje ze względu na pojęcie przyczyny⁹⁸. Zygmunt Bauman w tekście *Parsonsa teorii czynności i teoria systemu społecznego* zwrócił uwagę na pułapki związane z podejściem funkcjonalnym i ujęciem modelowym. W jego ocenie sprawdzić empirycznie można tylko twierdzenia, których zależności między obiektami mogą być zdefiniowane niezależnie od siebie i mierzone niezależnymi metodami. Tymczasem mierzenie „siły motywacyjnej” (stopnia oddziaływania) nie można dokonać inaczej, jak za pośrednictwem „wielkości zmiany”, która jest jej skutkiem. W ten sposób prawidłowości sprawdzają się automatycznie⁹⁹.

Bibliografia została podzielona na źródła i literaturę cytowaną. Za podstawowe źródła do analizy myśli politycznej i społecznej zostały uznane prace Sorela, Cassirera i Barthesa. Wskazałem teksty źródłowe, na które złożyły się cytowane prace autorów innych teorii i koncepcji mitu, a także doktryn politycznych i filozoficznych. Ponadto zamieściłem cytowane w książce dzieła

97 R. Barthes, *System mody*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005; tegoż, *Działalność strukturalistyczna*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: tegoż, *Mit i znak*, dz. cyt., s. 273–281. Przejście Barthesa od strukturalizmu do poststrukturalizmu następuje w momencie zastosowania przez niego koncepcji intertekstualności do analizy twórczości.

98 G. Babiński, *Wybrane zagadnienia z metodologii socjologicznych badań empirycznych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1980, s. 193–211. Por. F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, dz. cyt., rozdział X, *Taksonomia zjawisk politycznych*.

99 Z. Bauman, *Parsonsa teoria czynności i teoria systemu społecznego*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, red. B. Baczek, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 191–192 (wyrażenia w „cudzysłowie” za T. Parsonsem).

literackie i filmowe (w przypadku filmu podaję nazwiska reżysera i scenarzysty oraz rok premiery, nie stosując notacji charakterystycznej dla filmoznawstwa lub antropologii kulturowej). Bibliografię cytowanych prac uporządkowałem w kolejności: prace monograficzne i części rozdziałów książek, artykuły naukowe w czasopismach naukowych, netografia – książki i artykuły umieszczone w Internecie.

We współczesnej filozofii i nauce trwa spór o granice interpretacji. Przedstawienia tego sporu podjął się Bartosz Brożek (podzielał jego sugestie w tym względzie)¹⁰⁰. Zgadzam się z ujęciem filozofów nauki (L. Wittgenstein, K. Popper, W. van Orman Quine, I. Lakatos, H. Gadamer) podkreślających „totalność” interpretacji w przedstawianiu rzeczywistości.

Historycy myśli politycznej nie wypracowali w sposób zadawalający nowych narzędzi badawczych odpowiadających wysuwanym przez środowisko politologów postulatowi przejścia od etapu wiedzy do etapu nauki. Jedyne środowisko badaczy ideologii sformułowało nowe postulaty badawcze, odwołując się do dokonań Martina Seligera¹⁰¹ i Michaela Freedena. Historycy myśli politycznej podtrzymali wątpliwości formułowane wobec empirycznego badania myśli politycznej. Historycy myśli politycznej nie podążyli drogą badaczy ideologii i nie odwołali się do funkcjonalnych ujęć w politologii, ale przyjęli metody strukturalno-narracyjne związane ze zwrotem lingwistycznym (teoria interpretacjonistyczna, metoda kontekstualna). Ponowili pytanie o możliwość naukowego badania zachowań społecznych i czynników je motywujących. W ich przekonaniu (podaję trzy zarzuty, za: J. Buttolph Johnson, H.T. Reynolds, J.D. Mycoff) w empirycznych badaniach myśli politycznej przyjmuje się założenie o logicznym i przewidywalnym działaniu ludzi, co w świetle doświadczenia historycznego jest dyskusyjne. Zdaniem cytowanych metodologów fakty nie „mówią” same za siebie, ale zawsze są interpretowane (w uproszczeniu: „konstruowane”), nie mamy bowiem do czynienia z „czystymi” faktami. Ponadto, w celu zrozumienia zachowań ludzi należy widzieć

100 B. Brożek, *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014. Ciekawą dyskusję na temat interpretacji tekstu i nadinterpretacji przynosi wieloautorska publikacja U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 2008.

101 M. Seliger, *Fundamental and operative ideology: the two principal dimensions of political argumentation*, „Political Sciences” 1970, t. 1, nr 3, s. 325–338; tegoż, *The inseparability of ideology and politics: the case for a re-evaluation of the concept „ideology”*, „Revue européenne des sciences sociales” 1979, t. 17, nr 46, s. 115–138.

świat (procesy i zjawiska) w taki sam sposób, jak widzą go badani¹⁰². Podobne zastrzeżenia w metafizyce filozofii nauki wskazał Hans Georg Gadamer. Jego zdaniem mamy do czynienia z trzema naiwnościami naukowego podejścia: po pierwsze z naiwnością sądu, czyli naiwnością założenia o czystych wypowiedziach o faktach, po drugie z naiwnością refleksji, czyli wiarą w wolność rozumu, który jest wyswobodzony z sytuacyjnych i historycznych uwarunkowań, oraz po trzecie z naiwnością pojęcia, a więc z założeniem o możliwości „przykładania” (wyrażenie Gadamera) języka i pojęć do rzeczywistości¹⁰³.

W książce podtrzymuję krytyczne spojrzenie Artura Bodnara i Marka Białoruskiego odnoszące się do możliwości empirycznego badania myśli politycznej, mimo wyraźnego postępu w badaniach ideologii w ostatnim trzydziestolecium¹⁰⁴. W przekonaniu wymienionych politologów „taksonomia może być tylko zbiorem danych o charakterze poznawczym (nastroje, opinie, dystanse), które wprost nie odzwierciedlają sensu rzeczywistości politycznej, a co za tym idzie, nie mogą być dyrektywą dla działania”¹⁰⁵. Badacze empirycznie zorientowani (odnoszą się do badaczy ideologii) przyjmują Talcotta Parsonsa ujęcie aktora społecznego, zorientowanego na wartości i motywacje oraz na sytuacje, czyli na okoliczności uświadamiane przez aktora zbiorowego¹⁰⁶. Parsons rozwinął myśl Maksa Weбера, który głosił potrzebę zrozumienia sensu faktów ze względu na przedmiot świadomego działania. Zdaniem Weбера fakty poddają się rozumieniu, są zorientowane na oczekiwania, motywacje, sens, zrozumienie¹⁰⁷.

102 J. Buttolph Johnson, H.T. Reynolds, J.D. Mycoff, *Metody badawcze w naukach politycznych*, tłum. A. Kloskowska-Dudzińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 59–63.

103 H.G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy XX wieku*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wstęp, wybór i opracowanie K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 76–85.

104 M. Ostrowski, *Ideology studies and comparative political thought*, „Journal of Political Ideologies” 2022, t. 27, nr 1, s. 1–10. Badania na temat kulturowych i geograficznych uwarunkowań języka opisu polityki.

105 A. Bodnar, M. Białoruski, *Franciszka Ryszki paradygmat nauki o polityce*, w: *Historia – prawo – polityka*, red. J. Baszkiewicz, A. Bodnar, S. Gebethner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 125.

106 T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, wstęp H. Białyszewski, tłum. A. Bentkowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962; tegoż, *Teoria ogólna w socjologii*, tłum. J. Kowalewski, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, dz. cyt., cz. II, s. 200–216.

107 M. Weber, *Spółczesność i gospodarka. Zarys socjologii rozumiejącej*, wstęp i tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 5–42.

W momencie, gdy zachowania nie będą świadomie podejmowanymi czynnościami (intencjonalnymi), otrzymamy rzeczywistość „niczyją”, wówczas nie będziemy mogli „rzeczywistości społecznej” ani wyjaśnić, ani zrozumieć, będziemy mogli ją tylko opisać, co jest sprzeczne z naukowymi postulatami badania zjawisk społecznych. W ocenie Isaiaha Berlina, cytowanego przez Bodnara i Białoruskiego, „doskonałość metodologiczna poprzez którą pozytywiści i ich spadkobiercy próbowali dla wiedzy o społeczeństwie obronić status nauki często przeszkadza w trafnej odpowiedzi na pytania o charakterze ogólnym”¹⁰⁸. Do tego typu pytań o charakterze ogólnym możemy zaliczyć pytania o pojawienie się i stałą obecność mitu politycznego we współczesnym państwie, jego atrakcyjność w przełamywaniu oporu społeczeństw, o stosowany typ argumentacji. Zmiana paradygmatu badawczego (dominującej kultury naukowej) ma bezpośredni wpływ na przedmiot badań, inaczej je ukierunkowuje. Zwrot metodologiczny odnosi się nie do metody, ale do teorii¹⁰⁹.

Przedmiotem mojej analizy jest myśl społeczna, dlatego odwołuję się do modelu hermeneutycznego mającego politologiczne źródła w klasycznej nauce (Arystoteles, *Hermeneutyka*)¹¹⁰. Model hermeneutyczny, zgodnie ze źródłowym, koncentruje się na interpretacji i zrozumieniu świata. W książce przyjmuję teorię interpretacjonistyczną, która odwołuje się do modelu hermeneutycznego i fenomenologii. Teoria interpretacjonistyczna jest trwale zakorzeniona w naukach humanistycznych¹¹¹, wywodzi się ze zwrotu lingwistycznego w nauce: „Interpretacjonistyczne podejście do badań politologicznych zdaniem Marka Bevira i Rodericka Arthura Williama Rhodesa skupia się na znaczeniach, które określają kształt działań i instytucji oraz na

108 A. Bodnar, M. Białoruski, *Franciszka Ryszki paradygmat nauki o polityce*, dz. cyt., s. 125.

109 *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, tłum. P. Łozowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 99–118.

110 Arystoteles, *Hermeneutyka*, wstęp, komentarz i tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 65–88; L. Strauss, *Klasyczna filozofia polityczna*, w: *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, wstęp i tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Marek Drowiecki, Kęty 2012; M. Nieć, *Klasyczna nauka o polityce*, w: *Filozofia społeczna*, t. I, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 325–392.

111 Nadal podtrzymywane są dwa generalne zarzuty: a) teoria interpretacjonistyczna nie wyjaśnia w sposób zadawalający rzeczywistości materialnej, np. trwałości istnienia danych instytucji, b) nie dostarcza podstaw do krytyki życia społecznego, skupiając uwagę na subiektywnych przekonaniach ludzi.

sposobach kształtowania tych działań i instytucji”¹¹². W obecnej wersji teorii możemy wyróżnić dwie podstawowe przesłanki: a) ludzie działają opierając się na swoich przekonaniach i preferencjach, dlatego można wyjaśnić ich działanie, przy czym nie możemy udowodnić przekonań i preferencji, dlatego pojawiają się próby korelacji przekonań (np. głosowania i płci), a nie ich generalizacji, jak sądzono we wcześniejszych propozycjach teoretycznych; b) nie da się wywieść przekonań i preferencji z obiektywnych faktów, np. przynależności klasowej, rasowej, przekonania i preferencje nie mogą więc być zastosowane jako zmienne interweniujące¹¹³. W badaniach kładzie się nacisk na rolę interpretacji w wyjaśnianiu „pewnych własności życia społecznego”, a także na analizę idei i konwencji językowych, które leżą u podstaw praktyk społecznych¹¹⁴. Zdaniem tych autorów w zjawiskach społecznych nie istnieje konieczność przyczynowa między przekonaniem a preferencjami, chociaż panuje dosyć powszechne przeświadczenie o takiej przyczynowości. W ocenie Bevira i Rhodesa możemy jedynie wskazać warunkowe i wolicjonalne związki między przekonaniem, pragnieniami, intencjami a działaniami. Dlatego w ich przekonaniu „badania politologiczne [myśli politycznej – MN] opierają się na narracyjnej formie wyjaśnień”¹¹⁵.

W książce przywołuję także metodologię wypracowaną przez szkołę z Cambridge w badaniu historii myśli politycznej. Zdaniem twórcy nowego paradygmatu metodologicznego Quentina Skinnera należy zwrócić uwagę na czynniki zewnętrzne i wewnętrzne istotne dla analizy myśli, na „nastawienie mentalne obserwatora”. Głównym założeniem propozycji metodologicznej szkoły z Cambridge jest „badanie społecznych okoliczności lub kontekstu intelektualnego” paradygmatów, które zniekształcają poznanie. Przy tym Skinnera interesuje przede wszystkim analiza intencji, nastawienia i motywów

112 M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Teoria interpretacjonistyczna*, w: *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, tłum. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 131. Autorzy używają zamiennie określenia teoria, podejście.

113 M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Teoria interpretacjonistyczna*, dz. cyt., s. 133. Por. rozważania K. Jaspersa na temat wyjaśnienia i zrozumienia w nauce i filozofii: K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, tłum. D. Kolasa, T. Kupś, M. Pawlicki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, fragmenty *Mit i religia* oraz *Replika na odpowiedź Bultmanna*.

114 M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Teoria interpretacjonistyczna*, dz. cyt., s. 134.

115 M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Teoria interpretacjonistyczna*, dz. cyt., s. 134; M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Narratives of „Thatcherism”*, „West European Politics” 1998, t. 21, nr 1.

autora myśli. W przekonaniu Skinnera (główna teza artykułu programowego) „modele i z góry przyjęte założenia (*preconceptions*), w kategoriach których organizujemy i dostosowujemy naszą percepcję i myśli, same mieć będą tendencje do działania, jako czynnik determinujący, [będą określać – MN] co myślimy i postrzegamy”¹¹⁶. Tak ujęte badania pozwolą „uchwycić nie tylko to, co ludzie mówią [tj. uczeni i myśliciele – MN], lecz także to, co *czynią* poprzez mówienie”¹¹⁷. Dla zrozumienia ich myśli istotna jest nie tylko interpretacja ich dzieł, odkrycie „ponadczasowej mądrości”, „uniwersalnych idei”, wskazanie ich „wiecznej ważności”, jak głosi klasyczna szkoła historii idei (L. Strauss), lecz również ujawnienie ich nastawienia mentalnego (*mental attitude*), pewnego typu nachylenia (*the bias*), by użyć określenia szkoły z Toronto odnoszącej się do badania komunikowania (H. Innis, *The Bias of Communication*, 1951). W ocenie Skinnera należy „uchwycić także znaczenie tego, co powiedzieli” poprzez wydobywanie oczekiwań, jakie wiążą ze swoją twórczością¹¹⁸, a także performatywność ich myśli politycznej (użycie znaczenia) oraz intencje społeczne, jakimi kierował się autor danej myśli.

Skinner przywołał badania Floyd H. Allporta (*Theories of perception and the concept of structure*, 1955), psychologa społecznego badającego postawy społeczne i opinie publiczne, Ernsta Gombricha (*Art and illusion. A Study in the psychology of pictorial representation*, 1960), historyka sztuki, zajmującego się psychologią percepcji i Thomasa Samuela Kuhna (*The Structure of scientific revolutions*, 1962), filozofa nauki, zajmującego się zmianą paradygmatu poznawczego. Ponadto odwołał się do prac filozofa języka Johna Langshawa Austina (*How to do things with words*, 1962) i Ludwiga Wittgensteina, odczytywanego przez Austina (wszystkie przywołane dzieła za Skinnerem). Podkreślam różnorodność źródeł inspiracji metodologicznych Skinnera, także w kontekście krajowej dyskusji o politologii.

116 Q. Skinner, *Meaning and understanding in the history of ideas*, „History and Theory” 1969, t. 8, nr 1, s. 6; tegoż, *Znaczenie i rozumienie w historii idei*, tłum. F. Biały, dz. cyt., s. 129. Zob. analizę kontekstualizmu, F. Biały, *Quentin Skinner: doniosłość i znaczenie. Kometarz tłumacza „Znaczenia i rozumienia w historii idei”*, „Refleksje” 2014, nr 9, s. 177; J. Grygieńć, „Mniej filozofii, więcej historii”. *Quentina Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych*, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 12, s. 51–65.

117 Q. Skinner, *Znaczenie i rozumienie w historii idei*, dz. cyt., s. 156 (podkr. QS).

118 Tamże, s. 156.

Kontekstualizm pozwala przezwyciężyć problem, który sformułowali Georg Simmel i Karl Jaspers: Czy możemy rozumieć Gajusza Juliusza Cezara, nie będąc Cezarem? Uogólniając, czy możemy rozumieć jeszcze raz wszystko, co ktoś kiedykolwiek i gdziekolwiek już zrozumiał? Jeśli tak, to zdaniem Jaspersa obszar zrozumienia byłby nieograniczony, co rodzi określone konsekwencje poznawcze, ontologiczne i egzystencjalne. „W takim razie moglibyśmy doświadczać możliwości niezgodnych z naszą naturą, nie zmieniając samych siebie”¹¹⁹, co wydaje się być niemożliwe. Dla zrozumienia myśli politycznej pytanie postawione przez uczonych jest kluczowe.

Skinner proponuje badanie społecznych i intelektualnych uwarunkowań autora myśli, jego motywacje twórcze i oczekiwania społeczne autora (intencje, motywy), które „zniekształcają” dzieło¹²⁰, czyniąc je takim jakie jest, co odróżnia analizę kontekstualną od analizy biograficznej¹²¹. Do paradygmatu doktryny, paradygmatu koherencji (spójności) i paradygmaty wyprzedzenia (*prolepsis*), paradygmatu prowincjonalizmu, proponuje dodać paradygmat nastawienia mentalnego, ważności personalnej. Filozof używa tu historiograficznego określenia mitologii wobec paradygmatów wcześniej sformułowanych, co świadczy o polemicznym sformułowaniu myśli i stworzeniu kolejnej mitologii ważności personalnej. Nie podważa to znaczenia paradygmatu szkoły historii myśli politycznej z Cambridge w analizie myśli i teorii. W ocenie Andrzeja Waśkiewicza, „Skinner udziela historykowi kilku «roztropnych rad» użytecznych w jego pracy”¹²². Nawet jeśli by tak było,

119 K. Jaspers, *Replika na odpowiedź Bultmanna*, dz. cyt., s.155.

120 Traktujemy myśl polityczną „jako określoną, dość złożoną interwencję w debaty polityczne”, Q. Skinner, *Prawda, przekonanie i interpretacja*, tłum. F. Biały, w: *Quentin Skinner. Metoda historyczna i wolność republikańska*, red. J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 23–37.

121 A. Całek, *Metody biograficzne w naukach społecznych*, w: tejsze, *Biografia naukowa: od koncepcji do narracji. Interdyscyplinarność, teorie, metody badawcze*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 207–221; G. Gibbs, *Analiza biograficzna i narracyjna*, w: tegoż, *Analizowanie danych jakościowych*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 107–132. Gibbs kładzie nacisk na funkcję objaśnienia motywów działania w analizie biograficznej.

122 A. Waśkiewicz, *Interpretacja intencji autorów tekstów według Quentinina Skinnera*, w: *Quentin Skinner. Metoda historyczna*, dz. cyt., s. 155. Por. T. Markiewka, *Teoria interpretacji Quentinina Skinnera*, w: *Quentin Skinner. Metoda historyczna*, dz. cyt., s. 163–183, także artykuły J. Grygieńć, F. Białego w zbiorze. W sumie zarzuty Waśkiewicza sprowadzają się do jakości pracy uczonego.

to warto z nich skorzystać, bowiem w mojej ocenie kontekstualizm poszerza analizę myśli politycznej.

PODZIĘKOWANIE

Pragnę podziękować serdecznie recenzentom książki, Pani Profesor Magdalenie Mikołajczyk i Panu Profesorowi Grzegorzowi Radomskiemu za uwagi i podpowiedzi, które przyczyniły się do wypracowania ostatecznego kształtu książki. Dziękuję również Ojcu Profesorowi Tomaszowi Homie i Profesorowi Krzysztofowi Łabędziowi – bez Ich życzliwości, wsparcia i podpowiedzi książka ta nie mogłaby powstać. Kolejne podziękowania należą się moim koleżankom i kolegom z seminarium i licznych konferencji, w czasie których idee książki w różnej konfiguracji były przedmiotem oceny, a także krytyki. Muszę także wspomnieć o pracownikach Biblioteki Jagiellońskiej, którzy pomogli mi zdobyć potrzebne źródła i lektury, a ich zaangażowanie było bezcenne. Wszystkie uwagi i krytyczne opinie proszę kierować pod adresem autora książki, bo w ostateczności on za nie odpowiada.

CZEŚĆ I

MIT –
DZIEJE REFLEKSJI I BADAŃ

W ocenie Ernsta Cassirera do końca XVIII wieku następowało stałe zmniejszanie się obecności mitu w myśli politycznej. Sytuacja wyraźnie się zmieniła wraz z Rewolucją Francuską 1789 roku, która dla legitymizacji nowego porządku sięgnęła po formy kultu religijnego, nadając republice sakralną oprawę, tworząc religię polityczną¹. Czy zatem to Wielka Rewolucja Francuska wykreowała mit polityczny? A może bliższe współczesności wyraźnie odmienne politycznie rewolucje: bolszewicka oraz faszystowskie?² We wszystkich wspomnianych rewolucjach mit odegrał istotną rolę polityczną. Rewolucje we współczesności pokazały użyteczność mitu nie tylko w mobilizacji wielkich ruchów społecznych, ale także w legitymizacji nowego porządku. W ocenie Stanisława Filipowicza mit tworzy „wzorzec idealnej sytuacji politycznej,

-
- 1 Twórcą pojęcia religia polityczna jest E. Voegelin (*Die Politischen Religionen*, 1938). Zob. także: J. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015; J. Ellul, *Religia polityczna*, brak autora tłumaczenia, Młodzieżowe Piwnice Wydawnicze, odbitka Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław [1986]. W polskiej politologii zagadnienie religii politycznej podjęli: J. Baszkiewicz, *Francuzi 1789–1794. Studium świadomości rewolucyjnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989; P. Łukomski, *Polityka jako religia i świątynia władzy*, w: *Metafory polityki*, t. 1, red. B. Kaczmarek, Elipsa, Warszawa 2001, s. 261–267.
 - 2 F. Ryszka, *Faszyzm europejski. Rozdzielność i wspólnota*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1977, t. 3; tegoż, *Faszyzm i autorytaryzm*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 2; J. Żarnowski, *Faszyzm „wielki” i „mały”*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1980, t. 6; M. Bankowicz, W. Kozub-Ciembroniewicz, *Dyktatury i tyranie. Szkice o niedemokratycznej władzy*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007; M. Bankowicz, *Autorytaryzm i totalitaryzm – analiza porównawcza*, w: *Totalitaryzmy XX wieku. Idee, instytucje, interpretacje*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz, H. Kowalska-Stus, B. Szlachta, M. Kiwior-Filo, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 25–39; Cz. Porębski, *Bolszewizm, narodowy socjalizm i nihilizm*, w: *Totalitaryzmy XX wieku*, dz. cyt., s. 41–45; D. Grinberg, *Zagrożenia totalitarne w demokracji i w anarchizmie*, w: *Totalitaryzmy XX wieku*, dz. cyt., s. 67–75.

pełnego, niewymuszonego posłuszeństwa, pełnej kontroli wszystkich zachowań społecznych”³. Mit nie dopuszcza do dyskusji i negacji, zdaniem historyka myśli politycznej z mitami się nie dyskutuje, tak jak dyskutuje się z programami politycznymi, ideologiami.

Mit jest atrakcyjny politycznie bez względu na system polityczny, jak pokazuje historia reżimów autokratycznych i demokratycznych⁴. Niewątpliwie reżimy totalitarne przyczyniły się do eksplozji znaczenia mitu we współczesnej polityce (E. Cassirer, C. Friedrich). Mit współczesny uzasadnił politykę imperialną, kolonialne podboje, a także rozbudził rasistowskie wyobrażenia społeczne⁵. We współczesnej Europie za sprawą kolejnej fali populizmu mit dostarczył argumentów dla ksenofobicznych postaw, przyczyniając się do ożywienia mitu białego człowieka oraz mitu wspólnoty krwi i ziemi.

Mit jest niczym kameleon, dostosowuje się do systemu, koresponduje z ideą wspólnoty, państwa, poliarchii⁶. W zależności od reżimu politycznego może wpisywać się w autokratyczne lub demokratyczne przesłania. Mit niewątpliwie legitymizuje system polityczny i autorytet władzy. Uzasadnia zachodni sposób życia⁷, podkreśla siłę demokracji jako modelu organizacji życia publicznego. Mit amerykański, a właściwie mity amerykańskie były siłą napędową społeczeństw wschodniej Europy obalających w jesieni 1989 roku totalitarny i plebejski autorytaryzm ludowych państw. Mit republiki, wolnych i równych ludzi żyjących w sprawiedliwym państwie, stworzył współczesną Europę (*liberté, égalité et fraternité*), a mit cesarstwa karolińskiego zjednoczył Europę w projekcie Unii Europejskiej⁸.

3 S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 14.

4 A. Antoszewski, *Reżim polityczny*, w: *Studia z teorii polityki*, t. I, red. A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 89–104.

5 Zdaniem H. Arendt wymienione idee złożyły się na korzenie totalitaryzmu; teżę, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.

6 Poliarchia jako rodzaj terytorialnej organizacji politycznej. Zob. R.A. Dahl, *Polyarchy: Participation and opposition*, Yale University Press, New Haven–London 1971.

7 R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; J. Ellul, *Propaganda. The Formation of men's attitudes*, Alfred Knopf, New York 1965; D. Boorstin, *Amerykanie – fenomen demokracji*, tłum. J. Kozak, Wydawnictwo Bellona, WAIiF, Warszawa 1995.

8 R. Schuman, *Dla Europy*, przedmowa B. Geremek, tłum. M. Krzeptowska, Znak, Kraków 2009; R. Kuźniar, *My, Europa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013; M. Nieć, *Idea eu-*

Mity mogą zamierać (mit proletariatu⁹), a także ożyć (mit wspólnoty krwi i ziemi¹⁰). Mit podtrzymuje istniejące postawy polityczne albo je na nowo określa, wzmacnia wartości lub je osłabia, przekłada idee polityczne na kulturowe obrazy i ekspozycje. Zdaniem większości badaczy mitów, którzy wiążą mity współczesne z buntem mas opisanym przez José Ortega y Gasset, mit może wywołać zaniepokojenie, ale może też dać nadzieję. Poprzez odwołanie się do emocji i woli mit przybiera formy zbliżone do agitacji i propagandy, charakterystyczne dla mobilizacji masowych postaw.

Jak wskazują teorie społeczne (modernizm, szkoła krytyczna, postmarksizm), w wieku XX poszukuje się nowych rozwiązań, ponieważ społeczeństwa nowoczesne nie są w stanie udźwignąć problemów, jakie zrodziła epoka nowożytna. Modernizacja europejska nie tylko podważyła stary porządek polityczny i gospodarczy, ale przede wszystkich narzuciła nową wizję kultury i życia społecznego opartą na indywidualnej aktywności, a nie na wspólnotowej¹¹. Modernizacja zakwestionowała „stary” świat, jednocześnie

ropejska i unia polsko-litewska – konteksty historyczne i mitologiczne odniesienia, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy” 2019, t. 19, s. 77–99; A.F. Grabski, *Czy historiografię można uwolnić od mitów?*, „Przegląd Humanistyczny” 1996, nr 1 (334), s. 10. O micie karolińskim: T. Homa, *Ideowe fundamenty Zjednoczonej Europy*, w: *Filozofia społeczna*, t. II, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 531–563; A. Zamojski, *Dziedzictwo genetyczne Europejczyków – mit polityczny czy fakt naukowy?*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. I, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2010, s. 56–74; A. Dubicki, *Mit o pochodzeniu Rumunów – między Dakami, Rzymianami a ...?*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, t. I, dz. cyt., s. 75–82; A. Zamojski, *Europejski mit polityczny*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. II, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 90–101; D. Wybranowski, *Mit wielkiego zwycięstwa pod Poitiers (732/733) jako ocalenia Zachodu przed podbojem muzułmańskim a współczesny problem „Eurabii” – „Europa w cieniu Półksiężycy”*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. II, s. 134–172.

- 9 W populizmie mit proletariatu, ludu pracującego miast i wsi otrzymał nową treść – zob. C. Mudde, *W imię chłopów, robotników i narodu. Populizm w Europie Wschodniej*, w: *Demokracja w obliczu populizmu*, dz. cyt., s. 294–316. Na temat umysłowości populistycznej, zbliżonej do umysłowości mitycznej, zob. E. Laclau, *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szukdlarek i inni, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009.
- 10 Rasistowski mit wspólnoty krwi i ziemi ożył w populizmie, jak i w radykalnych środowiskach społecznych (w subkulturze kiboli).
- 11 Kompetentny wybór tekstów z historii myśli społecznej analizujących zjawisko wspólnoty przedstawiła B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty. (Wybór tekstów)*, The Lintons' Video Press, New Haven 1999; z nowszych prac możemy wskazać B. Andersona i B. Baczko. Historię

otworzyła drzwi dla nowoczesności. Poszukiwanie idei jednoczącej społeczeństwo sprzyja odrodzeniu mitu we współczesności, w koncepcji narodu (pierwotnej grupy społecznej¹²) znajduje swoje korzenie, nie tylko etniczne, ale także kulturowe (S. Ossowski, B. Baczek, B. Anderson)¹³. Mity stały się wyposażeniem intelektualnym współczesnego człowieka poszukującym w mitach religijnych, poetyckich, politycznych odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne. Dostrzegamy nadal aktualność archaicznych mitów Greków i Żydów. Mit Niobe czy mit Hioba jest przejmujący także dzisiaj, ujawnia te same emocje i budzi podobne lęki, ponawia te same pytania w innej estetyce literackiej, artystycznej, w innej mowie¹⁴. Mity pozwoliły ludziom przyswoić świat, dokonać jego okiełznania¹⁵.

W mitach operuje się językiem zrozumiałym dla wszystkich, oferuje się wizję świata zdefiniowanego, uporządkowanego, w którym nie ma miejsca na dylematy, rozterki duchowe czy kontrowersje. Mit we współczesności, jak i mit w świecie archaicznym jest kształtowany we wspólnocie, jest totalny, wypełnia liczne funkcje tak wówczas, jak i współcześnie: religijne, naukowe (wiedza-twórcze), kulturowe, polityczne, terapeutyczne (psychologiczne). Mit jest coraz rzadziej utożsamiany z naiwnym i pierwotnym postrzeganiem świata¹⁶, a coraz częściej z inną propozycją wyjaśniania zjawisk i procesów społecznych

europejskiej modernizacji po II wojnie światowej przedstawił T. Judt, *Powojnie. Historia Europy od roku 1945*, tłum. R. Bartold, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2020, a jej polityczną krytykę (do 1989 r.) J. Krassuski, *Europa zachodnia po II wojnie światowej. Dzieje polityczne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1990.

- 12 Naród ze względu na pierwotną socjalizację jest zaliczany przez politologów (A. Antoszewski) do pierwotnej grupy społecznej.
- 13 S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi. Dzieła*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966; B. Baczek, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażeniowe. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa 1997.
- 14 F. Ziejka, *W kręgu mitów polskich*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977; *Mit, człowiek, literatura*, wstęp i red. S. Stabryła, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992; M. Głowiński, *Mity przebrane*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994.
- 15 M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2013.
- 16 L. Kołakowski, *Mircea Eliade – religia jako paraliż czasu*, w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. xi-xii; H. Tudor, *Political Myth*, Pall Mall, London 1972, cyt., s. 31–36.

we współczesności. Rozwój nauki zorientowanej pozytywistycznie doprowadził paradoksalnie do spadku jej znaczenia egzystencjalnego w życiu człowieka, jako wiedzy społecznie użytecznej. W ponowoczesnym świecie rola nauki w kształtowaniu światopoglądu została zakwestionowana, tym samym dla mitu pojawiła się ponownie przestrzeń do rozwoju.

Nieznosne niedostrzeżenie mitu współczesnego powoduje pod koniec „krótkiego” XX wieku zwrot w humanistyce i naukach społecznych dotyczący wyjaśnienia niezwykle żywotnego zjawiska społecznego. Henry Tudor, autor pierwszej politologicznej monografii poświęconej mitom politycznym, zwracał uwagę na początku lat 70. XX wieku na „zaniedbany, acz powszechny typ argumentacji”, jaki pojawia się w mitach¹⁷. Z oceną brytyjskiego politologa koresponduje formułowany dekadę później pogląd Franciszka Ryszki, który teorię symboli i mitów uznał za dziedzinę szczególnego zainteresowania politologii¹⁸. Ryszka recypował dyskusję o totalitaryzmie, który umieścił mit polityczny w centrum zainteresowania. Od lat 50. XX wieku narasta przekonanie o obecności mitów we współczesnych społeczeństwach, m.in. za sprawą ideologii je zawierających¹⁹. Skrajny pogląd wyraził Donald Gunn MacRae w *Ideology and Society: papers in sociology and politics* (1961), dla którego każda ideologia jest mitem²⁰. Jego pogląd został przez większość badaczy odrzucony, a współcześnie panuje przekonanie o obecności mitu w każdej ideologii (G. Sartori, M. Seliger, M. Freedon, A. Heywood, Ch. Flood).

Od połowy lat 80. XX wieku kształtuje się w politologii dosyć powszechne przekonanie o zmityzowanym i pozadyskusyjnym charakterze wielu wyobrażeń politycznych, pod wpływem których ludzie postrzegają i doświadczają otaczającego ich świata. Niewątpliwie „mityczne i symboliczne doświadczenia świata, wyzwalające z historycznego potoku, należą do niezbywalnych jakości człowieczeństwa” w ocenie Leszka Kołakowskiego²¹, formułującego

17 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 11.

18 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Wybrane zagadnienia*, Wyższa Szkoła Biznesu i Pedagogiki, Ostrowiec Świętokrzyski 1998, s. 15. Powyższy pogląd Ryszka sformułował już w 1984 r.

19 B. Halpern, „Myth” and „ideology” in modern usage, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1961, t. 1, nr 2, s. 129–149.

20 M. Seliger, *The inseparability of ideology and politics: the case for a re-evaluation of the concept „ideology”*, „Revue européenne des sciences sociales” 1979, t. 17, nr 46, s. 122.

21 L. Kołakowski, *Mircea Eliade – religia jako paraliż czasu*, dz. cyt., s. xiii.

swoją ocenę jeszcze w Polsce Ludowej. Słowa o „wyzwalaniu z historycznego potoku”, wówczas skierowane przeciwko zwolennikom materializmowi historycznemu, współcześnie mają walor uniwersalny. W ocenie badaczy w mitach dostrzec można duży walor pragmatyczny pozwalający sterować zachowaniami w skali masowej, jak i przenosić różnorodne treści ważne społecznie. Zdaniem części badaczy współczesne demokracje nadużywają mitów w mobilizacji społecznej.

Wraz z początkiem XXI wieku pojawia się w politologii dosyć powszechne przekonanie o znacznej sile oddziaływania mitów politycznych w społeczeństwie. W ocenie Zbigniewa Bloka „cała humanistyka została zmuszona do zwrotu ku mityczno-estetycznej formie postrzegania świata”, mit zaczęto „dostrzegać prawie we wszystkich sferach ludzkiego życia”²². Grzegorz Zackiewicz uważa, że mity polityczne zaspokajają elementarne potrzeby ludzkie, tłumaczą złożoną naturę świata, racjonalizują antagonizmy społeczne, wypełniają funkcje komunikacyjne w procesach identyfikacji grupowej, kompensują niepowodzenia i dają nadzieje na lepsze jutro²³.

Mity nie tylko zaspokajają potrzeby, są także źródłem niepokoju i mogą rodzić negatywne skutki. Po II wojnie światowej obawy te najpełniej wyraził Stanisław Ossowski, analizując mit rasistowski²⁴, a w połowie lat 80. XX wieku jego obawy podzieliła Barbara Szacka²⁵. Zagadnienie negatywnych aspektów mitu współczesnego, nie tylko rasistowskiego, podjęli w swoich pracach Andrzej Wojtas, Roman Bäcker, Grzegorz Radomski²⁶. Za Marianem Golką

22 Z. Blok, *O polityczności, polityce i politologii*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 11.

23 G. Zackiewicz, *Mit „rewolucji majowej” w myśli politycznej polskich syndykalistów w latach 1926–1939*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. 1, s. 124.

24 S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi. Dzieła*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 110–139. Pierwsze wydanie książki ukazało się w 1948 r.

25 B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, w: *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga pamiątkowa poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, red. E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

26 Egzemplifikacją tego typu mitu jest mit PRL i Polski Ludowej (w zależności od grupy społecznej może zaspokajać potrzebę lub być źródłem niepokoju). A. Wojtas, *Mit demokracji politycznej a demokratyzacje*, w: *Wychowanie a polityka – mity i stereotypy w polskiej myśli społecznej XX wieku*, red. W. Woydyło, Wydawnictwo UMK, Toruń 2000, s. 23–27; R. Bäcker, *Mity PRL i Polski Ludowej w świadomości społecznej*, w: *Wychowanie a polityka – mity i stereotypy w polskiej myśli społecznej XX wieku*, dz. cyt., s. 127–138.

możemy wskazać następujące niebezpieczeństwa społeczne związane z mitami: 1) aktywizowanie wyobraźni społecznej wokół złudzeń, 2) zamazywanie wiedzy o wydarzeniach i procesach społecznych, 3) deformacje świata społecznego w wyniku dominacji emocji w przedstawianiu rzeczywistości, 4) podejmowanie działań opartych na fałszywych ocenach rzeczywistości²⁷.

Z początkiem XXI wieku obserwujemy niepokojące zjawiska społeczne związane z odrodzeniem się nacjonalizmu, pojawieniem się fundamentalizmu religijnego, nową falą populizmu wzmacniającą ksenofobiczne postawy. Jednocześnie przez część środowisk lewicowych i radykalnych społecznie zostaje proklamowana polityka tożsamości wskazująca na wspólną identyfikację kulturową, jako źródło ideologicznych postaw. Powyższe zjawiska przyczyniają się do podjęcia badań nad mitem politycznym, koncentrując uwagę na mobilizującej sile mitów i symboli w polityce.

27 M. Golka, *Mit jako zwornik kultury i polityki*, w: *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 15.

Rozdział 1

MIT POLITYCZNY

Mit jest zjawiskiem opisywanym i analizowanym przez prawie wszystkie dyscypliny nauk społecznych oraz humanistycznych. Właściwie trudno wskazać dyscyplinę, która nie zajmuje się zjawiskiem mitu, w potocznym rozumieniu mamy z mitami do czynienia w fizyce i astrofizyce, medycynie czy biologii, naukach opartych na matematycznych analizach. Jednocześnie mit jest słowem dowolnie stosowanym, a naukowe ujęcia mitu (etnografów, antropologów, socjologów, filologów) są przemieszane z potocznym rozumieniem mitu jako fikcji czy fantazji (mit traktuje się jako pobożne życzenia lub baśń)²⁸.

Z jednej strony mit jest słowem stosowanym bardzo dowolnie, np. w publicystyce, ale zarazem względnie precyzyjnie, gdy dyskutujemy o mitach religijnych z reprezentantem etnologii, antropologii kulturowej czy religioznawstwa lub gdy rozmawiamy o mitach poetyckich z literaturoznawcą, albo o micie państwa z historykiem idei, teoretykiem polityki, zarówno o filozoficznej, jak i politycznej proveniencji, badaczem myśli politycznej. Ciągłe nie potrafimy sformułować definicji zadowalającej badaczy wszystkich rodzajów mitów. W wąskich dyscyplinach potrafimy mit zdefiniować, ale mamy trudność ze sformułowaniem ogólnej teorii mitu, mimo prób podejmowanych przez socjologów, antropologów, psychologów.

Dopiero od drugiej połowy XIX wieku teorie o micie zostały uznane za naukowe za sprawą antropologii, socjologii i psychologii. Zdaniem Roberta A. Segala wymienione nauki społeczne wniosły najwięcej do współczesnych badań nad mitem. W jego ocenie antropologiczne teorie mitu są teoriami

28 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 13; M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 7.

kultury, psychologiczne teorie mitu są teoriami umysłu, a socjologiczne teorie mitu są teoriami społecznymi²⁹. Segal nie wymienił politologicznych teorii mitu, rozważał zagadnienie mitu i polityki w socioantropologicznym ujęciu³⁰. Zdaniem brytyjskiego badacza wymienione teorie mitu łączą wspólne pytania dotyczące genezy, funkcji i przedmiotu mitu. Przez genezę mitu najczęściej rozumie się przyczynę i sposób jego powstania, przez funkcję mitu odpowiedź na pytanie, dlaczego mit nadal istnieje, trwa, oraz dlaczego mity powstają i działają, zaś przez przedmiot mitu uważa się wskazanie sposobów odczytania mitu³¹. Teorie mitu różnią się odpowiedziami na wymienione pytania. Teorie mitu powstałe w XIX wieku skupiały się na genezie mitu, zaś współczesne teorie na funkcjach i przedmiocie mitu. Poniżej odtwarzam dzieje badań nad mitem politycznym, zaś w dalszej części rozdziału przybliżam refleksję nad mitem.

MIT POLITYCZNY – DZIEJE BADAŃ

Po raz pierwszy nowe zjawisko społeczne³² dostrzegł z początkiem XX wieku Georges Sorel i opisał je w kilku książkach (*Introduction à l'économie moderne*, 1903; *Réflexion sur la violence*, 1908; *Les illusions du progrès*, 1908), jednak w ówczesnej nauce akademickiej jego teoria mitu nie stała się przedmiotem dyskusji, walor poznawczy jego koncepcji zauważono w późniejszym czasie. Za życia Sorela jego teoria mitu była przede wszystkim przedmiotem ideologicznej dyskusji w ramach ruchu syndykalistycznego i socjalistycznego, także w kręgu włoskich faszystów, a już po jego śmierci w latach 20. XX wieku wśród niemieckich konserwatystów (C. Schmitt), w Polsce socjalistów i syndykaliistów. Do nielicznych wyjątków w tym okresie należą rozważania teoretyczne

29 R.A. Segal, *Myth. A very short introduction*, dz. cyt., s. 1.

30 Tamże, s. 112–121. Rozdział o micie w polityce R. Segal zatytułował *Mit a polityka* (w I wyd. *Mit a społeczeństwo*), s. 112–121. Segal omówił „polityczne” koncepcje mitu B. Malinowskiego, G. Sorela, E. Cassirera, G. Dumézila, R. Girarda.

31 R.A. Segal, *Myth. A very short introduction*, dz. cyt., s. 2.

32 W niemieckiej nauce podkreśla się znaczenie eseju F. Nietzschego, *Narodziny tragedii, czyli hel-lenizm i pesymizm*, posłowie T. Macios, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, dla sformułowania teorii mitu.

o Sorelu: w Polsce – Stanisława Swianiewicza³³, Kazimierza Wyki³⁴, Antoniego Peretiatkowicza³⁵, a zagranicą – Roberta Michelsa, Vilfreda Pareta, Sigmunda Neumanna. Po II wojnie światowej myśl francuskiego syndykalisty stała się przedmiotem naukowej refleksji.

Za początek akademickiej refleksji nad mitem politycznym³⁶ można uznać książkę Cassirera *Mit państwa*, w której historyk idei wyodrębnił mit państwa (nazistowskiego) oraz dokonał teoretycznego opisu mitu: wskazał genezę i warunki tworzenia mitu politycznego. Uczony skupił swoją uwagę na filozoficznych aspektach rozważań, w ostatniej części książki dokonał analizy społecznych warunków powstawania mitów (*Technika nowoczesnych mitów politycznych*)³⁷. Postawił tezę o wpływie środków masowego komunikowania (radio), kina (kronika filmowa) i propagandy na tworzenie sprzyjających warunków dla powstania mitu politycznego. W rozdziale poświęconym myśli Cassirera rozwijam powyższą refleksję.

W politologii pierwszą znaczącą pracą o micie politycznym była książka Harolda Lasswella i Abrahama Kaplana *Power and society. A Framework for political inquiry* (1950)³⁸. Uчени (politolog-psycholog i filozof) spojrzeli na mit polityczny z punktu widzenia empirycznej politologii, weryfikacji oraz falsyfikacji propagandy i ideologii. Mit polityczny przypisali do klasy zjawisk opisywanych poprzez szeroko rozumiane symbole³⁹, przy tym uznali sym-

33 S. Swianiewicz, *Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*, Drukarnia UJ, Kraków 1926.

34 K. Wyka, *Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1972, t. 62, z. 3. Główne tezy artykułu powstały w latach 30. XX w., a zagadnienie było przedmiotem dysertacji doktorskiej.

35 A. Peretiatkowicz napisał dla „Ruchu Prawniczego, Ekonomicznego i Socjologicznego” artykuł zatytułowany *Jerzy Sorel*, w którym przedstawił jego myśl.

36 W latach 30. XX w. pojawiło się wiele przyczynków psychoanalitycznych i filozoficznych nad mitami politycznymi (E. Voegelin, C.G. Jung), ale uczeni nie wyodrębnili osobnego mitu, uznając mit nazistowski za przejaw mitu religijnego, aryjskiego.

37 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 307–328.

38 Zdaniem H. Tudora, H. Lasswell jest pierwszym politologiem podejmującym zagadnienie mitu politycznego, *Political myth*, dz. cyt., s. 15; H. D. Lasswell, *The theory of political propaganda*, „The American Political Science Review”, 1927, t. 21, nr 3, s. 627–631.

39 H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society. A Framework for political inquiry*, Yale University Press, New Haven–London 1950, s. 103–141. Mitowi politycznemu był poświęcony rozdział VI (*Symbols*). Zob. krytycznie H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 15.

bol za termin aksjomatyczny, niewymagający definicji⁴⁰. Do symboli zaliczyli np. konstytucję, statuty, ustawy, traktaty, ale także hasła, slogany, platformy partyjne, artykuły, przemówienia, teorie polityczne i nurty filozoficzne, jak również dni pamięci, rocznice, publiczne place z ich symboliką i pomniki, muzykę i pieśni, flagi, ceremonie, parady⁴¹.

Propozycje normatywne (doktryny polityczne) Marksa (koncepcja ideologii) i Sorela (teoria mitu), teoretyczno-empiryczne Pareta (koncepcja de-rywacji), Gaetana Mosciego (koncepcja *political formula*) i Karla Mannheim'a (ideologia i utopia) zostały przypisane do klasy zjawisk określanych jako mit polityczny. Lasswell i Kaplan nie poświęcili uwagi koncepcji Marksa i Sorela⁴².

Lasswell od czasu badań nad psychopatologią polityki (*Psychopathology and politics*, 1930; *World politics and personal insecurity*, 1934) starał się wyjaśnić fenomen faszyzmu (w tym nazizmu) w ogólniejszych przyczynach związanych z tworzeniem się konfliktów społecznych i ich wzmacnianiem przez symbole (propagandę, agitację, mit polityczny, utopię, ideologię). Badacze poszukiwali społecznych przyczyn oddziaływania symboli na jednostki, w jakim stopniu i dlaczego symbole polityczne manipulują opinią publiczną, jakie zachowania wzmacniają, a jakie osłabiają⁴³. Skuteczność w stosowaniu przemocy przez władzę zależy ich zdaniem od manipulowania symbolami, ideami czy stereotypami i przyczynia się do pogłębienia konfliktu (np. w Niemczech weimarskich). Złagodzenie konfliktu mogło nastąpić w wyniku skutecznej kontroli symboli (w tym mitu politycznego), która zależała od umiejętności opanowania form komunikowania politycznego (propagandy, ideologii). Empiryczne badania polityki miały określić skuteczne formy kontroli. Lasswell opracował już w latach 30. XX wieku. teorię psychopatologii polityki⁴⁴, którą podtrzymał w pracy *Power and society*.

40 L. Porębski, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2007, s. 83.

41 H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 116.

42 *Power and society* jest ówczesnie najpoważniejszą próbą budowania podstaw empirycznej nauki o polityce, L. Porębski, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, dz. cyt., s. 84.

43 Ich zdaniem „(polityczna) propaganda składa się z symboli politycznych manipulujących opinią publiczną w celu jej kontroli”; H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 111.

44 L. Porębski, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, dz. cyt., s. 47–75.

Autorzy *Power and society* przyjęli Johna Deweya analityczną koncepcję socjologii i funkcjonalną metodę badań, nawiązując do Maksa Webera socjologii rozumiejącej⁴⁵. Ich zdaniem fakty poddają się rozumieniu, są zorientowane na oczekiwania, motywacje, sens, posiadają określone znaczenie, należy je tylko wydobyć. Celem badania jest konstrukcja modelu, który określi instytucje społeczne, a więc kulturowe sposoby działania, a nie sposoby myślenia czy strukturę osobowości, wewnętrzne „ja”⁴⁶. Lasswell i Kaplan nawiązali pośrednio do społecznych postulatów Johna Deweya (*Demokracja i wychowanie*, 1916) i bezpośrednio do Charlesa Merrimana, dostrzegając w pedagogice społecznej ważną rolę wychowawczą i promocję demokracji. Dewey przyjmuje optymistyczną wiarę w „publiczności”, jako miejsca refleksji, debaty, rozwiązywania konfliktu. Lasswell i Kaplan odrzucają optymizm Deweya (historia okresu międzywojennego dostarczyła wystarczająco dużo dowodów by go odrzucić, a przynajmniej kwestionować), ale podtrzymują jego wiarę w pedagogikę społeczną. Formułują program społeczny, który można określić „propagandą w słusznej sprawie”; podobny pogląd głosił Thomas Cook w dyskusji z Cassirerem, ale dotyczący mitu politycznego⁴⁷.

Od książki Lasswella i Kaplana następuje zwrot w politologii amerykańskiej w badaniach ideologii. Poszukuje się empirycznych narzędzi weryfikacji teorii ideologii i jej ekspozycji (propagandy), zaś normatywną problematykę analizuje filozofia polityki. Empiryczna politologia, której są przedstawicielami, odrzuca doktrynalną analizę idei i wartości, zmierza w kierunku pytań ukazujących instrumentalny charakter mitu politycznego. Anglosascy badacze dążą do sformułowania teorii symboli w polityce (w ocenie F. Ryszki także teorii mitu⁴⁸) – moim zdaniem w odniesieniu do mitu politycznego ze skutkiem niezadowolającym. Odrzucili koncepcję mitu politycznego, przyjęli zaś koncepcję ideologii, na tym etapie rozwoju politologii i szerzej nauk

45 Por. L. Porębski, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, dz. cyt., s. 29–46; ocena J. Deweya dokonana przez L. Porębskiego jest zbyt krytyczna.

46 W literaturze wskazuje się pośredni wpływ paradygmatu behawioralnego na nowe podejście do badania ideologii, m.in. prace nad badaniem osobowości autorytarnej, np. A.H. Maslow, *The Authoritarian Character Structure*, „Journal of Social Psychology” 1943, t. 18, s. 401–411.

47 Th. Cook, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The American Political Science Review” 1947, t. 41, nr 2.

48 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Wybrane zagadnienia*, dz. cyt., 15–16.

społecznych prostszą do weryfikacji i falsyfikacji. Sformułowali podstawy teorii propagandy i teorii komunikowania masowego.

Zwrot w badaniach ideologii skutkuje „porzuceniem” dotychczasowych koncepcji propagandy⁴⁹ (w praktyce dosyć niekonsekwentny⁵⁰), jak i samego pojęcia propagandy oraz przyjęcie koncepcji komunikacji politycznej⁵¹, w późniejszym czasie będącej częścią ogólnej teorii komunikowania masowego⁵². Rolę propagandy w społeczeństwie ma przejąć komunikowanie polityczne, w którym większy nacisk położony ma zostać na argumentację, a nie perswazję. Komunikowanie polityczne w demokratycznym państwie ma wzmacniać lub osłabiać istniejące tendencje polityczne w społeczeństwie, nie ma pełnić roli indoktrynacji, tak charakterystycznej dla propagandy totalitarnego państwa⁵³.

Anglosascy uczeni myślą jak reformatorzy polityczni⁵⁴. Ówczesnie przez badaczy związanych ze szkołą chicagowską⁵⁵ formułowana jest propozycja *great communities*⁵⁶, podejmowane są próby naprawy funkcjonowania prasy (*Komisja ds. wolności prasy*, zwana Komisją Hutchinsa)⁵⁷. W klimat tamtych lat

49 Wyjątek czynią wobec ujęcia agitacji, która w ich przekonaniu charakteryzuje się dużym ładunkiem perswazyjnym; H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 115–116.

50 Propaganda w słusznej sprawie może zostać zastosowana.

51 Powyższe zagadnienie w: M. Nieć, *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013, s. 137–199.

52 Model 5 pytań, zwany potocznie modelem gry w kręgle, jest jednym z najbardziej znanych i klasycznych modeli wykorzystywanych w badaniach marketingowych i komunikowania masowego, jest najczęściej cytowanym fragmentem dorobku Lasswella; zob. D. McQuil, *Teoria komunikowania masowego*, tłum. M. Bucholc, A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 85–90.

53 H. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 115–116.

54 Tamże, s. xi.

55 Współtwórca szkoły chicagowskiej Ch.E. Merriam jr był zaangażowany w reformatorski ruch Progressive Movement,

56 S.J. Baran, D.K. Davis, *Teoria komunikowania masowego*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 129.

57 Th. Peterson, *The social responsibility theory of press*, w: F.S. Siebert, Th. Peterson, W. Schramm, *Four theories of the press*, North Stratford 2000 (reprint edition), s. 73–103; *A Free and responsible press: A General report of mass communications – newspapers, radio, motion pictures, magazines and, books*, Chicago 1947, <https://archive.org/details/freeandresponsib029216mbp/page/n5/mode/2up> (dostęp: 14.07.2022).

wpisują się także propozycje Lasswella i Kaplana, którzy poszukują naprawy demokracji i nowych narzędzi komunikacji w społeczeństwie.

Bardziej złożona okazała się kwestia empirycznego badania mitu politycznego. Analizując mit polityczny uczeni omówili propagandę, *political formula* (którą uznali za część mitu politycznego⁵⁸), autorytet (władzę formalną instytucji) oraz polityczne symbole, uznając powyższe za wspólną klasę zjawisk (łączyły je symbole). Przy tym nie skierowali się w stronę semiotycznego opisu polityki, np. prace Cassirera (*Esej o człowieku*) mogłyby być podstawą dla tego typu badań, ale w stronę empirycznej politologii, jej paradygmatu behawioralnego rozwijanego w szkole chicagowskiej⁵⁹. Lasswell, ówczesnie przedstawiciel szkoły chicagowskiej w nurcie politologicznym ukształtowanej przez Ch. Merriama Jr. (był jego uczniem i kontynuatorem badań), Jamesa Bryce'a, Pitirima Sorokina, kontynuował rozpoczęte w latach 30. XX wieku badania, które znalazły odzwierciedlenie w szeroko komentowanej książce *Politics: Who gets what, when, how* (1936)⁶⁰. Zdaniem Lasswella i Kaplana symbole, poza doktrynalną prezentacją treści, spełniają także funkcje propagandowe, można je wszystkie badać tymi samymi narzędziami empirycznej weryfikacji. Badacze położyli nacisk na zrozumienie symbolu w kontekście jego zastosowania politycznego, skupiając uwagę na skuteczności oddziaływania⁶¹, na jego funkcji instrumentalnej, a nie na interpretacji symboli, jak czynili to badacze doktryn politycznych.

Użycie symbolu w celu uzyskania akceptacji lub odrzucenia danego poglądu nie jest tylko efektem oddziaływania ideologii i propagandy, jest również domeną mitu politycznego. Zdaniem autorów „mit polityczny jest wzorcem podstawowych symboli politycznych obecnych w społeczeństwie”⁶². Mit jest więc swoistą matrycą kulturową i ideologiczną legitymizującą system,

58 „Polityczna formuła jest częścią mitu politycznego, która opisuje i zachowuje szczegółowo strukturę społeczną”; H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 126. Zdaniem F. Ryszki polityczna formuła to idee i instytucje polityczne, tegoż, *Nauka o polityce*, dz. cyt., s. 172.

59 L. Porębski, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, dz. cyt., s. 47–75.

60 Zawarty w książce opis polityków jako biernych widzów podejmowanych działań spotkał się z krytyką.

61 H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 112.

62 Tamże, s. 116.

a stworzenie struktury symbolicznej i utrzymanie jej trwałości jest główną funkcją mitu, co wydaje się być powtórzeniem ustaleń Bronisława Malinowskiego⁶³. Malinowski kładzie nacisk na kulturę (dziedzictwo), natomiast anglosascy politolodzy na ideologię. Mit polityczny zdaniem Lasswella i Kaplana przyjmuje współcześnie funkcję doktryny politycznej, zaś ideologia w nowej rzeczywistości politycznej demokratycznego państwa czasu coraz bardziej rozbudowywanej rywalizacji politycznej zostaje wpisana w walkę o władzę i mobilizację dużych grup społecznych. Funkcję delegitymizującą system polityczny odgrywa ich zdaniem utopia, do której przypisali myśl komunistyczną.

W ich ocenie mit polityczny odnosi się do fundamentalnych założeń dotyczących spraw politycznych, składa się z symboli wyjaśniających cel, a także z uzasadnienia praktyk władzy. „Ważnym składnikiem mitu politycznego zawierającym (przynajmniej w swej utajonej treści) wiele elementów doktryny politycznej, są różne opracowania norm społecznych, teorie tego co słuszne, dobre”⁶⁴ oraz symbole wyrażające uczucia i identyfikację. Na mit polityczny składa się w siatce pojęciowej amerykańskich autorów doktryna polityczna i miranda (derywacja)⁶⁵. Funkcją mirandy jest wzbudzenie podziwu, entuzjazmu, umacnianie wiary w lojalność wobec idei, podzielanie emocji przez grupę⁶⁶. Mit polityczny jest doktryną polityczną prezentowaną entuzjastycznie (miranda).

Autorzy *Power and society* dokonali melanzu różnych koncepcji „mitu politycznego”. W ujęciu utopii możemy dostrzec recepcję myśli Sorela i Mannheim’a, w rozważaniach o ideologii myśli Pareta i Mannheim’a. Opis mitu politycznego i ideologii nasuwa skojarzenia z koncepcją polityczną, a nie analizą teoretyczną. Pojęcia doktryna polityczna, ideologia, mit i utopia (kontr-mit, określenie Lasswella i Kaplana) są w ich przekonaniu tożsame. Mit polityczny jest przez nich określany przez sposób prezentacji.

Lasswell i Kaplan nie potrafili dać przekonującej odpowiedzi, czym jest mit polityczny. Ich propozycja nie została uzasadniona metodologicznie,

63 B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, W.W. Norton & Company, New York 1926.

64 H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 118.

65 Miranda jest próbą przełożenia na język empirycznej politologii V. Pareta pojęcia derywacji; M. Stefaniuk, *Teoria elit Vilfreda Pareta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.

66 H.D. Lasswell, A. Kaplan, *Power and society*, dz. cyt., s. 119.

uczeni nie znaleźli nowego sposobu badania mitu politycznego. Nie dokonali wyraźnego rozróżnienia mitu politycznego od ideologii i doktryny politycznej, który by pozwolił na sformułowanie projektu badań. Symbole rozumiane jako teksty i artefakty kultury były zbyt pojemnym zbiorem, by mogły stać się zmienną. Skupili uwagę na komunikowaniu politycznym (propagandzie), które w ich ocenie odzwierciedla aktualne konflikty współczesnego społeczeństwa (osie sporu politycznego). Rozważania Lasswella i Kaplana ukazują wszystkie słabości ówczesnego podejścia empirycznego do badania mitu politycznego.

Dyskusja, która rozwinęła się o autorytaryzmie i totalitaryzmie w amerykańskiej politologii i szerzej humanistyce, kontynuowała temat mitu politycznego (mit państwa), jednak dosyć szybko zgasła⁶⁷. Analizując koncepcję mitu państwa Cassirera wskazując przyczyny tego stanu rzeczy. Przedmiotem analizy politologicznej stała się ideologia, propaganda, podjęto próbę empirycznej weryfikacji i falsyfikacji (R. Merton, P. Lazarsfeld), zaś mit polityczny stał się przedmiotem rozważań humanistyki, głównie filozofów i historyków idei podejmujących problematykę wyobrażeń społecznych.

W Polsce z tego okresu godne odnotowania są dwie prace Bogdana Suchodolskiego o micie państwa (autor nie używał pojęcia mit państwa). Filozof kultury podjął się wskazania genezy mitu nazistowskiego, podążając niezależnie od Cassirera podobnymi ścieżkami⁶⁸. Dwa przyczynki Suchodolskiego dopiero w latach 90. XX wieku spotkały się z recepcją, ale w rozważaniach o micie poetyckim⁶⁹. Po II wojnie światowej ukazała się także jego *Dusza niemiecka w świetle filozofii*⁷⁰, w której Suchodolski rozbudowuje argumentację odnoszącą się do filozoficznych podstaw myślenia społecznego w Niemczech weimarskich. Należy też wspomnieć o dwóch przyczynkach Leona Halbana

67 Wygaśnięcie dyskusji o totalitaryzmie ma miejsce pod koniec lat 60. XX w., wówczas Z. Brzeziński publikuje *Between Two Ages. American's Role in Technetronic Era* (1970 r.), skupiając uwagę na przemianach technologicznych współczesnego świata, zaś C.J. Friedrich aż do przejścia na emeryturę w 1971 r. prowadził badania nad totalitaryzmem.

68 B. Suchodolski, *Filozofia mitu*, „Nauka i Sztuka” 1946, nr 5–6; tegoż, *Idea mitu*, „Nauka i Sztuka” 1946, nr 1.

69 J. Głowiński, *Mity przebrane*, dz. cyt., s. 15.

70 B. Suchodolski, *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, Wydawnictwo Instytutu Zachodniego, Poznań 1945 (w 1947 r. ukazało się II wydanie).

z 1946 i 1949 roku (główne tezy zaprezentował już w 1936 r.⁷¹), w których analizuje „religię” nazizmu; zostały one recypowane dopiero współcześnie.

Ponowne zainteresowanie współczesnej humanistyki mitem politycznym związane jest z osobą Rolanda Barthesa, autora *Mitologii* (1957), który wprost wskazał pojawienie się nowego mitu współczesnego, nazwanego przez niego mitologiami (*les mythologies*) życia społecznego. Praca Barthesa nie dotyczy społecznych warunków życia, ale ideologicznego obrazu społeczeństwa francuskiego, wyznawanego przez nie światopoglądu. Mitologie są nowym mitem politycznym, różnym od mitu państwa. Praca francuskiego semiologa spotkała się z zainteresowaniem badaczy różnych dyscyplin nauki, została w latach 70. XX wieku przetłumaczona na język angielski, niemiecki, polski i wywarła wpływ na dyskusję o micie współczesnym⁷².

W latach 60. XX wieku wśród badaczy mitu pojawia się dosyć powszechne przekonanie o obecności mitu także we współczesnej polityce. Możemy tu dostrzec dwa nurty refleksji o micie współczesnym: pierwszy związany z religioznawstwem, etnografią, etnologią, antropologią, a drugi z socjologią, filozofią i dopiero rodzącą się formalnie politologią. Pierwszy nurt refleksji poszukuje pozostałości mitu archaicznego (religijnego) we współczesności. Przedstawicielami tego nurtu badań są: Mircea Eliade (*Aspekty mitu: Sacrum, mit, historia*)⁷³, Louis Dupree (*Inny wymiar*)⁷⁴, Marcin Czerwiński (*Magia, mit i fikcja*)⁷⁵, Leszek Kołakowski

71 W 1936 r. ukazała się praca L. Halbana, *Religia Trzeciej Rzeszy* (t. I, Lwów), rękopis tomu drugiego zaginął w czasie II wojny światowej. Zob. *Przedhitlerowskie korzenie nazizmu, czyli dusza niemiecka w świetle filozofii i religioznawstwa*, red. B. Grott, O. Grott, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2018.

72 *Mitologie* zostały przetłumaczone na język niemiecki już w 1967 r., zaś na język angielski w 1972 r. W Polsce Ludowej ukazał się wybór prac R. Barthesa zatytułowany *Mit i znak. Eseje, wstęp i wybór* J. Błoński, tłum. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970. W tłumaczeniu polskim ukazały się niektóre eseje i *Mit, dzisiaj* (fragmenty), prawdopodobnie ze względu na krytykę stalinizmu nie został opublikowany pełny tekst.

73 M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998; tegoż, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wstęp i wybór M. Czerwiński, tłum. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.

74 L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków 2003.

75 M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

(*Obecność mitu*)⁷⁶ oraz badacze odwołujący się do psychoanalitycznej teorii, m.in. Joseph Campbell (*Bohater o tysiącu twarzy; Zapisy z rozmów. Kwestie bogów*)⁷⁷. Do tego nurtu możemy również zaliczyć Claude'a Lévi-Straussa, który nie podjął się analizy obecności mitu archaicznego we współczesności, ale odnotowywał jego obecność. W kolejnym podrozdziale (*Dyskusja o pojęciu mit polityczny*) wskazują także mniejsze przyczynki do badań nad mitem politycznym, głównie zagranicznych autorów.

Drugi nurt refleksji dostrzega nowy rodzaj mitu, który określa mitem współczesnym, mitem politycznym, mitem państwa lub mitologiami (w książce stosuję powyższe określenia zamiennie). Wskazane określenia przynależą do klasy zjawisk mit polityczny, oczywiście dostrzegam między nimi różnice nie tylko semantyczne, które wskazują w tekście, analizując poszczególne propozycje. Głównym przedstawicielem drugiego nurtu badań (odnoszę się do lat 60. XX w.) jest poza wspomnianym już Barthesem (*Stopień pisania zero*⁷⁸; *Mitologie*) Alfred Sauvy (*Mythologie de notre temps*⁷⁹). Ówczesnie w Polsce nie powstają znaczące prace w tym nurcie badań, dopiero w latach 80. XX wieku zostaje opublikowana książka T. Biernata *Mit polityczny*. Niewątpliwie na ten nurt badań wywarła wpływ francuska szkoła socjologiczna podejmująca zagadnienie wyobrażeń społecznych. W literaturze podkreśla się znaczenie Maurice'a Halbwachsa, należy także wspomnieć Stefana Czarnowskiego, badacza dzisiaj zapomnianego i anglosaskich historyków idei. W Polsce przedstawicielem tego nurtu badań jest Bronisław Baczko związany z warszawską szkołą historii idei⁸⁰.

76 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i Ska, Warszawa 2005. Wydanie I pracy ukazało się w 1972 r. w Instytucie Literackim w Paryżu.

77 J. Campbell, *Zapisy z rozmów. Kwestie bogów*, tłum. P. Kołyszko, Jacek Santorski & Co. Agencja Wydawnicza, Warszawa 1994, tegoż, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zysk i Ska, Poznań 1997.

78 R. Barthes, *Stopień pisania zero oraz nowe eseje krytyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

79 A. Sauvy, *Mythologie de notre temps*, Editions Payot, Paris 1966.

80 Sz. Wróbel, *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka*, IFiS PAN, Warszawa 2016; P. Śpiewak, *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, w: *Źródła do dziejów warszawskiej szkoły historii idei. Materiały archiwalne i rękopiśmienne (rekonesans)*, opr. H. Citko, IFiS PAN, Warszawa 2017, s. 230–245.

Początek współczesnej refleksji politologicznej o micie politycznym następuje w latach 70. XX wieku. Powstają wówczas prace, które oddają zapamiętania obydwu nurtów badawczych. W tym kontekście należy wymienić Henry'ego Tudora (*Political Myth*⁸¹) i Lauri O. Honko (*The Problem of Defining Myth*⁸²). Obydwie prace powstały w 1972 roku (zbieżność przypadkowa), ale już rozwój refleksji o micie politycznym wraz z kształtowaniem się dyscypliny nauki o polityce nie jest przypadkowy. Promotorem rozważań o micie politycznym staje się od lat 70. XX wieku politologia. Tudor wprost pisał o micie politycznym, zaś Honko dostrzegał mit archaiczny w polityce współczesnej, poszerzył analizy Eliadego, który pisał o archaizacji życia społecznego i kultury we współczesności⁸³.

Książka Tudora jest w politologicznych badaniach pracą przełomową. Brytyjski autor po raz pierwszy w nauce o polityce wyodrębnił i wstępnie zdefiniował mit polityczny (opowieść, narracja wydarzeń prezentowana w dramatycznej formie)⁸⁴ oraz wskazał refleksję o micie politycznym, pozostając w nurcie badań ogólnych nad mitem. W starożytności dostrzegł dwie teorie, które w jego przekonaniu są aktualne: alegoryczną i euhemerystyczną, zaś we współczesności wyróżnił siedem teorii: idealistyczną, lingwistyczną, psychologiczną, socjologiczną, strukturalną oraz mit jako prymitywny pogląd na świat, a także mit jako formę ekspresji ponadczasowej prawdy.

Klasyfikacja zaproponowana przez Tudora wydaje się być bardziej powiązana z poszczególnymi dyscyplinami nauki, a nie z problemami politycznymi lub z rodzajami mitu, ewentualnie funkcjami mitu politycznego, co pozwoliłoby ująć złożoność zjawiska, ukazać jego wieloaspektowość. Tudor przyjął pragmatyczne spojrzenie i wskazał teorie, które wniosły wkład do badań nad mitem politycznym. Ukazanie bezpośredniej tradycji badań nad mitem

81 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 16.

82 Artykuł L. Honko, *The problem of defining myth* pierwotnie ukazał się w książce zatytułowanej *The Myth of the State: Based on papers read at the Symposium on the Myth of the State held at Åbo on the 6th–8th September 1971*, ed. H. Biezais, Almqvist&Wiksell, Stockholm, 1972. Wszystkie odniesienia oraz cytaty pochodzące z artykułu Honko odnoszą się do zbioru pdfs.semantiesscholar.org.

83 Zob. rozważania o teorii mitologii zdegradowanej Eliadego w: M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna*, dz. cyt., s. 308–319.

84 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 15.

politycznym napotkało już na samym początku badań na niemałe trudności teoretyczne i metodologiczne, nierozwiązane zadowalająco także obecnie.

Wyraźną słabością klasyfikacji jest brak przedstawienia wszystkich propozycji badawczych dotyczących mitu politycznego. Tudor nie wyodrębnił mitu państwa Cassirera, który przecież nie tylko analizuje mit Trzeciej Rzeszy, ale *de facto* współczesny mit polityczny (zasadniczy fragment rozprawy *Technika nowoczesnych mitów politycznych*⁸⁵). Pominięte zostały mitologie Barthesa będące nie tylko portretem francuskiego mieszczaństwa, ale również analizą ideologii mieszczańskiej i ukazaniem ideologicznej pacyfikacji społeczeństwa politycznego poprzez współczesne mity. Eliade jest interpretowany etnograficznie i historycznie, a nie politycznie. Tudor nie dostrzega Eliadego analizy archaizacji życia społecznego we współczesności.

Zdecydowana większość politologów podążyła drogą wskazaną przez Tudora, dla którego mit jest częścią mitologii ogólnej. Ujęcie uniwersalne ówczesnie zdecydowanie dominuje w politologii (oraz innych dyscyplinach podejmujących zagadnienie mitu w polityce: socjologia, antropologia kulturowa, filozofia), dopiero Christopher Flood i Chiara Bottici zaczęły poszukiwać nowej tradycji dla mitu politycznego. W Polsce refleksję Tudora podzielił Stanisław Filipowicz, przy tym odrzucił pojęcie mitu politycznego, a w swojej pracy użył określenia „mit i spektakl władzy”.

Zdecydowanie ciekawszą próbą wskazania ogólnej tradycji mitu (w tym mitu w polityce) jest propozycja Lauri Honko. Fiński badacz podejmuje zagadnienie mitu politycznego w kontekście dyskusji o trzech rodzajach mitu (mit religijny, mit w polityce i mitemy poetyckie). Jego zdaniem możemy we współczesności wyróżnić aż dwanaście teorii mitu: kategorię poznawczą, formę symbolicznej ekspresji, projekcję podświadomości, czynnik integrujący i ułatwiający procesy adaptacyjne w życiu człowieka, czynnik regulujący zachowania, legitymizujący instytucje społeczne, wyraz zjawisk społecznie istotnych, odbicie kultury i struktury społecznej, wynik sytuacji historycznych, komunikację religijną, religijną kategorię oraz środek, a także obiekt strukturalnego badania⁸⁶. Autor nie poszerzył analizy mitu.

Klasyfikacja Honko przedstawia w miarę wyczerpująco stan badań nad mitem archaicznym, który jest dla niego wzorcem mitu politycznego i przy

85 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 307–328.

86 L. Honko, *The problem of defining myth*, dz. cyt., s. 12–14.

pewnych zastrzeżeniach mitemów poetyckich, podtrzymał tym samym ujęcie Cassirera i Eliadego. Dla fińskiego religioznawcy mit poetycki jest „karłowaty”. Powyższa klasyfikacja spotkała się ze znaczną recepcją w polskich naukach społecznych i humanistyce (B. Szacka, T. Biernat, M. Bal-Nowak). Honko pełniej niż Tudor zdiagnozował problemy związane z mitem politycznym, pomimo uniwersalnego ujęcia, wskazał także wszystkie najważniejsze zagadnienia ogólnego ujęcia mitu w polityce.

W polskiej refleksji o micie politycznym możemy wskazać „klasyfikację” Józefa Niźnika z końca lat 70. XX wieku. Propozycja Niźnika jest historycznie najwcześniejszą, do której badacze mitu i mitu politycznego w Polsce się odwoływali. Niźnik nadmiernie uogólnił klasyfikację, wyliczając tylko trzy orientacje badawcze: filologiczną, do której zaliczył Barthesa, filozoficzno-antropologiczną, do której zaliczył Cassirera, i publicystyczną (tu wskazał książkę Wiktora Osiatyńskiego, *W kręgu mitu amerykańskiego*⁸⁷), bądź potoczne wyobrażenia o micie⁸⁸. Niźnik dzieli orientacje *de facto* na dwa typy: filologiczną i bardzo pojemną filozoficzno-antropologiczną, w której możemy zmieścić wszystkie teorie nauk społecznych. Trudno w tym przypadku mówić o klasyfikacji.

Po ponad trzydziestu laty „klasyfikację” Niźnika wyciągnął z lamusa nauki Maciej Czeremski, nanosząc jednocześnie pewne modyfikacje. Wymienił następujące orientacje badawcze: publicystyczną, tradycyjne (zbiór specyficznych form literackich, inaczej jej mitologia), filologiczną (zaliczył tu Barthesa) i filozoficzno-antropologiczne (mitologia jako rodzaj światopoglądu)⁸⁹. Wspominam Czeremskiego ze względu na odniesienia do Barthesa; również w tym przypadku trudno mówić o klasyfikacji.

Z początkiem lat 80. XX wieku następuje ożywiona dyskusja o micie politycznym w polskiej politologii, prawdopodobnie pod wpływem ówczesnych wydarzeń politycznych (Sierpień '80, stan wojenny, dekompozycja komunizmu), zauważalnej recepcji koncepcji mitu Sorela. Powstają prace Ireny

87 W. Osiatyński, *W kręgu mitu amerykańskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.

88 J. Niźnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978 nr 3, s. 164.

89 M. Czeremski, *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2009, s. 15. Por. J. Niźnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, dz. cyt., s. 164.

Pańków⁹⁰, Franciszka Ryszki⁹¹, Marka Waldenberga⁹², Barbary Szackiej⁹³, Michała Jaskólskiego⁹⁴, zaś pod koniec lat 80. XX wieku ukazują się monografie autorstwa Stanisława Filipowicza i Tadeusza Biernata, fundamentalne dla badań politologicznych podejmujące zagadnienia teorii mitu, jak i analizujące mity. Badacze mitu politycznego o różnej proweniencji naukowej (politologia, socjologia, prawo, historia) zapoczątkowali dyskusję, której rezultaty ufundowały politologiczny dyskurs i badania o micie politycznym. Za początek dyskusji o micie politycznym w polskiej politologii możemy uznać prace Niźnika z końca lat 70. XX wieku, zaś zakończyły dyskusję rozważania historyków z początku lat 90. XX wieku o polityzacji mitu historycznego.

Artykuł Ireny Pańków, który ukazał się w „Studiach Nauk Politycznych”, jest pierwszą politologiczną próbą zmierzenia się z mitem politycznym. Badaczka poruszyła wszystkie najważniejsze problemy w dyskusji o micie politycznym: naukowe a potoczne rozumienie mitu, definicja mitu politycznego, pojęcia tożsame lub zbliżone (odpowiednio: stereotyp i ideologia, archetyp), podział mitu politycznego (orientacje historyzujące/mit historyczny i uniwersalizujące/archetypy kulturowe: mity prospektywne i retrospektywne). Jej zdaniem publicystyczne ujęcie mitu (nawiązała do podziału Niźnika) oznacza „synonim fałszu, złudzenie”⁹⁵, dlatego według niej pojawiają się w nauce pomysły demaskowania mitów, rozwiewania iluzji i samoufudy. W ocenie Pańków tego typu postawa, mająca swoje scjentystyczne korzenie i odniesienia, jest także zmitologizowana. Sugeruje bowiem możliwość obalenia mitu, jak np. fałszywy sąd naukowy⁹⁶. Odmienne przekonanie dotyczące prawdzi-

90 I. Pańków, *Mity w działaniach politycznych*, „Studia Nauk Politycznych” 1982, nr 5–6 (59–60).

91 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Uwagi metodologiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

92 M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „Metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, w: tegoż, *Prekursorzy Nowej Lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985, s. 128–172.

93 B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, dz. cyt., s. 475–495.

94 M. Jaskólski, *Historia i mit historyczny w doktrynie politycznej*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 1984, t. 14.

95 I. Pańków, *Mity w działaniach politycznych*, dz. cyt., s. 127.

96 Na innych aspekty tego zjawiska wskazuje J. Topolski, *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*, w: *Ideologie, poglądy, mity w dziejach Polski i Europy w XIX i XX wieku: studia historyczne*. Księga Pamiątkowa ofiarowana prof. dr. Lechowi Trzeciakowskiemu w 60. rocznicę

wości mitów głosi ówczesznie Anna Uhlig. W jej ocenie potoczne rozumienie mitu zakłada prawdziwość prezentowanych historii, gdy w nauce panuje przekonanie o fałszywym charakterze mitu w jego warstwie historycznej, co wywołuje dysonans między społeczną recepcją mitu a naukową refleksją o micie⁹⁷. Politologia powinna w przekonaniu Uhlig podjąć próbę naukowej weryfikacji przedstawianych w micie historycznych wydarzeń.

Refleksję nad potocznym rozumieniem mitów w kontekście mitu politycznego podjął Paweł Kuciński w artykule *Mit polityczny. Wykluczające narracje narodowe Jerzego Pietrkiewicza* opublikowanym w wydawnictwie Instytutu Badań Literackich PAN⁹⁸, co w tym przypadku ma znaczenie, jest to bowiem głos badacza zajmującego się światem wyobrażonym (literaturoznawstwo), a nie tylko światem realnym (politologia). Przywołuję artykuł Kucińskiego także ze względu na jego odniesienia do koncepcji mitologii Barthesa, jak i analizę mitu politycznego. Zdaniem literaturoznawcy i politologa, mit potoczny jest wyróżniony ze względu na konwencję językową o wartościującym charakterze, a nie pełnione funkcje w systemie politycznym. Potoczne rozumienie mitu „może być dobrowolną mieszaniną ujęć szczegółowych”, już u źródła „swej perypetii składniowej” jest naznaczony fałszem⁹⁹. Mit potoczny ma potencjalnie nieograniczoną ilość zastosowań: posiada moc autorytarną, maskuje język przemocy, ma siłę argumentu erystycznego, jest strukturą dowodzenia i argumentacji. W ocenie Kucińskiego pierwszym krokiem w porządkowaniu problematyki mitu jest oddzielenie naukowych interpretacji od potocznego rozumienia. Niewątpliwie artykuł Kucińskiego uporządkował problematykę mitu potocznego i został przez historyków myśli politycznej zauważony (Roman Bäcker), wskazał także kierunek badań (techniki argumentacji i dowodzenia, socjotechnika, komunikowanie polityczne).

urodzin, red. J. Topolski, W. Molik, K. Makowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1991, s. 243–254.

97 A. Uhlig, *Mityczne wymiary polskości*, w: *Historia – prawo – polityka*, red. J. Baszkiewicz, A. Bodnar, S. Gebethner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 238–250.

98 P. Kuciński, *Mit polityczny. Wykluczające narracje narodowe Jerzego Pietrkiewicza*, w: *Obcy – obecny. Literatura, sztuka i kultura wobec inności. Inni i obcy w kulturze*, red. P. Cieliczko, P. Kuciński, Instytut Badań Literackich PAN i Fundacja na Rzecz Badań Literackich, Warszawa 2008, cz. III, s. 81–98.

99 P. Kuciński, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 83.

Mit jest formą świadomości, która organizuje w ocenie Pańków „całą zbiorową wyobraźnię [...] nawet wokół jednego zdarzenia”¹⁰⁰, co wyraźnie odsyła jej rozważania do Sorela (mit rewolucji). Mit jest strukturą otwartą (na poziomie treści) oraz jednocześnie i archetypową (na poziomie formy), a także udramatyzowaną. Pańków zadała pytanie o prawdę mitu, o sąd o rzeczywistości, tym samym przesunęła politologiczne rozważania o micie w kierunku historii lub refleksji filozoficznej o prawdzie.

I. Pańków w tezach o micie politycznym zawartych w podręczniku akademickim *Nauka o polityce* (pod red. Artura Bodnara, wyd. 1984 i 1988) usytuowała mit w kulturze politycznej¹⁰¹. Ponowiła swoje rozważania, wskazując także na funkcjonalne ujęcie mitu, za Franciszkim Ziejką podała przykład mitu raclawickiego i jego recepcji społecznej, wpływu na ówczesne działania polityczne. Mit jest dla Pańków elementem myśli politycznej, kształtowania świadomości politycznej społeczeństwa. Mit jest ulokowany w świadomości społecznej, w dziedzinie zbiorowych wyobrażeń. Używa nawet sformułowań psychoanalitycznych „sen zbiorowy”, „ciemna strona społecznej świadomości”, „podświadomość”¹⁰².

Zagadnienie mitu politycznego podjął także Michał Jaskólski, prawnik i politolog, który postanowił połączyć historyczną metodę weryfikacji i politologiczne ujęcie funkcjonalne. Artykuł Jaskólskiego ukazał się w czasopiśmie „Historyka. Studia Metodologiczne” podejmującym zgodnie z podtytułem zagadnienia metodologiczne, był więc próbą teoretycznego ujęcia mitu w myśli politycznej (ówcześnie historia doktryn politycznych i prawnych). Jego zdaniem mit polityczny powstaje w dwóch etapach, w pierw kształtuje się mit historyczny, a następnie mit historyczny zostaje zastosowany w polityce. Historyk doktryn politycznych i prawnych nie podjął rozważań o micie historycznym poza polityką.

Jaskólski nie użył określenia mit polityczny, tylko mit historyczny, prawdopodobnie dla podkreślenia przedmiotu mitu, jak i wyraźnego zaznaczenia

100 I. Pańków, *Mity w działaniach politycznych*, dz. cyt., s. 130.

101 I. Pańków, *Kultura polityczna społeczeństwa i jej uwarunkowania*, w: *Nauka o polityce*, red. A. Bodnar, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, wyd. I, s. 201–214; tejsze, *Kultura polityczna społeczeństwa i jej uwarunkowania*, w: *Nauka o polityce*, red. A. Bodnar, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, wyd. II zmienione, s. 185–201.

102 I. Pańków, *Kultura polityczna społeczeństwa i jej uwarunkowania*, dz. cyt. (wyd. I), s. 206.

różnicy między mitem historycznym a mitem religijnym i mitem literackim. Mit historyczny nie jest zatem ani fikcją artystyczną (mit poetycki), ani opowieścią o zamierzchłych czasach (mit religijny), ani tym bardziej konfabulacją, prostym zmyśleniem (mit potoczny).

Badacz nie określił, czy mit historyczny powstaje spontanicznie, czy w wyniku świadomego działania. Podał przykłady środowisk, w których mit historyczny powstał (stańczycy, piłsudczycy) sugerując celowe postępowanie, wyraźne instrumentalne wykorzystanie. Wskazał sposób tworzenia mitu historycznego: symplifikacja (uproszczenie) i generalizacja (uogólnienie) fragmentu historii, nie zdefiniował jednak symplifikacji ani generalizacji. Nie zakreslił różnicy między mitem historycznym a dydaktyką historii i publicystyką historyczną, ani między mitem historycznym a interpretacją historyczną.

Powstanie mitu politycznego poprzedza kształtowanie się mitu historycznego, który zostaje przełożony na język doktryny politycznej (argumentacji politycznej/stańczycy), bądź zastosowany w ideologii (postulat polityczny/piłsudczycy)¹⁰³. Jaskólski dopuścił zatem obydwie możliwości (wprost tego nie stwierdził), a podane przez niego przykłady odnoszą się do ideologii oraz doktryny. W politologii ujęcie funkcjonalne jest przypisywane do ideologii. Ówczśnie w nauce trwa spór o miejsce doktryny i ideologii w systemie politycznym. Propozycja Jaskólskiego zmierzała do pogodzenia obydwu stanowisk, jednak w moim przekonaniu bez powodzenia. Mit polityczny rozpatrywany w ujęciu funkcjonalnym jest przedmiotem analizy innych zjawisk politycznych niż w ujęciu doktrynalnym: w pierwszym przypadku odnosi się do sprawowania władzy i jej zdobycia, do działania politycznego¹⁰⁴, w drugim do interpretacji zjawisk politycznych. Historyk doktryn politycznych i prawnych nawiązał do badań mitu literackiego Franciszka Ziejki (*W kręgu mitów polskich*), który przedstawił propozycję analizy zjawisk politycznych, tworzenia wyobrażeń społecznych (mitów, ideologii).

103 M. Jaskólski, *Historia i mit historyczny w doktrynie politycznej*, dz. cyt., s. 62; tegoż, *Proteuszowy świat myśli politycznej*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2016, t. 38, nr 4, s. 45–55.

104 Odczyt J. Piłsudskiego kończy się apelem „i wtedy mogiły zawołają głosem strasliwym: – «Idź i czyn!»”, J. Piłsudski, *Rok 1963*, dz. cyt., s. 167.

Niewątpliwie propozycja metodologiczna Jaskólskiego stworzyła dla politologów, historyków doktryn politycznych i prawnych (ówczesnie zarówno w prawoznawstwie i politologii), historyków idei i historyków myśli społecznej (socjologia) nowe możliwości eksplanacji mitów politycznych. Wyraźną słabością ujęcia Jaskólskiego jest brak zdefiniowania mitu historycznego, czy mitem mogą być wszystkie historyczne wydarzenia (taką sugestią można wyrowadzić z jego interpretacji mitologii Barthesa¹⁰⁵), czy tylko wybrane wydarzenia charakteryzujące się określonymi właściwościami. Zaletą propozycji Jaskólskiego było zawężenie przedmiotowe mitu w polityce do wydarzeń historycznych, odrzucił on potoczne rozumienie mitu. Badacz zadał pytanie o relacje mitu historycznego do tradycji, w tym do tradycji religijnej.

Propozycja Jaskólskiego nie spotkała się z szerszą recepcją w politologii¹⁰⁶, a badacze innych subdyscyplin politologii podążyli ścieżką wytyczoną przez historyków dokonujących demitologizacji zdarzeń politycznych, potocznie nazywanych historiami lub ścieżką politologów falsyfikowania potocznych lub publicystycznych mitów.

Barbara Szacka ponowiła pytanie Cassirera i Ossowskiego o rolę mitu w nowoczesnym społeczeństwie technologicznym¹⁰⁷. Uczona podjęła zagadnienie prawomocności posługiwania się kategorią mitu w odniesieniu do zjawisk charakteryzujących społeczeństwa współczesne. W tym celu postanowiła dokonać falsyfikacji pojęcia mitu, czym jest mit współczesny, określić jego właściwości i wskazać formę (w rozważaniach o definicji mitu politycznego jej propozycję przedstawiam). Nawiązała do Ossowskiego rozważań o micie zawartych w *Więzi społecznej i dziedzictwie krwi*. Zdaniem polskiego socjologa, którego analizę przyjęła Szacka, przekonania mityczne są oparte na wierze, są narzucone przez grupę, są uzasadnione irracjonalnie, a nie rozumowo, nie są podatne na weryfikację, są oparte na autorytetach społecznych i silnie oddziałują na życie¹⁰⁸. Socjolożka określiła cechy każdego mitu, przy tym jej rozważania odnoszą się *de facto* do mitu archaicznego (mit rasistowski krwi

105 Dla M. Jaskólskiego R. Barthes w *Mitologiach* dowodzi przekształcenia historii w ideologię za pośrednictwem mitu, *Historia i mit historyczny w doktrynie politycznej*, dz. cyt., s. 60.

106 Podobne ujęcie mitu zaproponował M. Waldenberg (nie podjął rozważań teoretycznych ani metodologicznych), *Jerzy Sorel – „Metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, dz. cyt., s. 128–172.

107 B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, dz. cyt. s. 487.

108 S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, dz. cyt., s. 198–220.

i ziemi, mit nordycki), poszerzając analizę Eliadego archaizacji życia społecznego we współczesności. Jej analizy na gruncie politologii nie znalazły szerszego oddźwięku badawczego.

Rozważania o micie politycznym podjął także Franciszek Ryszka w książce *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne* (1984), jednak w zakresie teorii mitu politycznego nie wyszedł poza ustalenia Lasswella, Kaplana i Cassirera. Uznał mit polityczny za antytezę „naukowej polityki”¹⁰⁹, co świadczyłoby o przyjęciu perspektywy metodologicznej Mannheim’a (*Ideologia i utopia*). Ryszka mit sytuuje między naukowo zdeterminowaną ideologią a utopią. Ideologia jest jego zdaniem zawsze zorientowana na sytuację, działanie, a utopia na wyobrażenie, które jest możliwe do realizacji („przyszłość dająca się urzeczywistnić”)¹¹⁰. „Mit jest racjonalizacją samej akcji pozbawionej «zorientowania wobec sytuacji», jej «naginania» do założonego z góry celu”¹¹¹. Mit jest zatem sposobem mobilizacji społecznej bez względu na istniejące uwarunkowania polityczne.

Ryszka nie dokonał zarysowania nowej perspektywy badawczej. Skoncentrował swoją uwagę, podobnie jak anglosascy badacze, na ideologii. Ponoził obawy formułowane przez Cassirera, Ossowskiego, Niżnika, Szacką. Mit hitlerowski (określenie Ryszki) był szczególnie niebezpiecznym fenomenem, ale jeszcze bardziej niebezpieczny może stać się mit współczesny, ze względu na rolę środków masowego przekazu w kolportowaniu idei¹¹².

Przełom w analizie teorii mitu politycznego przyniosły dwie monografie: *Mit i spektakl władzy* (1988) S. Filipowicza, oraz *Mit polityczny* (1989) T. Bier-nata. Filipowicz podzielił zdanie Tudora na ścieżkę rozwoju mitu politycznego, przy tym nie użył pojęcia mit polityczny. Uznał stadium mitów w polityce za dziedziną mitologii ogólnej¹¹³. W jego ocenie „wszystkie mity mają zawsze jakiś sens polityczny. Można mówić jedynie o obecności mitów, które

109 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, dz. cyt., s. 171.

110 Tamże, s. 169.

111 Tamże, s. 169.

112 Tamże, s. 171; zob. cytat z powieści T. Manna, *Doktor Faustus*, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 481.

113 „próba arbitralnego wyodrębnienia mitów politycznych jako odrębnego zjawiska byłaby nieporozumieniem”, S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, dz. cyt., s. 79; H. Tudor, *Political Myth*, dz. cyt., s. 17.

odegrały wyjątkowo istotną rolę polityczną¹¹⁴. Powyższy sąd wydaje się być zbyt kategoryczny i jest trudny do falsyfikacji. Istnieją przecież mity poetyckie i religijne, które nie odegrały żadnej politycznej roli.

Filipowicz przyjął rytualistyczne podejście do mitu, czyniąc przedmiotem rozważań mity w polityce i spektakl władzy. Szczególnie cenne są jego rozważania o *Liście o widowiskach* Jeana Jacques'a Rousseau¹¹⁵, oraz o teatralizacji polityki, podejmujące tematy polityczno-kulturowe. Zagadnienia spektaklu władzy zostały rozwinięte przez badaczy marketingu politycznego i przez teoretyków polityki. Historyk myśli politycznej rozważania o micie usytuował w teorii demokracji i w rozważaniach o wyobrażeniach społecznych.

Tadeusz Biernat postawił w 1989 roku pytanie o stan badań nad mitem¹¹⁶, diagnozując niezadowolający rozwój badań i dostrzegając przyczynę tego stanu rzeczy w braku refleksji politologicznej. W swojej książce przywołał podział mitów autorstwa Lauri Honko, wyodrębnił z mitologii ogólnej mit polityczny i go zdefiniował¹¹⁷. Zaproponował następującą typologię mitu: mit archaiczny/religijny i mit współczesny/polityczny, który podzielił na mit ogólny/mit stricte polityczny i mit szczegółowy/mit politycznego znaczenia. Mit współczesny (inaczej polityczny) w ocenie Biernata wykazuje od mitu archaicznego (religijnego) odrębność formalną (treść), różni się desakralizacją elementu mitycznego i genezą¹¹⁸. Mit archaiczny opisuje relacje człowieka z naturą, a mit współczesny stosunki jednostki ze społeczeństwem. Przy tym Biernat nie jest jednoznaczny, czy mit współczesny odnosi się do człowieka, czy do zbiorowości (wspólnoty politycznej).

114 S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, dz. cyt., s. 79.

115 J.J. Rousseau, *List o widowiskach*, tłum. w. Bieńkowska, w: tegoż, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

116 T. Biernat, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 15.

117 „Współczesny mit polityczny jest *sui generis* formą świadomości społecznej, powstałą jako korelat określonych procesów poznawczych, informacyjnych i emocji, która wywołuje z góry dającą się przewidzieć irracjonalny stosunek do rzeczywistości, modyfikujący tę rzeczywistość, tworząc jej wyobrażenie”, w: T. Biernat, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 75. W innym fragmencie tekstu pisał: [mit współczesny] „jest sposobem zorganizowania tej części świadomości, która z przyczyn obiektywnych, ze względu na określone historycznie i społecznie zmienne warunków nie została zorganizowana w inny sposób”, tamże, s. 34.

118 Tamże, s. 8.

Powyższe ujęcie mitu politycznego możemy określić jako cybernetyczny model mitu politycznego lub komunikacyjny model mitu politycznego. Uczony wyróżnił trzy elementy mitu politycznego: a) podstawę społeczną mitu (informacje początkowe/stan świadomości danej grupy, wiedza o rzeczywistości, poglądy i nurty ideowe, tradycja), b) treść mitu (uogólniony sąd odnoszący się do rzeczywistości) i c) uzewnętrznienie mitu. Odpowiedział na pytanie: Jak mit polityczny działa i dlaczego?, domykając nurt rozważań rozpoczęty przez literaturoznawcę Franciszka Ziejkę, politolożkę Irenę Pańkow oraz kontynuowany przez prawnika-historyka doktryn politycznych i prawnych Michała Jaskólskiego. Rozważania polskich uczonych wyraźnie nawiązały do koncepcji teorii mitu Georges'a Sorela i teorii mitologii Rolanda Barthes'a – ich funkcjonalnego ujęcia mitu jako formy świadomości społecznej będącej rodzajem ideologii (Barthes) lub zastępującą ideologię (Sorel).

Zarówno rozważania Filipowicza, jak i badania Biernata nie doczekały się kontynuacji, pomimo wyraźnych efektów w analizie mitu politycznego. Autorzy nie wypracowali metodologii badania mitu politycznego – najbliższy był Biernat, ale nazbyt skoncentrował się na emocjonalnej stronie mitu i jego irracjonalnym charakterze, trudnym do falsyfikacji na gruncie politologii. Opracowany przez niego model był oparty na opisowym zrozumieniu a nie wyjaśnieniu, nie przedstawił też warunków koniecznych uzewnętrznienia. Nie wyjaśnił kluczowej funkcji „uzewnętrznienie mitu”: kiedy?, w jakich okolicznościach?, dlaczego?, ze względu na jaki cel? Nie wskazał i nie zdefiniował instrumentalnego momentu uzewnętrznienia mitu.

Badania politologiczne skupiły się na falsyfikacji mitów potocznych i mitów historycznych. Prawie sto artykułów w tym obszarze badań zostało przedstawionych w trzech tomach (*Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. I, 2010, i t. II, 2012; *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, 2015). Ostatni tom pokazał zmianę podejścia w badaniach mitu, odejście od analizy historyczno-politycznej mitu i podjęcie funkcjonalnych badań mitu. Autorzy nie odpowiedzieli na kluczowe pytanie, czy mit jest formą świadomości, postrzegania rzeczywistości (zapośredniczoną przez dominujący komponent emocjonalny) czy postawą, względnie trwałą formą przekonań, ewentualnie myślą polityczną.

W dwóch wieloautorskich publikacjach charakterystycznie zatytułowanych *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*.

Studia i materiały (t. I, 2010; t. II, 2012)¹¹⁹ starano się poszerzyć dotychczasowe ujęcie Pańków, Jaskólskiego i Biernata, nie poprzestając na aplikacji teorii mitu do analizy myśli politycznej, ale także do analizy wyobrażeń zbiorowych i polityki historycznej. Andrzej Sepkowski podjął zagadnienie przestrzeni mitycznej i socjalizacji mitycznej. Zdaniem politologa „mityzacja jest uproszczeniem jakiegoś zjawiska i wkomponowaniem go w stałe, zrutynizowane struktury jednostkowe i zbiorowe.”¹²⁰

W drugim tomie rozważań ukazał się artykuł Jerzego Zdańskiego, *Współczesny mit polityczny – forma świadomości społecznej*, który starał się pogodzić refleksję Pańków, Jaskólskiego i Biernata. Według Zdańskiego „współczesny mit polityczny możemy rozumieć m.in. jako określony fragment społecznej świadomości i jednocześnie ważny składnik kultury politycznej”¹²¹. Mit polityczny może być rozumiany „jako socjotechniczne narzędzie ideologii, doktryny, celowo oddziałujące na świadomość społeczną, ujmując rzeczywistość w spójny, przemyślany system wartości oraz stanowiący część szerszego systemu historiozoficznego”¹²². Autor zaproponował spojrzenie politologiczno-historiczno-filozoficzne, co wydaje się jednak zbyt eklektyczną propozycją teoretyczną.

Kolejna praca monograficzna o micie politycznym powstała prawie po trzydziestu latach, w 2016 roku. Nowe ujęcie mitu politycznego zaproponowała Anna Siewierska-Chmaj, podejmując zagadnienie współczesnego mitu politycznego, jego aktualizacji, wypracowując mitologiczne ujęcie „powrotu mitu”. Nawiązała do ustaleń znanego anglosaskiego badacza mitów

119 *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. I, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2010; *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. II, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012; Tom III: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa* (2015), omawiam w dalszej części artykułu, analizując badania dotyczące mitu politycznego i stereotypu.

120 A. Sepkowski, *Człowiek w przestrzeni mitycznej*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2010, s. 25; tegoż, *Ideologia w przestrzeni mitycznej*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. 2, s. 10–35.

121 J. Zdański, *Współczesny mit polityczny – forma świadomości społecznej*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. 2, s. 36.

122 Tamże, s. 38.

o orientacji psychoanalitycznej Josepha Campbella¹²³, przy tym nie skupiła uwagi na społecznych przestrzeniach mitu (dom, świątynia, pałac), ale zaproponowała opis powrotu mitu, dokonała przełożenia „metamorfozy maski” na „aktualizację maski”.

W XXI wieku wyraźnie wzrasta wśród politologów zainteresowanie zagadnieniem mitów politycznych zarówno w aspekcie funkcjonalnym, jak i doktrynalnym. Szerokie podejście do badania mitu politycznego zaprezentowane w wieloautorskich publikacjach (mit jako wyobrażenia zbiorowe, pamięć zbiorowa, polityka historyczna, stereotyp, „aktualizacja polityczna maski”) pokazuje ciągle otwartą kwestię, czym jest mit polityczny. Ujęcie funkcjonalne ma niewątpliwie liczne swoje zalety analityczne, ale bez odpowiedzi, czym jest mit polityczny widać wyraźnie wszystkie słabości tego typu podejścia.

Ścieżką demitologizacji mitów historycznych podążyli historycy (w tym historycy literatury: Ziejka, Janion, Głowiński), zgłaszając również aspiracje politologiczne, podobną aktywność można zauważyć po stronie politologów (historycy myśli politycznej, historycy dziejów najnowszych), ale przeciwnie skierowaną, podejmujących zagadnienia literackie i artystyczne. Politolodzy nie wypracowali narzędzi weryfikacji i falsyfikacji archiwaliów, korzystają w tym względnie z dokonań historyków.

Rozważania o mitach pojawiają się wraz z upadkiem Polski Ludowej, co nie wydaje się być przypadkiem przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze następuje rozliczenie się z mitami Polski Ludowej, po drugie budowanie nowego państwa w ramie demokratycznej stawia pytanie o aktualność mitów politycznych poprzedniego reżimu politycznego, jak i reżimów bardziej odległych (okresu międzywojennego, Polski pod zaborami). Powyższa tematyka ciągle czeka na swojego badacza.

Jerzy Topolski, metodolog historii, którego prace są lekturą także politologów, w artykule *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*¹²⁴ podjął się odpowiedzi na pytanie o przyczynę mityzacji nauki historii. Zagadnienie

123 A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2016, s. 46. Zob. J. Campbell, *Zapisy z rozmów. Kwestie bogów*, dz. cyt.; tegoż, *Bohater o tysiącu twarzy*, dz. cyt.; R.T. Ciesielski, *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

124 J. Topolski, *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*, w: *Ideologie, poglądy, mity w dziejach Polski i Europy w XIX i XX wieku: studia historyczne*. Księga Pamiętkowa ofiarowana prof. drowi

narracji historiograficznej jest częścią dyskusji o micie politycznym, choćby Flooda o mitologii Cassirera, jak i dyskusji o teorii mitu politycznego (Tudor, Bottici). Zdaniem Topolskiego mity „rodzą się w procesie zdobywania wiedzy i są tego zdobywania niejako nieodłącznym atrybutem”¹²⁵. Powyższa ocena nie tylko dotyczy historiografii, ale każdej nauki społecznej¹²⁶, dlatego w ocenie Topolskiego nie ma „prac historycznych [tj. podejmujących historyczne rozważania – MN] wolnych od mitów”¹²⁷. Historyk wskazuje trzy rodzaje mitów, które wywierają wpływ na mityzację historiografii: mity głębokie (tkwiące w świadomości historyków, np. mit ewolucji, który niejako automatycznie wywołuje określoną selekcję materiału), mity ideologiczne (niecelowe nachylenie badawcze, wynikające z poglądów uczonego, np. ideologia liberalna skupia się na znaczeniu idei wolności) i mity faktograficzne (przywiązywanie wagi do określonych wydarzeń, dat, co prowadzi do selekcji materiału pod ich kątem, np. 1 IX 1939 r.)¹²⁸. Powyższe mity wywierają również wpływ na mityzację narracji politologicznej. Ustalenia Topolskiego są zbieżne z konceptualnym badaniem myśli politycznej Skinnera.

Topolski zaproponował także definicję mitu historycznego, przy tym nie użył terminu mit historyczny. Jego zdaniem mit jest pewną całością narracyjną, „opartą na specyficznym sposobie myślenia o cechach sakralnych (niekoniecznie typu religijnego), będącą pewnym sposobem pojmowania świata, niezbędnym do jego rozumienia”¹²⁹. Mit jest zdogmatyzowaną wiedzą o świecie, tkwiącą w ludzkiej kulturze.

Poza ostrzeżeniem badaczy przed „nieświadomą” mityzacją nauki, Topolski podjął się zdefiniowania mitu politycznego (w ramie historycznej) nie w oparciu o czynniki emocjonalne, co w ówczesnym dyskursie naukowym

Lechowi Trzeciakowskiemu w 60. rocznicę urodzin, red. J. Topolski, W. Molik, K. Makowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1991, s. 243–254.

125 J. Topolski, *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*, dz. cyt., s. 247.

126 „W nauce zachodzą stałe, nieodłączne od niej procesy mitologizacji”, na poziomie faktograficznym i teoretycznym. Tamże, s. 244.

127 Tamże, s. 245.

128 J. Topolski, *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*, dz. cyt., s. 251; tegoż, *Mity a problem prawdy historycznej*, w: *Historia, mity, interpretacje*, red. A. Barszewska-Krupa, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1996, s. 19; J. Basista, *Historia, aksjologia, mit. Kilka uwag o relacjach między nimi*, w: *Historia, mity, interpretacje*, dz. cyt., s. 63–72.

129 J. Topolski, *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*, dz. cyt., s. 243.

w Polsce było podejściem dominującym, ale o czynniki racjonalne i teorię literatury. Uczony bliski jest ujęciom badawczym wywodzącym się z innych dyscyplin nauki: socjologii, filozofii (kognitywistyki), literaturoznawstwa. Nawiązał on do weberowskiej krytyki nauk społecznych i popperowskiej tezy o stałym procesie falsyfikacji teorii. Tezę o stałym procesie weryfikacji i falsyfikacji historiografii sformułował pod koniec lat 50. XX wieku Witold Kula, historyk społeczny nawiązujący do szkoły *Annales*¹³⁰.

Tezę Topolskiego o stałej mityzacji historii i szerzej nauk społecznych, tych jej specjalizacji, które sięgają po ideograficzny opis i metodę (tj. historia idei, historia doktryn politycznych i prawnych, historia myśli politycznej, historia polityki, nazywana historią polityczną)¹³¹ podjął Andrzej Feliks Grabski. W ocenie historyka już nie pytamy o obecność mitu w historiografii, bowiem ta obecność jest oczywista, ale pytamy o lokacje i funkcjonowanie mitu oraz o miejsce i działanie mitu¹³². Zdaniem Grabskiego wysuwany postulat demitologizacji kultury jest wręcz „wezwaniami do kulturowego samobójstwa ludzkości” i jest nie tylko nierealny, lecz także niebezpieczny. W jego przekonaniu kultura ludzka została ufundowana na mitach¹³³ (podobny pogląd wyraża M. Golka¹³⁴). Powyższe oceny oznaczają radykalny zwrot w postrzeganiu mitów współczesnych przez historiografię i humanistykę. Mit współczesny nie jest już tylko przypisany do myśli skrajnie prawicowej (Ossowski, Niżnik, Szacka), ale dostrzega się powszechną obecność mitów we współczesnym społeczeństwie, co prowadzi do pytania o przyczynę obecności i funkcje mitów.

130 „Historię historiografii można pod pewnym i na pewno jednostronnym kątem widzenia ująć jako dzieje wielowiekowego tworzenia mitów i walkę o wyzwalanie się z nich”, W. Kula, *Rozważania o historii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 27. Kula dokonał zastrzeżenia, które świadczy o metaforycznym określeniu relacji mit historia.

131 Przywołuję podział W. Windelbanda i propozycję H. Rickerta, związanych ze szkołami neokantowskimi (badeńską i marburską).

132 A.F. Grabski, *Czy historiografię można uwolnić od mitów?*, „Przegląd Humanistyczny” 1996, nr 1 (334), s. 2; tegoż, *Historiografia – mitotwórstwo – mitoburstwo*, w: *Historia, mity, interpretacje*, s. 29–62. Por. W. McNeil, *Mythistory, or truth, myth, history, and historians*, „The American Historical Review” 1986, t. 91, nr 1, s. 1–10 (stylistyka tytułu artykułu zgodna z oryginałem), a także rozważania o narracji historycznej (J. Topolski, W. Kula, J. Pomorski, H. White, K. Rosner).

133 A.F. Grabski, *Czy historiografię można uwolnić od mitów?*, dz. cyt., s. 17.

134 M. Golka, *Mit jako zwornik kultury i polityki*, w: *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 15.

W ocenie Grabskiego we współczesnej historiografii nastąpiła rewaloryzacja mitu, zerwano z tradycją ograniczania pojęcia mitu tylko do społeczeństw archaicznych, poszerzono zakres pojęcia mitu. Jego zdaniem w humanistyce trwa spór o cechy mitu współczesnego i jego definicję. Badacz uznał pełnoprawną obecność mitów nie tylko kulturowych i politycznych, co *de facto* nigdy nie było podważane, ale przede wszystkich mitów historycznych¹³⁵.

Historyk wyobrażeń społecznych Wojciech Wrzesiński uznał mitologię polityczną (określenie Wrzesińskiego) za trwałe element społeczeństwa, jej archetyp kulturowy, który kształtuje się wraz z powstaniem pamięci społecznej (tradycji). Jego zdaniem mity podtrzymują ład społeczny i określają tożsamość narodów, są narzędziami przekształcenia grup społecznych w polityczne wspólnoty. W ocenie Wrzesińskiego „mitologizacja procesów historycznych dokonuje się w warunkach przeobrażenia historii [...] w ideologię”¹³⁶. Historyk nawiązał w swoich rozważaniach do Eliadego koncepcji archetypów kulturowych, a także do Jaskólskiego, Filipowicza i Biernata ujęcia mitu historycznego.

Do ujęcia Topolskiego nawiązała Ewa Maj, politolożka, badaczka komunikowania politycznego. Jej zdaniem problem z definicją mitu politycznego nie dotyczy tylko politologii, pojawia się także w innych dyscyplinach: antropologii, filozofii, historii. Badaczka zaproponowała własną definicję mitu, w której starała się pogodzić filozoficzno-psychologiczne ujęcie mitu z historią myśli politycznej, a tym samym uniknąć pytania o status poznawczy mitu. Obecność mitu w myśli politycznej uznała „za zjawisko naturalne”¹³⁷. Mity (politolożka nie stosuje określenia mity polityczne) „są narzędziem używanym w sporach ideowych i konfliktach politycznych”¹³⁸.

135 A.F. Grabski, *Historiografia – mitotwórstwo – mitoburstwo*, w: *Historia, mity, interpretacje*, dz. cyt. s. 31.

136 W. Wrzesiński, *Polska mitologia polityczna XIX i XX wieku*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, t. IX: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, red. W. Wrzesiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 11.

137 E. Maj, *Obecność mitu w myśli politycznej*, w: *Pomiędzy kontynuacją a zmianą. Studia z myśli politycznej*; w darze profesorowi Andrzejowi Wojtasowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. J. Waskan, WUKW, Bydgoszcz 2012, s. 48.

138 E. Maj, *Obecność mitu w myśli politycznej*, dz. cyt., s. 49; tejże, *Symbole w komunikowaniu politycznym, próba ujęcia metodologicznego*, w: *Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań*

Historycy unikają określenia mit historyczny, wolą określenia: mity polityczne, mitologia polityczna, mit, natomiast politolodzy stosują określenia: mity, mity historyczne, mity historyczno-polityczne, mityzacje, mity polityczne. W ostatnim ćwierćwieczu następuje wypracowywanie siatki pojęciowej i nazewnictwa. Szerzej omówiłem mit historyczny ze względu na wyraźne zapożyczenia się politologów u historyków badających wyobrażenia społeczne i stereotypy (Pańków, Jaskólski, Biernat, Filipowicz), oraz ze względu na silny nurt politologicznych rozważań o potocznych mitach i ich statusie poznawczym.

Zmiana w ocenie mitów historycznych w polskiej nauce zbiegła się ze zmianą systemu politycznego, co nie wydaje się być przypadkowe. Do zmiany ustrojowej w 1989 roku mit był postrzegany przez pryzmat doświadczenia drugiej wojny światowej i nazizmu/faszyzmu, może nawet totalitaryzmu, po 1989 roku zaczęto dostrzegać także rolę mitu w legitymizacji i budowaniu tożsamości politycznej Polaków, co jest nie tylko postulatem metodologicznym, ale przede wszystkim ideologicznym. Topolski i Grabski podważyli postulat ojców historiografii oddzielenia historiografii od mitów (greccy historycy ufundowali naukę historii na opozycji wobec mitu). W początkach nowoczesności postulaty Herodota i Tukidydesa zostały podważone, co oczywiście nie oznacza akceptacji dla mitu jako narzędzia eksplanacji historycznej, np. dla modeli J. Bachofena i R. Girarda w analizie prehistorii. Współcześni historycy zrobili dla mitu wyraźne miejsce w historiografii¹³⁹. W politologii nurt badań podejmujący zagadnienia weryfikacji mitów współczesnych jest dosyć rozbudowany, doświadczenie historyków w tym względzie może być instruktywne.

Pracą, która zamyka omawianą ścieżkę rozważań, jest wieloautorska publikacja *Historia, mity, interpretacje* (1996)¹⁴⁰. Powyżej zaprezentowałem niektóre tezy z artykułów Topolskiego, Grabskiego, Jakuba Basisty oraz Grzegorza Markiewicza, który dokonał przeglądu stanu badań nad mitem

politologicznych, red. A. Antoszewski, B. Krauz-Mozer, K. Radzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009, s. 421–434.

139 W. Wrześniński, *Polska mitologia polityczna XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 5–22; G. Markiewicz, *Rozważania wstępne nad pojęciem mitu historycznego*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 23–28; wymieniane wielokrotnie prace M. Jaskólskiego, A.F. Grabskiego, J. Topolskiego.

140 *Historia, mity, interpretacje*, red. A. Barszewska-Krupa, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1996.

historycznym¹⁴¹, poszukując w badaniach politologicznych (głównie Biernata, wymienia także Filipowicza) odpowiedzi na pytanie, jak działają mity historyczne/polityczne. Mit historyczny, mit polityczny używane są tożsamo, przyjmowany jest pogląd Jaskólskiego, Biernata i Filipowicza o mitach historycznych jako mitach politycznego znaczenia.

Inne spojrzenie na mit zaproponowali uczeni zgromadzeni przez Janusza Tazbira w projekcie dotyczącym mitu i stereotypu w historii i literaturze. Pojęcie stereotypu do nauki o polityce wprowadził Walter Lippmann, diagnozując w książce *Opinia publiczna* (1922) człowieka masowego, „zakutego w kajdanach” stereotypów¹⁴². Lippmann, założyciel pod koniec lat 30. XX wieku międzynarodówki liberalnej, kantysta, w powielaniu obrazów zniekształcających „zewnątrzną” rzeczywistość (wyrażenie Lippmanna) dostrzegł poważny problem polityczny, z którym od czasu Arystotelesa nie potrafiła poradzić sobie nauka o polityce¹⁴³. Określając stereotyp, użył metafory jaskini platońskiej¹⁴⁴. Stereotyp jest aprioryczną ramą nakładaną na naszą percepcję, jest przedrefleksyjnym postrzeganiem rzeczywistości¹⁴⁵. Stereotypy w opinii Lippmanna tworzą „uporządkowany, mniej lub bardziej spójny obraz świata, do którego dostosowały się nasze zwyczaje, upodobania, zdolności, krzepiące myśli, nadzieje”¹⁴⁶. Zdaniem anglosaskiego filozofa, publicysty i polityka, stereotypy są to obrazy w głowach ludzi, „obrazy ich samych, innych, ich potrzeb, celów i wzajemnych powiązań; to ich opinie o sprawach publicznych czy też publiczne opinie”¹⁴⁷. Ostatnia fraza deskryptywnego pojęcia stereotypu jest kluczowa. Lippmann nie waha się przed nazwaniem, czym jest stereotyp: czy obrazem własnym, czy obrazem cudzym przejętym. Stereotyp jest obrazem

141 G. Markiewicz, *W kręgu badań nad mitem historycznym. Stan badań i postulaty badawcze*, w: *Historia, mity, interpretacje*, dz. cyt., s. 73–88.

142 W. Lippmann, *Public opinion*, The Free Press, New York 1965; polskie tłumaczenie: W. Lippmann, *Opinia publiczna*, wprowadzenie P. Armada, tłum. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Animi2, Kraków 2020, s. 27, wszystkie cytaty z polskiego wydania książki.

143 W. Lippmann, *Opinia publiczna*, dz. cyt., s. 88.

144 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, ks. VII, 514a–515b.

145 „Zwykle najpierw definiujemy, a potem widzimy – zamiast najpierw widzieć, a później definiować”, W. Lippmann, *Opinia publiczna*, dz. cyt., s. 50.

146 W. Lippmann, *Opinia publiczna*, dz. cyt., s. 87.

147 Tamże, s. 27.

czdym, na który również i my się składamy. Ujęcie stereotypu Lippmanna jest zbliżone do pojęcia mitu Sorela.

Pojęcie stereotypu jest filozoficznej proveniencji, przeniknęło do języka politologii i propagandy (stereotyp jako uprzedzenie), a także publicystyki. Psychologiczne i socjologiczne badania raczej koncentrują się na postawach, względnie trwałych zbiorach przekonań (wyobrażeń) wyrażanych w zachowaniu lub na powstawaniu uprzedzeń społecznych. Stereotyp może być badany przez różne dyscypliny humanistyki, np. socjologię i psychologię społeczną analizującą wyobrażenia społeczne i powstawanie uprzedzeń, historię poszukującą genezy wyobrażeń społecznych i uprzedzeń (stereotyp Niemca, Żyda), jak i politologię badającą stan świadomości społecznej i opinii publicznej, a także propagandę (public relations), marketing polityczny. Zjawisko powstawania masowych uprzedzeń społecznych jest zdaniem badaczy tożsame z powstawaniem mitów lub co do istoty podobne do mitów. Stereotyp, jak mit i każda forma perswazji, posiada komponent poznawczy, emotywny i behawioralny; każdy z wymienionych komponentów zgodnie z ustaleniami klasycznej retoryki (*logos, pathos, ethos*) może być poddany osobnej eksploracji.

Zdaniem Jerzego Wojciecha Borejszy, historyka faszyzmu, mit jest zracjonalizowanym stereotypem¹⁴⁸, zaś w przekonaniu Marii Janion, krytyczki literatury, mit (szczególnie) romantycznych idei literackich przekształca się w stereotyp. Janion wyróżniła trzy rodzaje wyobrażeń społecznych: mit, stereotyp i fantazmat¹⁴⁹. Oprócz wskazanych przez uczoną rodzajów wyobrażeń możemy wymienić jeszcze legendę¹⁵⁰ oraz kult bohatera/świętego¹⁵¹.

Generalnie autorzy zbioru dosyć intuitywnie postrzegali mit, o czym świadczy uwaga Jerzego Tazbira odnosząca się do artykułu Jerzego Jedlickiego

148 G. Markiewicz, *W kręgu badań nad mitem historycznym*, dz. cyt., s. 87.

149 M. Janion, *Polski korowód*, w: *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, red. J. Tazbir, Interpress, Warszawa 1991, s. 187–188.

150 W. Wójcik, *Legenda Piłsudskiego w polskiej literaturze międzywojennej*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1986, s. 10–34.

151 S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże, święty Patryk: bohater narodowy Irlandii*, tłum. A. Glinczanka, w: S. Czarnowski, *Dzieła*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, t. 4.

zatytułowanego *Stereotyp Zachodu w Polsce porozbiorowej*¹⁵² (zdaniem redaktora tomu, artykuł powinien nosić tytuł: *Mit Zachodu w Polsce porozbiorowej*¹⁵³). Początek III Rzeczypospolitej przynosi zatem wśród badaczy wyobrażeń społecznych dosyć zaskakującą dyskusję: zdecydowana większość historyków odrzuca mit, pozostając przy także dyskusyjnym i publicystycznym określeniu stereotypu. Czas anomii dostrzec zatem można i w nauce.

Zagadnienie mitu politycznego i stereotypu zostało podjęte przez politologów. Piotr Pawełczyk i Dorota Piontek opublikowali wieloautorską książkę, w której ponowili tezę Biernata dotyczącą postrzegania mitu politycznego, opisali stereotyp i określili relację mitu i stereotypu¹⁵⁴. Zagadnienie mitu zostało opisane z punktu widzenia socjotechniki wyborczej¹⁵⁵.

W kolejnej wieloautorskiej publikacji pod redakcją Agnieszki Kasińskiej-Metryki zagadnienie mitu i stereotypu zostało ujęte z punktu widzenia komunikacji politycznej i badania opinii publicznej¹⁵⁶. Według Władysława Szostaka „współczesne stereotypy, legendy i mity stanowią znakomite narzędzie propagandy politycznej”¹⁵⁷. Badacz wskazał kilkadziesiąt mitów politycznych pełniących propagandową rolę. Zdaniem autorów publikacji w praktyce trudno jest oddzielić mity od stereotypów, brakuje bowiem kryterium określającego różnicę.

Inną ścieżką badawczą podążyli autorzy wieloautorskiej publikacji *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej* pod redakcją Eugeniusza Ponczka,

152 J. Jedlicki, *Stereotyp Zachodu w Polsce porozbiorowej*, w: *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, dz. cyt., s. 99–124.

153 J. Tazbir, *Stereotypów żywot twardy. Przedmowa*, w: *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, dz. cyt., s. 31.

154 P. Pawełczyk, *Mit jako zjawisko społeczne*, w: *W kręgu mitów i stereotypów*, red. K. Borowczyk, P. Pawełczyk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Poznań 1993, s. 7–13; tegoż, *Charakterystyka mitu politycznego*, w: *W kręgu mitów i stereotypów*, dz. cyt., s. 14–19.

155 D. Piontek, *Stereotyp: geneza, cechy, funkcje*, w: *W kręgu mitów i stereotypów*, dz. cyt., s. 20–40; P. Pawełczyk, D. Piontek, *Mity i stereotypy w socjotechnikach wyborczych*, w: *W kręgu mitów i stereotypów*, dz. cyt., s. 41–48.

156 T. Sasińska-Klas, *Stereotypy i ich odzwierciedlenie w opinii publicznej*, w: *Mity i stereotypy w polityce. Przeszłość i teraźniejszość*, red. A. Kasińska-Metryka, M. Gołaś, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 7–20.

157 W. Szostak, *Mity i stereotypy w komunikacji politycznej*, w: *Mity i stereotypy w polityce. Przeszłość i teraźniejszość*, dz. cyt., s. 26.

Andrzeja Sepkowskiego i Magdaleny Reksć¹⁵⁸. Umieścili oni rozważania o mitach politycznych w ogólnych analizach wyobrażeń zbiorowych i w polityce historycznej (zagadnieniom tym poświęcili dwa obszernie tomy wieloautorские), poszerzyli refleksję o stereotyp i kulturę polityczną¹⁵⁹, podjęli się analizy zjawisk politycznych poprzez aspekty kulturowe (m.in. mity¹⁶⁰). Ukazały się analizy Eugeniusza Ponczka kultury politycznej i mitu¹⁶¹, Magdaleny Reksć tożsamości narodowej¹⁶², Michała M. Kobierackiego mityzacji nowoczesnego sportu¹⁶³, Pawła Dziecińskiego pamięci zbiorowej¹⁶⁴, Pawła Wiszniuka mitu „obcego”¹⁶⁵, Bartosza Rydlińskiego mit ruchu alterglobalistycznego¹⁶⁶.

W ocenie Jerzego Bartkowiaka, którego artykuł jest próbą teoretycznego zmierzenia się z problematyką mitów i stereotypów w pamięci zbiorowej, teoria mitu została wypracowana przez antropologię kulturową, zaś jej polem zastosowania jest nie tylko antropologia i etnografia, lecz również

-
- 158 *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Reksć, [t. III], Wydawnictwo UŁ, Łódź 2015.
- 159 E. Ponczek, *Mysł polityczna – kultura polityczna – polityka pamięci (w kontekście imponderabiliów polskich)*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 13–30; M. Łabuszczuk, *Semiotyczna struktura stereotypu (indywidualnego i zbiorowego)*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 153–166.
- 160 Tom został podzielony na dwie części, cz. I, *Mityzacje pamięci zbiorowej a kultura polityczna*, cz. II, *Kulturowe uwarunkowania polityzacji przestrzeni publicznej*. Powiązanie mitu, stereotypu i kultury politycznej jest ścieżką nawiązującą do wyobrażeń zbiorowych, zob. F. Ryszka, *W kręgu zbiorowych złudzeń. Z dziejów hiszpańskiego anarchizmu 1868–1939*, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991.
- 161 E. Ponczek, *Mysł polityczna – kultura polityczna – polityka pamięci (w kontekście imponderabiliów polskich)*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 13–30.
- 162 M. Reksć, *Mit wielkiej historii i jego rola w kształtowaniu tożsamości*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 63–83.
- 163 M.M. Kobieracki, *Ewolucja upolitycznienia i mityzacja nowoczesnego sportu. Od pierwszych nowożytnych igrzysk olimpijskich do igrzysk w Berlinie w 1936 roku*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 85–107.
- 164 P. Dzieciński, *Mit piątej kolumny i jego oddziaływanie na pamięć zbiorową*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 109–123.
- 165 P. Wiszniuk, *Ludzie z zewnątrz. Mit obcego w Japonii*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 211–229.
- 166 B. Rydliński, „Seattle/N30” – mit założycielski ruchu alterglobalistycznego, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 299–308.

religioznawstwo, historia starożytna i średniowiecza, co w jego przekonaniu prowadzi do problemów z aplikacją teorii mitu do politologii. W jego opinii na przeszkodzie aplikacji antropologicznej teorii mitu do politologii stoi także „potoczne funkcjonowanie określenia mitu jako krytyki” rzeczywistości politycznej, mit w politologii jest nadal (książka została opublikowana w 2015 r.) bardziej etykietą niż kategorią analityczną¹⁶⁷. Ocena Bartkowiaka mitu jako etykiety nie dotyczy tylko polskiej lokalności. Podobne zjawisko w krajach anglosaskich dostrzegł brytyjski badacz Robert A. Segal¹⁶⁸.

Ścieżką falsyfikacji mitów potocznych lub publicystycznych podąży znaczna grupa badaczy mitów, stereotypów: Wojciech Lieder¹⁶⁹, Anna Kobieracka¹⁷⁰, Michał Paradowski¹⁷¹, Justyna Wojciechowska¹⁷², Andrzej Wojtaszak¹⁷³, Rafał Jung¹⁷⁴. Tego typu podejście raczej nie poszerza naszego myślenia o mitach politycznych, koncentruje się na zgodności teorii z praktyką społeczną, wyszukując różnice do krytyki. W ocenie Christophera Flooda podejście do mitu politycznego jako innego sposobu zniekształcania przekonań społecznych bliskie jest koncepcji ideologii i samo jest także ideologiczne¹⁷⁵. Nie prezentując kolejnych opracowań, z reguły powielających stare tezy lub roztrząsających poszczególne mity, warto wskazać na dwie monografie z przełomu XX i XXI wieku, w których zaproponowano nowe podejście do

167 J. Bartkowiak, *Lokalne podania historyczne jako wyraz aktywności mitotwórczej*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 33.

168 R.A. Segal, *Myth. A very short introduction*, dz. cyt., s. 5.

169 W. Lieder, *Mity i rzeczywistość szwedzkiego modelu państwa dobrobytu*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 159–172.

170 A. Kobieracka, *Mit państwa dobrobytu jako katalizator współczesnej imigracji do Szwecji*, w: *Mity i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, dz. cyt., s. 173–191.

171 M. Paradowski, *Mit Polski demokratycznej a Konstytucja RP. Od realnego socjalizmu do państwa wyznaniowego*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. I, s. 140–152.

172 J. Wojciechowska, *Mit społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. II, s. 116–133.

173 A. Wojtaszak, *Mit, legenda i prawda o gen. dyw. Bolesławie Wieniawie-Dłogoszowskim*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. II, s. 184–197.

174 R. Jung, *Celtowie kontra Rangersi – koniec mitów w piłkarskim Glasgow?*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. II, s. 251–267.

175 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 10.

mitu politycznego: brytyjskiego politologa Ch. Flooda, *Political Myth: A Theoretical Introduction* (1996), oraz włoskiej filozofki polityki i kultury Chiary Bottici, *A Philosophy of Political Myth* (2004)¹⁷⁶. Zaproponowali oni nowe spojrzenie na mit polityczny, sięgając po prace z teorii literatury, retoryki, religioznawstwa, nauk społecznych, krytyki artystycznej i komunikacji politycznej, w przypadku Bottici także z filozofii, by ukazać (używając wyrażenia Campbella) „potęgę mitu”¹⁷⁷.

Zdaniem Flooda należy w szczególności „zwrócić uwagę na współzależność narracji mitopoeicznej (*mythopoeic*) i argumentacji teoretycznej w komunikacji politycznej”, w jaki sposób „dokonuje się ideologiczne naznaczenie narracji”¹⁷⁸. W jego przekonaniu tworzenie mitów jest cechą współczesnego życia politycznego. W ocenie brytyjskiego politologa mit polityczny (używa też określenia mitopoeiczny dyskurs polityczny) jest narracją nacechowaną ideologicznie, „która rzekomo przedstawia prawdziwy opis przeszłych, obecnych lub przewidywanych sekwencji wydarzeń politycznych i która jest akceptowana w swoich zasadniczych założeniach przez grupę społeczną jako istotna”¹⁷⁹. Jak celnie zauważył Segal w przedmowie do książki Flooda *Political myth*, dla politologa mit polityczny jest ideologią ujętą w formę opowieści¹⁸⁰. Propozycja Flooda poszerzyła analizy Tudora, pomimo powrotu do dyskusji o „prawdzie mitu”.

Bottici odrzuciła Flooda usytuowanie mitu politycznego między ideologią a mitami religijnymi, a także zagadnienie roszczenie mitu do prawdy¹⁸¹. Włoska filozofka kultury przywołała książkę filozofa Hansa Blumenbergera *Arbeit am Mythos* i jego tytułową koncepcję „pracy mitu”, którą niemiecki filozof odniósł do literatury. Mit polityczny jest jej zdaniem „pracą nad wspólną

176 Ch. Bottici, *A philosophy of political myth*, European University Institute, Florence 2004, pdf, https://www.academia.edu/35093494/A_Philosophy_of_Political_Myth (dostęp: 11.02.2024). Praca Bottici została wydana pod tym samym tytułem przez Cambridge University Press w 2007 w serii: *Theorists of myth*. W książce odnoszę się do pierwszej wersji pracy upublicznionej w Internecie.

177 R.A. Segal, *Foreword*, w: Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. xii.

178 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 10.

179 Tamże, s. 44.

180 R.A. Segal, *Foreword*, w: Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. xi.

181 Ch. Bottici, *A philosophy of political myth*, dz. cyt., s. 13.

narracją za pomocą której, członkowie grupy społecznej (lub społeczeństwa) nadają znaczenie swoim politycznym doświadczeniom i działaniom¹⁸². Mit polityczny nie czyni jego treść, ale „praca narracji” (w rozumieniu Blumenberga), która tworzy znaczenie. Znaczenie jest podzielone przez grupę i odnosi się do specyficznych warunków, w których grupa działa¹⁸³. Bottici nie przedstawiła egzemplifikacji mitu politycznego.

W książce przyjmuję definicję mitu politycznego sformułowaną przez politologa Flooda, uznając zastrzeżenia zgłoszone przez filozofkę Bottici, jak i opinie przedstawione w podrozdziale *Dyskusja o pojęciu mit polityczny*. Mit polityczny (mitopoeiczny dyskurs polityczny) jest narracją nacechowaną ideologicznie, „która rzekomo przedstawia prawdziwy opis przeszłych, obecnych lub przewidywanych sekwencji wydarzeń politycznych i która jest akceptowana w swoich zasadniczych założeniach przez grupę społeczną jako istotna”¹⁸⁴.

Brytyjski politolog przedstawił trzy przypadki (*case study*) tworzenia mitu politycznego i dokonał ich analizy: wystąpienie Charlesa de Gaulle’a z 1946 roku w Bayeux, historię Wilmy Mankiller, wodza plemienia Cherokee Nation, i Cassirera *Mit państwa* jako przykład narracji mitopoeicznej w nauce¹⁸⁵. W badaniu zastosował narracyjną analizę tekstu wywodzącą się z teorii literatury¹⁸⁶.

Flood i Bottici nie podjęli zagadnienia tradycji mitu politycznego, wskazali jedynie autorskie koncepcje, które miały bezpośredni wpływ na ich ustalenia. Zaproponowali spojrzenie na dzieje mitu politycznego w perspektywie badań nad dziejami wyobrażeń społecznych. Wskazali na znaczenie prac Sorrela i Cassirera w badaniach nad mitem politycznym, uznając je za klasyczne, krytycznie spojrzeli na ujęcie strukturalistyczne Barthesa. Obydwie prace zamykają rozważania o stanie badań nad mitem politycznym.

Prace Flooda i Bottici do tej pory nie spotkały się z szerszą recepcją w polskiej politologii (w ujęciu zbliżonym do Flooda są propozycje Mateusza

182 Tamże, s. 18.

183 Tamże, s. 18.

184 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 44.

185 Tamże, s. 195–274.

186 Zagadnienie badania mitu omówił A.R. Segal.

Niecia¹⁸⁷). W nowym nurcie badań nad mitem politycznym można umieścić także artykuł Joanny Rak, *Siatka typologiczna mitów jako narzędzie do badania myśli politycznej*, która zaproponowała nową propozycję badania mitów, wychodzącą poza dotychczasowe metody¹⁸⁸.

DYSKUSJA O POJĘCIU MITU POLITYCZNEGO

Czym jest mit polityczny? Jakiej formy znaczenia politycznego jest mit: myśli politycznej *sensu largo*, czy może mit jest rodzajem ideologii lub formą utopii, albo po prostu mit jest mitem politycznym? Odpowiedziałem na powyższe pytania, przyjmując Flooda definicję mitu politycznego, poniżej zaś przedstawiam dyskusję, która doprowadziła do wypracowania pojęcia mit polityczny.

Dyskusja o micie politycznym formalnie rozpoczęła się po II wojnie światowej wraz z opublikowaniem przez Cassirera książki *Mit państwa*, w której filozof użył po raz pierwszy w nauce pojęcia mit polityczny. Cassirer nie zdefiniował mitu politycznego, ani mitu państwa, obydwie formy utożsamiał dostrzegając między nimi pewne różnice (przedstawiam je w rozdziale poświęconym myśli politycznej Cassirera). Mit państwa był dla niego rasistowskim mitem, który powrócił we współczesności wraz z mitem aryjskim. Lasswell i Kaplan, pomimo dostrzeżenia mitu politycznego we współczesności, również nie zdefiniowali mitu umieszczając dyskusję o micie politycznym w szerszej dyskusji o symbolach w polityce. Wymienili koncepcję Sorela, ale nie podjęli się jej analizy, skupiając uwagę na ideologii i propagandzie.

W latach 50. i 60. XX wieku w pracach Barthesa, Alfreda Sauvy, Eliadego pojawia się zagadnienie mitologii współczesności. Mitologie Barthesa analizuję w rozdziale poświęconym jego myśli; francuski semiolog dokonuje

187 M. Nieć, *Mitologia polityczna wczesnych filmów Jerzego Kawalerowicza*, „Kultura i Społeczeństwo” 2019, nr 3; tegoż, *Zapomniane zwycięstwo 4 czerwca – o mitologii politycznej filmu ‘Psy’ Władysława Pasikowskiego*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2019, t. 41, nr 4; tegoż, *Mitologia populizmu w ‘Wystarczy być’ Jerzego Kosińskiego*, „Ethos” 2020, nr 132; tegoż, *Mitologia „Czwartej władzy” Stevena A. Spielberga*, „Horyzonty Polityki” 2023, t. 14, nr 46; tegoż, *Mitologia Good Night and Good Luck – o czwartej władzy filmu*, w: T. Litwin, K. Łabędź, M. Nieć, *Czwarta władza. Ujęcie wieloaspektowe*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023.

188 J. Rak, *Siatka typologiczna mitów jako narzędzie do badania myśli politycznej*, w: *Azjatyckie pogranicza kultury i polityki*, red. J. Marszałek-Kawa, K. Kakareko, Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 191–223.

analizy mitu we współczesności, ukazuje jego pozorne odpolitycznienie i prawicowe nachylenie. Nawiązując zarówno do prac Ferdynanda de Saussure, jak i Bronisława Malinowskiego (nie wymienił go imiennie) wskazał, jak mit polityczny powstaje i działa. Podjął także problem narracji, kluczowy dla definicji mitu politycznego. Zaslugą Barthesa było wskazanie nowych mitów współczesnych, kształtowanych w sferze kulturowej, a nie religijnej. W politologii anglosaskiej jego koncepcja nie spotkała się z akceptacją (Tudor, Flood), zaś w polskiej politologii stała się przedmiotem analizy dopiero w latach 90. XX wieku (Biernat).

Eliade i Sauvy dokonali opisu mitu współczesnego, Eliade jako religioznawca, a Sauvy jako antropolog (i demograf). Rumuński religioznawca sformułował koncepcję archaizacji życia współczesnego, przywołując dokonania psychoanalizy (Freud)¹⁸⁹. Rozważa obecność mitu religijnego we współczesności, w różnych odniesieniach (folklor, mass media, kultura masowa)¹⁹⁰, odrzuca pojęcie mitu współczesnego. Jego koncepcja jest postrzegana w literaturze w opozycji do mitologii Barthesa (Czerwiński); powyższe zagadnienie omawiam w rozdziale poświęconym Barthesowi. Sauvy opisuje mit współczesny, natomiast nie podejmuje rozważań teoretycznych o micie politycznym (potwierdza spostrzeżenia Barthesa, ale dochodzi do nich inną ścieżką¹⁹¹). Generalnie, w latach 60. XX wieku mit współczesny jest tylko przez nielicznych badaczy społecznych postrzegany jako inny rodzaj mitu.

Próbę teoretycznego opisu mitu w ujęciu uniwersalnym przedstawił antropolog Percy Saul Cohen, który starał się pogodzić analizy religioznawcze i antropologiczne z ujęciami politologicznymi. Wpierw przedstawił wyniki swojej analizy w czasopiśmie wydawanym przez macierzysty London School of Economics, kilka lat później w piśmie antropologicznym „Man”¹⁹². Jego zdaniem mit jest narracją o wydarzeniach sakralnych, tj. odnoszącą się do początków lub przemian, przedstawioną w dramatycznej formie. Mit posiada symboliczną formę wysłowienia (komunikacji), niektóre przedmioty i zdarzenia nie istnieją poza światem mitu. Dramatyczna forma narracji odróżnia mit

189 M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 80–82.

190 Tamże, s. 161–189, rozdział nosi znamienity tytuł: *Mity przetrwały w ukryciu*, przy tym słowo ukrycie możemy rozumieć dosłownie i metaforycznie a'la Barthes.

191 A. Sauvy, *Mythologie de notre temps*, Editions Payot, Paris 1966.

192 P.S. Cohen, *Theories of myth*, „Man” 1969 (new series), t. 4, nr 3, s. 337–353.

od ogólnych idei lub idei kosmologii. Sakralność oraz odniesienia do początków lub przemian odróżnia mit od legendy i folkloru, zaś narracja o przedmiotach istniejących tylko w świecie mitu odróżnia mit od historii i pseudohistorii (Cohena określenie potocznego rozumienia mitu). Jego zdaniem mity nie mogą zostać poddane naukowej weryfikacji i falsyfikacji, ponieważ odnoszą się do przedmiotów lub wydarzeń, które nie istnieją poza światem mitów. Mity nie są nieudanymi próbami sformułowania poprawnych twierdzeń. W mity się wierzy, co odróżnia mity od narracji fikcyjnej¹⁹³. Powyższa charakterystyka mitu (*de facto* mitu religijnego) jest próbą zakreślenia delimitacji mitu i innych form myśli, próbą nakreślenia definicji mitu poprzez wskazanie rodzaju i różnicy gatunkowej¹⁹⁴. Szczególne znaczenie ma dla Cohena narracyjny, uporządkowany charakter mitu, tematyka mitu, dotycząca genezy danej społeczności, jej początków, i paradygmatyczny charakter mitu¹⁹⁵.

Ostatni punkt wydaje się być najistotniejszy w dyskusji nad pojęciem mitu politycznego. Paradygmatyczny charakter mitu, typowy dla ujęć uniwersalnych, definiuje mit jako formę wierzeń¹⁹⁶, tym samym zjawiska polityczne, które egzemplifikuje mit polityczny, musiałyby być formami wierzeń, co w świetle ustaleń Barthesa jest dyskusyjne. Do czasu ukazania się pracy Barthesa *Mitologie* można było opisywać mit polityczny jako formę religii politycznej, zarówno w filozoficznym ujęciu Erica Voegelina, jak i Cassirera (mit państwa). Po ustaleniach francuskiego semiologa i ich potwierdzeniu w pracach innych autorów (Sauvy) tego typu podejście jest już nie do przyjęcia, nawet jeśli przyjęlibyśmy interpretację Eliadego, archaizacji życia społecznego we współczesności medialnej (społeczeństwie medialnym)¹⁹⁷, to opis współczesnej kultury popularnej jako analogicznej do greckich wzorów mitologicznych lub jako pewnego typu archetyp jest nie do utrzymania na gruncie naukowego podejścia (analogia nie może być dowodem). Definicja

193 P.S. Cohen, *Theories of myth*, „Man” 1969 (new series), t. 4, nr 3, s. 338.

194 Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 44–55.

195 P.S. Cohen, *Theories of myth*, „Man” 1969 (new series), t. 4, nr 3, s. 353.

196 M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 7–8; I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Kwaśniak, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 19–43.

197 Podobną tezę na gruncie innej koncepcji metodologicznej (szkoły z Toronto) głoszą M. McLuhan i W. Ong.

mitu politycznego formowana poza tradycją mitu jest także nie do przyjęcia z powodów typologicznych i metodologicznych. Definicja mitu politycznego staje się możliwa na gruncie nowego ujęcia teoretycznego i metodologicznego, sformułowanego przez naukę o polityce (Tudor), ale o teorii mitu politycznego mówimy dopiero w przypadku książki Flooda *Political Myth. A theoretical introduction*. Do dzisiaj inne nauki społeczne nie sformułowały teorii mitu politycznego, a w filozofii nowa propozycja teoretyczna pojawiła się z początkiem XXI wieku (Bottici, *A philosophy of political myth*)

Pod koniec lat 60. XX wieku coraz powszechniejsze staje się przekonanie o pojawieniu się nowego mitu we współczesności. Większość autorów określa go mitem politycznym, pojawiają się także terminy mitologia, mitologia współczesności, mit społeczny. Dyskusja koncentruje się wokół dwóch zagadnień ze sobą komplementarnych: czy nowe zjawisko polityczne (ew. społeczne, kulturowe) może być nazwane mitem, czy posiada cechy charakterystyczne dla mitu, oraz jak zdefiniować mit polityczny uwzględniając jednocześnie odrębności charakterystyczne dla mitu religijnego. Problem ten dostrzegł fiński religioznawca i etnograf Lauri Honko. Nie sformułował on wprost pojęcia mit polityczny, ale podjął rozważania na temat mitu w polityce.

W artykule znamiennej zatytułowanym *The problem of defining myth* Honko rozważa pojęcie mitu religijnego, mitu w polityce i mitu poetyckiego, oraz formułuje warunki analizy. Na wstępie odrzucił pojęcie mitu poetyckiego, dostrzegając tylko wątki mityczne (w oryginale *mythologeme*)¹⁹⁸. Wyróżnił cztery elementy każdego mitu: formę, treść, funkcję i kontekst, przy tym w formie umieścił także język mitu¹⁹⁹, natomiast nie wyróżnił struktury mitu, jako osobnego elementu. Fiński religioznawca sięgnął intelektualnie do Eliadego, chociaż nie zapożyczył jego definicji mitu²⁰⁰.

Zdaniem Honko formą mitu jest opowiadanie odnoszące się do religijnych źródeł, początków kultury (treść), które może być przekazane poprzez werbalną komunikację (modlitwa, zaklęcia rytualne), media wizualne (symbole, obrazy), a także inne formy ekspresji, np. taniec. Badacz uznał werbalne

198 L. Honko, *The problem of defining myth*, op. cit., s. 18–19.

199 Tamże, s. 15–16.

200 M. Eliade w podrozdziale *Próba definicji mitu*, zaproponował opisowe ujęcie mitu; tegoż, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 11–12.

formy jako zasadnicze, przy tym podkreślił rolę rytuałów społecznych w micie. Dla niego mit, także mit współczesny, jest opowieścią oralną i sakralną.

Zdaniem Barbary Szackiej, która odnosi się głównie do mitu archaicznego i jego współczesnych przejawów, możemy wyróżnić następujące elementy mitu: treść (przedmiot wyobrażeń), strukturę (usytuowanie mitemów mitu²⁰¹, zależności między elementami struktury), język (charakterystyczne symbole mitu) i funkcję (zadania i cele mitu)²⁰².

W sporze o korzenie mitu, czy mit jest opowieścią religijną czy rytuałem, Honko opowiedział się za rytuałem, jak zdecydowana większość etnografów, socjologów, religioznawców, antropologów kulturowych. Związek mitu (opowieści) i rytuału (zachowania) ma charakter genetyczny i jest nierozdzielny, tylko umownie możliwy do wyodrębnienia i analizy.

Rytualistyczna teoria mitu znosi dychotomię myślenia i działania. Rytuał współkształtuje rzeczywistość, a nie upamiętnia, nie inscenizuje przeszłości, ale opowiada o wiecznej terażniejszości, która się rozgrywa. Rytuał jest miejscem przechowywania zbiorowych wyobrażeń, ich uwalniania, ale nie jest miejscem zbiorowej pamięci. Rytuał nie wpisuje się w ideę archiwum, tylko w ideę kalendarza, zdefiniowanych cykli życia społecznego²⁰³ oddających naturalistyczny sposób życia. Rytuał nie przekształca, nie interpretuje zdarzeń, ale je odtwarza²⁰⁴, w rytuale się uczestniczy, co dla części badaczy rytuału jest cechą odróżniającą mit od ideologii (Filipowicz). Przy tym rytuał np. objęcia władzy nie musi się odwoływać do mitu, choćby rytuał zaprzysiężenia prezydenta republiki. Zagadnienie relacji mit rytuał ciągle wzbudza kontrowersje, chociaż większość badaczy podkreśla rytualistyczny charakter mitu.

Rytuał nie jest spektaklem, nie opiera się na umowności gry, choreografii, maski-znaku, nie jest też teatralną wizją początku (np. w mitach

201 B. Szacka nie używa określenia mitem mitu. Mitem jest najmniejszą jednostką sensu w micie.

202 B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, dz. cyt., s. 480.

203 Rolę kalendarza w kontekście zbiorowych wyobrażeniach analizuje B. Baczeko, w: H. Hinz, *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

204 „Działania rytualne muszą mieć właściwości formalne. Muszą przestrzegać zorganizowanej oraz znormalizowanej sekwencji i są często wykorzystywane w określonych miejscach i czasie, które same są wyposażone w specjalne znaczenie symboliczne”, D. Kertzer, *Rytuał, polityka, władza*, dz. cyt., s. 21. Por. Ch. Lane, *Socjalistyczny rytuał a legitymizacja władzy*, w: *Władza i polityka. Wybór tekstów ze współczesnej politologii zachodniej*, red. M. Ankiewicz, In Plus, Warszawa 1988, s. 87–93.

inicjacyjnych)²⁰⁵. Momentem narodzin teatru i kształtowania się mitu poetyckiego jest przejście od odtworzenia wydarzeń do ich interpretacji, prezentacji artystycznej wizji (tragedia grecka).

Treścią mitu są wydarzenia, które legły u początku danej wspólnoty, jej kosmogonia, a także wydarzenia inicjacyjne. Mity kosmogoniczne i mity inicjacyjne odnajdujemy w bardzo wielu wczesnych systemach wierzeń, są one związane z rytuałami odtwarzającymi egzystencję danej wspólnoty, jej genezę, życie społeczne (rytuały przejścia) i sytuacje kryzysowe. Zdaniem badaczy mitów (Eliade, Tudor, Honko, Filipowicz, Flood) możemy dostrzec podobieństwo współczesnych wydarzeń założycielskich (poniższe przykłady podaję za Honko) z archaicznymi kosmogonicznymi opowieściami, które stoją u początku wspólnoty, są jej mitami założycielskimi. Za współczesne wydarzenia, które mogłyby posłużyć do uformowania współczesnych mitów politycznych, Honko uznał: życie Włodzimierza I. Lenina (istotne wydarzenia z jego politycznej biografii), śmierć Ernesto Che Guevary czy wystąpienia Mao Zedonga wraz z ich oprawą teatralną²⁰⁶ (rodzaj spektaklu publicznego władcy). Fiński religioznawca nie precyzuje, dlaczego przywołane wydarzenia miałyby się stać podstawą mitu: czy ze względu na dramaturgię zdarzenia, czy ze względu na kontekst społeczny, kulturowy, polityczny, a może ze względu na kontekst religijny?²⁰⁷ Niewątpliwie wskazane wydarzenia spełniają kryteria mitu religijnego, są oralne i rytualne.

Honko podtrzymuje myśl Cassirera formułowaną w *Micie państwa* o podobieństwie mitu archaicznego i mitu państwa w reżimach totalitarnych. Wyprowadza dalej idące wnioski, uznając obecność mitu religijnego we współczesnej polityce (podobny pogląd głoszą inni reprezentanci ujęcia ogólnego mitu w polityce: Eliade, Kołakowski, Filipowicz), ale odrzuca pojęcie mitu

205 Rytuał mitu nie przedstawia wydarzeń, ale je odtwarza posługując się przedmiotami i osobami, a nie znakami i symbolami, nie stosuje zasad umowności przedstawienia. S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, dz. cyt., s. 48–73.

206 L. Honko, *The problem of defining myth*, s. 16–17. Fiński badacz wymienił jako przykład wątku mitycznego narodziny Chrystusa! („the birth of Christ”, s. 17) – powinno być Jezusa z Nazaretu. Wymienia także 96. surę *Koranu*, zatytułowaną *Al-Alak (Zakrzepła krew)*. Zestawienie w jednym ciągu tak różnych wydarzeń i postaci budzi kontrowersje nie tylko etyczne, ale również poznawcze i metodologiczne.

207 Por. L. Dupré, *Inny wymiar*, szczególnie rozdział *Mit i jego przetrwanie*, dz. cyt., s. 209–237. Dupré nawiązał do koncepcji teologii politycznej.

poetyckiego. Odmienny pogląd dotyczący mitu poetyckiego zaproponował rosyjski etnograf i literaturoznawca Eleazar M. Mielecinski, podkreślając różnice między mitem pierwotnym (tak w oryginale tłumaczenia) a mitologizowaniem poetyckim²⁰⁸.

Podążając tropem Eliadego i innych badaczy mitu religijnego w archaicznych wspólnotach, Honko rozpoznaje mit w kontekście społecznym²⁰⁹: mit jest nie tylko systemem wierzeń, czy sposobem rozumienia rzeczywistości, lecz jest także społecznym obrazem świata, który tworzy światopogląd wspólnoty. Tego typu podejście jest obecne w literaturze przedmiotu od przełomowych prac braci Humboldtów, zaś najbardziej uwypuklone zostało w teorii funkcjonalnej. Z przedstawionych zadań mitu wypływają funkcje ontologiczne mitu odnoszące się do egzystencji wspólnoty: integrująca daną wspólnotę i uzgadniająca jej egzystencję ze światem, prezentująca najważniejsze aspekty życia wspólnoty (pragmatyczna) i definiująca świat (ideologiczna lub światopoglądowa). Kontekstem mitu są rytuały odtwarzające początki wspólnoty; zdaniem Honko, mit „dostarcza ideologicznych zawartości dla sakralnych zachowań”²¹⁰.

Ujęcie etnograficzne i religioznawcze Honko jest charakterystyczne dla badaczy przypisujących mit do archaicznej, oralnej wspólnoty, we współczesności do wspólnoty etnicznej (Cassirer, Ossowski). Z punktu widzenia dyskusji o micie współczesnym, zarówno w polityce, jak i w życiu społecznym powyższe podejście wydaje się być zbyt redukcjonistyczne, już u podstaw ogranicza refleksję o innych rodzajach mitu. Jeśli uznamy mit archaiczny za wzorzec mitu, to oczywiście mity archaiczne będą spełniać kryteria postawione dla mitu, zaś inne formy już niekoniecznie. Fiński badacz opowiedział się za rygoryzmem metodologicznym w badaniu mitu, postulując ograniczenie mitu do form spełniających kryteria mitu archaicznego, dla innych form (wypowiedzi, zachowań społecznych/rytuały mityczne) zaproponował określenie wątki mityczne. Bardziej elastyczny intelektualnie jest w dyskusji o współczesnej polityce. Honko wskazał lewicowy totalitaryzm jako przykład

208 E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przedmowa M.R. Meyenowa, tłum. J. Dancyger, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 17.

209 Wątek poznawczy, mit jako wiedza o świecie i jako szczególnie sposób postrzegania świata będzie przedmiotem analizy przy prezentacji myśli mitycznej Cassirera.

210 L. Honko, *The problem of defining myth*, op. cit., s. 18.

mitu państwa (nie użył określenia mit państwa). Dostrzeżenie wspólnych wątków między mitem archaicznym a mitem państwa totalitarnego od przełomowych prac Erica Voegelina (*Die Politischen Religionen*)²¹¹ czy Cassirera (*Mit państwa*) jest powszechnie podzielane²¹². Totalitaryzm radziecki i szerzej totalitaryzm komunistyczny tworzy własną religię polityczną²¹³. Jeśli przyjmiemy powyższy punkt widzenia wywodzący się z psychoanalitycznych rozważań (Jung) to mit państwa jest systemem wierzeń odwołującymi się do idei bożka/Wotana w jego zeświecczonej formie²¹⁴, lub do kultu jednostki. Nikita Chruszczow wygłaszając słynny referat *O kulcie jednostki i jego następstwach* na XX Zjeździe KPZR uznał pośrednio mityczny charakter komunistycznej władzy w okresie przywództwa Józefa Stalina.

Uznanie mitu archaicznego za wzorzec mitu prowadzi do postawienia pytania: czy tego typu podejście jest prawidłowe metodologicznie? *De facto* religioznawca nie stawia pytania, co jest mitem?, tylko co jest mitem archaicznym i jakie przybiera formy we współczesności? Barbara Szacka w artykule *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych* podjęła powyższy problem, porównując mit archaiczny z jego współczesnymi formami – przeżytkami, jeśli przywołamy Edwarda Burnetta Tylora teorię mitu wyłożoną w *Cywilizacji pierwotnej*. Archaizacja życia społecznego we współczesności jest tezą ideologiczną, która wymaga przełożenia na język nauki. Tego typu podejście unieważnia pytania o rodzaje mitów już na wstępie badań. W dyskusji o micie musimy postawić także pytanie o jego *differentia specifica*. Czy istnieje kilka rodzajów

211 Pierwsze prace E. Voegelina na temat mitu totalitarnego powstały już w latach 30. XX w. Autorzy (C. Jung, E. Voegelin, L. Strauss) analizowali mit nazistowski jako religię polityczną; E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*, Wiedeń 1938 (angielskie tłumaczenie ukazało się rok później).

212 P. Kaczorowski, *O wyjątkowym charakterze zjawiska totalitaryzmu. Rozważania wokół tezy Carla Joachima Friedricha*, w: *Natura totalitaryzmów. Od modelu Carla J. Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego po zagrożenia XXI wieku*, red. E. Habowski, tłum. wersji ang. M. Grabski, Instytut Pileckiego, Warszawa 2023, s. 43–76; P. Pazik, *Katolickie odczytanie totalitaryzmu a model Friedricha-Brzezińskiego: konsekwencje sekularyzacji pojęcia*, w: *Natura totalitaryzmu*, dz. cyt. s. 117–138.

213 J. Ellul, *Religia polityczna*, Młodzieżowe Piwnice Wydawnicze, odbitka Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław [1986]. Z religią obywatelską mamy do czynienia we Francji, podczas rewolucji 1789 r.; J. Baszkiewicz, *Francuzi 1789–1794. Studium świadomości rewolucyjnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989.

214 C. Jung, *Wotan*, w: *Przełom cywilizacji*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 189–203.

mitów? Jeśli tak, to co je odróżnia, a co je łączy? Fiński badacz dziejów mitu i pojęcia mitu nie stawia pytania o model mitu, tylko analizuje mit archaiczny, prezentując etnograficzną i religioznawczą perspektywę.

Propozycja Honko zawężenia mitu tylko do form religijnych, archaicznych wierzeń i ich współczesnych pozostałości, trwałej obecności, wydaje się być uzasadniona partykularnymi wymaganiami dyscyplin naukowych (etnografia, religioznawstwo, socjologia), lecz nie odkrywa złożoności mitu, przyczyn jego trwałej obecności i przekształcania w kolejne formy, nie ukazuje jego narastającej roli we współczesnym społeczeństwie, w życiu codziennym, kulturze i polityce. Propozycji Honko można postawić zarzut esencjonalizmu. Mit zawężony do mitu archaicznego dawno już trafiłby do archiwum nauki. Jednocześnie poeci zostaliby skazani na wygnanie, nie tylko z państwa, lecz także z dziejów kultury i z filozoficznych traktatów. Mit Edypa znalazłby się w lamusie historii idei lub apteczki, jako przepis na uzdrowienie duszy (psychoanaliza), a nie w świecie artystycznych wizji, wyobrażeń prezentowanych każdego dnia na deskach teatru, w salach wystawowych czy widowiskowych. Dyskusja o demitologizacji ukazała znaczenie mitu we współczesności nie tylko dla odrodzenia moralnego, ale także dla zrozumienia życia współczesnego, jego momentów egzystencjalnych²¹⁵. Leszek Kołakowski w *Obecności mitu* stawia tezę o stałej obecności mitu w kulturze i podaje liczne przykłady („w czynnościach intelektualnych, w tworzeniu artystycznym, w języku, we współżyciu objętym wartościami moralnymi, w samym trudzie technologicznym, w życiu seksualnym”)²¹⁶.

Dyskusję na temat mitu archaicznego we współczesności podsumowała Szacka korzystając z wypowiedzi Ossowskiego, który analizował mity rasowe we współczesności oraz genezę nazizmu. Badaczka zadała pytanie o adekwatność mitu do analizy zjawisk współczesnych. Jej zdaniem możemy wskazać siedem cech każdego mitu, przy tym rozważania socjologiczne odnoszą się *de facto* do mitu archaicznego. Po pierwsze, mit opowiada o tym, co się zdarzyło dawno. Czas mitu jest nieruchomy i nie upływa, co jest specyfiką

215 Dyskusja o demitologizacji w Niemczech zachodnich po 1945 r., między filozofem K. Jaspersem a teologiem R. Bultmannem: K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, tłum. D. Kolasa, T. Kupś, M. Pawlicki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.

216 „Próbuję tedy wysłedzić obecność mitu w niemitycznych obszarach doświadczenia i myślenia”, L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Idz. cyt., s. 8–9. Podobnie: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, dz. cyt., s. 29–33.

czasu mitycznego. Między czasem mitycznym a czasem bieżącym nie ma ciągłości, czas mityczny jest odwracalny. Po drugie, rzeczywistość mitu to rzeczywistość jakościowa inna od tej, w jakiej zachodzą zdarzenia codzienne. Po trzecie, mit związany jest ze sferą sacrum. Po czwarte, mit funkcjonuje jako źródło precedensów, objawia wzorce rytualne. Po piąte, uczona podkreśla antyracjonalizm mitu (jej zdaniem mit odnosi się do sfery uczuć, nie rozumu). Po szóste, świat mitu jest światem istot krańcowo złych lub krańcowo dobrych, w micie nie ma rzeczy neutralnych. Po siódme, istnieje ścisły związek mitu z rytuałem²¹⁷.

Próbie nowego spojrzenia na mit współczesny zaproponował brytyjski politolog Henry Tudor, który wyodrębnił nowy rodzaj mitu i zdefiniował mit polityczny. Odrzucił dwie podstawowe przesłanki ujęcia uniwersalnego mitu: mit jako opowieść oralna i mit jako opowieść rytualna. Ponadto odrzucił ujęcie mitu współczesnego (politycznego) jako opowieści sakralnej. W ocenie Roberta MacIvera, wyraźnie zapożyczającego się u etnografów i religioznawców, mitami są „wierzenia i pojęcia przepojone wartościowaniami, które ludzie podtrzymują, przy pomocy których lub też dla których ludzie żyją. Każde społeczeństwo jest utrzymywane w spójności przez jakiś system mitów”²¹⁸. Określenie „pojęcia przepojone wartościowaniem” może odsyłać do ideologii, dopowiedzenie „które ludzie podtrzymują, przy pomocy których lub też dla których ludzie żyją” sugeruje pewien typ wierzeń. Mity współczesne są dla MacIvera i Eliadego²¹⁹ światopoglądem, wierzeniami lub kulturą.

Od początku lat 70. XX wieku za sprawą Tudora rozwija się w nauce dyskusja o micie współczesnym, który już nie jest postrzegany jako mit religijny, ale mit polityczny. Brytyjski politolog odrzucił analizę mitu politycznego zaproponowaną przez Lasswella i Kaplana (próby anglosaskich uczonych

217 B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, dz. cyt., s. 483. Por. S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, dz. cyt., s. 198–220, rozdział 7, *Wpływ teorii i mitów na rzeczywistość społeczną*.

218 R.M. MacIver, *The Web of Government* (1947), za: G. Markiewicz, *W kręgu badań nad mitem*, dz. cyt., s. 77.

219 Mit „dostarcza wzorów zachowań lub wręcz nadaje znaczenie i wartość ludzkiej egzystencji”, „podstawowa funkcja mitu polega na przedstawianiu pouczających modeli dla wszystkich rytuałów i ważnych czynności (sposobu odżywiania, zawierania zw. małżeńskich, pracy, wychowania, sztuki, wiedzy)”; M. Eliade, *Aspekt mitu*, dz. cyt., s. 8, 13.

zdefiniowania mitu politycznego na gruncie teorii symboli nie przyniosły zadowalających rezultatów). Tudor unieważnił także filozoficzne pytanie o status prawdy w micie politycznym, przyjmując koncepcję narracji, skupił uwagę na historyczności wydarzeń i sposobie prezentacji opowieści. Mit dla Tudora „jest opowieścią, narracją wydarzeń prezentowaną w dramatycznej formie”²²⁰.

Z próbami nowego ujęcia mitu w polityce spotykamy się już wcześniej (P. Cohen, C. Friedrich), ale dopiero propozycja Tudora spotkała się z uznaniem środowiska, wytyczyła nowe kierunki badań w politologii. Politologia stała się promotorem badań mitu politycznego. Książka *Political myth* została zakwalifikowana jako podręcznik z politologii przez London School of Economics and Political Science, w serii: *Key Concepts in Political Science* i spotkała się ze znaczną recepcją w nauce anglosaskiej (w polskiej politologii jest przedmiotem lektury od lat 70. XX w.).

Tudor nie rościł pretensji do arbitralności swojego ujęcia, odwołał się do tradycji badań nad mitem, do ścieżki rozważań zapoczątkowanej przez Platona i Arystotelesa, bowiem dla starożytnych filozofów mit zgodnie ze źródłosłowem jest opowieścią. Zdaniem Geoffreya Stephana Kirka, Platon pierwszy użył terminu *muthologia* (zapis za Kirkiem), który współcześnie oznacza mitologię, od *muthos* (gr. *μῦθος*, słowo, opowiadanie, bajkę). Wedle Kirka *muthos* oznacza opowieść lub wypowiedź, w szerokim znaczeniu oświadczenie, historię-opowieść lub akcję-wątek²²¹. *Mythos* zdaniem Petera Heehsa oznacza autorytarne rozstrzygnięcie, ostatecznie orzeczenie, gdy *logos* (obydwa wyrazy oznaczają w grece słowo) oznacza rozstrzygnięcie, którego ważność lub prawdziwość można argumentować, wykazać. Dla Jürgena Habermasa, którego Heehs cytuje, mit stanowi „autorytarną normatywność tradycji”²²².

Dla klasycystów, etnografów i antropologów mit jest „tradycyjną opowieścią”. Przy tym dla religioznawców mit jest „historią prawdziwą”, zaś dla etnologów, socjologów i historyków religii mit to tradycja święta, objawienie

220 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 15.

221 G.S. Kirk, *Myth: its meaning and functions in other cultures*, Cambridge University Press, University of California Press, Cambridge–Berkeley–Los Angeles 1974, s. 8. Por. E. Drew, *Mityczna wizja*, tłum. M. Majorek, „Literatura na Świecie” 1978, nr 3(83), s. 84.

222 P. Heehs, *Myth, history, and theory*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1994, t. 33, nr 1, s. 3.

pierwotne lub pouczający model²²³. Odwołanie do tradycji odsyła w sposób naturalny do oralności, wskazując na pierwszą zasadniczą różnicę między mitem archaicznym a mitem współczesnym, utożsamianym z mitem politycznym lub mitem społecznym (obydwa określenia wówczas w literaturze są używane), który jest także opowieścią, ale dramatyczną i zapisaną (Tudor użyje określenia narracja). Zdaniem Eliadego mit „opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie «początków»”²²⁴. Przytoczyłem fragment z bardzo obszernej definicji mitu Eliadego, którego rozważania są często przez politologów podejmowane, także Tudor recypował analizy pochodzącego z Rumunii religioznawcy, zaczerpnął m.in. jego propozycję przedmiotowego podziału mitów²²⁵. Mit założycielski (Tudor podaje rzymski mit założycielski, jako przykład tego typu mitu) „wywarł trwały wpływ na zachodnią myśl polityczną”, jest przykładem najczystsze go mitu politycznego²²⁶. Zatem wydarzenie „założycielskie” w „legendarnym czasie początków” jest także „odświętną” historią polityczną. Mit od początku jest ulokowany w sferze sacrum, co odróżnia mity współczesne od ideologii, przypisywanej do sfery profanum.

Brytyjski politolog za najciekawszą próbę określenia mitu politycznego uznał propozycję Sorela, która nie spotkała się jednak z uznaniem nauki akademickiej. Tudor usytuował Sorela w teologii politycznej, a jego mit rewolucji uznał za eschatologiczny opis wizji przyszłej katastrofy ludzkości. W ocenie brytyjskiego badacza Sorel wykluczył wszystkie mity nieeschatologiczne, np. (za Tudorem) mit Ojców założycieli, Afrykanerski mit Wielkiej Wędrówki (*the Great Trek*), normańskie mity (*Myth of the Norman Yoke*).

Propozycja anglosaskich badaczy Carla J. Friedricha i Zbigniewa K. Brzezinskiego, zawarta w pracy *Totalitarian dictatorship and autocracy* (1961), jest zdaniem Tudora kolejną próbą zdefiniowania mitu politycznego. Dla Friedricha i Brzezinskiego mit jest zazwyczaj opowieścią „dotyczącą wydarzeń z przeszłości, nadającą im szczególne znaczenie i znaczenie dla terażniejszości,

223 M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 7.

224 Tamże, s. 11.

225 H. Tudor podzielił mity przedmiotowo na: mity założycielskie, u Eliadego także kosmogoniczne, mity eschatologiczne i mity rewolucyjne. Podział Tudora przyjął S. Filipowicz, który uznał mit założycielski za podstawowy mit polityczny, podobnie uważa T. Biernat.

226 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 11.

a tym samym wzmacniającą autorytet tych, którzy sprawują władzę w określonej społeczności²²⁷. Powyższa definicja jest w ocenie Tudora zbyt ogólna i niejednoznaczna, mit jest opowieścią, która została uznana przez społeczność za mit. Friedrich i Brzezinski podkreślają cel mitu (legitymizacja władzy i pośrednio systemu politycznego), nie używają określenia mit polityczny, chociaż wyraźnie nawiązali do myśli Cassirera, który posługiwał się zarówno pojęciem mitu politycznego, jak i mitu państwa. Tudor wskazał jeszcze na nieudaną próbę Lasswella z 1939 roku (nie podał źródła odniesienia), pominął natomiast książkę *Power and society* (współautor A. Kaplan).

Tudor, po dokonaniu w mojej ocenie dosyć wybiórczego przeglądu rozważań nad mitem politycznym, zaprezentował własną definicję. Po pierwsze, jego zdaniem mit polityczny jest opowiadany w celach praktycznych, a nie rozrywkowych (np. mit nie jest opowiadany dla zabawy), jego rolą jest legitymizacja władzy, systemu politycznego, podtrzymanie autorytetu osobistego i urzędu (funkcje wskazane przez Tudora). W ocenie Tudora mit jest sposobem argumentacji, mit polityczny niczego nie wyjaśnia, ani nie opisuje, i dodaje on kluczowe zdanie: „argument jest konkretną reakcją na określony stan rzeczy”²²⁸. Dla Tudora mit polityczny ma pragmatyczne znaczenie w nowoczesnym państwie, nie jest więc artystyczną wizją (jak mit poetycki), ani konfabulacją (mit potoczny), natomiast jest ulokowany obok ideologii, uzasadnia działania polityczne. Po drugie, mit jest opowieścią, narracją wydarzeń prezentowaną w dramatycznej formie. Przy tym opowieść mitu nie oznacza w tym przypadku fikcji, odnosi się do źródłosłowa *muthos*, opowieści, słowa żywego (w ujęciu genetycznym). Stwierdzenie „mit jest słowem” jest tautologią, powtórzeniem, charakterystycznym dla retoryki, posiłkującej się w wysłowieniu redundancją, dopiero w dalszej części definicji Tudor wskazuje rodzaj opowieści (*genus*), dążąc do zakreslenia różnicy, mit (*definiendum*) jest opowieścią o wydarzeniach prezentowaną w dramatycznej formie (*differentia specifica/definiens*)²²⁹. Określenie „narracja wydarzeń” odsyła do historii, tego co rzeczywiste, a nie do tego, co wyobrażone. Arystoteles w *Poetyce* przeciwstawił historię poezji, formułując

227 C.J. Friedrich, Z.K. Brzezinski, *Totalitarna dyktatura i autokracja*, dz. cyt., s. 134.

228 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 48.

229 Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, dz. cyt., s. 48–49.

teorię fikcji – historię przypisał do rzeczywistości, zaś poezję do wyobraźni²³⁰. Jednocześnie usunął rozważania o retoryce z poetyki i wyłożył je w osobnej pracy. W starożytności retoryka w ocenie Jerzego Ziomek jest sztuką dobrego mówienia (*ars bene dicendi*, klasyczna definicja) lub umiejętnością właściwego posługiwania się słowem (*bene dicendi scientia*), jest teorią wymowy, sztuką argumentacji i także teorią prozy²³¹. Tudor odrzuca dotychczasowe ujęcie narracji w dyskusji o micie jako opowieści o wydarzeniach sakralnych prezentowanych w dramatycznej formie (P. Cohen), bliższa jest mu prowokacyjna teza Bruce'a Lincolna o „ideologii w narracyjnej formie”²³² lub Mosesa Isreala Finleya o narracji „poetów” w tzw. historii tragicznej²³³. Tudor odrzuca rozumienie mitu politycznego jako ideologii.

„Wydarzenie” oznacza (za *Słownikiem języka polskiego* Mieczysława Szymczaka) „to, co się stało”. Autor definicji wskazuje również społeczne konteksty słowa wydarzenie: „wydarzenie historyczne, dziejowe, dramatyczne [ze względu na przebieg, a nie fikcję – MN], przełomowe wydarzenie”. Wskazuje także drugie odniesienie słowa „wydarzenie”: „ważne albo wybitne osiągnięcie w jakiejś dziedzinie”²³⁴, również powyższe rozumienie słowa wydarzenie usytuowane jest w rejestrze rzeczywistości. Zatem wyrażenie „narracja wydarzeń” odnosi się do historii ujętej w literacką formę. Jest to opowieść o zamierzonych czasach lub dawnych, w której prawdziwość nikt nie wątpi, wystarczy więc tylko przekonanie o prawdziwości wydarzeń, by zaliczyć wydarzenie do historii, do „tego, co się stało”²³⁵. W klasycznej retoryce wyróżnia się w narracji trzy części: fabułę, historię i argument²³⁶.

230 Arystoteles, *Poetyka*, wstęp i tłum. H. Podbielski, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, rozdz. 9, *Typowość w poezji. Różnica między poezją a historią*.

231 J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 15.

232 R.A. Segal, *Myth and Politics: A response to Robert Elwood*, „Journal of the American Academy of Religion” 2002, t. 70, nr 3, s. 614.

233 M.I. Finley, *Myth, memory, and history*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1965, t. 4, nr 3, s. 302.

234 Hasło: wydarzenie, w: *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., t. 3, s. 793.

235 J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 84–85.

236 Tamże, s. 83.

Tudor definiując mit polityczny nawiązał do ujęć ogólnych mitu (Malinowski, Eliade), jak i do klasycznej retoryki, która z definicji jest polityczna, ponieważ jak wskazuje Arystoteles w *Retoryce*, pozwala rozprawiać o sprawach politycznych w mieście/polis²³⁷. Brytyjski politolog postawił na jednym poziomie mit i historię, od greckich ojców historiografii oznaczającą opowieść prawdziwą, weryfikowalną naukowo. Używając współczesnego słownictwa naukowego, historia oznacza opowieść opartą na zdaniach logicznych i odnoszących się do faktów, tym samym podlegającą weryfikacji i falsyfikacji²³⁸. Mit jest dla Tudora także opowieścią o wydarzeniach, o historiach, przy tym jest narracją podaną w dramatycznej formie. Pomimo dramatycznej formy opowieści, podlega naukowej weryfikacji. Narracja bowiem nie tylko składa się ze zdań idealizacyjnych, emocjonalnych opisów, ale także z zdań faktualnych, które mogą podlegać sprawdzeniu²³⁹. Tudor podkreśla prawdziwość opowieści: mity polityczne są historiami, tj. wydarzeniami prawdziwymi, które miały miejsce.

Dlaczego problem prawdziwości mitu politycznego jest podnoszony przez politologa? Przecież zagadnienie prawdy jest istotnym zagadnieniem dociekań filozoficznych, a nie politologicznych. Dlaczego problem prawdziwości mitu politycznego jest dla Tudora tak istotny teoretycznie? Tudor poprzez mit polityczny pyta o status polityki, zadaje pytanie o jej wymiar etyczny, czy polityka w państwie demokratycznym może być legitymizowana na fałszywej w treści typie argumentacji. Pośrednio więc zadaje pytanie o legitymizację demokratycznego systemu, jej argumentację etyczną i polityczną.

W dyskusji o zagadnieniu prawdy mitu politycznego instruktywne są ustalenia historyków. Zagadnienie prawdy, centralne dla dyskursu historiograficznego, zostało wyeksponowane w dyskusji o narracji historycznej. W moim przekonaniu narrację w mitach politycznych możemy uznać za rodzaj narracji historycznej, przy zastrzeżeniach sygnalizowanych wcześniej, np. narracja wydarzeń z czerwca 1946 roku w Bayeux przedstawiona przez Flooda²⁴⁰.

237 Arystoteles, *Retoryka*, wstęp, komentarz i tłum. H. Podbielski, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, księga I, rozdziały 4–8, Zob. analizy powyższego zagadnienia u H. Arendt i L. Straussa w cytowanej literaturze w *Bibliografii*.

238 Z. Ziemiński, *Logika formalna*, dz. cyt., s. 63–76.

239 Podobny postulat zgłosi A. Uhlig, *Mityczne wymiary polskości*, dz. cyt., s. 238–250.

240 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., *Appendix 1. Case studies in mythopoetic narrative. 1) De Gaulle's „Bayeux Constitution”*, s. 195–234.

Topolski zwraca uwagę na naiwność przekonania odnoszącego się do poszukiwania warunków określających prawdziwość narracji historycznej. Dwa warunki dla dyskusji o narracji historycznej mitu są w jego przekonaniu istotne. Po pierwsze, prawdziwość wszystkich zdań w narracji nie gwarantuje prawdziwości opowieści. Po drugie, narracja historyczna może być prawdziwa, pomimo występowania niektórych zdań fałszywych²⁴¹. W ocenie Jerzego Pomorskiego narracja historyczna jest rodzajem modelu, zawiera więc zdania idealizacyjne, które nie podlegają weryfikacji, możemy co najwyżej dany model uznać za błędny²⁴². Dramatyczny sposób opisywania wydarzeń historycznych pomaga przeżywać je współcześnie, wyzwać uczucia zbieżne z odczuciami bezpośrednich uczestników ówczesnych wydarzeń, wywołać wrażenie, że przeszłość nadal istnieje²⁴³. Pytanie o prawdziwość narracji historycznej możemy zdaniem Pomorskiego sprowadzić do dwóch prawomocnych wykładni sporu. Wedle wykładni redukcjonistycznej prawdziwość narracji jest utożsamiana z prawdziwością zdań, z których narracja jest zbudowana. Zaś wedle wykładni antyredukcjonistycznej prawdziwość narracji nie wymaga odwołania się do pojęcia prawdy w sensie logicznym²⁴⁴.

Narracja jest określeniem, które posiada starożytną genezę, odnoszącą się do retoryki, sztuki dobrego wysławiania się (*ars bene decendi*), zaś we współczesności jest lokowana także w teorii literatury. Tudor i kolejni badacze mitów politycznych nie ułatwili zadania w określeniu źródła inspiracji, Tudor nie wskazał jednoznacznie, czy odnosi się do narracji, jako części mowy retorycznej, czy do narracji literackiej. Jego praca powstaje na początku zwrotu lingwistycznego w historii i naukach społecznych (kontekstualizm, narratologia). Nie dostrzegam jednoznacznych odniesień do toczącej się wówczas dyskusji naukowej, może jakieś echo dyskusji już dochodzi do brytyjskiego

241 J. Topolski, *Conditions of Truth of Historical Narratives*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1981, t. 20, nr 1, s. 47–60.

242 J. Pomorski, *Wprowadzenie: spory wokół narracji*, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 24; odmiennie E.R. Ankersmit, *Narracja jako przedstawienie*, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, dz. cyt., s. 75–104.

243 E. Loone, *Czy możliwa jest naukowa historiografia bez narracji*, tłum. J. Pomorska, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, dz. cyt., s. 119.

244 J. Pomorski, *Wprowadzenie: spory wokół narracji*, dz. cyt. s. 18.

politologa za sprawą tekstów Barthesa²⁴⁵ lub innych autorów (P. Cohen, W. Hyden), ale brak informacji o ich lekturze (np. przypis w tekście). Dla Cohena (artykuł powstał w 1969 r.) mit jest narracją wydarzeń sakralnych w dramatycznej formie²⁴⁶, u Tudora zaś wydarzeń historycznych. Podobieństwo można dostrzec, ale analogia jest argumentem zwodniczym.

Tudor odrzucił ujęcie Barthesa, co może oznaczać zarówno odrzucenie teorii mitologii ze względu na inny typ mitu politycznego (kulturowe obrazy życia codziennego), jak i odrzucenie semiologicznych i strukturalnych rozważań o narracji historycznej, poszukiwania schematów narracyjnych²⁴⁷. Badacz dokonał krytyki strukturalizmu, przy tym imiennie wskazał Lévi-Straussa teorię mitu, a tylko wspomniął Barthesa i Louisa Althussera²⁴⁸. Praca Tudora powstaje u progu dyskusji o narracji w literaturoznawstwie²⁴⁹ i historii²⁵⁰. Książka programowa dla narratologii historycznej Haydena White'a, *Metahistory. The Historical imagination in nineteenth-century Europe*, została opublikowana w 1973 roku²⁵¹, już po wydaniu *Political Myth*. U Flooda możemy znaleźć przykłady wskazujące na obydwa źródła narracji: historyczne i literackie. Cel praktyczny narracji odsyła do retoryki klasycznej, zaś analizowane przykłady do narracji literackiej. Niewątpliwie ciągle otwarta dyskusja o teorii narracji prowadzona przez badaczy różnych dyscyplin naukowych nie ułatwia zadania. We współczesnej dyskusji o narracji istnieją trzy nurty

245 R. Barthes, *Le discours de l'histoire*, „Social Science Information”, Paris 1967, polskie tłum., *Dyskurs historii*, tłum. A. Rysiewicz, Z. Kloch, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3, s. 225–236.

246 P.S. Cohen, *Theories of myth*, dz. cyt., s. 338.

247 R. Barthes, *Dyskurs historii*, dz. cyt., s. 225–236; tegoż, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, tłum. W. Błońska, w: *Narratologia*, red. M. Głowiński, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2004, s. 13–54. Pierwsza praca R. Barthesa o narracji historycznej powstała w 1967 r.

248 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 52–60.

249 *Narratologia*, red. M. Głowiński, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2004; M. Bal, *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. zbiorowe pod red. E. Kraskowskiej i E. Rajewskiej, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.

250 *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990; E. Domańska, *Wokół „Metahistorii”*, w: H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, wstęp E. Domańska, tłum. E. Domańska, M. Loba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2010, s. 7–28.

251 H. White użył po raz pierwszy określenia narratywizm (kluczowa rola narracji w historii), *On the nature and role of narrative in historiography*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history”, 1971, t. 10, nr 2; E. Domańska, *Wokół „Metahistorii”*, dz. cyt., s. 9.

rozważań: narracja jako opowiadanie, narracja jako dyskurs i naracja jako część mowy retorycznej (retoryka).

Zagadnienie narracji we współczesności jest podejmowane przez teorię literatury; zdaniem Michała Głowińskiego, literaturoznawcy analizującego mity poetyckie, narratologia jest specyficzną dziedziną badań. Początkowo narratologia jest związana z nurtem strukturalistycznym (Barthes²⁵²), później z innymi nurtami, starając się określić „schematy narracyjne, a więc ogólne wzorce budowania opowieści”, określić praktyki opowiadania²⁵³. Zdaniem Mieke Bal, narratologia „jest zbiorem teorii narracji, tekstów narracyjnych, obrazów, widowisk, wydarzeń, kulturowych artefaktów, które «opowiadają pewną historię». Taka teoria pomaga zrozumieć, zbadać i oceniać teksty”²⁵⁴.

Kategoria narracji w ujęciu strukturalistycznym²⁵⁵ została zaadaptowana przez historiografię²⁵⁶, m.in. za sprawą Hydena White’a (historyk analizował zjawiska wyobrażeń społecznych), wywołując liczne kontrowersje²⁵⁷. Dyskusja

252 R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, tłum. W. Błońska, w: *Narratologia*, red. M. Głowiński, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2004, s. 13–54; tegoż, *Le discours de l'histoire*, „Social Science Information”, Paris 1967.

253 M. Głowiński, *Wokół narratologii*, w: *Narratologia*, red. M. Głowiński, dz. cyt., s. 8.

254 M. Bal, *Narratologia*, dz. cyt., s. 1.

255 R. Barthes, *Dyskurs historii*, dz. cyt., s. 225–236; tegoż, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, dz. cyt. s. 13–54.

256 Wykład o stosunku do narracji różnych nurtów w historiografii przedstawił H. White, *Problem narracji we współczesnej teorii historycznej*, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, red. J. Pomorski, tłum. M. Wiewiórowska i H. Ogryzko-Wiewiórowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 25–61; J. Pomorski, *Wprowadzenie: spory wokół narracji historycznej*, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, dz. cyt., s. 11–24; H. White, *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, w: tegoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*, wstęp E. Domańska, tłum. E. Domańska, M. Loba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2010, s. 78–109 (także inne teksty w zbiorze).

257 Uważa się za książkę programową teorii narracji historycznej H. White’a, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973. Nad książką i teorią narracji w historiografii odbyła się dyskusja w „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1980, t. 19, numer pisma był poświęcony powyższym kwestiom, m.in. głos zabrał J. Topolski, *Conditions of Truth of Historical Narratives*, „History and Theory” 1981, t. 20, nr 1, s. 47–60; H. White, *Brzemie historii*, w: *Poetyka pisarstwa historycznego*, dz. cyt., s. 39–77. Artykuł *The burden of history*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1966, t. 5, nr 2, s. 111–134 uważa się za zapowiedź narracyjnego ujęcia historii; E. Domańska, *Wokół Metahistorii*, w: H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, dz. cyt., s. 7–28. Krytycznie, K. Rosner, *Fenomenologiczna krytyka koncepcji historiografii Haydena White’a*, w: *Narracja, historia, fikcja*.

o (teorii) narracji w historii i naukach społecznych pojawia się wraz ze zwrotem lingwistycznym²⁵⁸, w politologii dyskusja o narracji²⁵⁹, w tym narracji w historii myśli politycznej²⁶⁰ pojawia się z pewnym opóźnieniem (by użyć nacechowanego ideologicznie słowa), dopiero w latach 90. XX wieku. Narracja w ujęciu retorycznym jest obecna w politologii od starożytności jako jedna z dyscyplin klasycznej nauki o polityce²⁶¹, zdaniem filologów klasycznych i historyków starożytności jest dyscypliną wiodącą.

Niestety Tudor nie definiuje narracji, prawdopodobnie nie dokonuje zwrotu lingwistycznego lub narracyjnego w badaniach mitu, nie przedstawia egzemplifikacji współczesnych mitów politycznych, wskazuje tylko przykłady z przeszłości. Dopiero w pracy Flooda *Political myth* zostały zaprezentowane analizy współczesnych mitów politycznych (mowa de Gaulle'a *Bayeux Constitution* jako narracja mitopeiczna, historia Wilmy Mankiller jako narracja mitopeiczna w czasopiśmie/mediach i Cassirera *Mit państwa* jako narracja mitopeiczna w nauce)²⁶². Flood przywołał narracyjne analizy powieści ideologicznej Susan Sulejman z książki *Authoritarian fictions* (1983), jej analizy literaturoznawcze odnoszą się do fikcji poetyckiej. W ocenie Flooda możemy je również odnieść do narracji mitopeicznej. Powieść ideologiczna to dzieło, które sygnalizuje czytelnikowi zamierzenia dydaktyczne, „mające na celu wykazanie słuszności doktryny politycznej, filozoficznej czy religijnej”²⁶³. Powieść ideologiczna zdaniem Flooda odpowiada figurze retoryki klasycznej. Czy mit

Dawne kultury w historiografii i literaturze, red. Ł. Grützmacher, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2009, s. 181–186.

- 258 Na zwrot lingwistyczny w historii wpływ ma ogólny przełom intelektualny dotyczący 1) nowej retoryki (szkoła New Rhetoric), 2) szkoła New Criticism, postulująca nowe perspektywy badań literaturoznawczych, jak i 3) dokonania metody strukturalistycznej w literaturoznawstwie i innych dyscyplinach nauki. Personalnie wskazuje się Nietzschego, Barthes'a, K. Burke, N. Frye, R. Jakobsona i P. de Mana, jako autorów, którzy wywarli wpływ na zwrot lingwistyczny w humanistyce.
- 259 M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Teoria interpretacjonistyczna*, w: *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, tłum. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 134.
- 260 M. Bevir, *Ideology as distorted belief*, „Journal of Political Ideologies” 1996, t. 1, nr 2, s. 107–122; M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Narratives of „Thatcherism”*, „West European Politics” 1998, t. 21, nr 1, s. 97–119.
- 261 Na tetralogię klasycznej nauki składa się teoria polityki (*Polityka*), teoria politei (*Polityka, Ustrój Aten*), sztuka retoryki (*Retoryka, Topiki*) i etyka (*Etyka nikomachejska*).
- 262 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 195–274.
- 263 Tamże, s. 127.

polityczny także odpowiada figurze retoryki klasycznej? Jednoznacznie tego nie stwierdza, chociaż na tym uzasadnieniu poprzestaje, sugerując analogie, co wydaje się uzasadnieniem niewystarczającym.

Narracja jest elementem mowy retorycznej (narracja jako część wypowiedzi), jest drugą częścią mowy, zaraz po wstępie a przed argumentacją, odpięciem zarzutów i zakończeniem²⁶⁴. Zgodnie z klasyczną koncepcją retoryki narracja jest przedstawieniem faktów w sposób jasny i oczywisty, zwiezły i wiarygodny, tj. bez sprzeczności. W elitarnych uczelniach brytyjskich i amerykańskich jest wykładana do dzisiaj, zajęcia z retoryki są prowadzone w uznanych uczelniach Europy kontynentalnej.

Synonimem narracji jest opowiadanie, rozumiane jako sposób prezentacji fabuły, a nie jako gatunek literacki. Narracja w powyższym ujęciu jest rozumiana jako opowiadanie i w tym sensie Tudor użył wyrażenia „mit jest opowieścią, narracją wydarzeń” i dopowiedział sposób wysłowienia opowieści historycznej „prezentowaną w dramatycznej formie”²⁶⁵. Określił zatem sposób opowiadania mitycznego „dramatyczną formą”, która jest nakierowana na emocje odbiorcy, by wywołać przychylne nastawienie. Pojęcie narracji jako opowiadania wywodzi się z *Poetyki* Arystotelesa. W teorii narracji opowieść odnosi się do treści, zaś do wysłowienia – fabuła²⁶⁶.

W teorii literatury istnieje także drugie rozumienie narracji jako sposobu językowego ujmowania przedstawianych w tekście zdarzeń, narracja jest wówczas elementem dyskursu. W poniższym rozumieniu narracja dotyczy tekstów literackich, a także elementów językowych włączanych do innych przekazów (napisy i dialogi w komiksie, w filmie), nie odnosi się do form niejęzykowych.

Mit jest opowieścią, jest między historią, opowieścią o (przeszłej) rzeczywistości a literaturą, opowieścią wiarygodną, acz nieprawdziwą, opowieścią wyobrażoną. Zgodnie ze sztuką retoryki „historia” w literackiej wersji jest prawdopodobna, mit jest więc historią literacką, której prawdziwość jest

264 J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1990, s. 78–145; M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998, s. 82–101.

265 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 15.

266 M. Bal, *Narratologia*, dz. cyt., s. 3.

domniemana²⁶⁷. Przymuszalnie dlatego Tudor, jak i inni mitolodzy odrzucają pierwsze, najbardziej potoczne rozumienie mitu jako fikcji, zmyślenia czy pobożnych życzeń i określają, a właściwie zakreslają delimitacje naukowej analizy mitu. Badacze mitów religijnych nie muszą się mierzyć z pytaniem o status prawdy mitu (mit religijny jest poza prawdą i fałszem²⁶⁸), natomiast dla politologów pytanie o prawdę mitu musiało zostać postawione z powodów, które wcześniej wskazałem.

Tudor odseparował mit polityczny od potocznych wyobrażeń społecznych, od fantazji czy zmyślenia, a także od fabuły w literackim rozumieniu. Obszar potocznego rozumienia mitu nie ma być przedmiotem badania politologów, lecz mity: eschatologiczne, założycielskie i rewolucyjne, mity jako historie prawdopodobne, domniemanie prawdziwie. O tym, czy dana opowieść jest mitem, jak sam ironizuje, nie decyduje „ilość prawdy”, ale przedmiot jego opowieści, polityka²⁶⁹, a właściwie ulokowanie mitycznej opowieści w systemie politycznym. Wcześniej przywołana interpretacja mitu politycznego Friedricha i Brzezinskiego może wskazywać *locus* mitu, legitymizację władzy. Tudor podaje przykłady mitów założycielskich: normańska inwazja na Anglię, amerykańska wojna o niepodległość, Wielka Wędrówka Afrykanerów (*the Great Trek*), które legitymizują polityczny porządek. W ocenie Tudora mity polityczne zaspokajają potrzebę świata spójnego moralnie.

Równie istotne jest to, czego Tudor nie napisał. Nie odniósł się do Marksa koncepcji świadomości fałszywej, ani Mannheim'a koncepcji ideologii i utopii. Nie podjął też tematu świadomości społecznej, filozoficznej koncepcji mitów. W ocenie Jerzego Szackiego koncepcja świadomości fałszywej, którą za zdecydowaną większość badaczy przypisuje do ideologii, jest propozycją demystyfikacji rzeczywistości. Marks w *Ideologii niemieckiej* sformułował cząstkową koncepcję ideologii (wyrażenie Szackiego), podkreślając rolę ideologii w utrzymaniu politycznego status quo²⁷⁰. Marks wpisał ideologię

267 J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 83–85.

268 „Jeśli sądzimy, że możliwa jest jego [mitu religijnego] falsyfikacja, to nie uważamy go już za mit, lecz za hipotezę lub opis historyczny”, mit nie może być prawdziwy lub fałszywy, A. MacIntyre, hasło: *Myth*, w: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, cyt. za: I. Barbour, *Mity, modele, paradymaty*, dz. cyt., s. 38.

269 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 17.

270 J. Szacki, *Ideologia*, dz. cyt., s. 222.

w teorię alienacji. Zajmowane przez proletariats miejsce w podziale pracy nie pozwala na rozpoznanie przez proletariats swojej roli w polityce i prowadzi do zafalszowanego postrzegania świata i fałszywie stawianych prognoz politycznych (krytyka socjalizmu utopijnego). Tylko poprzez przebudowę świata, która jest procesem rewolucyjnym, a nie intelektualnym, możliwe jest przewyżczenie przez proletariats świadomości fałszywej (tę koncepcję rozwinie Barthes w *Mitologiach*). Marks pomieszał opis i wartościowanie, mit polityczny (używa określenia fałszywa świadomość) pełni rolę demystyfikującą rzeczywistość i ideologiczną (we współczesnym znaczeniu). Podobny zarzut można postawić definicji Biernata, który podkreśla demystyfikującą rolę mitu politycznego. Usytuowanie mitu politycznego w analizie procesów świadomościowych rodzi problemy trudne do przewyżczenia na gruncie metodologii politologii.

Propozycję Marksa podjął pod koniec lat 20. XX wieku Karl Mannheim, który prawdopodobnie zapoznał się z *Ideologią niemiecką* poprzez Györgyego Lukácsa, prywatnie przyjaciela, a ówczśnie czołowego marksisty. Autor *Historii i świadomości klasowej* zapoznał się z rękopisami „młodego” Marksa w Moskwie. *Ideologia niemiecka* (powstała około 1846 r.) ukazała się drukiem dopiero w roku 1932, już po pierwszym wydaniu *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (1929, drugie wydanie zmienione ukazało się w Anglii w 1936 r.). Dla Mannheimia ideologia jest „zniekształconą” przez interesy grupowe formą świadomości politycznej, ukorzenioną społecznie, co nie pozwala jej na obiektywną ocenę rzeczywistości. Twierdzenia ideologiczne zdaniem niemieckiego socjologa wiedzy przypominają kłamstwa, dlatego można je badać narzędziami nauki. W ocenie Szackiego Mannheim przedstawił całościową koncepcję ideologii²⁷¹.

W polskiej politologii rozważania o teorii mitu politycznego podjęli Biernat i Jaskólski. Podążyli wspólną drogą, by sformułować odrębne ścieżki – Biernat skierował się w stronę świadomości politycznej, zaś Jaskólski w stronę funkcjonalnego ujęcia myśli politycznej. Biernat sformułował definicję mitu politycznego wyraźnie odmienną od ujęcia Tudora, nawiązującą do ujęć filozoficznych i socjologii wiedzy. Jego zdaniem mit polityczny jest „formą świadomości społecznej powstałą jako korelat określonych procesów poznawczych, informacyjnych i emocji, która wywołuje z góry dający się

271 Tamże, s. 222.

przewidzieć irracjonalny stosunek do rzeczywistości, modyfikujący tę rzeczywistość, tworząc jej wyobrażenie²⁷². Pozostawiając pytanie o falsyfikację i weryfikację na gruncie politologii procesów poznawczych, informacyjnych i emocji, a także nie dopytując się o źródło wiedzy na temat irracjonalnego stosunku do rzeczywistości, ani o definicję irracjonalnego stosunku, można stwierdzić, iż dla Biernata mit jest formą wyobrażenia społecznego, psychoanalitycznego marzenia sennego. Istotę podejścia Biernata uchwyciła Dorota Winiarska-Twaróg, autorka hasła mit polityczny w *Encyklopedii Politologii*. W ocenie politolożki mit polityczny jest irracjonalnym, emocjonalnie motywowanym sposobem postrzegania i oceny rzeczywistości politycznej. I dodała: „mit polityczny bywa definiowany jako forma idei politycznej odrzucającej rozumowe i doświadczone poszukiwanie prawdy w polityce na rzecz instynktownej wiary w jakieś twierdzenie [powinno być przekonanie, mniemanie, sąd – MN] dotyczące świata politycznego²⁷³. Powyższe definicje nie są falsyfikowalne, generalnie każde przekonanie może być mitem politycznym, zaś idea polityczna z definicji nie podlega logicznej ocenie nauki tylko filozoficznemu roztrząsaniu, a gdy jest wiarą, przekonaniem quasi religijnym, tym bardziej nie podlega falsyfikacji. Autorka uznała mit polityczny za przekonanie typu religijnego. Ponowiła więc pytanie o relację mitu do ideologii i mitu religijnego.

Dla Cassirera i Mannheima (w zmienionej kolejności historycznej) spór między racjonalizmem a irracjonalizmem w historii filozofii można przełożyć na spór między nauką a nienaukowym dowodzeniem, które Cassirer przypisał do irracjonalizmu. W *Micie państwa* ukaże spór logosu (nauki) z mythosem (irracjonalizmem). Ówczesnie, emocje społeczne nie są przedmiotem analiz filozoficznych, ale przedmiotem badań psychologii. Wraz z rozwojem nauk społecznych staną się przedmiotem badań i rozważań politologii, przynajmniej postulatywnie. Cassirer za szkołą frankfurcką i psychoanalizą dostrzegł w okresach kryzysu (u Mannheima w każdym czasie) zwiększoną podatność na pojawianie się przekonań, które nie są oparte na logicznym procesie rozumowania i wnioskowania, ale są pewnego typu myśleniem życzeniowym. W jego ocenie możliwe jest poddanie przekonań (ujmowanych za Mannheimem jako „kłamstwa”) weryfikacji i falsyfikacji, to

272 T. Biernat, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 75.

273 D. Winiarska-Twaróg, *Mit polityczny*, w: *Encyklopedia Politologii*, t. IV, dz. cyt., s. 330.

oczywiście rodziło pytanie o status poznawczy mitu politycznego. Zarzucono Cassirerowi postawienie na jednej płaszczyźnie nauki i mitu politycznego²⁷⁴.

Michał Jaskólski, historyk doktryn politycznych i prawnych, umieścił mit polityczny w myśli politycznej, przy tym dokonał funkcjonalnej lokacji mitu. Jego zdaniem wpieryw pojawia się mit historyczny, który tworzy się w wyniku symplifikacji i generalizacji opisywanych wydarzeń, a następnie zostaje „umieszczony w polityce”, by przywołać określenie Tudora (w tym punkcie wspólne z Jaskólskim). Przy tym Tudor umieszcza mit polityczny w doktrynie, jako typ argumentacji, zaś Jaskólski w programie (ideologii), jako typ uzasadnienia działania politycznego, podejmowanych kroków politycznych (deklaracja lojalności, wydarzenia majowe 1926 r.) Mityzacja wydarzeń historycznych jest procesem ideologizacji, zarówno w warstwie treści, jak i zastosowania, określenia działania politycznego. Jaskólski podał przykład polityki stańczyków, którzy dla uzasadnienia swojej polityki „zbudowali” mit *liberum conspiro*²⁷⁵, oraz środowiska politycznego skupionego po 1922 roku wokół osoby marszałka Józefa Piłsudskiego. Piłsudski sformułował w książce o powstaniu styczniowym *Rok 1863*²⁷⁶ mit wojny domowej i mit jednoczącej siły²⁷⁷. Mit polityczny „powstaje” w ocenie Jaskólskiego na etapie uzasadnienia działań politycznych, a nie na poziomie doktrynalnej argumentacji.

Propozycja metodologiczna Jaskólskiego stworzyła dla politologów nowe możliwości eksplanacji mitów politycznych. Przy tym warto wspomnieć o zagrożeniach funkcjonalnego ujęcia mitu. Brak definicji mitu politycznego czy historycznego niesie określone zagrożenia metodologiczne i rodzi teoretyczne pytania. Pojawia się pytanie, na ile mit historyczny i mit polityczny są realnymi fenomenami, a w jakim stopniu konstruowanymi przez badacza hipostazami. Ponadto należy zadać pytanie o ontyczne warunki mitu politycznego, czym jest mit historyczny i mit polityczny? W przypadku ujęcia funkcjonalnego

274 B. Halpern, „Myth” and „ideology” in modern usage, dz. cyt., s. 132; P. Cohen, *Theories of myth*, dz. cyt., s. 339–340.

275 *Stańczycy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, przedmowa, wybór i przypisy M. Król, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985; M. Król, *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.

276 J. Piłsudski, *Rok 1863*, w: tegoż, *Pisma zbiorowe*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1990, t. VI, s. 148–167.

277 M. Jaskólski, *Historia i mit historyczny w doktrynie politycznej*, dz. cyt., s. 63–65.

i braku zdefiniowania ontycznego mitu odpowiedź na powyższe pytanie jest za każdym razem weryfikowana na poziomie praktyki badawczej, a nie teoretycznej wiwisekcji. Zatem mit polityczny w ujęciu funkcjonalnym zaproponowanym przez Jaskólskiego jest definiowany nie poprzez treści mitu, który sam „w sobie” nie jest polityczny, ale poprzez relacje do polityki, *de facto* działań politycznych. O „mityczności” (podstawowa cecha mitu politycznego) decydują zatem wypełniane przez mit funkcje, a nie właściwości formalne. Funkcje mitu politycznego są dostrzegalne poprzez to, czego mit staje się nośnikiem, co demonstruje, potwierdza lub egzemplifikuje. We wcześniejszych ujęciach funkcjonalnych (antropologicznych, etnograficznych) mit religijny i mit poetycki zostały zdefiniowane poprzez ontyczne warunki.

Zasadniczy przełom w badaniu mitu politycznego przyniosły prace Flooda i Bottici. W przekonaniu Flooda tworzenie mitów jest stałą cechą współczesnego życia politycznego²⁷⁸, potęga mitu będzie narastać we współczesności, a nie słabnąć, jak przewidywali filozofowie, co należy odczytywać jako krytykę tych nurtów, które obawiają się „powrotu mitu” i dostrzegają tylko antyhumanistyczny mit we współczesności. Flood podziela pogląd Barthes’a na temat współczesnego mitu, jego powszechnej obecności w sferze kulturowej, odrzuca zaś jego propozycję badawczą i metodologiczną. Narastająca potęga mitu stawia przed badaczami mitów politycznych problem wypracowania teorii mitu. Flooda uderza w politologii brak szerszych rozważań teoretycznych na temat mitu.

Podejmując badania nad współczesnym mitem, zdaniem brytyjskiego politologa należy w szczególności „zwrócić uwagę na współzależność narracji mitopoeicznej (mythopoeic) i argumentacji teoretycznej w komunikacji politycznej”, w jaki sposób „dokonuje się ideologiczne naznaczenie narracji”²⁷⁹. Flood postuluje szerokie podejście do mitu politycznego uwzględniające prace z religioznawstwa, nauk społecznych, krytyki artystycznej, krytyki literackiej, komunikacji w celu uchwycenia istoty narracji mitopoeicznej. Flood, podobnie jak Tudor i Jaskólski, uznaje umieszczenie mitu w polityce (w działaniach politycznych) za czynnik przesądzający o polityczności mitu, przenosi na grunt teorii mitu politycznego funkcjonalne ujęcie ideologii. Mit polityczny staje się wówczas opowieścią ideologiczną.

278 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 11.

279 Tamże, s. 10.

W ocenie Flooda mit polityczny (używa też określenia mitopoeiczny dyskurs polityczny) jest „narracją nacechowaną ideologicznie, która rzekomo przedstawia prawdziwy opis przeszłych, obecnych lub przewidywanych sekwencji wydarzeń politycznych i która jest akceptowana w swoich zasadniczych założeniach przez grupę społeczną jako istotna”²⁸⁰. Narracyjna forma sprzyja zdaniem Flooda sile oddziaływania perswazji poprzez mit polityczny, co sugerowałoby przyjęcie retorycznego ujęcia narracji, jednocześnie opis narracji nacechowanej ideologicznie odsyła do narracji literackiej (powieści ideologicznej).

Brytyjski politolog ulokował mit polityczny między ideologią a mitem religijnym. Między mitem religijnym a mitem politycznym Flood dostrzega liczne podobieństwa: dyskursywne formy, funkcje społeczne, status kulturowy²⁸¹, różnice dotyczą zaś treści i relacji wobec sfery sacrum. Główną cechą mitu religijnego jest „świętość”, nawet zamiennie używa określenia święty mit (*sacred myth*). Mit polityczny posiada w ocenie Flooda autorytet, który jest bliski świętości, ale nie jest „święty”. Politolog poszukuje lokacji mitu poza sferą sacrum. „Świeckie opowieści”, jak Flood nazywa mity polityczne, możemy pogrupować na wzór „świętych opowieści” (Flood przywołuje prace Eliadego), opowieści o początkach (pochodzeniu i założeniu), opowieści o wyczynach bohaterów kultury, historie odrodzenia lub odnowy, opowiadania eschatologiczne²⁸². Generalnie mity polityczne, podobnie jak mity religijne są opowieściami wzorcowymi, lub jak ocenia Bruce Lincoln są modelem paradygmatycznym, pełni w społeczeństwach nowoczesnych funkcje analogiczne jak mit religijny w społeczeństwach tradycyjnych. Flood nawiązuje do Eliadego koncepcji archaizacji życia społecznego we współczesności i do Malinowskiego pragmatycznego ujęcia mitu religijnego.

Drugim odniesieniem do analizy lokalizacji mitu politycznego jest ideologia. Ideologia jest dla Flooda „system przekonań, który wyjaśnia i uzasadnia preferowany porządek polityczny w społeczeństwie, istniejący lub proponowany oraz oferuje strategię (procesy, ustalenia instytucjonalne, programy) jego osiągnięcia”²⁸³. Powyższa definicja ideologii, sformułowana jeszcze przed

280 Tamże, s. 44.

281 Tamże, s. 275.

282 Tamże, s. 41.

283 Tamże, s. 13. Flood zacytował kilka definicji ideologii, wskazując na różnorodność ujęć.

przełomowymi pracami Martina Seligera, jest tożsama z pojęciem doktryny politycznej. W ocenie Flooda przyjęte przez niego pojęcie ideologii „może być opisane jako neutralne i inkluzyjne”²⁸⁴. Jeśli przyjmiemy za Seligerem podział treści ideologicznych ze względu na strategię i taktykę²⁸⁵, to moim zdaniem ideologie odnoszą się do taktyki politycznego działania, zaś doktryny polityczne opisują strategię polityczną. Mity polityczne, podobnie jak doktryny polityczne lub ideologie, będą konkurować przekonaniami i argumentami, przy tym Flood nie podejmuje w tym kontekście kluczowego pytania o dziedziczenie kulturowe mitów politycznych, czy je dopuszcza, czy traktuje jak ideologie. Dziedziczenie kulturowe jest zasadniczą różnicą między mitem a ideologią.

Nie prezentując rozważań brytyjskiego teoretyka polityki o ideologii, które w tym aspekcie mają głównie wartość opisową i systematyzującą²⁸⁶, podstawowe pytanie dotyczy określenia właściwości narracji nacechowanej ideologicznie, kluczowej kategorii dla Flooda w jego analizie mitu politycznego. W jego ocenie mit jest nacechowany ideologicznie wówczas, gdy dyskurs mitu (określenie Flooda) niesie ze sobą wartości, cele, założenia określonej ideologii lub może być przypisany do rodziny ideologii, zaś narracja mitopoeiczna jest wówczas, gdy dyskurs posiada swoje leksykalne formy, gramatyczne konstrukcje, ogólną organizację, lokalizację narracji²⁸⁷.

Podsuwowując, mit polityczny w ujęciu Flooda jest narracją nacechowaną ideologicznie, która pojawia się w sferze profanum, posiada cechy wspólne z mitem religijnym, spełnia podobne funkcje społeczne, jak i posiada podobny status kulturowy, jednocześnie jest inną formą myśli politycznej niż ideologia, co nie przekreśla wykorzystywania mitów przez ideologię²⁸⁸. Flood dopuszcza rywalizację mitów politycznych, co przybliży mit do ideologii,

284 Tamże, s. 15.

285 M. Seliger, *Fundamental and operative ideology: the two principal dimensions of political argumentation*, „Political Sciences” 1970, t. 1, nr 3, s. 325–338.

286 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt. s. 13–26, rozdział I, *Political ideology*.

287 Tamże, s. 43.

288 Ch. Flood przwołuje analizy G. Egertona, który wskazał wykorzystanie mitów w ideologii politycznej, jako „narzędzia dramatyzacji, komunikacji i socjalizacji politycznych wartości i wierzeń”, *Collective security as political myth: liberal internationalism and the League of Nation in politics and history*, „International History Review” 1983, z. 4, s. 498.

a oddala od mitu religijnego, teoretyk polityki nie wspomina o dziedziczeniu mitów politycznych.

Chiara Bottici poszerzyła dyskusję o micie politycznym. Odrzuciła usytuowanie mitu politycznego między ideologią a mitami religijnymi (Flood) oraz roszczenie mitu politycznego do prawdy²⁸⁹. Pierwszy zarzut mieści się w innym podejściu metodologicznym, drugi wymaga doprecyzowania (komentarza). Model mitu politycznego rozwijany przez Flooda „wyklucza fikcyjny charakter opowieści” w zdaniach faktualnych, pomimo dostrzegania wątków mitopeicznych w wybranych narracjach nacechowanych ideologicznie²⁹⁰. Mit polityczny nie jest ani fikcją, ani co istotniejsze – literaturą faktu. Zagadnienie prawdy mitu politycznego jest niewątpliwie punktem wrażliwym jego koncepcji.

Włoska filozofka kultury odrzuciła Flooda ujęcie mitu politycznego jako innego typu „ideologii”, tym samym unieważniła pytanie o status prawdy mitu politycznego, a także nie podjęła pytania o relacje mitu politycznego do mitu religijnego i ideologii, jako formy świadomości, jej zniekształcenia (jeśli tego typu określenie stosowane nagminnie w literaturze jest poprawne metodologicznie, nie jest samo tezą). Zdaniem Bottici analizy historyczne Marca Blocha (o królach cudotwórcach)²⁹¹ i Ernsta Kantorowicza o teologii władzy średniowiecznej²⁹² spowodowały nowe spojrzenie na symboliczny wymiar władzy, podobnie jak badania socjologiczne Durkheima i Webera o charyzmie. Przy tym analizy historyczne i badania socjologiczne odnosiły się do społeczeństw tradycyjnych, w którym były bliskie relacje między władzą polityczną, państwem i religią. W ocenie włoskiej filozofki polityki nie można analiz historycznych i socjologicznych dotyczących społeczeństw średniowiecznych i nowożytnych zastosować do państw współczesnych opartych na biurokracji i racjonalizacji polityki. Mity współczesne i symbole znajdują

289 Ch. Bottici, *A philosophy of political myth*, dz. cyt., s. 13. Bottici dokonała krytyki koncepcji Ch. Flooda w oparciu o filozofię „późnego” Wittgensteina.

290 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 67.

291 M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, wstęp J. Le Goff, tłum. J.M. Kłoczowski, Oficyna Wydawnicza Volumen i Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998.

292 E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

zastosowanie w mobilizacji społeczeństw współczesnych²⁹³. Zdaniem Bottici problemy z definicją mitu politycznego spowodowały „ucieczkę” badaczy od tej kategorii analitycznej i posługiwanie się pojęciami zastępczymi: opowieść, legenda, narracje. Mit jest rodzajem zaczarowanego szkła, w którym każdy znajdzie to, co jest mu bliskie, językoznawcy – znaki, psychologowie – nieświadomość, filozofowie – prymitywną filozofię lub irracjonalność²⁹⁴. Bottici uznała za klasyczne prace dotyczące mitu politycznego: Sorela, *Rozważania o przemocy* i Cassirera, *Mit państwa*. Podstawą swoich rozważań uczyniła Sorela ujęcie mitu, dla którego mit nie jest opisem rzeczy, ale sposobem mobilizacji do działania, co jej zdaniem jest właściwością zasadniczą mitu politycznego²⁹⁵. Sorel skorzystał z inspiracji filozoficznych Henriego Bergsona, ale także Nietzschego (*Narodziny tragedii*), którego włoska filozofka polityki uznała za prekursora rozważań o micie współczesnym. Sorel, Cassirer, jak i Nietzsche przywołują ogólne ujęcie mitu, polityzują mit (religijny).

Formułując filozoficzną koncepcję mitu politycznego, Bottici przywołała Hansa Blumenbergera teorię pracy mitu (*Arbeit am Mythos*). Niemiecki filozof odniósł swoje rozważania do literatury, zaś Bottici do filozofii polityki. Mit polityczny jest jej zdaniem „pracą nad wspólną narracją za pomocą której, członkowie grupy społecznej (lub społeczeństwa) nadają znaczenie swoim politycznym doświadczeniom i działaniom”²⁹⁶. Znaczenie (ideologicznie określone) jest podzielone przez grupę i odnosi się do specyficznych warunków politycznych, w których grupa działa. Tym samym jej zdaniem mit polityczny nie czyni jego treść ani roszczenia do prawdy, ale „praca narracji” (w rozumieniu Blumenberga), która tworzy znaczenie (Blumenberg przywołuje funkcjonalne ujęcie). Mit polityczny na poziomie analitycznym należy w jej opinii odróżnić od ideologii i utopii. Bottici odróżniła mit polityczny zarówno od narracji historycznej, jak i mitu religijnego. Dystansuje się od ujęć etnograficznych rozwijanych we współczesnym literaturoznawstwie, dzielając krytyczne spojrzenie Northropa Frye’a²⁹⁷.

293 Ch. Bottici, *A philosophy of political myth*, dz. cyt., s. 7.

294 Tamże, s. 9.

295 Tamże, s. 17.

296 Tamże, s. 18.

297 K. Żukowska, *Poetyka totalna. O antropologii literatury Northropa Frye’a*, Universitas, Kraków 2018. Zob. N. Frye, *Posłowie do Williama Shakespeare „Burza”*, tłum. S. Barańczak, Znak, Kraków 1999, s. 133–145.

Po raz pierwszy na tworzenie znaczenia w mieie współczesnym zwrócił uwagę Barthes, przy tym Bottici odrzuca jego ujęcie semiologiczne i strukturalistyczne.

Rozważania Flooda i Bottici zamykają dyskusję o pojęciu mitu politycznego, wskazując dwie ścieżki analizy mitu. Niewątpliwie zgłaszane przez Bottici zastrzeżenia wobec ujęcia prawdy mitu należy przemyśleć i umieścić je w politologicznym dyskursie. Przy tym odrzucenie rozważań o prawdzie, a może lepiej „prawdziwości” mitu politycznego nie jest tylko zabiegiem semantycznym czy stylistycznym, ale – jak dowodzi Bottici – innym ujęciem metodologicznym, w którym tracimy walory ujęcia narracyjnego mitu. Dla politologii dyskurs o ideologii jest podstawowy, teoria ideologii jest jedną z teorii fundującą teorię polityki, natomiast dla filozofii rozważania o *mythos* stworzyły filozofię. Rozważania Flooda są najbardziej rozbudowaną propozycją ujęcia specyfiki mitu politycznego, zaś Bottici kontynuuje nurt rozważań ogólnych o mieie w polityce, pomimo posługiwania się określeniem mit polityczny.

FUNKCJE MITU POLITYCZNEGO

Wraz z pytaniem o pojęcie mitu politycznego pojawia się pytanie o funkcje mitu politycznego. W artykule znamienne zytułowanym *Mit jako zwornik kultury i polityki* Marian Golka przedstawił najszerszy w literaturze przedmiotu katalog funkcji mitu. Wpierw wyróżnił funkcje mitu (w rozumieniu ogólnym), a następnie funkcje mitu politycznego, przy czym niektóre funkcje mitu w ujęciu ogólnym możemy odnieść też do mitu politycznego. Funkcja jest to działanie (lub przeznaczenie do działania) danego elementu w układzie, do którego dany element należy (W. Pisarek), funkcja wyraża wzajemny związek albo zależność dwóch lub więcej wielkości.

Zdaniem socjologa kultury, mity: 1) tworzą, dostarczają i podtrzymują wzorzec pojmowania świata; 2) wyjaśniają zjawisko zmienności świata, rzeczy w świecie, jak również celowość wymienionych procesów i ich efekty; 3) podtrzymują porządek społeczny poprzez stworzenie „systemu koordynacyjnego” przekonań istniejących w danej zbiorowości; 4) umacniają wartości społeczne poprzez rozbudzenie wiary w ich nadzwyczajny rodowód; 5) wspierają emocjonalne i mentalne jednostki w momentach kryzysu, załamania, przejść, niepewności; 6) wywołują poczucie zdumienia światem i sprawami w nim zachodzącymi; 7) sankcjonują przywileje pewnych grup społecznych (przez co mit zbliża się do ideologii); 8) pobudzają do działania zarówno społeczności wyznawców mitów, jak i poszczególnych jednostek; 9)

tworzą i ukazują programy i cele tego działania²⁹⁸. Punkty 3, 4, 7, 8 możemy także odnieść do mitu politycznego.

Według Golki mity polityczne: 1) legitymizują władzę, podtrzymują „obraz rzekomo idealnej sytuacji politycznej” lub kwestionują prezentowany obraz²⁹⁹; 2) służą określeniu hierarchii politycznej; 3) tworzą publiczny wizerunek władcy; 4) przyczyniają się do sakralizacji władzy; 5) „służą mistyfikacji celów politycznych, a pośrednio ochronie interesów różnych grup”³⁰⁰.

W literaturze (T. Biernat, S. Filipowicz) pojawia się także prostszy katalog funkcji mitu politycznego: sakralizacyjna, integracyjna, wyjaśniająca, legitymizacyjna i ideologiczna lub światopoglądowa³⁰¹. Wskazuje się na funkcje ontologiczne mitu politycznego odnoszące się do egzystencji wspólnoty (jej aspektów politycznych): integrująca daną wspólnotę i uzgadniająca jej egzystencję ze światem, prezentująca najważniejsze aspekty życia wspólnoty (pragmatyczna) i definiująca świat (ideologiczna lub światopoglądowa).

Zdaniem Grzegorza Zackiewicza mity polityczne: 1) zaspokajają elementarne ludzkie potrzeby – tłumaczą złożoną naturę świata; 2) racjonalizują antagonizmy społeczne; 3) wypełniają funkcje komunikacyjne w procesach identyfikacji wewnątrzgrupowej; 4) kompensują niepowodzenia; 5) dają nadzieję na lepsze jutro³⁰².

MYŚL POLITYCZNA JAKO KATEGORIA ANALIZY

Naukowa refleksja nad polityką rozwija się w różnych kierunkach i orientacjach badawczych, a przedmiot badań nad polityką, podobnie jak innych nauk (antropologia kulturowa, socjologia, historia, ekonomia), nie ma wyraźnie zarysowanych granic, ale jest precyzyjnie wskazany, jest zmienny

298 M. Golka, *Mit jako zwornik kultury i polityki*, dz. cyt., s. 10.

299 Tamże, s. 11. Zagadnienie legitymizacji władzy z punktu widzenia nauki o polityce wyczerpująco omawia T. Biernat, *Legitymizacja władzy politycznej. Elementy teorii*, Adam Marszałek, Toruń 2003.

300 M. Golka, *Mit jako zwornik kultury i polityki*, dz. cyt., s. 13.

301 Mit „wyraz historycznie specyficznej, ideologicznej wizji świata”, G. Allen, *Roland Barthes*, Routledge, London–New York 2003, s. 34.

302 G. Zackiewicz, *Mit „rewolucji majowej” w myśli politycznej polskich syndykalistów w latach 1926–1939*, dz. cyt., s. 124.

w czasie i uwarunkowany społecznie³⁰³. Generalnie politologia zajmuje się określeniem warunków społecznego ładu, wskazaniem i uzasadnieniem hierarchii społecznej oraz określeniem egzystencji wielkich zbiorowości ludzkich w dziejach w sytuacji rywalizacji o dostęp do zasobów, które umożliwiają realizację pożądanego projektu społecznego³⁰⁴. W klasycznej nauce (filozofia polityki) pytanie koncentrowało się wokół projektu ustroju dającego gwarancję zabezpieczenia wszystkich potrzeb i rozwijającego moralne zdolności człowieka. Przedmiotowo spór ogniskował się wokół pytania o idealny ustrój (Platon) lub możliwie najlepszy ustrój (Arystoteles). W nowożytnej nauce politycznej³⁰⁵ i doktrynie politycznej pojawia się pytanie, jak skutecznie działać w warunkach niepewnej egzystencji (Machiavelli) i ostrej rywalizacji (Hobbes). Współcześnie politologia koncentruje się na naukowym rozpoznaniu tego, co polityczne, co prymarnie decyduje o egzystencji ludzkich zbiorowości i ich mobilizacji (Schmitt).

Poszczególne etapy możemy przypisać dziejom refleksji teoretycznej i politycznej: klasyczna nauka (o polityce) i filozofia polityczna, nauki polityczne i doktryna polityczna oraz politologia i ideologie (konceptje)³⁰⁶. Wszystkie wymienione etapy możemy przypisać do tradycji politologicznej, tworzą one dyskurs naukowy o różnym stopniu weryfikacji i falsyfikacji, często dzisiaj niezadowolający, wymagający bardziej pogłębionych analiz. W polskiej nauce o polityce trwa bardzo emocjonalny spór między pluralistami

303 P. Ścigaj, *Granice w politologii jako wyznacznik tożsamości dyscypliny*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, 2010 nr 26, s. 32–50; tegoż, *Podejście ewolucyjne. Nowa perspektywa w badaniach politologicznych*, w: *Odmiany współczesnej nauki o polityce*, red. P. Borowiec, R. Kłosowicz, P. Ścigaj, Wydawnictwo UJ, Kraków 2014, s. 219–249; J. Nocoń, *Problem granic dyscyplinarnych politologii*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2010 nr 26, s. 51–62; E. Pierzchalski, *Polityka jako rozmyty przedmiot badań*, w: *Metafory polityki*, t. 4, red. B. Kaczmarek, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, s. 35–51. Problem granic politologii pośrednio jest poruszany w *Metaforach polityki*, m. in. artykuły L. Szczegóła, P. Łukowskiego t. 1 (2001) oraz T. Filipiaka t. 2 (2003).

304 Zdaniem G. Sartoriego pojęcie nauki o polityce (political science) różni się w zależności od tego, co rozumiemy przez politykę i naukę. Za początek nauki o polityce włoski uczony uznaje dzieła Arystotelesa; G. Sartori, *What is „Politics”*, „Political Theory” 1973, t. 1, nr 1, s. 6. Zob. R. W. Grant, *Political Theory, Political Science, and Politics*, „Political Theory” 2002, t. 30, nr 4, s. 577–595.

305 Za nauki polityczne uważa się: teologię, filozofię, prawo, historię.

306 W podziale skorzystałem z propozycji F. Ryszki, *Nauka o polityce*, dz. cyt., s. 160–203.

a monistami o przedmiocie politologii³⁰⁷ (w książce go nie podejmuję, ale czasami formułuję opinie). W swoich analizach podkreślam znaczenie klasycznej nauki (o polityce) dla rozwoju politologii³⁰⁸. Nie przyjmuję redukcjonistycznego podejścia do tradycji nauki o polityce, które sprowadza politologię do nauki współczesnej o kilkudziesięcioletnim stażu, *de facto* anglosaskiej, lub francuskiej mającej swój początek w pracach Alexisa de Tocqueville, ewentualnie Monteskiusza³⁰⁹.

Zdaniem Leo Straussa, którego pogląd podzielałam i odnoszę do politologii, znakiem wyróżniającym uczonego jest przekonanie o swojej ignorancji („wie on, że nic nie wie”), co zmusza go do poszukiwania wiedzy o polityce³¹⁰. Zatem, dokonując recepcji myśli Straussa, współczesna teoria polityki dąży

307 Z. Blok, *O polityczności, polityce i politologii*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009; M. Karwat, *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, „Studia Politologiczne” 2010, nr 17, s. 63–88; B. Krauz-Mozer, P. Borowiec, P. Ścigaj, *Kim jesteś politologu? Historia i stan dyscypliny w Polsce*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, t. 1; B. Krauz-Mozer, *Historia – nauka pomocnicza czy metoda politologii?*, w: *Od teorii do praktyki politycznej*, red. M. Kołodziejczak, R. Rosicki, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012; T. Klementewicz, *Politolog w labiryncie paradygmatów – pułapki eklektyzmu*, w: *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013; „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2), artykuły: M. Karwat, B. Krauz-Mozer, T. Klementewicz, J. Węgrzecki, E. Zieliński (spis w *Bibliografii*); F. Pierzchalski, *Politologia krytyczna – źródła i kontynuacja paradygmatu badań w nauce o polityce*, w: *Politologii model krytyczny*, red. M. Mikołajczyk, M. Karwat, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2017, s. 9–31; *Elementy teorii polityki*, red. K. Opalek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989 (szczególnie teksty A. Bodnara, O. Cetwińskiego, M. Karwata); R. Skarżyński, *Podstawowy dylemat politologii: Dyscyplina nauki czy potoczna wiedza o społeczeństwie. O tradycji uniwersytetu i demarkacji wiedzy*, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2012; *Przedmiot poznania politologii*, red. R. Skarżyński, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2014; J. Woleński, *Spór o status metodologiczny nauki o polityce*, w: *Przedmiot poznania politologii*, dz. cyt., s. 67–74; J.J. Wiatr, *Czy istnieje nauka o polityce*, w: *Spółczesność, polityka, nauka*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 225–239.

308 W klasycznej nauce formułowane są pytania, które za Sokratesem możemy ująć następująco: dlaczego świat jest taki, jaki jest? Dlaczego właśnie tego typu rozwiązanie jest najlepsze? Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, 96a.

309 R. Skarżyński, *Podstawowy dylemat politologii*, dz. cyt., s. 248–257; J.J. Buttolph, H.T. Reynolds, J.D. Mycoff, *Metody badawcze w naukach politycznych*, dz. cyt., s. 63–68; odmiennie: G. Sartori, *What is „Politics”*, dz. cyt., s. 6–15.

310 Artykuł L. Straussa *Czym jest filozofia polityki?(What is political philosophy?)* ukazał się po raz pierwszy w książce pod tym samym tytułem *What is Political Philosophy and Others Studies*, Glenco, III: The Free Press 1959; korzystałem z polskiej edycji zamieszczonej w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, dz. cyt., s. 63.

do zastąpienia opinii o polityce nauką o naturze tego, co polityczne, formułując określone dyrektywy poznawcze i teoretyczne wskazania, poddając je weryfikacji i falsyfikacji. Oczywiście przejście od wiedzy o polityce do nauki tego, co polityczne³¹¹ rodzi pytania o status poznawczy, metodologiczny politologii, ale także pytanie o społeczną funkcję nauki, o jej egzystencjalne zobowiązania. Pojawia się pytanie (na razie bez odpowiedzi), kto ma przejąć dawne zobowiązania nauki o polityce i jakie to zrodzi konsekwencje dla społeczeństwa.

W książce przyjmuję weberowskie pojęcie „polityki”³¹², dointerpretowane przez Franciszka Ryszka. Weber w wykładzie zatytułowanym *Polityka jako zawód i powołanie* (1919) sformułował definicję polityki, która łączyła pojęcie rządzenia (u Webera kierowania związkiem politycznym, np. państwem) i działalności politycznej (lub działań politycznych) w sferze publicznej. Do tego fragmentu odnosi się weberowskie określenie „lub do wywierania wpływu”, wywołujące liczne komentarze i dyskusje. Dla Webera polityka ani nie odnosi się do władzy (musiałaby być wówczas rządzeniem, wartościująco: tylko rządzeniem, a więc jakąś aktywnością polityczno-administracyjną), ani do państwa (wyraźnie wskazuje on na inne związki polityczne: „a więc w dobie współczesnej”), ani nie jest socjologiczną koncepcją wpływu, jak Webera zinterpretował Robert Dahl i amerykańska politologia w zdecydowanej większości szkół metodologicznych. Weber zmierza do pogodzenia ujęcia klasycznego (sztuka rządzenia/Arystoteles), podtrzymywanego we współczesności przez francuskich myślicieli (Monteskiusz, Tocqueville, R. Aron,

311 Politologia bada zjawiska społeczne, które posiadają cechę polityczności (niem. *das Politische*, ang. *political*, fr. *le politique*). F. Ryszka, *O pojęciu polityczności*, dz. cyt., s. 47–70; odmiennie: R. Skarżyński, *Od chaosu doładu. Carl Schmitt problem tego, co polityczne*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1992, s. 127–208. Por. koncepcje polityczności formułowane w demokracji klasycznej: C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, rozdz. *Hannah Arendt and The Question of the Political*, s. 45–55. H. Arendt formułuje koncepcje polityczności w *Kondycji ludzkiej*. Ujęcie polityczności u Arystotelesa prezentuje Miller, *What does „political”*, dz. cyt., 56–72. Natomiast Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M. Cichoński, Teologia Polityczna, Warszawa 2012, analizuje pojęcie polityczności egzemplifikowane w literaturze klasycznej, u Eurypidesa.

312 M. Weber zapisał pojęcie „polityka” w cudzysłowie, sugerując myśl jeszcze do końca nie sprecyzowaną, czyli: „dążenie do udziału we władzy lub do wywierania wpływu na podział władzy czy to między państwami, czy też w obrębie państwa między grupami ludzi”, *Polityka jako zawód i powołanie*, przedmowa, wstęp i opracowanie Z. Krasnodębski, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 56.

M. Duverger), dla których polityka jest nauką o rządzeniu (*art et pratique du gouvernement des sociétés humaines, science du gouvernement des états*) z niemiecką nauką o państwie (Staatslehre, Staatstheorie), także wywodzącą się z klasycznej nauki o państwie (polityka jako aktywność odsyłająca do polis lub politea/ustrój, ale i państwo) oraz teorii państwa i prawa (G. Jellinek, H. Heller, H. Kelsen).

Według Ryszki polityka jest planowym i zorganizowanym dążeniem do zdobycia oraz utrzymania władzy, dążeniem, któremu odpowiadają określone działania ludzkie³¹³. W wykładzie *O polityczności* uznał on za kluczowe dla politologii pytanie nie o to, czym jest polityka? (można sądzić, że znamy już na nie odpowiedź, udzielił jej Weber), ale skąd się bierze polityka? (pytanie o genezę zjawisk politycznych), lub do czego prowadzi polityka? (pytanie o moralne aspekty działań politycznych)³¹⁴. Ryszka postawił pytania, jednak nie udzielił wyczerpujących i jednoznacznych odpowiedzi.

Podstawą egzystencji podmiotów politycznych są idee i wartości określające ich tożsamość oraz pozwalające działać wedle własnego wyobrażenia i interesów każdym środkiem. Historia myśli politycznej bada więc idee i wartości formułowane przez podmioty polityczne. Pojawia się zatem pytanie, czym jest myśl polityczna?, oraz gdzie należy umieścić mit polityczny?

Początkowo pojęcie myśli politycznej było związane z refleksją historyków nad współczesnością. Prawnicy i politolodzy zajmowali się doktrynami politycznymi (i prawnymi), politolodzy także ideologiami (i programami), socjologowie – historią idei lub historią myśli społecznej, ekonomiści – historią myśli ekonomicznej. Pojęcie myśli politycznej przywędrowało do nauki o polityce z historii za sprawą Henryka Zielińskiego, który systematycznie badał polską myśl polityczną współczesności³¹⁵. W artykule metodologicznym

313 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, dz. cyt., s. 18. Definicję polityki zaproponowaną przez Ryszkę cytuje także E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1999, s. 194. Por. A.W. Jabłoński, *Węzłowe zagadnienia teorii polityki*, w: *Studia z teorii polityki*, t. 1, red. A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 9–12; A. Laska, J. Nocoń, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Wydawnictwo WSzPTWP, Warszawa 2010, s. 44–110.

314 F. Ryszka, *O pojęciu polityki*, w: *Nauka o polityce. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Biznesu i Pedagogiki, Ostrowiec Świętokrzyski 1998, s. 57; tegoż, *Carl Schmitt w nauce prawa i polityki XX w.*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 1996, t. 19.

315 *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. I: *Polska i jej sąsiedzi*, red. H. Zieliński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975. W zbiorze znalazły się teksty poświęcone Rosji (H. Juzwenko),

O *potrzebie i trudnościach badania dziejów polskiej myśli politycznej* historyk wskazał różnice między historią doktryn politycznych i prawnych a historią myśli politycznej³¹⁶, odwołując się do ustaleń Kazimierza Opałka, Grzegorza Leopolda Siedlera i Konstantego Grzybowskiego. Za Grzybowskim uznał on za zasadnicze pytania metodologiczne: „1. gdzie zawarte poglądy, 2. poglądy na co?”³¹⁷ Pytanie o źródła (gdzie zawarte poglądy?) określiło treść historycznych i politologicznych badań oraz wskazało różnicę między podejściami metodologicznymi obydwu nauk. Przedmiotem analizy historyka miały być archiwalia, dokumenty opublikowane, ale także inne publikacje ogólnopolskie i regionalne (broszury, książki, czasopisma i dzienniki), generalnie pogłębiona „źródłowa analiza treści” oparta na źródłach pisanych, zaś politologa traktaty i pisma polityczne, filozoficzne, ideologiczne wystąpienia – prace, które określały (poglądy na co?), uzasadniały, usprawiedliwiały ogólny mechanizm funkcjonowania państwa i prawa oraz stosunki społeczne utrwalone w instytucjach państwa. Inne formy ekspresji zostały zakwalifikowane do działalności politycznej (historia polityczna), propagandy politycznej (teoria propagandy), teorii ruchów społecznych, kultury politycznej bądź historii społecznej.

Pojęcie myśli politycznej w ujęciu historycznym najpełniej zdefiniował Adam Czarnota. Jego zdaniem „myśl polityczna to refleksja ludzka, której przedmiotem jest praktyka polityczna, rozumiana jako sfera rzeczywistości społecznej odnoszącej się do stosunków i mechanizmów społecznych związanych ze sprawowaniem władzy”³¹⁸. Definicja jest trochę „przegadana” (myśl to refleksja!), Czarnota wyraźnie nawiązał do pojęcia doktryny politycznej, a jego tropem podążył historyk Roman Wapiński³¹⁹.

Niemcom (W. Wrzesiński), Litwie (P. Łossowski), Czechosłowacji (M. Orzechowski) oraz artykuły H. Zielińskiego i W. Sulei dotyczące kwestii metodologicznych i teoretycznych. W sumie ukazało się 9 tomów, ostatni w 1994 r.

316 H. Zieliński, *O potrzebie i trudnościach badania dziejów polskiej myśli politycznej*, w: *Polska i jej sąsiedzi*, dz. cyt. s. 7–26.

317 K. Grzybowski, *Z zagadnień metodologii historii doktryn politycznych*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1956, nr 1, s. 300.

318 A. Czarnota, *Problem syntezy polskiej myśli politycznej – rozważania wstępne*, w: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. VII: *Państwo w polskiej myśli politycznej*, red. W. Wrzesiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i PAN, Wrocław–Warszawa 1988, s. 274.

319 R. Wapiński, *Historia polskiej myśli politycznej, XIX i XX wieku*, Arche, Gdańsk 1997, s. 8.

W opinii Czarnoty możemy wyróżnić trzy sposoby analizowania myśli politycznej. Po pierwsze, myśl polityczna jest elementem kultury politycznej, wówczas skupiamy uwagę na ruchach i instytucjach politycznych (ujęcie funkcjonalne); po drugie, myśl polityczna jest szeroko rozumianą historią idei, analizujemy nowe idee w danej myśli politycznej, badamy strukturę i treść myśli politycznej (ujęcie strukturalne); po trzecie, myśl polityczna jest analizowana w optyce socjologii wiedzy, badamy wówczas wpływ struktury społecznej na powstanie myśli politycznej (obraz świata)³²⁰. Poszczególne sposoby badania myśli politycznej możemy przypisać do dyscyplin nauki: politologia, historia, socjologia. Czarnoty ujęcie jest dla politologa wyraźnie zawężające, nie uwzględnia dorobku politologii, chociaż dobrze rozpoznaje poszczególne specjalizacje.

W politologii początkowo dyskusja o „myśli politycznej” przebiegała wokół pojęć doktryna polityczna, ideologia, program polityczny i ewentualnie działania polityczne, a także świadomość społeczna. Dyskurs o świadomości społecznej odsyła do filozofii polityki oraz socjologii, zaś o doktrynie politycznej do nauk prawnych (historia doktryn politycznych i prawnych). Rozważania o filozofii polityki stawiają pytania o teorię polityki i naukę o polityce. Relacje między filozofią polityki, myślą polityczną, teorią polityczną i nauką o polityce przedstawił z filozoficznego punktu widzenia Leo Strauss w znanym artykule *Czym jest filozofia polityki?*, który stał się przedmiotem licznych komentarzy politologów (B. Szlachta, D. Reeves). W ocenie Straussa należy wyraźnie odróżnić filozofię polityczną od myśli politycznej, która podejmuje refleksję nad ideami politycznymi. Filozof definiuje ideę jako każde znaczące „pojęcie, fantazmat, gatunek lub cokolwiek innego, co jest przedmiotem namysłu”³²¹ i odnosi się do polityki. Myśl polityczna jest wykładem lub apologią jakiegoś przekonania lub mitu, znajdując często wyraz w prawach i kodeksach, opowieściach, pamfletach i publicznych mowach, innymi słowy w opiniach o rzeczach politycznych (zjawiskach politycznych i ich ekspozycjach), a nie w wiedzy o rzeczach politycznych. Jego zdaniem każda filozofia polityki przynależy do myśli politycznej (podobnie sądzą H. Olszewski, Ryszka i Grzybowski).

320 A. Czarnota, *Problem syntezy polskiej myśli politycznej – rozważania wstępne*, dz. cyt., s. 272–273.

321 L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 64.

W książce przyjmuję schemat interpretacyjny Jana Baszkiewicza i Franciszka Ryszki, który został zarysowany w *Historii doktryn politycznych i prawnych* (1969, I wyd.) oraz przez Ryszkę w *Nauce o polityce. Rozważania metodologiczne* (1984). Zdaniem uczonych doktryna polityczna odnosi się do ustroju państwa i istoty prawa, zawiera praktyczne wskazania dla władzy, a także odwołuje się „do podstawowych wartości ludzkich: wolności, sprawiedliwości, dobra ogółu”³²². Doktryna w ujęciu substancjalnym jest zdaniem Ryszki tylko wówczas, gdy „zawiera skończony zbiór twierdzeń, nie dopuszczający sądów alternatywnych”³²³, przyjmuje skończony kształt ortodoksji, którą można wyrazić za pomocą zdań kategorierycznych. Autorzy enumeratywnie opisali doktrynę polityczną.

Ich zdaniem, doktryny polityczne odnoszą się do średniowiecza i nowożytności, dla rozważań o polityce w antyku zarezerwowali pojęcie filozofii polityki, zaś dla współczesnych rozważań teorię państwa i prawa, Ryszka w pracach z teorii polityki będzie posługiwał się pojęciem ideologii³²⁴. Podręcznik *Historii doktryn politycznych i prawnych* kończy się na omawianiu doktryn XIX i niektórych XX wieku³²⁵. Ryszka stworzył w miarę spójny historycznie schemat na potrzeby nauki o polityce: filozofia polityki (antyk), doktryna polityczna (średniowiecze i nowożytność), ideologia (współczesność).

O ile delimitacja historyczna doktryny i ideologii nie budzi zbyt dużych zastrzeżeń, to delimitacja typologiczna już tak, bowiem w ocenie Edwarda Olszewskiego oparta jest na określeniu stopnia systematyzacji, a więc ma charakter ilościowy, a nie jakościowy³²⁶. Dla Ryszki doktryna jest zbiorem zamkniętym opartym na zdaniach kategorierycznych, w których możemy

322 J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 5.

323 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, dz. cyt., s. 193.

324 J. Baszkiewicz nie zajmował się teorią ideologii, chociaż podejmował rozważania o konkretnych doktrynach, ideologiach i formułował uwagi; tegoż, *Historia „doktryn” politycznych i historia „idei” politycznych*, „Państwo i Prawo” 1960, z. 3(169), s. 510–521.

325 „Piszemy o doktrynach, które można uznać za zamknięty rozdział historii, choć niektórzy ‘twórcy’ są wśród żyjących”, J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 5.

326 E. Olszewski, *Doktryna polityczna*, w: *Encyklopedia Politologii*, t. 4. *Mysł społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata*, red. M. Marczevska-Rytko, E. Olszewski, Oficyna Wolters Kluwer, Warszawa 2011, s. 112.

wyróżnić predykaty i argumenty, natomiast dla E. Olszewskiego jest zbiorem spójnym teoretycznie³²⁷ (nawiązał do koncepcji ideologii totalitarnej C. Friedricha). Zarówno interpretacja Ryszki oparta na logice, jak i Olszewskiego odnosząca się do stopnia systematyzacji, taksonomii zjawisk politycznych, mieści się w rdzeniu pojęcia doktryny, z łaciny oznaczającej naukę, nauczanie, a więc zbiór twierdzeń wzajemnie powiązanych. Zdaniem Jerzego Szackiego teza o systemowym charakterze ideologii ma raczej sens psychologiczny³²⁸, sprzyja recepcji myśli.

Intuitywnie tropem Ryszki podążyli autorzy haseł w *Encyklopedii Politologii* prezentujący poszczególne, współczesne autorskie doktryny polityczne odnoszące się do polityki zagranicznej: doktryna Breżniewa, doktryna Franco, doktryna Eisenhowera, doktryna Hallsteina, doktryna Kennedy'ego, doktryna Monroe'a, doktryna Nixona³²⁹.

Propozycję Ryszki podjął Ryszard Skarżyński, dla którego doktryna jest wiedzą aprioryczną, pewnego typu dogmatem, zbiorem pewników. W jego ocenie pojęcie doktryny nie jest pojęciem niezbędnym do wyodrębnienia podstawowych typów współczesnej myśli politycznej³³⁰. Postulat metodologiczny Skarżyńskiego spotkał się z akceptacją części środowiska politologicznego, badacze skupili uwagę na teorii ideologii, a nie na doktrynach politycznych, na tych aspektach myśli, które determinują działania, a nie na argumentacji politycznej.

Czy pojęcie doktryny politycznej odeszło do lamusa politologii? Jeszcze jest za wcześnie na jednoznaczną odpowiedź. Doktryna polityczna jest pojęciem stosowanym w analizie stosunków międzynarodowych na określenie

327 Tamże, s. 111.

328 J. Szacki, *Ideologia*, w: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 225.

329 D. Winiarska-Twaróg, *Doktryna Breżniewa*, s. 99–100; J. Szukalski, *Doktryna Eisenhowera*, s. 101; P. Bednarz, *Doktryna Franco*, s. 101–102; H. Dumala, *Doktryna Hallsteina*, s. 102–104; S. Stępień, *Doktryna Kennedy'ego*, s. 104–105; S. Stępień, *Doktryna Monroe'a*, s. 105–108; S. Stępień, *Doktryna Nixona*, s. 108–111; S. Stępień, *Doktryna Reagana*, s. 114–117; M. Ausz, *Doktryna Salazara*, s. 117–118; S. Stępień, *Doktryna Trumana*, s. 118–120 – wszystkie cytowane doktryny w: *Encyklopedia Politologii, Myśl społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata*, dz. cyt.

330 R. Skarżyński, *Podstawowe typy myśli politycznej*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2), s. 116.

autorskich programów politycznych, także w filozofii polityki w tradycyjnym rozumieniu³³¹, jak i w historii doktryn politycznych i prawnych³³², w ujęciu normatywnym pojęcie doktryny politycznej jest nadal stosowane.

Uwaga politologów pod koniec XX wieku skupiona jest na teorii ideologii³³³. Nie charakteryzując dyskusji o teorii ideologii, przez ideologię rozumiem za Andrew Heywoodem „mniej lub bardziej spójny zbiór idei, stanowiących podstawę zorganizowanego działania politycznego [...] Zatem wszystkie ideologie (a) dostarczają obrazu istniejącego porządku, zazwyczaj w formie obrazu świata (b) lansują model pożądanej przyszłości, wizję dobrego społeczeństwa, a także (c) wyjaśniają, w jaki sposób zmiana polityczna może się dokonać – czyli jak przejść z (a) do (b)”³³⁴. Zdaniem brytyjskiego politologa, powyższa definicja łączy rozumienie i zaangażowanie oraz myśl i działanie³³⁵.

Czym zatem jest myśl polityczna w politologicznym ujęciu? Myśl polityczna jest pojęciem najszerszym, w jej skład wchodzi filozofia polityczna, doktryna polityczna i ideologia, ale także inne formy myśli, jak mit polityczny i utopia. Przy tym autorzy lokują mit polityczny i utopię w ideologii (politolog i historyk Bronisław Pasierb³³⁶), lub tylko utopię (Ryszka³³⁷), albo jako formy niezależne (Biernat, Heywood). Myśl polityczna w najszerszym rozumieniu „obejmuje swoim zainteresowaniem wszystkie publiczne zachowania

331 Doktryną jest każda próba „usystematyzowania ideałów i praktyk politycznych. Doktrynę należy odróżnić od teorii ją wyjaśniającej [...] jak również od programu politycznego służącego do wcielenia jej w życie”. Doktryna ma na celu dostarczenie zespołu racjonalnych przekonań i postaw, R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 75.

332 Doktrynami politycznymi są „historycznie uwarunkowane poglądy wyjaśniające cele, zasady powstania, organizacji oraz funkcjonowania państwa i prawa”. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2007, s. 16.

333 Odmienny pogląd prezentuje G. Sartori, dla którego pojęcie ideologii i oczywiście doktryny w badaniach politologicznych wydaje się zbędne. G. Sartori, *Politics, Ideology, and Belief System*, „Revue européenne des sciences sociales” 1979, t. 17, nr 46, s. 91. Po raz pierwszy G. Sartori sformułował ten pogląd w: *Politics, Ideology, and Belief System*, „The American Political Science Review” 1969, t. 63, nr 2, s. 398–411.

334 A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2007, s. 25.

335 Tamże, s. 26.

336 B. Pasierb, *Wstęp*, w: *Współczesna polska myśl polityczna*, red. B. Pasierb, K. A. Paszkiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 9.

337 F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, dz. cyt., s. 169.

jednostek i grup społecznych, które w jakikolwiek sposób odnoszą się do wzajemnych relacji między tymi jednostkami i grupami oraz do wytworów ich działań. Innymi słowy koncentrują się na takich kwestiach jak: czy i dlaczego chcemy być wolni, jakie warunki muszą być po temu spełnione, jak powinien wyglądać pożądany ład społeczny i jak spowodować, by zmierzano we właściwym kierunku”³³⁸. Zdaniem filozofa polityki i historyka idei Marcina Króla, historia myśli politycznej jest polską propozycją uprawiania historii filozofii politycznej lub historii intelektualnej albo historii idei. Niewątpliwie prace Wilhelma Feldmana o zaborowej myśli politycznej, Konstantego Grzybowskiego i Barbary Sobolewskiej o społecznej nauce Kościoła, Marcina Króla o stylach myślenia politycznego, Romana Wapińskiego trylogia historii idei II Rzeczypospolitej oraz Jana Baszkiewicza rozważania o myśli politycznej średniowiecza upoważniają do tego typu oceny. W książce przyjmuję szerokie rozumienie myśli politycznej, w której lokuję mit polityczny.

Politolodzy nie wypracowali pojęcia myśli politycznej³³⁹, przyjęli spojrzenie historyków lub filozofów (R. Scruton³⁴⁰), albo skupili uwagę na teorii ideologii, teorii komunikowania politycznego. E. Olszewski w *Encyklopedii Politologii* opisał myśl polityczną. W jego ocenie „rozwinętą formą myśli politycznej są ideologie i doktryny polityczne”³⁴¹, a także programy polityczne³⁴². Przytoczył definicję myśli politycznej politolożki E. Maj, zdaniem której „myśl polityczna to społecznie i historycznie uwarunkowana wyrażająca w określonym systemie wartości ogólna projekcja rzeczywistości [...] o wysokim stopniu wewnętrznej koherencji”³⁴³, co odróżnia myśl po-

338 M. Król, *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Arche, Gdańsk 1998, s. 5.

339 Od pewnego czasu pojawiają się prace poszukujące nowych narzędzi badania myśli politycznej wychodzące poza ujęcia historyczne i filozoficzne, m.in. G. Radomskiego, W. Parucha, K. Jajeczніка, J. Rak, M. Niecia.

340 R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, dz. cyt., s. 227, wskazał 4 sposoby rozumienia pojęcia myśl polityczna. Utożsamiał pojęcie myśli politycznej z myśleniem o polityce (teorie, teorie instytucji politycznych, filozofia polityczna i nauki polityczne).

341 E. Olszewski, *Myśl polityczna*, w: *Encyklopedia Politologii*, t. IV, *Myśl społeczna i ruchy polityczne*, dz. cyt., s. 342, 343.

342 E. Olszewski, *Ideologia*, w: *Encyklopedia Politologii*, t. IV, *Myśl społeczna i ruchy polityczne*, dz. cyt., s. 206.

343 E. Olszewski, *Myśl polityczna*, dz. cyt., s. 342.

lityczną od opinii, wypowiedzi. Maj kładzie w swoich badaniach nacisk na komunikowanie polityczne³⁴⁴.

Zatem myśl polityczna wydaje się być pojęciem najszerszym. Myśl polityczna może być definiowana albo poprzez odniesienia do ideologii i doktryny (tak u Olszewskiego, Skarżyńskiego³⁴⁵, Filipowicza³⁴⁶, jak również u historyków: Różewicza³⁴⁷, Czarnoty, Wapińskiego), albo jak proponuje Maj, myśl polityczna jest pojęciem uogólniającym. Drugie podejście jest mi bliższe, przy tym enumeratywne wyliczenie form myśli politycznej wydaje się być niewystarczające, pojawia się pytanie o relacje między poszczególnymi formami, w tym między ideologią a doktryną. W ogólnym ujęciu myśli politycznej określenie jej form wydaje się być niezbędne, co zaliczamy do myśli politycznej: doktryna, ideologia, program i utopia nie budzą wątpliwości, ale już mit polityczny wzbudza nie tyle wątpliwości, co rodzi pytania (np. Ryszki), podobnie filozofia polityczna, która u Ryszki, Króla i Skarżyńskiego jest formą myśli. Może są jeszcze inne formy myśli politycznej, np. koncepcja komunikowania politycznego lub koncepcja marketingu politycznego (na temat koncepcji politycznej pisałem ponad dekadę temu³⁴⁸). Jeśli doktryna jest zamkniętą formą myśli politycznej, odnoszącą się w przypadku doktryn tradycyjnych do reżimu politycznego lub we współczesności do fragmentu rzeczywistości (doktryna jednego problemu politycznego)³⁴⁹, to koncepcja polityczna będzie otwartą formą, dopuszczającą zmiany treści, analizującą wybrany fragment rzeczywistości społecznej. Nie jest więc formą autor-ską, ale społeczną formą tworzenia myśli, np. koncepcje polityczne obozu

344 E. Maj, *Symbole w komunikowaniu politycznym, próba ujęcia metodologicznego*, w: *Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań politologicznych*, red. A. Antoszewski, B. Krauz-Mozer, K. Radzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009.

345 R. Skarżyński, *Historia myśli politycznej w ujęciu politologicznym. Zarys koncepcji*, „Studia Polityczne” 1992, nr 1, s. 107–118.

346 S. Filipowicz, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Arche, Gdańsk, 2006, s. 7.

347 K. Różewicz, *O myśli politycznej – metodologicznie*, „Studia Metodologiczne” 1977 (Poznań), t. 15, s. 113.

348 M. Nieć, *Komunikowanie polityczne w społeczeństwach przedmasowych*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011, tegoż, *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013.

349 Umownie możemy użyć określenia całościowe doktryny lub systemowe doktryny oraz doktryny jednego problemu politycznego.

narodowego wobec Niemiec i Rosji, koncepcje polityki zagranicznej socjalistów polskich. Możemy postawić także pytanie o społeczną naukę Kościoła, czy jest doktryną polityczną, ideologią (w myśl przyjętych definicji nie jest), czy osobną formą myśli (druga odpowiedź wydaje się być bardziej przekonująca).

Poszczególne formy myśli politycznej mogą być badane w paradygmacie funkcjonalnym, albo stać się przedmiotem normatywnego nachylenia³⁵⁰. Nie ulega jednak wątpliwości, że analiza myśli politycznej jest niezbędnym warunkiem obiektywizacji wiedzy o sferze zjawisk politycznych, odpowiadając na pytania: jak?, po co?, dlaczego?

Badacze polskiej myśli politycznej przyjęli punkt widzenia Konstantego Grzybowskiemu wyrażony w połowie lat 50. XX wieku, ponawiając (w innej stylistyce) postawione przez historyka doktryn politycznych i prawnych pytanie, gdzie zawarta jest myśl polityczna? Pytanie o źródła określa poszukiwania i badania. Od prac historyka doktryn politycznych i prawnych Henryka Olszewskiego oraz Jana Baszkiewicza dosyć powszechny jest pogląd o poszerzeniu źródeł analizy myśli politycznej o literaturę, sztukę, symbolikę religijną. Uczni uważali poszerzenie źródeł za niezbędne przy analizie myśli politycznej i historii idei³⁵¹. Podobnie uważa Edward Olszewski, który proponuje analizę dzieł literackich, wypowiedzi prasowych, radiowych, telewizyjnych³⁵². Poszerzenie źródeł myśli politycznej stawia pytanie o metodę badania myśli, bowiem jak wykazali semiolodzy i językoznawcy, przejście z systemu językowego na inny system semiologiczny nie odbywa się automatycznie, wymaga przyjęcia nowych narzędzi badawczych i stawia otwarte pytanie o relację między znakami a symbolami, o metaforę i metonimę oraz znaczenie, a w szerszym aspekcie o relację między kulturą, historią a komunikowaniem³⁵³. Powyższe zagadnienie podejmuje analizując myśl Barthes'a.

350 K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, dz. cyt., s. 37–63.

351 H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 13; J. Baszkiewicz, *Historia „doktryn” i historia „idei”*, „Państwo i Prawo” 1960, z. 3(169), s. 511.

352 E. Olszewski, *Myśl polityczna*, dz. cyt., s. 343; A. Ratke-Majewska, *Mit założycielski państwa polskiego jako mem w kontekście miejsc pamięci w przestrzeni internetowej*, „Dzieje Najnowsze” 2023, nr 1, s. 197–216.

353 E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, w: E. Leach, A. Greimas, *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 21–98.

Waldemar Paruch zaproponował podział źródeł na świadectwa myśli politycznej (wystąpienia publiczne, dokumenty partyjne, publicystyka, wytwory prasowe) i ślady myśli politycznej, czyli decyzje podejmowane przez twórców danych idei³⁵⁴. Badanie decyzji musi postawić pytania dotyczące strategii i taktyki, gier politycznych, a tym samym pytania o to, co jest myślą polityczną a co działaniem, tworząc nierozwiązywalne spory³⁵⁵. Tego typu podejście odrzucam.

W dyskusji o formach myśli politycznej musi pojawić się zasadnicze pytanie, czym jest myśl? Grzegorz Radomski, historyk myśli politycznej, który podjął temat ontycznych warunków myśli, za pojęcia sytuujące się w pobliżu myśli wymienia koncepcję, pogląd, wyobrażenie, pomysł³⁵⁶. *Słownik języka polskiego PWN* definiuje *myśl* (jej poziom ontyczny lub, jak określał Ryszka, substancjalny) jako „wynik rozmyślań, skutek myślenia” i odsyła do wyobrażenia, pojęcia, sądu, wniosku; w drugim rozumieniu (autor hasła odsyła do myśli historycznej, myśli politycznej): „pogląd na świat, przekonanie, idea przewodnia”³⁵⁷. W *Słowniku poprawnej polszczyzny PWN* autor hasła *myśl* odsyła do frazy „w myśl”, „po myśl”, „wpaść na myśl”³⁵⁸, to znaczy wpaść na koncept, pomysł.

Myśl jest więc wiedzą, przekonaniem lub sądem na temat rzeczywistości, przy czym wiedzę traktowaną instrumentalnie³⁵⁹. Pojawia się pytanie o miejsce emocji w myśli politycznej, bowiem w dyskusji o micie politycznym pytanie o emocje wydaje się być istotne. Zdecydowana większość badaczy definiuje mit polityczny poprzez komponent emocjonalny. Moim zdaniem przyjęcie paradygmatu myśli politycznej unieważnia pytanie o emocje, natomiast nie unieważnia emocji, pozostają one do zbadania w innym ujęciu

354 W. Paruch, *Między wyobrażeniami a działaniami. Wybrane aspekty przedmiotowe badań politologicznych nad myślą polityczną*, „Polityka i Społeczeństwo” 2004, nr 1, s. 13.

355 Z.J. Pietras, *Decydowanie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 2008.

356 G. Radomski, *Idee polityczne. Rozważania dotyczące delimitacji pojęć i metod badawczych, w: Wiara a ideologia. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wobec wyzwań współczesności*, red. W. Cichosz, J. Szulist, J. J. Woźniak, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022, s. 128.

357 *Myśl*, w: *Słownik języka polskiego*, t. II, red. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 235–236.

358 *Myśl*, w: *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski, dz. cyt., s. 356.

359 Zdaniem Leo Straussa myśl jest „niewrażliwa” na odróżnienie wiedzy od opinii. Rozważania L. Straussa o ekspozycji myśli politycznej w publicystyce, kulturze, życiu codziennym/publicznym spotkały się z dosyć powszechną krytyką; zob. M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków: Znak, 2008, s. 52–60.

metodologicznym. Zagadnienie badania myśli politycznej podejmowali Radomski, Patryk Tomaszewski, Konrad Jajecznik³⁶⁰.

Pojawia się pytanie o myślenie polityczne³⁶¹, utożsamiane niekiedy z myślą; w słownikach czynność myślenia jest wymieniana na pierwszym miejscu w definiowaniu myśli. Politolog nie dysponuje narzędziami badania myślenia, np. myślenia mitycznego. Myślenie jest kategorią filozoficzną lub psychologiczną (nauki te analizują proces poznawczy w różnych jego wymiarach). Politolog zajmuje się wytworem myślenia, a nie powstaniem ani warunkami logicznymi lub gramatyką myślenia.

W książce nie rozważam zagadnienia świadomości politycznej, która oznacza „odpowiedni stopień identyfikacji jednostek i grup społecznych z celami, programami i działalnością bezpośrednich podmiotów polityki”³⁶². Kategoria świadomości społecznej jest związana z dyskursem filozoficznym i psychologicznym o polityce. Świadomość społeczna jest sposobem odczytywania rzeczywistości, która może przyjąć usystematyzowaną wykładnię w postaci doktryny politycznej, religijnej lub filozoficznej, teorii naukowych, artystycznych wizji rzeczywistości (prądów artystycznych i literackich), irracjonalnych wyobrażeń o rzeczywistości, m.in. mitów, utopii. Dyskurs o świadomości jest fundamentem nowożytnej filozofii, nauk społecznych w tym nauk o polityce. Zdaniem Stanisława Ossowskiego mity, obok doktryn i ideologii, stanowią zjawisko świadomości społecznej³⁶³. Obecnie w politologii trwa dyskusja o miejsce świadomości społecznej w badaniach politologicznych (R. Skarzyński, M. Karwat, L. Szczegóła, Cz. Maj).

360 W. Paruch, *Między wyobrażeniami a działaniami*, dz. cyt.; K. Jajecznik, *Myśl polityczna – próba standaryzacji badań*, „Rocznik Nauk Politycznych” 2006, nr 9, R. 8, s. 255–270; G. Radomski, P. Tomaszewski, *Refleksje nad badaniami myśli politycznej w Polsce z uwzględnieniem tendencji w wybranych krajach anglosaskich. Od limitacji pojęć do aspektów metodologicznych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2021, t. 69, nr 1, s. 35–57; G. Radomski, *Idee polityczne. Rozważania dotyczące delimitacji pojęć i metod badawczych*, dz. cyt.

361 G. Tinder, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, tłum. A. Dziurdzik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

362 Cz. Maj, *Świadomość polityczna*, w: *W kręgu iluzji i realiów. Oblicza polskiej myśli politycznej w XIX i XX wieku. Studia i szkice*, red. G. Radomski, M. Strzelecki, P. Tomaszewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2016, s. 18.

363 B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, dz. cyt., s. 478.

Rozdział II

MIT RELIGIJNY, MIT POETYCKI

Ze względu na treść mitu możemy wyróżnić: mit religijny czasów archaicznych, określane przez mnie mitem archaicznym³⁶⁴, mit poetycki (w ujęciu teoretycznym Mieleńskiego) i mit polityczny, nazywany także mitem współczesnym. Nie ma sporu co do istnienia mitu religijnego i politycznego, natomiast mit poetycki, zwany także mitem literackim (Głowiński) jest kwestionowany, ale nie odrzucany, wskazuje się tylko na istnienie literackich wątków mitologicznych (Honko)³⁶⁵. Franciszek Ziejka ukazał upolitycznienie mitów literackich w drugiej połowie XIX i I połowie XX wieku, wskazał ich funkcje ideologiczne (odnoszące się do myśli politycznej) i funkcje polityczne (odnoszące się do działania politycznego).

Pojawienie się nowego typu mitu jest związane z istotnym zjawiskiem politycznym. Mit archaiczny kształtuje się wraz z powstaniem wspólnoty pierwotnej, społecznej organizacji życia, jest narzędziem jej legitymizacji i tworzenia solidarności grupowej. Mit poetycki kształtuje się wraz z dostrzeżeniem zjawiska polityczności i odkryciem refleksji o polityce, umożliwia przedstawienie uniwersalnych zagadnień moralnych, które w klasycznym świecie są częścią polityki³⁶⁶. Mit polityczny tworzy się we współczesności wraz z kształtowaniem się ideologii totalitarnej i nowoczesnej dyktatury autokratycznej.

364 Określenie mit archaiczny odnosi się zarówno do epoki archaicznej, prehistorii człowieka, jak i do określenia człowiek archaiczny; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.

365 Zagadnieniu mitu i literatury jest poświęcony „Pamiętnik Literacki” 1969, r. LX, z. 2, s. 211–336; rozważania L. Honko przedstawiono w rozdziale 1.

366 W koncepcji polityczności inaczej są lokowane idee moralne, są one częścią sporu egzystencjalnego, Zob. Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M. Cichoński, Teologia Polityczna, Warszawa 2012. Literaturę dotyczącą polityczności wskazałem omawiając myśl polityczną.

W literaturze przedmiotu podkreśla się przede wszystkim podobne funkcje wszystkich typów mitu (mimo istnienia różnic na poziomie jednostkowym), „podobieństwo struktur logicznych demonstrowanych” poprzez każdy rodzaj mitu³⁶⁷, a także podobieństwo narracji mitycznej oraz podobny status kulturowy mitu (we wspólnocie/mit religijny lub grupie społecznej/mit polityczny). Dostrzega się także różnice dotyczące treści poszczególnych rodzajów mitu, sposobu tworzenia mitu (kolektywne, jednostkowe), obecności rytuału w poszczególnych typach mitu (od obecności po absencję), sfery przejawiania się mitu (sacrum, profanum). Mit polityczny od mitu archaicznego różni się desakralizacją elementu mitycznego³⁶⁸. Mit polityczny opisuje stosunki jednostki ze społeczeństwem, zaś mit archaiczny opisuje relacje człowieka z naturą.

Mit archaiczny jest przedmiotem licznych teorii społecznych, zdecydowana większość z nich zostanie omówiona w podrozdziale *Mit – dzieje refleksji, od opisu do teorii mitu*. Ponadto w *Topologii mitu* wskazują najważniejsze cechy mitu religijnego i różnice między mitem religijnym a mitem politycznym i mitem poetyckim. Mit religijny jest prezentowany jedynie w zakresie podyktowanym tematem książki.

MIT POETYCKI

Narracyjna forma mitu oraz apele Flooda i Bottici o sięgnięcie do teorii literatury stawiają pytanie o mit poetycki. Mit poetycki nie był przedmiotem szerszych analiz w politologii (Pańków, Jaskólski, Filipowicz, Flood). Prace o micie poetyckim nie doczekały się szerszej recepcji w politologii, w przeciwieństwie do prac poświęconych mitom religijnym (wskazał je Tudor w swojej analizie mitu politycznego). Mit poetycki w kontekście podejmowanym przez mnie po raz pierwszy wskazał Giambattista Vico (jego rozważania są przedmiotem analizy w dalszej części rozdziału), mit ten był również przedmiotem filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga.

Mit poetycki pojawia się wraz z refleksją filozoficzną, która podejmuje polemikę z mitem jako dominującym światopoglądem społeczeństw

367 J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, dz. cyt., s. 163.

368 T. Biernat, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 8.

archaicznych. Filozofia stara się zrozumieć istotę mitu, jego genezę, rozwój, i próbuje mit zdefiniować³⁶⁹. Zdaniem Joanny Gajdy-Krynickiej, właściwie aż do Platona włącznie filozofia była prezentowana także w postaci mitów, u Platona pojawia się jednocześnie argumentacja mityczna i filozoficzna zjawisk oraz procesów społecznych, przyrodniczych (np. *Protagoras*, *Państwo*, *Timaios*, *Kritias*)³⁷⁰. Porzucenie interpretacji mitycznej w nauce następuje pod koniec epoki klasycznej, formułowane jest wówczas wyjaśnienie oparte na wskazywaniu niezależnych od obserwującego, obiektywnych zależności przyrodniczych (fizyka), społecznych (etyka, polityka). Dla odrzucenia mitu zasadnicze znaczenie ma pojawienie się refleksji społecznej, tzw. sprowadzenie przez Sokratesa filozofii z nieba na ziemię.

Postulat opracowania filozofii społecznej jest nie tylko przełomowy w warstwie poznawczej, ale także rewolucyjny w warstwie politycznej. Po raz pierwszy zaprzęga się naukę do ułożenia relacji politycznych i opracowania modelu instytucji politycznych w polis. Sokrates sformułuje postulat filozofii społecznej, zaś Platon zrealizuje jego postulat polityczny, opracowując model państwa idealnego. Ponadto autor *Państwa* dokona delegitymizacji mitu, jako stylu myślenia o życiu obywatelskim we wspólnocie³⁷¹. Dopiero Arystoteles sformułuje podstawy klasycznej nauki o polityce (*Polityka*, *Etyka nikomachejska*, *Ustrój Aten*). Wskaże też nowe miejsce dla mitu we wspólnocie oraz zaproponuje dla niego miejsce w literaturze (*Poetyka*), jako etyczna i estetyczna przestrzeń afirmacji.

369 J. Gajda-Krynicka, *Piśmiennictwo filozoficzne epoki przedplatońskiej – jońska filozofia przyrody*, w: *Literatura Grecji starożytnej. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, t. II, red. H. Podbielski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 371–435; tejsze, *Piśmiennictwo filozoficzne epoki przedplatońskiej – poeci-filozofowie*, tamże, s. 437–489.

370 W nauce trwa spór o to, dlaczego Platon jednocześnie przytacza wyjaśnienie mityczne i filozoficzne; zob. M. Podbielski, *Platon*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. II, s. 549–660; I. Dąbmska, *Dwa studia o Platonie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972, s. 28–33; M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012.

371 P. Vidal-Naquet, J.-P. Vernant, J.-P. Brisson, E. Brisson, *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*, tłum. K. Malaga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; B. Bravo, M. Więcowski, E. Wipszycka, A. Wolicki, *Historia starożytnych Greków. Okres klasyczny*, t. II, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009; M. Nieć, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków–Wrocław 2006.

Mit poetycki jest opowieścią „teatralną” o człowieku, jego indywidualnej egzystencji w świecie, jest opowieścią o momentach istotnych. Mit poetycki jest instrumentem „artystycznej organizacji materiału i sposobu wyrażania pewnych «odwiecznych» pierwiastków psychologicznych, bądź przynajmniej trwałych narodowych wzorców kultury”³⁷². Sytuuje się więc w warstwie psychologicznej, artystycznej i aksjologicznej, podczas gdy mit archaiczny i mit polityczny (odpowiednio) w warstwie społecznej, religijnej i politycznej. Mit poetycki jest jednostkowym spojrzeniem poety, a mit archaiczny jest kolektywną perspektywą. Mit poetycki nie ma ustalonego kształtu i szczegółów, w przeciwieństwie do mitów religijnych skatalogowanych dogmatycznie lub doktrynalnie.

Mit poetycki kształtuje się w opozycji do mitu archaicznego w V wieku p.n.e., gdy pojawia się pytanie filozoficzne, co jest prawdą w umownym świecie przedstawień, złudzeń? Dyskusję z mitem podejmuje filozofia i historia, pojawia się także propozycja formowana przez literaturoznawstwo (poetyka, Arystoteles). Platon wyrzuca poetów jako reprezentantów mitycznego myślenia z republiki³⁷³, natomiast Arystoteles zaprasza ich ponownie, oferując im jednak scenę, a nie agorę (politykę) czy liceum (naukę). Przy tym Platon wyrzuca poetę, a nie mit, który jest u niego opowieścią także filozoficzną o rzeczach wymykających się poznaniu naukowemu. Jak argumentuje Izydora Dąmbska, autorka klasycznej rozprawy filozoficznej na temat mitu w myśli Platona, mity pełnią u filozofa funkcje poetyckie: baśni, przypowieści, alegorii, snów oraz wypełniają „rolę płodnych fikcji, hipotez przyjmowanych na niby, na próbę, aby przybliżyć i wyjaśnić pewne faktyczne stany rzeczy”³⁷⁴. Są intuitywnymi formami myśli, hipotezami do udowodnienia na gruncie nauki (filozofii).

Wraz z poetami pojawia się teologia poetów, nazywana niekiedy teologią ludową. Nazwa *teologia* została nadana przez filozofów poetom, którzy opowiadali o bogach: Homer, Hezjod, Ferekydes, Epimenidas. Zdaniem

372 E. Mieleckiński, *Poetyka mitu*, dz. cyt., s. 13–14.

373 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1990, 378a–378c; J. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, przedmowa Z. Kubiak, Biblioteka Więzi, Warszawa 1984. Por. E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 74–92.

374 I. Dąmbska, *Dwa szkice o Platonie*, dz. cit., s. 32.

Arystotelesa, który spopularyzował termin teologia³⁷⁵, poeci uczynili bogów przyczyną wszystkiego³⁷⁶. To wobec wyobrażenia kosmosu przez teologów formułowana jest krytyka Kleantesa, który dystansuje się od teologów. Platon podejmie krytykę poetów/mitu rozpoczętą przez filozofów przyrody (Kleantes, Heraklit). W ocenie Gajdy-Krynickiej teologia poetów oddawała zapamiętania człowieka „epoki mitu”, odpowiadała na pytanie o kondycję człowieka, wyjaśniała wartości i normy, którymi ludzie powinni się kierować³⁷⁷.

Zdaniem współczesnego filologa klasycznego Brunona Snella, który wyraźnie nawiązuje do myśli filozoficznej Nietzschego (*Narodziny tragedii*), miejscem narodzin mitów greckich są Teby, stolica żywej Beocji. Środkowa kraina Grecji sama jest już miejscem mitycznym: arkadyjskim i tragicznym, szczególnie podczas wojen perskich i wojen z Macedonią o niepodległość Hellenady. Teby są w okresie późnoarchaicznym ośrodkiem kształtowania się myśli arystokratycznej oraz konkurentem Aten i Sparty do rządu dusz w oikoumene helleńskiej, utrzymują swoją znaczącą pozycję także w okresie klasycznym. W Tebach rodzi się Dionizos, który staje się ojcem mitu dionizyjskiego, oraz Herakles (Herkules). Opowieści o życiu i czynach Heraklesa są istotną częścią mitologii greckiej, często przywoływaną. W Tebach zamieszkał Kadmos po bezskutecznej wędrówce w poszukiwaniu córki Europy. Kadmos przywiózł Grekom pismo i sztukę pisania, podstawę tworzenia wyższej kultury, w tym poezji. To wreszcie w Tebach rządziła tragiczna dynastia Labdakidów: Lajos, Jokasta, ich syn Edyp oraz jego dzieci Antygona i Ismena. Życie dynastii jest kanoniczną opowieścią tragedii greckiej i przedmiotem mitów poetyckich. W Tebach rodzi się wróżbita Tejrezjasz oraz mieszkanka Niobe – bohaterka wyjątkowo przejmującego mitu poetyckiego. Z Teb wyruszają Trofonios i Agamendes, by zbudować w Delfach świątynię poświęconą Apollinowi, twórcy

375 Teologia, nazywana także pierwszą filozofią przez Arystotelesa rozważała „argument ostatecznego uzasadnienia” we wszystkich obszarach dociekań filozoficznych. Wyróżniamy teologię polityczną, która odnosiła się do relacji człowiek/obywatel – polis – bogowie, podejmowała zagadnienia przypisane później do antropologii filozofii, polityki (zagadnienia kultu, powinności jednostki wobec polis, jako wspólnoty i jej członków) oraz teologię poetów, opisujących bogów w świecie, kondycję człowieka. Teologia jest zaliczana do nauk politycznych.

376 Arystoteles, *Metafizyka*, wstęp, komentarz i tłum., K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, I, 1000a.

377 J. Gajda-Krynicka, *Piśmiennictwo filozoficzne epoki przedplatońskiej – poeci-filozofowie*, w: *Literatura Grecji Starożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 443.

mitu apollińskiego³⁷⁸. To wreszcie z Beocji wywodzi się „chłopski filozof” Hezjod, którego poezja i teogonia jest nasycona elementami religijnymi³⁷⁹. Dla starożytnych Greków mit oznacza także poetycki wykład świata.

Zapowiedź mitu poetyckiego pojawia się w mieście Pindara, pod koniec epoki archaicznej³⁸⁰, lecz dopiero w tragedii, dramatycznej formie narracji mit poetycki się uformuje. Mit poetycki kształtuje się w sporze z historią o prawdziwość opowieści, a także w sporze z filozofią o porządek rzeczy w kosmosie i o naturę człowieka. Herodot z Halikarnasu rozpoczyna swój wykład dziejów od przywołania pytania o prawdę. Historię sytuuje jako naukę badającą prawdę o przeszłości, w przeciwieństwie do mitów, opowieści nieudokumentowanych³⁸¹. Podobnie uważał Tukidydes³⁸².

Platon formułuje opozycję filozofia – poezja w sporze o kształt helleńskiego sposobu życia (*paideia*). W tradycji naukowej spór jest definiowany za pomocą pytania: Kto ma być wychowawcą Hellenów: Homer czy Sokrates? Poeta, piewca czynów czy filozof, miłośnik mądrości? Eurypides w *Medei* formułuje myśl, która ma fundamentalne znaczenie dla powstania pierwszej, nowoczesnej, bo psychologicznej i indywidualistycznej świadomości moralnej: „wiem jakie zło chcę popełnić/, a jednak moje wzburzenie jest silniejsze od mojego rozumu”³⁸³. Człowiek dostrzega dwa pierwiastki swojej natury: rozumny i emocjonalny, które są w konflikcie lub w najlepszym razie w separacji. Komponent emocjonalny poddany symbolizacji stanie się częścią zasadniczą mitu poetyckiego.

378 B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymon, Aletheia, Warszawa 2009, s. 113. Przykłady podałem za B. Snellem.

379 J. Łanowski, *Chłopski filozof*, w: Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dni. Tarcza*, przypisy, tłum. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 9.

380 Pindar z Teb, *Hymn do Zeusa*, s. 114, charakterystykę poezji Pindara w omawiamy kontekście, *Literatura Grecji Starożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 113–129.

381 Herodot z Halikarnasu, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954, s. 21, księga I, Klio.

382 Tukidydes, *Wojna peloponeska*, opracowanie R. Turasiewicz, tłum. K. Kumaniecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i De Agostini, Wrocław 2004, księga I, paragraf 20–22, tzw. archeologia.

383 Za: B. Snell, *Odkrycie ducha*, dz. cyt., s. 163; por. Eurypides, *Medea*, tłum. J. Łanowski, w: Aj-schylos, Sofokles, Eurypides, *Antologia tragedii greckiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, wers 1078–1080. W polskim tłumaczeniu wers ten brzmi: „I wiem, na jaką zbrodnię się odważę/ Lecz gniew przeważył już moje zamiary”.

Mit poetycki nie jest już formą wierzeń wspólnoty archaicznej, nie jest ekspresją doświadczenia moralnego wspólnoty, określającego jej miejsce i rolę w naturze, w archaicznym kosmosie. Mit poetycki staje się świadomością moralną określającą czyny człowieka, diagnozującą paradygmatyczne sytuacje egzystencjalne. Mit poetycki zostaje ulokowany w tragedii greckiej, z którą „idzie” przez dzieje człowieka.

Początkowo tragedia była tańcem i jednocześnie pieśnią chóralną wykonywaną przez przebrane za zwierzęta osoby (kozy lub satyrowie) na cześć boga płodności Dionizosa. Zdaniem Snella kozy symbolizowały pierwotnie boskie istoty. Celem dramatu satyrowego było uzyskanie przez wspólnotę przychylności boga Dionizosa. W satyrowym tańcu dionizyjskim, zapowiadającym tragedię, świat boskich sił łączy się z ludzką społecznością, świat archaiczny jest jednością ludzi, przyrody i bogów, jest kosmosem. Nie mamy do czynienia z opowieścią historyczną, choć odnosi się ona do zdarzeń minionych, ale z odtworzonym, aktualizowanym wydarzeniem. Jesteśmy zanurzeni w kultowym święcie i oczekujemy na spełnienie się magicznej mocy Dionizosa.

W tragedii zmienia się stosunek do mitu. Zdaniem Snella, który badał literackie konsekwencje zmian i odnosił je do kształtowania świadomości i do formowania się człowieka greckiego, a właściwie klasycznego³⁸⁴, w momencie gdy dramat uwalnia się od wymagań kultu (*therapeia*) i staje się historyczną opowieścią prezentowaną na scenie, przyjmuje reguły przedstawienia teatralnego, wyzwała się z gorsetu religijnego.

Mit poetycki w jego ocenie „nie jest już wydarzeniem, które odtwarza się w czynnościach kultowych, nie jest już rzeczywistością, która podczas święta wciąż na nowo staje się terażniejszością, ale zostaje ujęty jako jednorazowe wydarzenie”, widowisko „tu i teraz”³⁸⁵. Czyny człowieka, począwszy od Ajschylosa pierwszego wielkiego tragika greckiego, są ukazywane „jako rezultat jego wewnętrznego procesu”³⁸⁶, a nie jako wynik sił boskiej natury.

384 Praca Snella analizuje epokę archaiczną i V w. p.n.e. epoki klasycznej, właściwie Snell wskazuje V w. jako moment ukonstytuowania się nowoczesnego ducha greckiego. W interpretacji Snella początek myślenia europejskiego. Por. K. Korus, *Godność i wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2019.

385 B. Snell, *Odkrycie ducha*, dz. cyt., s. 132.

386 Tamże, s. 145.

Tragedia opowiada rzeczywistość poprzez dylematy wewnętrzne i czyny bohaterów historycznych. Mit poetycki wykształca swoją gramatykę opowieści, jak i swój typ. W ocenie Snella, którego ustalenia posłużyły do analizy genezy i pojęcia mitu poetyckiego ten rodzaj mitu ukształtuje się w V wieku p.n.e. wokół relacji człowiek społeczeństwo, przyczyniając się do demitologizacji, porzucania perspektywy natury w opowieści o człowieku, co w nauce jest rozumiane jako porzucenie perspektywy mitu. W tragedii zwraca się uwagę na grę (chór, aktorzy), narrację (reguły akcji) i inne artystyczne wymagania³⁸⁷.

Przyjmując siatkę pojęciową Cassirera (*Filozofia form symbolicznych*), następuje przejście od wrażenia (mit archaiczny), ekspresji wydarzenia formułującego mit, do opowieści, przedstawienia wydarzenia (mit poetycki), od przedmiotu (rzeczy) do słowa (reprezentacji znakowej rzeczy), od kultu, tego co w sferze sacrum jest prezentowane do opowieści tragicznej o człowieku i historii, tego co społeczne (profanum). Powyższy moment jest także wskazywany jako przejście od mitu do religii (Dupré), jest również przejściem od mitu do historii i polityki (Meier).

Mit poetycki znajduje swój wyraz w teatrze. Wpływ na pojawienie się tragedii związany jest z wojnami grecko-perskimi i kulturą polityczną demokratycznych Aten, która tworzy się po radykalnej reformie Klejsthenesa³⁸⁸. W Atenach formułowane jest przez demokratów żądanie równości politycznej i sprawiedliwości, zostaje zakwestionowana dotychczasowa wizja świata politycznego. Mit poetycki zostaje wpisany w model uzasadnienia władzy, staje się nośnikiem legitymizacji państwa³⁸⁹.

Mit poetycki kształtuje się w sporze filozofii z poetą. Specyfiką mitologii greckiej, także rzymskiej jest brak istnienia świętej księgi, rozważania o bogach zostają przekazane w pierw poeom (Homer, Hezjod, Pindar, Sofona, tragicy greccy), a następnie miłośnikom mądrości (Pitagoras z Samos, Tales z Miletu, Heraklit z Efezu, sofisci, Sokrates, Platon, Arystoteles, cynicy,

387 Tamże, s. 134–135.

388 B. Bravo, M. Więcowski, E. Wipszycka, A. Wolicki, *Historia starożytnych Greków. Okres klasyczny*, t. II, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009; M. Nieć, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej*, dz. cyt., s. 59–64.

389 P. Vidal-Naquet, J.-P. Vernant, J.-P. Brisson, E. Brisson, *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*, tłum. K. Malaga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; B. Bravo, M. Więcowski, E. Wipszycka, A. Wolicki, *Historia starożytnych Greków. Okres klasyczny*, dz. cyt., t. II.

stoicy, epikurejczycy). Pojawienie się polis, jako rozwiązania politycznego, nie unieważnia pytanie o środowisko człowieka, ale wskazuje alternatywę: natura czy wspólnota polityczna. Dla człowieka greckiego odpowiedź jest oczywista – polis. Zagadnienie polis i kształtowanie się człowieka agoralnego analizowali w swoich modelach Werner Jaeger³⁹⁰, Jean-Pierre Vernant³⁹¹ i Hannah Arendt³⁹². Mit poetycki w starożytnej Grecji i Rzymie pełni funkcje polityczne.

Mit poetycki we współczesności staje się przedmiotem analiz literaturoznawczych (Frye, Mielecinski), psychoanalitycznych (Freud, Jung) i psychologicznych (omawiam je w dziejach refleksji o micie). Zdaniem Filipowicza wszystkie mity mają jakiś sens polityczny, ale nie precyzuje on, na czym ów sens polega. Zdaniem historyka myśli politycznej „można jedynie mówić o obecności mitów, które odegrały wyjątkowo istotną rolę polityczną”³⁹³, uległy polityzacji (Ponczek, Sepkowski). Pogląd sformułowany przez badaczy wydaje się być zbyt kategoriyczny, każdy mit (rozumiany jako środek polityczny) może ulec polityzacji, ale to czy każdy mit religijny i mit poetycki posiadają ukryty sens polityczny sam w sobie, jest kwestią do dyskusji, a przede wszystkim do weryfikacji i falsyfikacji. Mitu poety niezrozumianego nie zaliczyłbym do mitów politycznych. W opinii Tudora, który wyraźnie zapożycza się u Eliadego³⁹⁴, rzymski mit początków (historyczny) jest najczystszy przykładem mitu politycznego³⁹⁵.

Przy tym Tudor nie wskazuje źródła, do którego odsyła, czy do literackiego mitu początków Owidiusza (*Metamorfozy*), czy historycznego mitu początków Liwiusza (*Dzieje Rzymu od założenia miasta*), czy do obydwu autorów. Ponadto możemy wymienić następujące mity poetyckie, które pełnią funkcję polityczną: „złotego wieku”, wiecznego powrotu, ziemi obiecanej,

390 W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

391 J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Słowo/obraz terytoria, 1996.

392 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

393 S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, dz. cyt., s. 79.

394 M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 13.

395 Mity genealogiczne są najczystszy mitem politycznym, spełniają funkcje legitymizujące, natomiast funkcje delegitymizujące spełniają mity rewolucyjne i eschatologiczne.

a także mity odwołujące się do motywu obfitości (płodności, żyzności, fortuny)³⁹⁶. Mit początków jest dla większości badaczy mitem paradygmatycznym lub modelem³⁹⁷.

W kontekście rozważań o micie poetyckim pojawia się pytanie o różnicę między tego typu mitem a baśnią (bajką) i legendą³⁹⁸. Wskazane pojęcia są często mylone, traktowane wymiennie, pojęcie mitu i pojęcie bajki funkcjonują także w myśli społecznej³⁹⁹, mythos w grece jest określeniem wyjątkowo pojemnym i oznacza także baśń i legendę świątynną⁴⁰⁰. Rozważania o baśni i micie przedstawiam za Brunonem Bettelheimem, badaczem związanym z psychoanalitycznym nurtem w literaturoznawstwie (jego prace inspirowały Campbella), zaś legendę za Januszem Sławińskim, literaturoznawcą analizującym mit literacki. Prace powyższych autorów są lekturą politologów (Pańków, Siewierska-Chmaj), mieszczą się w postulacie metodologicznym sformułowanym przez Tudora i Flooda, uwzględnienia w refleksji o micie politycznym dokonań przedstawicieli teorii literatury. Mit poetycki, bajka czy legenda są przedmiotem narracyjnych ujęć mitu politycznego (Tudor, Flood, Bottici).

Bettelheim zaprezentował rozważania o micie i baśni w pracy *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniu i wartościach baśni*⁴⁰¹. Zdaniem badacza w większości dawnych kultur mit, baśń i opowieść ludowa „nie jest ściśle rozgraniczona, twórczość społeczeństw przedpiśmiennych nie jest jeszcze wyraźnie

396 M. Beard, J. Henderson, *Kultura antyczna*, tłum. G. Muszyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 115–119.

397 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt. s. 11; I. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, dz. cyt., s. 42; R. Segal, *Myth and politics: A response to Robert Ellwood*, dz. cyt., s. 615; J. Friedman, *Myth, history, and political identity*, „Cultural Anthropology” 1992, t. 7, nr 2, s. 196–206.

398 Mity od legend odróżnia cecha świętości, Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 32.

399 Klasyczny wykład analizy bajki jako myśli społecznej: M. Ossowska, *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 153–198, rozdział VI: *B. Mandeville jako socjotechnik*, analiza *Bajki o pszczolach*. Analiza bajki jako mitu politycznego w: M. Nieć, *Mitologia populizmu w „Wystarczy być” Jerzego Kosińskiego*, „Ethos” 2020, nr 132, s. 313–335.

400 J. Łanowski, *Chłopski filozof*, dz. cyt., s. 10; G.S. Kirk, *Myth: its meaning and functions in other cultures*, dz. cyt., s. 8.

401 B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniu i wartościach baśni*, przedmowa, opracowanie, posłowie i tłum. D. Danek, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010. Praca ta jest zaliczana do dorobku antropologii kulturowej i cieszy się znaczną recepcją w naukach społecznych.

zróznicowana⁴⁰². Mity i baśnie zyskały ostateczny kształt (formę i treść) „dopiero wówczas, gdy zaczęto je zapisywać i przestano poddawać bezustannym przekształceniom⁴⁰³. Bettelheim zarysowuje zasadniczą różnicę między mitem archaicznym a mitem poetyckim korzystając z metodologicznych dokonań szkoły z Toronto, dotyczących opozycji między oralnością a piśmiennością. Mit poetycki rodzi się w momencie powstania literatury piśmiennej, w przeciwieństwie do mitu archaicznego, który jest immamentną częścią świata oralnego. Przy czym niektóre baśnie i opowieści ludowe wywodzą się z mitów, inne zaś są przez mit przejęte. Baśnie ukazują problemy egzystencjalne w sposób prosty i zwarty, ponieważ są skierowane do dzieci. „Baśń upraszcza sytuację, typizuje ludzi. W baśni niegodziwość jest równie wszechobecna, jak cnota⁴⁰⁴. Baśń rozgrywa się wokół problematyki moralnej.

W ocenie psychoanalitka między mitem a baśnią możemy dostrzec wiele podobieństw. W micie częściej niż w baśni sugeruje się naśladowanie bohatera. Mit i baśń w symboliczny sposób wyrażają konflikt wewnętrzny. Mit ma charakter uroczysty, to co boskie zostaje wcielone w nadludzkiego bohatera. Mit w dydaktyczny sposób wprost przekazuje zasadę rzeczywistości, natomiast baśń czyni to pośrednio. W micie i baśni są podobne postacie, sytuacje symboliczne, wydarzenia nadprzyrodzone. W micie „to co opowiadane, jest absolutnie wyjątkowe; przedstawiane wydarzenia nie mogłyby się przydarzyć ani nikomu innemu, ani gdzie indziej⁴⁰⁵. Mity mają zakończenie tragiczne, zaś baśnie kończą się szczęśliwie, dlatego zdaniem Bettelheima mit ma charakter pesymistyczny⁴⁰⁶, a baśń optymistyczny. Mit nie jest opowieścią ku przestrodze, jak przypowieść. Mit jest opowieścią o określonej postaci (Tezeusz, Herakles, przykłady Bettelheima), podczas gdy baśń jest opowieścią o człowieku powszechnym. Mity i baśnie opowiadają na pytanie: jaki jest naprawdę świat? Jak mamy w nim żyć? Co mam zrobić, by być sobą? Mity dają wyraźne odpowiedzi na powyższe pytania, natomiast baśnie je sugerują. Powyższe pytania są podejmowane także przez ideologie polityczne.

402 B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne*, dz. cyt., s. 71.

403 Tamże, s. 71.

404 Tamże, s. 47.

405 Tamże, s. 89.

406 „Pesymizm mitów znakomicie ilustruje wzorcowy dla psychoanalizy [Z. Freuda – MN] mit o Edypie”, B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne*, dz. cyt., s. 90.

Legenda jest opowieścią „o treści fantastycznej nasyconej pierwiastkami cudowności i niezwykłości, szczególnie z życia świętych apostołów i męczenników zasłużonych w krzewieniu wiary chrześcijańskiej”⁴⁰⁷. Zdaniem Sławińskiego legenda była początkowo gatunkiem narracyjnym, by później stać się formą dramatyczną. Legenda od II połowy XVIII wieku stała się materiałem do opracowań literackich (Goethe, Herder). W szerszym rozumieniu legenda budzi żywe zainteresowanie romantyków, „motywy legendowe pełniły często funkcję analogiczną do motywów mitologicznych i biblijnych”⁴⁰⁸.

MIT – DZIEJE REFLEKSJI, OD OPISU DO TEORII MITU

Refleksja o micie prawie aż do końca XX wieku dotyczy wszystkich typów mitu, przy tym *gros* analiz odnosiło się do mitów religijnych. Do najciekawszych ujęć w kontekście dyskusji o micie politycznym należą dzieje refleksji, które zaproponowali Honko, Tudor i Mioletinski. W literaturze przedmiotu dominuje podejście Tudora, który w klasycznej pracy *Political myth* wskazał dziesięć kierunków refleksji teoretycznej w badaniach nad mitem, dwie propozycje w starożytności i osiem we współczesności. Do jego analizy dziejów refleksji o micie nawiązał Segal, który zaprezentował ujęcie problemowe (mit a nauka, mit a religia, mit a polityka). Mioletinski w *Poetyce mitu* (1976)⁴⁰⁹ poszerzył refleksję o micie, przy tym Tudor i Mioletinski podejmują te same nurty, odmiennie je definiując i inaczej personalnie wskazując. Tudor określa je teoriami (hipotezami badawczymi), zaś Mioletinski szkołami, Tudor i Segal skupili uwagę na badaczach anglosaskich, a Mioletinski na klasycznych pracach o micie. Propozycja Honko w polskiej literaturze przedmiotu spotkała się z szeroką recepcją (Szacka, Biernat, Bal-Nowak). W książce przedstawiam powyższe ujęcia, podkreślając znaczenie autorów, którzy wywarli wpływ na

407 js [J. Sławiński], *Legenda*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1998, s. 271.

408 Tamże.

409 Książka E. Mioletinskiego została przetłumaczona na język angielski (*The Poetic of myth*) i w 2000 r. ukazała się w serii: *Theorists of myth* (red. serii R. Segal), stając się przedmiotem dyskursu politologicznego. W tej samej serii ukazało się 2. wydanie książki Ch. Flooda, *Political myth: A theoretical introduction*, Routledge, New York–London 2001.

twórców dyskursu o micie politycznym. Rozważania o micie w starożytności zostały przeze mnie samodzielnie opracowane.

REFLEKSJA O MICIE W STAROŻYTNOŚCI

W starożytności możemy wyróżnić 10 nurtów interpretacji mitu, które w kolejności historycznej prezentuję poniżej, skupiając uwagę na politycznych odniesieniach. Za najwcześniejszą interpretacją mitu jest uważana (1) interpretacja mitograficzna, dla której mit jest częścią tradycji religijnej. Z przedstawicieli nurtu mitograficznego, inaczej opisowego (od gr. *graphos*), najczęściej wskazuje się Homera, twórcę *Iliady* i *Odysei*, a także Hezjoda, autora *Teogonii*, *Pracy i dni*. Zdaniem badaczy mity były przenoszone do społeczeństwa poprzez literaturę. W ocenie współczesnych filologów klasycznych (K. Korus) prace Hezjoda mają większe znaczenie dla badań nad mitem niż poematy Homera.

Kolejną interpretacją jest (2) (wczesna) krytyka filozoficzna. Do wczesnej krytycznej refleksji o micie zalicza się tak różne filozoficzne propozycje, jak Ksenofanesa z Kolofonu koncepcję „niekonsekwentnego” politeizmu⁴¹⁰, Heraklita z Efezu ujęcie panteistycznego logosu⁴¹¹, a także Platona „prawie, że cyniczne spojrzenie na religię, jako instrument postępowania z prymitywnymi społecznościami”⁴¹². Pre-naukowe ujęcie (3) uważa się za interpretację mitu szkoły milezyjskiej. Do tego nurtu filozoficznej refleksji przypisuje się: Talesa z Miletu i jego ucznia Anaksymandra z Miletu⁴¹³, którzy poszukiwa-

410 W nauce trwa spór na temat monoteizmu i politeizmu w myśli Ksenofanesa z Kolofonu. Do XIX w. przeważało zdanie o monoteizmie jego myśli (U. Wilamowitz-Moellendorff), obecnie większość autorów (W. Jaeger, G. Reale) dostrzega w nim „niekonsekwentnego” politeistę. Zdaniem A. Drozdka Ksenofanes „krytykuje tradycyjną mitologię za jej antropomorfizm i jej przyziemność”, *Teologia Ksenofanesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 2001, nr 37/2, s. 100; J. Leshner, *Xenophanes*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, online (dostęp: 26.01.2022); G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początku do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, t. I, s. 129–138; J. Gajda-Krynicka, *Ksenofanes z Kolofonu*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 437–459. Por. *Ksenofanes z Kolofonu*, fragmenty wypowiedzi, za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór tekstów i red. J. Legowicz, tłum. B. Kupis, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 80–81.

411 *Heraklit z Efezu*, fragmenty wypowiedzi, za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. B. Kupis, dz., cyt., s. 74–79.

412 L. Honko, *The problem of defining myth*, dz. cyt., s. 10. Honko nie podał źródła cytatu.

413 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początku do Sokratesa*, dz. cyt., t. I, s. 75–88.

li pierwotnej właściwości fizycznej świata (odpowiednio: woda, bezkres/apeiron)⁴¹⁴.

Powyższe nurty filozoficzne (2, 3) powstałe w VI i V wieku p.n.e. były skierowane przeciwko mitograficznej interpretacji, w której zdaniem przedstawicieli wczesnej krytyki filozoficznej i prenaukowego ujęcia dopuszczano się profanacji bogów (epika Homera i Hezjoda). Krytyka bogów przez Homera będzie jedną z przyczyn sformułowania przez Platona radykalnego politycznego postulatu wyrzucenia poety z państwa. W ocenie Platona, jeśli wspólnota polityczna ma stać się republiką mądrości i wzorem cnoty (arete)⁴¹⁵, musi zostać oparta na edukacji filozoficznej, a nie mitycznej formułowanej przez poetę⁴¹⁶. Platon nawiązał do krytyki antropomorfizmu Ksenofanesa⁴¹⁷.

W VII–VI wieku p.n.e. w starożytnej Grecji mamy do czynienia ze sporem poetów z filozofami o „demitologizację” życia społecznego⁴¹⁸, pierwszym sporem o miejsce mitu w państwie. Spór nakłada się na rozwój myśli filozoficznej (pitagorejczycy, szkoła milezyjska, Heraklit, Platon) i przyspiesza jej kształtowanie. Platon z jednej strony krytykuje poetów, z drugiej zaś sam tworzy mity. Platońska krytyka ma wyraźny aspekt polityczny, jest sporem o doktrynę polityczną państwa i o panowanie. Czyja doktryna będzie realizowana: filozofów czy poetów? Kogo wzór kulturowy (paidea) będzie obowiązywał w polis? Czyja będzie szkoła (gimnazjum)? Jednocześnie Platon dopuszcza mit w filozoficznych rozważaniach jako intuitywne formy aktu twórczego.

414 *Tales z Miletu*, fragmenty wypowiedzi, za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. B. Kupis, dz., cyt., s. 53–54; Anaksymander z Miletu, fragmenty wypowiedzi, za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. B. Kupis, K. Leśniak, dz., cyt., s. 56–57.

415 Zagadnienie wyrzucenia poety z państwa nie jest przedmiotem analizy w książce, zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, 378a–378c.

416 Por. „Teologia poetów pozostawała jednak w ścisłym związku z filozofią w jej drodze do teologii racjonalnej [...] teologia poetów zostanie [w epoce klasycznej – MN] niejako zrehabilitowana, ponieważ filozofowie stwierdzą, że jej przekaz mitu jest zgodny z Logosem – boskim rozumem”, J. Gajda-Krynica, *Piśmiennictwo filozoficzne epoki przedplatońskiej – poeci-filozofowie*, w: *Literatura Grecji starożytnej. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, t. 2, s. 444–445.

417 „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa”, Ksenofanes z Kolofonu, fragment 3 (Diels, B 11), za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. B. Kupis, dz., cyt., s. 80.

418 W literaturze przedmiotu nie używa się określenia demitologizacja dla opisu ówczesnego sporu.

Kolejną interpretacją mitu w starożytności jest alegoryczne wyjaśnienie. W literaturze wyróżnia się dwa warianty: w pierwszym przypadku (4) podstawą alegorii są naturalne zjawiska, np. Apollon (u Empedoklesa Zeus) jest ogniem, Posejdon wodą, Adonis powietrzem, zaś w drugim przypadku (5) podstawą alegorii są pierwiastki ducha, np. Atena jest pełną mądrości sędzią, zaś Ares, jak na boga wojny przystało, jest wyjątkowo nierozsądny (do określenia metonimiczne za Honko). Pierwszy styl alegorycznej analizy odnajdujemy w hymnach Parmenidesa z Elei⁴¹⁹, Empedoklesa z Agrigentu⁴²⁰, przedstawicieli filozofii przedsokratejskiej, zaś drugi u jońskiego filozofa Anaksagorasa z Kladzomenai⁴²¹.

Interpretacja etymologiczna (6) poszukuje istoty mitu w słownictwie, które w przekonaniu jej badaczy jest źródłem pierwotnym odsłaniającym sens mitu. Według przedstawicieli tego nurtu myśli, np. imię Apollon (gr. *Ἀπόλλων*) wywodzi się zdaniem Kleantesa z Assos od tematu czasownika (gr. *ἀπόλλυμι*), oznaczającego w medycynie: ginę, albo gubię, zostawiam⁴²². Podobne poszukiwania istoty mitu przeprowadza „naturalista” językowy Platon, dla którego pojęcie boga (boskości) wzięło swoje uzasadnienie z obserwacji ruchu gwiazd. Od czasów filozofów jońskich trwa w językoznawstwie spór między przedstawicielami naturalnego a konwencjonalnego tworzeniem nazw, ogniskujący się personalnie wokół Demokryta i Heraklita, w którym także uczestniczą Kleantes i Platon⁴²³. We współczesności spór przybiera formę pytania o znaczenie onomatopei w tworzeniu słownictwa.

419 Hymnem jest prolog z poematu Parmenidesa z Elei, *O naturze*, składającego się z *Drogi prawdy i Drogi mniemań*. Prolog jest metaforą drogi filozofa („męża wiedzącego”) do poznania prawdy, J. Gajda-Krynica, *Piśmiennictwo filozoficzne epoki przedplatońskiej – poeci-filozofowie*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 459–468; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początku do Sokratesa*, dz. cyt., t. I, s. 139–151, także, S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Wrocław 2000, s. 30–31.

420 *Empedokles z Agrigentu*, fragmenty wypowiedzi, za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. L. Joachimowicz, dz., cyt., s. 89–90. Większość wypowiedzi pochodzi z traktatu *O naturze*. Hymnem jest mistyčno-religijna *Pieśń oczyszczenia*. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 33–37.

421 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początku do Sokratesa*, dz. cyt., t. I, s. 181–189.

422 Kleantes, w: Diogenes Laertios, *Żyoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis i K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 447–453.

423 Zob. Platon, *Kratylos*, wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska, komentarz i tłum. W. Stefański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.

Interpretacja historyczna (7) poszukuje wyjaśnienia mitu poprzez porównanie bóstw ościennych religii (np. Egiptu i Grecji starożytnej) i wskazanie miejsca powstania danej idei religijnej. W ocenie przedstawicieli tego nurtu interpretacji (Herodot, Kleantes) greckie mity i greccy bogowie wykazują wiele podobieństw z mitami oraz bogami ościennych kultur; zostali zaadaptowani do oikumene greckiej, np. Zeus posiada cechy Amona, a Apollon Horusa.

Euhemeryzm (8) jest najbardziej wpływową interpretacją mitu w starożytności, w ocenie Tudora (i Cassirera) jest nadal aktualny⁴²⁴. Twórcą koncepcji jest grecki pisarz i filozof Euhemer z Messeny (w literaturze podaje się także z Akargas)⁴²⁵. Od jego nazwiska wziął określenie nurt badań nad mitem, obecny także we współczesności. Euhemer (IV/III w. p.n.e.⁴²⁶) działał w epoce diadochów (okres hellenistyczny), w czasie ponownego wzrostu zainteresowania mitem wynikającym z podboju świata wschodniego przez Aleksandra Wielkiego. Jak podaje filolog klasyczny Romuald Turasiewicz, powstają wówczas liczne pisma literackie (cykle heroiczne, baśnie ludowe, nowele, powieści fantastyczne) przesycone elementami cudowności i fantastyki. Mit staje się tworzywem wielu rodzajów i gatunków literackich, a także komponentem ich struktury. Następuje rozwój literatury, która proponuje nowe interpretacje mitu, ale już nie religijne lub zakorzenione w religii, jak proponowali miłośnicy mądrości, tylko literackie. W epoce hellenistycznej następuje rozwój mitu poetyckiego, do czego przyczynia się powstanie licznych kompendiów poświęconych problematyce mitologicznej (najbardziej znane opracował Apollodor z Aten). Ówczesny mit poetycki służy wyjaśnianiu wielu szczegółów otaczającej rzeczywistości, zwłaszcza sfery sacrum (powstanie i porządek obrzędów, nazw i epitetów bogów, miejsc ich kultu). Jednocześnie w literaturze pojawia się nurt mitu politycznego, który proponuje utopijną projekcję polityczną (znana powieść tego okresu: Euhemer z Messeny, *Święte pismo*⁴²⁷).

424 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 17–21. Cassirer uznał koncepcję Th. Carlyle'a, uważaną za euhemeryczny wykład dziejów, za jedną z idei mitu państwa (szerzej w rozdziale o Cassirerze).

425 M. Winiarczyk, *Euhemer z Messeny, życie i dzieło*. „Święta Historia”, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 13.

426 Bardzo niewiele wiemy na temat życia Euhemera, nawet okres życia jest umowny.

427 R. Turasiewicz, *Historiografia hellenistyczna*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, dz. cyt. t. II, s. 71–72. Turasiewicz omawia Euhemera w części poświęconej historiografii hellenistycznej, a nie literaturze.

Zdaniem hellenistycznego pisarza bogowie są historycznymi postaciami (Euhemer wskazuje osobę Aleksandra Wielkiego), którzy w wyniku obrosłej legendy stali się bóstwami, a wcześniej podobny proces przeszli uznani w późniejszym czasie za herosów: Herakles, Asklepios. W nowożytności można podać przykład Johanna Georga Fausta, niemieckiego lekarza i alchemika, który stał się synonimem zaprzędania duszy diabłu. W dziejach możemy zaobserwować tendencję do tworzenia się mitów bohaterskich jako mitów założycielskich wspólnot politycznych, np. mit bohaterski Solidarności tworzony wokół opowieści o „Janku Wiśniewskim” (autor ballady Krzysztof Dowgiałło tak nazwał zastrzelonego 18-letniego Zbyszka Godlewskiego)⁴²⁸. Mit bohaterski różni się od legendy (np. gen. B. Wieniawy Długoszowskiego czy Józefa Piłsudskiego⁴²⁹) m.in. pierwiastkiem sakralnym.

Euhemer wyjaśnia tworzenie się mitu bohaterskiego przywołując mechanizm racjonalizacji (w ramach siatki pojęciowej psychoanalizy). Zdaniem Marka Winiarczyka Euhemer nie stworzył teorii religijnej, ponadto nie był oryginalny, ponieważ nawiązał do znanych już wcześniej poglądów. Wpływ na jego myśl wywarły „stare” pojęcia greckie, takie jak: deifikacja herosów, ustanowienie własnego kultu przez bogów i tradycja o grobie Zeusa na Krecie. Ponadto ważną rolę odegrała koncepcja energetyzmu, w myśl której można było nazwać bogiem człowieka, który stał się dobroczyńcą (*euergetēs*) i zbawcą (*sōtēr*)⁴³⁰.

Dysponujemy tylko fragmentami powieści⁴³¹, co nie pozwala na formułowanie bardziej kategoriycznych sądów, możemy co najwyżej wskazać recepcję powieści w starożytności. Powieść jest fikcyjnym sprawozdaniem z podróży po świecie. Autor donosi o odkryciu wysp: Hiera i Panchaja i opisuje panujący na nich idealny system społeczny i polityczny (na każdej wyspie jest inny

M. Winiarczyk, autor monografii poświęconej Euhemerowi, podaje tytuł książki: *Święta historia*, M. Winiarczyk, *Euhemer z Messeny*, dz. cyt., s. 19–29.

428 W. Suleja, *Mit „Solidarności”*, w: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 227–241.

429 W. Wójcik, *Legenda Piłsudskiego w polskiej literaturze międzywojennej*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1986, s. 21–34.

430 M. Winiarczyk, *Euhemer z Messeny*, dz. cyt., s. 149.

431 Powieść przetrwała do naszych czasów we fragmentach, zaś jej treść znamy z późniejszych relacji greckich historyków i retorów: Diodora Sycylijskiego z I w. p.n.e. i Atenajosa z Naukratis z II/III w. n.e. *Święta Historia*, fragmenty w: M. Winiarczyk, *Euhemer z Messeny*, tłum. M. Winiarczyk, dz. cyt., s. 154–160.

system). *Święte pismo* jest opowieścią o dobrym miejscu (gr. *eutopos*), wpisuje się w dzieje utopii politycznych. U Euhemera po raz pierwszy nastąpiło połączenie mitu politycznego z utopią, zapoczątkowując w nauce spór o relacje między wymienionymi formami myśli.

Euhemeryzm był popularny w XIX wieku, kiedy nastąpił rozwój badań naukowych nad mitem i co istotne rozwój badań historycznych o roli jednostki w historii. Filozoficzna i kulturowa dyskusja o geniuszu ludzkim (Vico, Wolter, Hegel, Fichte, Schlegel, Goethe) nałożyła się na dyskusję o mitologii. W nurcie euhemeryzmu jest napisana praca Thomasa Carlyle'a, *Bohaterowie, cześć bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii* (1841)⁴³², która wywarła znaczący wpływ nie tylko w brytyjskiej nauce i kulturze, lecz także niemieckiej, odcisnęła wyraźny ślad w twórczości Nietzschego i pośrednio w nazizmie. Bohaterów Carlyle'a (Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon) łatwo można umieścić w mitologicznej ramie, czyniąc ich herosami współczesnych społeczeństw. Proces powstawania bohaterów masowej wyobraźni ukazał Edgar Morin w eseju *Duch czasu*⁴³³. Rozważania Morina (także Umberto Eco⁴³⁴) wpisują się w nurt badań, który możemy umieścić w mitologicznych analizach kultury masowej zapoczątkowanych przez Barthesa.

Nurt socjologiczny (9) uważa mity za manipulacje prawodawców, rządzących, kapłanów, którzy w mitach religijnych poszukiwali legitymizacji dla słabnącej władzy. Dla antydemokratycznego polityka i amoralisty Kritiasa⁴³⁵

432 Th. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów I pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon*, posłowie M. Nieroda, tłum. brak podanego autora [T. Paprocki – MN], Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

433 E. Morin, *Duch czasu*, tłum. A. Olędzka-Frybresowa, Znak, Kraków 1965.

434 U. Eco, *Superman w literaturze masowej. Powieść popularna: między retoryką a ideologią*, tłum. J. Ugniewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.

435 Kritiasz z Aten jest zaliczany do sofistów, ale pogląd ten uważam za zbyt kategoriyczny. Gorgiasz i Sokrates tylko uczyli Kritiasza, który korzystał z ich nauk wybiórczo i instrumentalnie, stosował jedynie sofistyczną metodę analizy rzeczywistości, a nie myśl filozoficzną i polityczną. Moim zdaniem Kritiasz nie może być zaliczany do sofistów rozumianych jako środowisko o określonych, dosyć różnorodnych, ale w kilku punktach spójnych poglądach politycznych i filozoficznych, przede wszystkim w dziedzinie poznania, etyki, metody badań, stosunku do zadań filozofii i nauczania. Sofisci byli środowiskiem bardzo krytycznie nastawionym wobec ówczesnej rzeczywistości. Kritiasz, zwolennik oligarchii, znany był z nieprzejednanej krytyki

zarówno bogów, jak i prawo wynaleziono dla utrzymania ładu społecznego⁴³⁶. Podobny pogląd, wywodzący się z innych przesłanek filozoficznych głosił Epikur oraz historyk Polibiusz z Megapolis. Zdaniem Epikura źródłem mitów jest złe sumienie człowieka⁴³⁷, a według historyka Polibiusza bogowie utrzymują ciemne masy w strachu i niewiedzy⁴³⁸. Nurt socjologiczny traktuje mity, a *de facto* kult religijny jako manipulację duszą „zwykłego” człowieka. Nurt socjologiczny, a także nurt psychologiczny (interpretacja 10) podjął próbę wyjaśnienia, w jaki sposób bogowie (władcy) kontrolują świat fizyczny.

Interpretacja psychologiczna (10) mitu w starożytności jest już dostrzeżalna we wcześniejszych wyjaśnieniach. Zdaniem Honko, Epikur podkreślał „strach jako źródło wiary i czci”⁴³⁹. Niewątpliwie łacińska sentencja Publiusza Papiniusza Stacjusza „bogów na świecie najpierw stworzył strach” ma epikurejskie korzenie. Stacjusz jest autorem poematu *Tebaida*⁴⁴⁰. Jak już wskazywałem, Teby greckie są miejscem narodzin wielu mitów greckich, zaś Teby egipskie miejscem narodzin religii egipskiej. Zdaniem sofisty Prodikosa z Keos, autora znanej przypowieści o Heraklesie na rozdrożu⁴⁴¹, mity są wyrazem

demokracji i okrucieństwa w polityce; podobno wydał 1500 wyroków śmierci w mieście, które liczyło kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców. Prawdopodobnie przyczynił się do śmierci Sokratesa, któremu zarzucano wychowywanie tyranów. G. Reale zalicza Kritiasza do sofistów-polityków i sprzecznie stwierdza: „ci [sofiści-politycy – MN] już bez żadnego moralnego umiaru używali, albo lepiej – nadużywali niektórych zasad sofistycznych”, *Historia filozofii starożytnej. Od początku do Sokratesa*, dz. cyt., t. I, s. 246.

436 „Wtedy, jak mi się zdaje, chytry i mądry człowiek wymyślił dla śmiertelników strach przed bogami, aby istniało coś, co budzi postrach w ludziach złych”, Kritias, *Szyf, za: Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. B. Kupis, dz., cyt., s. 118–119.

437 Epikur, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis i K. Leśniak, dz. cyt., s. 583–658; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 168–178.

438 Polibiusz, *Dzieje*, wstęp, opracowanie, tłum. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957, ks. VI, 56.

439 Fiński badacz nie podaje miejsca cytowanego fragmentu, prawdopodobnie jest to Epikura *List do Mejmonidisa*, X, 87 lub 124, zob. Epikur, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis i K. Leśniak, dz. cyt., s. 583–658; L. Honko, *The Problem of defining myth*, dz. cyt., s. 12.

440 P.P. Stacjusz aż do XIX w. był popularnym autorem, chętnie czytowanym w europejskim kręgu kulturowym.

441 Przypowieść o Heraklesie na rozdrożu dotyczy wyboru drogi życia: długie i łatwe, czy trudne i krótkie, ale prowadzące do sławy. Herakles wybrał sławę.

wdzięczności za obfite plony, dobre łowy, dlatego opiekunem podstawowych dóbr (chleba, wina) stali się bogowie (Demeter, Dionizos)⁴⁴².

Podsumowując, w dziejach refleksji o micie w starożytności dostrzec można wyraźne słabości prezentowanych interpretacji, niektóre rozważania oparte są na pojedynczych wypowiedziach, opiniach bez szerszego uzasadnienia. Oczywiście strzępy wypowiedzi, jakie pozostały po piśmiennictwie filozoficznym epoki archaicznej i klasycznej, nie pozwalają na podanie szerszych cytatów, ale tym samym stan źródeł nie pozwala na formułowanie za daleko idących wniosków. We współczesnych klasyfikacjach odnajdujemy tylko niektóre nurty interpretacji, mające albo podstawy empiryczne (alegoryczna interpretacja w obydwu wariantach), albo uzasadnienie filozoficzne lub filologiczne (etymologiczna interpretacja, euhemerystyczna, poetycka zwaną także filologiczną). Myśl Euhemera wywarła wpływ na współczesne koncepcje psychologiczne, psychoanalityczne i historię idei, historię wyobrażeń społecznych oraz historię utopii. Interpretacje socjologiczne czy psychologiczne mają tu raczej spiskowy charakter, nie są ani do udowodnienia, ani do obalenia, natomiast tego typu interpretacje są stale obecne w przestrzeni publicznej (por. tzw. mity antyszczepionkowe).

REFLEKSJA O MICIE WE WSPÓŁCZESNOŚCI

We współczesności pierwszą refleksją o micie jest zdaniem Tudora teoria idealistyczna, do której brytyjski autor zaliczył filologiczną refleksję Georga Friedricha Creuzera, filozoficzną refleksję Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, oraz historyczne i prawne analizy Johanna Jacoba Bahofena, któremu poświęcił większą uwagę. Dokonania Creuzera (*Symbolik und Mythologie den alten Völker, besonders der Griechen*, 1810–1812) były inspiracją dla Bahofena. Natomiast w ocenie Mieleńskiego współczesną refleksję o micie rozpoczyna Vico, którego filozofia historii jest przedmiotem pierwszej poważnej refleksji o micie. Do koncepcji Vica (*ricorso vs corso*) nawiąże Sorel oraz Cassirer. Sław Krzemień-Ojak pisał, że filozofia mitu Vico „ogarnia prawie wszystkie podstawowe kierunki badania mitu, tak różne i często wrogie sobie – Herderowską i romantyczną poetyzację mitu i folkloru, analizę związku mitu i języka poetyckiego u Maxa Müllera, Aleksandra Potiebni, a nawet

442 *Prodikos z Keos*, fragmenty wypowiedzi, za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. I. Krońska, dz., cyt., s. 111.

Ernsta Cassirera, teorię «przeżytków» angielskiej antropologii i «szkoły historycznej» w folklorystyce, odległe antycypacje «wyobrażeń zbiorowych» Durkheima i prelogizm Lévy-Bruhla⁴⁴³. W książce omawiam w kolejności historycznej koncepcje Vica, Schellinga i Bahofena.

Włoski filozof przyjmuje dialektyczny opis historii, który łączy z cyklicznym ujęciem dziejów cywilizacji zmierzającym do postępu. Jego zdaniem w historii następują po sobie epoki: bogów, herosów i ludzi, które „są odpowiednikiem dziecięcego, młodzieńczego i dojrzałego stanu społeczeństwa i powszechnego rozumu”⁴⁴⁴. Powyższe hipostazy są podstawą sformułowanej przez włoskiego filozofa teorii mitu i poezji (iunctim konieczne). Mieleński przytacza dwa zasadnicze fragmenty z obszernej *Nauki nowej*, które ilustrują sposób rozumowania Vica. Pierwotni ludzie nie potrafili tworzyć zrozumiałych uogólnień, dlatego „musieli w sposób naturalny zmyślać postacie poetyckie, czyli fantastyczne rodzaje lub uniwersalia. Do nich to sprowadzali, niby do pewnych wzorów lub idealnych portretów [typów – MN] wszystkie poszczególne przykłady, pod jakimś względem przypominające dany rodzaj”⁴⁴⁵. Poezja pełni zatem nie tylko funkcję estetyczną, ale opisuje poznanie człowieka w jego pierwotnym stanie, tj. w okresie dziecięcości rodzaju ludzkiego, w epoce bogów i herosów (epoka grecka). Poezja starożytna naśladuje naturę, jednocześnie zdaniem Vico tworzy niedościgniony wzór, który już nigdy nie zostanie powtórzony w historii. Zdaniem włoskiego filozofa w epoce poetyckiej wszystkie dziedziny wiedzy (fizyka, metafizyka, logika, polityka, geografia, ekonomika) są zanurzone w mitologicznym myśleniu.

Mądrość poetycka rozpoczęła się od metafizyki, przy tym nie opartej na rozumowaniu, lecz na uczuciu i wyobraźni. Ludzie pierwotni w jego przekonaniu posiadali naturalną zmysłowość i olbrzymią wyobraźnię. Rozbudowana zmysłowość i olbrzymia wyobraźnia są efektem braku rozwiniętej rozumności⁴⁴⁶, niestety wraz z postępowaniem człowiek zyskuje rozumność, a traci pierwotną

443 G. Vico, *Nauka nowa*, wstęp i opracowanie S. Krzemień-Ojak, tłum. J. Jakubowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 26.

444 E. Mieleński, *Poetyka mitu*, dz. cyt., s. 23.

445 G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 105.

446 „wskutek słabości rozumowania ludzkiego narodziła się poezja tak wzniosła, że ani późniejsze systemy filozoficzne, ani nawet sztuki poetyckie czy krytyczne nie zdołały dorównać, a cóż dopiero przewyżżyć”, G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 173.

zmysłowość i wyobrażnię. Podobne myśli w oświeceniu głosić będzie J.J. Rousseau (*Umowa społeczna, Szkic na temat nierówności społecznych, Szkic o pochodzeniu języków, w którym mowa jest o melodii i naśladowaniu muzycznym*), który prawdopodobnie zapoznał się z myślą Vica podczas pobytu we Włoszech. Powyższy styl myślenia odnajdziemy także w koncepcji prelogizmu Luciena Lévy-Bruhla, w jego pierwszych pracach z etnologii umysłowości pierwotnej i w symbolizmie Cassirera zaprezentowanym w trzytomowej pracy *Filozoficzne formy symbolizmu*. Włoski filozof ujmuje proces dziejowy jako dialektyczny i homeostytyczny, prowadzący do uzyskiwania nabytków i ponoszenia strat, dzięki czemu cywilizacja jest utrzymywana w stanie równowagi. Vico ujmuje cykliczność na osi postępu i historii, zaś do powyższej myśli nawiąże bezpośrednio Sorel, uzasadniając mit proletariatu.

Najwcześniej powstaje poezja w czasach boskich, a następnie poezja heroiczna typu homeryckiego. Vico opisuje powstanie poezji boskiej i poezji heroicznej, posiłkując się doświadczeniem dziecka. Jego zdaniem ludzie czasów boskich charakteryzują się sposobem myślenia współczesnego dziecka. Vico wymienia następujące cechy tego stylu myślenia: zmysłową konkretność i cielesność, emocjonalność i bogactwo wyobraźni, brak funkcji rozumowych, przenoszenie na przedmioty swoich własnych cech, personifikacje kategorii rodowych, brak zdolności abstrahowania od podmiotu, zastąpienie istotnej treści „epizodami” (narracyjność wypowiedzi). Po raz pierwszy w filozofii określił on sposób myślenia mitycznego (prelogizm). U Lévy-Bruhla i Cassirera odnajdziemy podobne tezy, inspiracje są oczywiste.

Włoski filozof historii wskazał na znaczenia metaforycznej natury mitu oraz podkreślił mitologiczną genezę tropów poetyckich⁴⁴⁷. W przekonaniu Vica każda metafora lub metonimia jest z natury rzeczy krótką bajką. Język poetycki wywodzi się w opinii włoskiego filozofa z mitu, w epoce greckiej (określenie okresu archaicznego u Vica) nastąpiło przekształcenie metafory w znaki językowe. Jego intuicje wraz z próbami wyjaśniania i opisu przybliżyły w oświeceniu zrozumienie symboliki mitologicznej. W opinii badacza Vico genialnie wyczuł drogę, którą podąży nauka w badaniach mitu, zaś

447 Wszystkie „rodzaje tropów, które dotychczas uważano za pomysłowe wynalazki pisarzy, były koniecznymi środkami ekspresji u wszystkich poetyckich narodów”, G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 190.

Mietlinski wskazał najważniejsze nurty badawcze mitu⁴⁴⁸, które inspirowały się pracą włoskiego filozofa. Włoskiego filozofa można uznać za ojca współczesnych badań nad każdym rodzajem mitu.

Kolejnym przedstawicielem teorii idealistycznej jest niemiecki filozof Friedrich Schelling, twórca filozofii tożsamości i filozofii objawienia⁴⁴⁹. W obydwu filozofiach poświęca *gros* uwagi mitom. W książce omawiam Schellinga filozofię tożsamości, która spotkała się ze znaczną recepcją w kulturze i sztuce. W dziejach myśli estetycznej, system tożsamości Schellinga stanowi przejście od Kanta estetyki subiektywnej do estetyki obiektywnej. Schelling opisał wzajemne relacje między filozofią a sztuką (podmiotowość i przedmiotowość; wolność i konieczność świata moralnego i przyrody; filozofia praktyczna i filozofia teoretyczna), przedstawił zagadnienie estetyzacji filozofii (estetycznej władzy sądenia) oraz wyobraźni, a także dokonał analizy postaci geniusza w sztuce⁴⁵⁰. Ze względu na wpływ Schellingańskiej estetyki i koncepcji mitologii na poglądy antropologiczne i filozoficzne Cassirera oraz Barthesa, omawiam szerzej koncepcję niemieckiego filozofa zawartą w *Filozofii sztuki*⁴⁵¹.

W ocenie niemieckiego filozofa „mitologia jest koniecznym warunkiem i pierwszym tworzywem sztuki”⁴⁵². Mitologia będąca „*nervus probanci* znajduje się w idei sztuki jako prezentacji piękna absolutnego [...] Mitologia to

448 G. Vico, *Nauka nova*, dz. cyt., s. 26.

449 Określa się jego koncepcje też od miejsc prowadzenia wykładów: okres jenajsko-würzburski i okres monachijski lub (odpowiednio) system tożsamości i okres teozoficzny. W książce analizuję tylko mitologię z okresu filozofii tożsamości (estetyczną koncepcję mitu). Zdaniem W. Chabasińskiej, która podąża za S. Peetz, i K. Krzemieniową, możemy wyróżnić trzy interpretacje mitu: racjonalną, estetyczną i religijną, *Mit jako kluczowy element filozofii Friedricha W.J. Schellinga*, „Folia Philosophica”, 2012 nr 30, s. 304.

450 K. Krzemieniowa, *Wstęp*, w: F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: seria BKF, Warszawa 1983, s. xvii.

451 Na *Filozofię sztuki* składają się dwie rozprawy Schellinga: *O stosunek sztuk plastycznych do przyrody* i *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*. O przyczynach publikacji *Filozofii sztuki* dopiero po śmierci Schellinga, zob. K. Krzemieniowa, *Wstęp*, w: F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. viii-ix. Praca została wydana w 1859 r., a Schelling zmarł w 1854 r. Zarys koncepcji mitu Schelling przedstawił w wykładach w Jenie i Würzburgu w latach 1802–1805.

452 F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 71. Tak został zatytułowany w *Filozofii sztuki* paragraf 38, pierwszy, w którym Schelling analizuje mitologię.

nic innego, jak tylko uniwersum w dostojniejszej szacie⁴⁵³; w swej absolutnej postaci jest prawdziwym uniwersum samym w sobie, obrazem życia i cudownego chaosu boskiej imaginacji, [mitologia] jest już to samą poezją, jest [także – MN] tworzywem i żywiołem poezji”. Mitologia „jest światem i niejako glebą, na której jedynie mogą istnieć i rozwijać się twory sztuki”⁴⁵⁴. Mitologia (Schelling konsekwentnie używa określenia mitologia, a nie mit) pośredniczy między światem idei a dziełem sztuki, a także między nauką a poezją.

Dla Schellinga sztuka jest jednym z ważniejszych aktów poznania, a także środkiem pewnego typu instrumentarium pozwalającym przezwyciężyć dwoistość podmiotu i przedmiotu, połączyć w tożsamość konieczność i wolność, naturę i ducha, realność i idealność. Powyższe dychotomie niemiecki filozof opisuje w siatce pojęciowej idealizmu obiektywnego, którego jest ówczesnie czołowym reprezentantem. Ważną funkcję w poznaniu świata zdaniem Schellinga spełnia mitologia, będąca podstawą sztuki. W jego ocenie „jeśli poezja jest czynnikiem kształtującym tworzywo, jak sztuka w węższym sensie jest czynnikiem kształtującym formę, to mitologia jest absolutną poezją [...] z której tak cudownie i różnorodnie rodzą się wszystkie formy”⁴⁵⁵. W jego ocenie mitologia jest dziełem zbiorowości (mitologia pierwotna), a nie jak poezja dziełem jednego człowieka⁴⁵⁶. Mitologia i poezja powstają równocześnie⁴⁵⁷. „Mitologia i Homer stanowią jedno, już w pierwszej twórczości mitologicznej, jak gdyby potencjalnie, zawierał się gotowy Homer”⁴⁵⁸. Powyższa teza wywrze wpływ na sformułowanie kwestii homeryckiej, która będzie przedmiotem ożywionej dyskusji historycznej i filologicznej aż do II połowy XX wieku.

Schelling kładzie nacisk na specyfikę estetyczną mitu, dostrzega w mitologii pramaterię, od której wszystko się rozpoczęło, także świat pierwowzorów

453 „W mitologii greckiej uniwersum oglądane jest jako przyroda, w chrześcijańskiej [mitologii] natomiast jako świat moralny”, F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 100.

454 F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 71.

455 Tamże, s. 72.

456 Tamże, s. 81.

457 „Mitologia grecka nie była jako taka religią; sama w sobie należy ją rozumieć jako poezję; religią stała się ona w obrębie stosunku, jaki człowiek sam wyznaczył sobie wobec bogów (nieskończoności) w aktach religijnych”, F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 129 (podkr. FWJS).

458 Tamże, s. 83.

(praobraz świata) i paradygmat wszelkiej poezji, a ponadto wszelkiej sztuki⁴⁵⁹. Mitologia sytuuje się pośrodku, między światem przyrody a światem sztuki. Tym, co wyłoniło się jako pierwsze z mitologii, była najstarsza grecka filozofia przyrody, jeszcze całkowicie realistyczna. Wraz z oderwaniem się człowieka od świata przyrody tworzy się świat nowoczesny⁴⁶⁰, który jest światem niemitologicznym. Schelling odróżnia mity pierwotne, niezamierzone i nieświadome od mitów przekształconych, które są wytworami świadomości artystycznej (mity poetyckie).

Schelling odrzuca euhemerystyczną i alegoryczną metodę badania mitu, charakterystyczną dla klasycznego świata greckiego. Niemiecki filozof wyróżnia trzy formy wyobraźni: schematyzm – przejawianie się idei w przedmiocie, alegorię – poprzez przedmiot oglądanie idei i symbolizm – syntezę dwóch wcześniejszych form wyobraźni⁴⁶¹. W ocenie Mieleńskiego dla Schellinga „mitologia stanowi ogólną materię takiego przedstawienia (wyobrażenia) [...] symbolizm stanowi zasadę konstruowania mitologii w ogóle”⁴⁶². Mit łączy przedstawienie alegoryczne i schematyczne w symboliczną formę. Symboliczność to synteza alegorii i schematyzmu, dlatego mit nie może być ani alegoryczny, ani schematyczny. Powyższe tezy bardziej udokumentowane i poszerzone odnajdziemy w *Filozofii form symbolicznych* i w *Micie państwa*.

Nie prezentując dalszych poglądów Schellinga na mitologię, które wymagałyby obszernych wyjaśnień filozoficzno-ontologicznych i estetycznych, odległych od koncepcji niniejszej książki, warto zwrócić uwagę na fragmenty poświęcone językowi mitologii, ze względu na koncepcję mitologii Barthes’a. U autora *Filozofii sztuki* możemy dostrzec pewne aluzje odnoszące się do mitologii, jako wtórnego systemu modelującego. Analizując formy wyobraźni pisał m.in. „gdyby mitologię w ogóle rozumieć tylko jako wyłącznie wyższy

459 Tamże, s. 84.

460 Tamże, s. 97.

461 „Tego rodzaju przedstawienie, w którym to, co ogólne, oznacza to co szczególne, czyli w którym to, co szczególne oglądane jest poprzez to, co ogólne, nazywa się *schematyzmem*. Takie zaś przedstawienie, w którym to co szczególne, oznacza to, co ogólne, czyli w którym, to co ogólne, oglądane jest przez to co szczególne, ma charakter *alegoryczny*. Syntezą tych obydwu przedstawień, kiedy ani to co ogólne nie oznacza tego, co szczególne, ani to co szczególne nie oznacza tego, co ogólne, ale stanowią pospółu absolutną jedność, jest *symboliczność*”, F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 72–73 (podkr. FWJS).

462 E. Mieleński, *Poetyka mitu*, dz. cyt., s. 29.

język⁴⁶³, tj. jako wtórny system modelujący oparty na symboliczności. Schelling intuicji nie doprowadza do końca. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy prace Schellinga były lekturą Barthesa w latach 50. XX wieku, ale na pewno były lekturą filozofów francuskich, z którymi Barthes dialogował.

Schelling w alegorycznym przedstawieniu opowieści o Amorze i Psyche upatrywał koniec greckiego mitu, który był dla niego wzorem mitu, typem idealnym. Świat postaci mitologicznych jest dla niego zawsze światem symbolicznym. Zagadnienie symbolizmu podejmie i rozwinie Cassirer w swojej pierwszej koncepcji mitu, korzystając z refleksji Schellinga, ale i innych romantycznych myślicieli (Karl Philipp Moritz).

Od II połowy XIX wieku następuje rozwój badań nad mitem w obrębie nowych dyscyplin naukowych: etnografii, etnologii, antropologii, socjologii. Przedstawicielem etnologii, którego zalicza się do reprezentantów teorii idealistycznej, jest Johann J. Bachofen, szwajcarski prawnik (historyk prawa rzymskiego), uczeń Jakoba Burchardta. Henry Tudor prezentując teorię idealistyczną najwięcej uwagi poświęcił Bachofenowi, który w analizie mitu zwrócił uwagę na powiązanie myśli i działania⁴⁶⁴.

Historyk prawa rzymskiego przeszedł do historii nauki jako twórca koncepcji matriarchatu, która wywarła wpływ na wielu przedstawicieli różnych orientacji teoretycznych i badawczych, literackich, a także różnych ideologii. Do jego badań nawiązali Fryderyk Engels, Lewis Henry Morgan, Thomas Mann, Reiner Maria Rilke, Erich Fromm, Otto Gross, Walter Benjamin, Robert Graves, Joseph Campbell, a także prawnicy ideolodzy Julius Evola oraz Alfred Rosenberg. Od kilkunastu lat następuje renesans myśli Bachofena, głównie w studiach kulturowych. Tudor przytoczył poglądy Bahofena w celu uzasadnienia swojego podejścia do mitu jako opowieści „historycznej” prezentowanej w dramatycznej formie, co wskazywałoby na przyjęcie podejścia Bahofena-Girarda do analizy mitu politycznego.

W pracy *Matriarchat. Studium na temat ginejokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej* (1861)⁴⁶⁵ Bahofen dokonał analizy matriar-

463 F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 75 (podkr. FWJS).

464 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 22.

465 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*; w 2007 r. ukazało się polskie tłumaczenie, *Matriarchat. Studium na temat ginejokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, Wydaw-

chatu, wskazał przyczyny pojawienia się tej formy rządów oraz przedstawił zasady ustrojowe, omówił także heteryzm i patriarchy, przedhistoryczne okresy w rozwoju ludzkości (nie dokonał rozdzielenia mitu i historii, zakwestionował historiograficzny dogmat). Nawiązał do Arystotelesa teorii fikcji (*Poetyka*, *Retoryka*), przyjął jego koncepcję „historii literackich”, opowieści (narracji) prawdopodobnych, w której zasadniczą rolę odgrywa opowieść mityczna⁴⁶⁶. Skorzystał także z ustaleń Creuzera (*Symbolik und Mythologie den alten Völker, besonders der Griechen*), które stały się dla niego drogowskazem w badaniu mitu.

Zdaniem Bachofena dzieje świata (starożytnego) możemy podzielić ze względu na relacje płciowe na trzy epoki: najwcześniejszą, heteryzmu, w której panują nieuporządkowane stosunki płciowe między członkami społeczności, ginejokrację, epokę panowania kobiet (matriarchy) i patriarchy, epokę panowania mężczyzn. Przy tym heteryzm poprzedza zarówno matriarchy, jak i patriarchy, przy tym w „drugim” przypadku heteryzm jest durkheimowską anomią. Matriarchy w opinii Bahofena jest podporządkowany materii i zjawiskom życia naturalnego, jest okresem „głębi religijnej, wiekiem przeczucia, przede wszystkim zaś był to czas «pobożności, bojaźni odczuwanej w obliczu demona, refleksji i poszanowania praw»”⁴⁶⁷. W sferze kultury i mentalności społecznej („nastrój psychiczny”) matriarchy jest ukształtowany przez kult Demeter, opiera się na zasadach wolności, równości i miłości; w życiu społecznym odpowiednią formą dla matriarchy była demokracja⁴⁶⁸.

Patriarchy został ukształtowany przez system ojcowski, wraz z nastaniem epoki patriarchalnej nastąpiło panowanie prawa, rozumu i hieratycznej organizacji społecznej, kształtuje się życie obywatelskie⁴⁶⁹. Patriarchy został ukształtowany przez kult Appolina. Natomiast heteryzm jest epoką, w której nie ma żadnych reguł. Heteryzmem jest związany z kultem Dionizosa (Bahofen używa także rzymskiego określenia Bachus).

nictwo KR, Warszawa 2007. Niektóre fragmenty pracy Bahofena zostały tylko omówione, nie jest to więc pełny przekład.

466 „początek wszelkich zdarzeń tkwi w micie [...] jedynie mit potrafi je objawić”, J.J. Bahofen, *Matriarchy*, dz. cyt., s. 12, wszystkie cytaty z polskiego tłumaczenia dzieła.

467 J.J. Bahofen, *Matriarchy*, dz. cyt., s. 24.

468 Tamże, s. 37.

469 Tamże.

Bahofen ukazał wpływ relacji między płciami (w tłumaczeniu używa się określenia stosunki płciowe) na powstanie społecznych form kultu religijnego i form ładu politycznego, głównie w helleńskim kręgu kulturowym, w okresie prehistorycznym. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy Bahofen wywodzi powstanie religii, kultury i polityki z biologicznych podstaw człowieka, czy fenomeny społeczne powstają dopiero jako wynik prymarnego rozwoju kultury. W prezentacji wpływu religii na życie polityczne i społeczne w okresie archaicznym nawiązał do tez sformułowanych w szeroko dyskutowanej ówczesnie pracy Numy Denysa Fustela de Coulangesa, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1864), jak i do koncepcji teologii politycznej, kształtowanej w kręgu pisarzy kontrrewolucyjnych we Francji i Hiszpanii.

Zdaniem Bahofena historię należy wyjaśniać poprzez obserwację zmian przekonań religijnych. „Istnieje tylko jedna dźwignia całej cywilizacji i jest nią religia”. Według niego „wydarzenia historyczne dostarczają treści, [natomiast – MN] religia formy i wyrazu”⁴⁷⁰. Ten sam mit obejmuje „fakty” historyczne i „fakty” religijne, nie są to odrębne fakty, ale identyczne. Mity ucieleśniają pamięć o prawdziwych wydarzeniach, tym samym nie reprezentują fikcji, ale historyczną rzeczywistość. Mity przechowują religijne znaczenie „historycznych” wydarzeń, w mitach archaicznych odnajdziemy wyraz duchowego i religijnego doświadczenia ludzi⁴⁷¹.

W ocenie Tudora Bahofen nie sformułował teorii mitów, ale teorię kulturowej formacji i jej zmiany. Bahofen dokonał syntezy alegorycznego i euhemerycznego myślenia o micie. Zdaniem Tudora teoria idealistyczna mitu ma dwóch autorów, twórcę mitu i Ducha⁴⁷². Znaczenie teorii idealistycznej mitu polega w ocenie Tudora na zwróceniu uwagi na myśl mitu i jego działanie. Koncepcja matriarchatu została poddana reinterpretacji przez ideologów nazistowskich (A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*) i znalazła ważne miejsce w ideologii Trzeciej Rzeszy, uzasadniała politykę społeczną państwa niemieckiego okresu stanu wyjątkowego (określenie F. Ryszki).

Pod koniec XIX następuje różnicowanie się badań nad mitem, pojawiają się dwa nurty badań wywodzące się z odmiennych refleksji: filozofia (logika)

470 J. Bahofen, *Myth, religion and mother right*, cyt. za: H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 23.

471 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 23–24.

472 Tamże, s. 24.

i historia. Pierwszy nurt czyni przedmiotem analizy ludy indoeuropejskie, skupia uwagę na poszukiwaniu własnej tożsamości (ludy germańskie). Do powyższego nurtu badań rozpoczętego m.in. przez Wilhelma von Humboldta przynależą poglądy Maxa Friedricha Müllera, jego koncepcja „choroby języka”. Drugi nurt badań nad mitem wywodzi się z historii, przedmiotem eksploracji uczynił społeczności archaiczne Nowego Świata, kolonialny świat (E. Tylor, A. Lang). Badacze tego nurtu przyczynili się do rozwoju etnografii jako nauki i do sformułowania postulatów metodologicznych szkoły ewolucjonistycznej. Edward Burnett Tylor, twórca szkoły i autor teorii „przeżytków” („survivals”) był archeologiem i etnologiem. James G. Frazer dokonał korekty liniowego ewolucjonizmu Tylora, formułując teorię funkcjonalizmu, zaś we Francji dyskusję z ewolucjonizmem Tylora podjęła francuska szkoła socjologiczna (Durkheim, Lévy-Bruhl). We Francji nastąpił rozwój psychologii społecznej, m.in. powstały przełomowe prace dotyczące powstawania zbiorowych wyobrażeń Gustawa Le Bona, *Psychologia tłumu*⁴⁷³ i Gabriela Tardéa, *Opinia i tłum*⁴⁷⁴, które wywarły wpływ na rozważania o micie. Obydwa nurty badawcze dynamicznie się rozwinęły, pojawiły się także próby syntezy, koncepcja Sapira-Whorfa, nawiązująca do Humboldta teorii języka i jednocześnie amerykańskiej antropologii kulturowej (G.H. Mead).

Teoria „choroby języka” jest przedmiotem antropologicznej krytyki Durkheima (francuska szkoła socjologiczna)⁴⁷⁵ i filozoficznej Cassirera, mimo ogólnie pozytywnej oceny Müllera przez autora *Eseju o człowieku*, „rozwinął ciekawą teorię”⁴⁷⁶. Müller przedstawił swoją dosyć popularną w XIX wieku teorię „choroby języka” w kilku pracach, m.in. *Contributions to the science of mythology* i *Lectures on the science of religion*⁴⁷⁷, w których oprócz genezy języka rozważa także genezę mitu. Mioletinski używa określenia lingwistyczna

473 G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, przedmowa S. Mika, tłum. B. Kaprocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

474 G. Tarde, *Opinia i tłum*, tłum. K. Skrzyńska, Gebethner i Wolff, Warszawa 1904.

475 Krytykę koncepcji Müllera przeprowadza E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, wstęp E. Tarkowska, tłum. A. Zadróżyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 69–72.

476 E. Cassirer, *Esej o języku. Wstęp do filozofii kultury*, przedmowa B. Suchodolski, tłum. A. Stanińska, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 192.

477 Müller rozwinął swoją teorię w latach 60. i 70. XIX w., a przywołane prace ukazały się pod koniec jego życia.

koncepcja powstawania mitów jako „choroby języka”⁴⁷⁸, sugerując inspiracje platońskie/*Kratylos*. Müller rozwinął badania porównawcze dotyczące sanskrytu i archaicznych języków indoeuropejskich, był także pionierem badań religii Indii. Był uznanym orientalistą i indologiem, wpływowym intelektualnie naukowcem. Urodził się w Niemczech, gdzie spędził tylko młodość, a następnie ponad pół wieku żył i pracował w Anglii.

Cassirer podziela pogląd niemieckiego orientalisty i indologa o metaforyczności języka archaicznego. Jego zdaniem z metaforyczności języka wynika skłonność do myślenia mitycznego człowieka archaicznego, którego poziom wiedzy uniemożliwia wyrażanie pojęć abstrakcyjnych. Cassirer przywołuje doświadczenie dziecka, które przenosi na człowieka archaicznego. Można mniemać, że rozwój człowieka jest metaforą rozwoju ludzkości, przynajmniej w analizowanym punkcie, co jest częstym zabiegiem retorycznym od czasu oświecenia, wskazuje na lekturę *Scienza nuova*.

Müller przyjmuje tezę Humboldta o języku jako ekspozycji *weltansichten*. Język jest zakorzeniony w kulturze danego narodu, jest związany z systemem wierzeń, jego pierwszymi formami kultury, pełni rolę ekspresji światopoglądu grupy. Rozważania o języku i mitologii są dla niego nierozłączne. Jego zdaniem język jest aprioryczną strukturą poznania, a nie tylko uzewnętrznieniem myślenia, jakąś „zewnątrzną powłoką myśli”, by użyć Durkheimowskiej metafory. Język ma własną naturę i rządzi się swoimi prawami, gramatykami i logikami. Na gruncie języka dokonuje się w świecie archaicznym porządkowanie idei, klasyfikacja pojęć, np. ognia (przykład Müllera). Myśląc o ogniu, musimy przyporządkować ogień do jakiejś kategorii rzeczy, nadać nazwę, dokonać podziału. Na gruncie języka dokonuje się rozwój wiedzy, ma miejsce wielka generalizacja wiedzy, powstają typy, które wyrażają nie rzeczy, przedmioty, lecz czynności człowieka. Do tego momentu koncepcja Müllera znajduje uznanie Cassirera, zaś późniejsze rozważania o mitologii, kształtowaniu się pojęcia mitu spotykają się z zasadniczą krytyką.

Zdaniem Müllera człowiek archaiczny używał metaforycznych określeń na wiele zjawisk natury, których nie potrafił pojęciowo opisać ze względu na swój poziom wiedzy. W momencie, gdy zatarły się pierwotne rozumienia i odniesienia do zjawisk, rzeczy, zaczęto odnosić metafory do osób i historii, tworząc w ten sposób opowieści mityczne. Owe „osoby” stawały się

478 E. Mieleński, *Poetyka mitu*, dz. cyt., s. 33.

bogami a historie mitami, opowiadającymi o „działaniu” bogów. Powyższy proces przekształcania znaczeń archaicznego języka i ich odniesień Müller nazwał niezbyt fortunnie „chorobą języka”, jakiegoś typu przypadłość, powstała w wyniku rozwoju języka. Są to deformacje powstałe w wyniku omyłek i mimowolnych kłamstewek⁴⁷⁹. Uczony brytyjski (naturalizowany) podał przykład Boga-Ojca, który we wszystkich językach funkcjonuje pod różnymi nazwami: Zeus, Jowisz, Dyaus Pita; powyższe nazwy prowadzą do pierwotnego źródła, słowa *dyaus* określającego zjawisko świecenia, blasku, a to z kolei do *deva*, *deus*, *theos*. Dlatego dla brytyjskiego orientalisty tak ważne są rozbudowane badania nad sanskrytem, jak i pierwotnymi językami praindoeuropejskimi, których był niekwestionowanym znawcą. Müller analizował mitologię jako funkcję świadomości i języka. Zdaniem Cassirera diagnoza genezy mitu „jako swego rodzaju choroby umysłowej, trudno uznać za przykład adekwatnej interpretacji”. W jego ocenie „nie potrzeba aż tak dziwnych i naciągniętych teorii”⁴⁸⁰. Cassirer wprowadził do analizy mitu pojęcie funkcji, które w istotny sposób rozwiąże problemy przed którymi stanął Müller. O ile dla Müllera mit jest wynikiem rozwoju języka, jakąś jego formą, *de facto* deformacją, to dla Cassirera mit (myślenie mityczne) jest aprioryczną ramą, która określa warunki myślenia.

Deformacje języka („choroba języka”) są głoszone nie tylko przez Müllera, już w starożytności Platon dostrzegł ten problem (*Kratylos*), także zwolennicy interpretacji alegorycznej. Müller dostrzega konsekwencje polityczne opisu świata przez język, tworzył przeciw w czasie kształtowania się ideologii i odkrycia zjawiska propagandy. Manipulowanie sferą publiczną paradoksalnie wzrasta wraz z rozwojem demokracji i kształtowaniem się nowej propozycji elekcji władzy poprzez masową kampanię wyborczą. Odwołanie do mitu staje się ważnym elementem kampanii wyborczej, walki o władzę. Prawdopodobnie z powyższych powodów Tudor uznał aktualność hipotez Müllera.

Szkoła ewolucjonistyczna (antropologiczna) do której obok Edwarda B. Tylora w rozważaniach o micie zaliczany jest także Andrew Lang, koncentruje uwagę na badaniach „porównawczych” społeczności archaicznych ze

479 W literaturze używa się określenia kłamstwo, ale intencją Mullera nie jest wskazanie fałszu, jedynie nieświadomego procesu zacierania lub przenoszenia znaczenia. W tym punkcie bliżej mu do psychoanalizy niż do filozofii (logiki).

480 E. Cassirer, *Esej o języku*, dz. cyt., s. 192.

społeczeństwem cywilizowanym. Ewulucjoniści postrzegali społeczności archaiczne (używali określenia społeczeństwa pierwotne) poprzez współczesne odniesienia⁴⁸¹. Dla ewulucjonistów społeczności archaiczne są naszymi żyjącymi przodkami, badanie ich powinno przynieść odpowiedź na wiele zagadnień postawionych przez oświeceniową naukę. Ewulucjoniści wyraźnie nawiązywali do Oświecenia szkockiego, przyjmując tezy Adama Fergusona. W jego ocenie obecny stan ludów „dzikich” (powszechnie wówczas używane określenie) „pokazuje nam jak w zwierciadle cechy naszych własnych przodków”⁴⁸². Badanie społeczeństw archaicznych powinno zatem objaśnić rozwój społeczny, wiedzę o współczesnych społeczeństwach europejskich i ich historii (wedle określenia A. Marshalla „rozumowana historia człowieka”), wskazać stałe i zmienne cechy natury ludzkiej. Ewulucjonizm (jako „teoria” nauk społecznych) zadaje pytanie o ludzi, a nie jak dotychczasowa historia o człowieka. Dlatego w ewulucjonizmie podkreśla się szczególną rolę przeżytków kulturowych (*survivals*) w społeczeństwie współczesnym. Koncepcja przeżytków wywodzi się z klasycznej nauki, z Arystotelesa pytania o genezę idei politycznych, ich aktualizacje. Koncepcja przeżytków jest szczególnie ekspozowana w teorii społecznej Tylora, w opinii Szackiego najbardziej antykwaarycznego zbieracza faktów i artefaktów przeszłości wśród ewulucjonistów⁴⁸³.

Przeżytki w ocenie Tylora są fenomenami kulturowymi, które nie pełnią aktualnie żadnej funkcji w systemie, bądź pełnią zasadniczo funkcje inne niż uprzednio. Przeżytkami brytyjski antropolog określa „czynności, zwyczaje, pojęcia itp., wprowadzone siłą przyzwyczajenia do nowego stanu społeczeństwa, odmiennego od tego, który był ich ojczyzną. Przeżytki pozostały jako dowody i przykłady dawniejszego stanu kultury”, z którego rozwinęła się późniejsza kultura⁴⁸⁴. Rolę przeżytku pełni zdaniem Tylora mit, który ukształtował się w okresie animizmu społeczeństw pierwotnych. Brytyjski pionier

481 B. Malinowski odrzucał pogląd A. Langa, dla którego „mit jest w istocie wyjaśnieniem, rodzajem pierwotnej nauki”. B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 347.

482 A. Ferguson, *An essay on the history of civil society*, I wyd. 1767, cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, cz. I, s. 311.

483 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., cz. I, s. 312. W ocenie młodopolskiego poety J. Karłowicza, „teorię «przeżytków» autor nasz usystematyzował i opracował po mistrzowski”, *Wstęp*, w: E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z.A. Kowerska, Drukarnia F. Csernaka, Warszawa 1896, t. 1, s. 3.

484 E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, dz. cyt., t. 1, s. 26 (tłumaczenie poprawione – MN).

antropologii kulturowej wyraźnie nawiązał do naturalistycznej teorii ewolucji Karola Darwina. Badanie rudymentów przeszłości zaproponuje także psychoanaliza.

Tylor uważał animizm za pierwsze stadium rozwojowe ludzkości. W jego przekonaniu mit kształtował się w wyniku racjonalnej obserwacji człowieka archaicznego na temat śmierci, choroby, snów. Człowiek „dziki”, by pozostać w ówczesnej stylistyce naukowej podkreślającej zasadniczą różnicę antropologiczną, w sposób „racjonalny” i „logiczny” formułuje odpowiedzi na pytania o genezę i funkcjonowanie niezrozumiałych zjawisk duchowych, naturalnych i odpowiada mitycznym obrazem świata. Przekonania Tylora dobrze oddaje tytuł jego głównego dzieła (*Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*), w którym pojawia się pojęcie filozofii, ówczesnie rozumianej szeroko także jako nauka. Generalnie społeczeństwo pierwotne posiada wszystkie cechy społeczeństwa cywilizowanego.

Tylor traktuje kulturę jako cywilizację w etnograficznym sensie. Cywilizacja jest dla niego złożoną całością, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, obyczaje oraz zdolności i nawyki zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa (kolejność za Tylorem). Brytyjski antropolog nie poszukuje odpowiedzi na pytanie jak działa mit i dlaczego tak działa, ale pyta o obecność przeszłości w teraźniejszości. Dokonuje skatalogowania przeżytków, nierzadko kładąc obok siebie różne wspomnienia przeszłości, co stanie się przedmiotem krytyki funkcjonalistów, zarzucających Tylorowi za daleko idące uogólnienia, nieuprawnione metodologicznie. W przekonaniu funkcjonalistów skatalogowane przeżytki były bardzo często wyrwane z kontekstu społecznego, co nie pozwalało na dokonanie tego typu porównań. Tylor niewątpliwie uległ urokowi świata mitycznego.

Tylor kontynuuje dyskurs rozpoczęty w oświeceniu francuskim i odpowiada na pytanie postawione przez Akademię w Dijon w połowie XVIII wieku. Czy postęp nauk i sztuk przyczynił się do zepsucia czy do poprawy obyczajów? Przy tym o ile Rousseau odpowiadał jako preromantyk (tak współcześnie jest postrzegany, m.in. przez de Mana), to Tylor odpowiada jako pozytywista o nastawieniu ewolucyjnym (Darwin, Spencer)⁴⁸⁵. Obydwie

485 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., cz. I, s. 296–349

odpowiedzi różnią się. Dla Rousseau człowiek pierwotny jest *le bon sauvage*⁴⁸⁶ bez paternalizmu kapitana Crusoe⁴⁸⁷. Myśl Rousseau jest podtrzymana przez francuską szkołę socjologiczną i Lévi-Straussa (*Smutek tropików*)⁴⁸⁸, a także znajduje wyraźne miejsce we współczesnej masowej wyobraźni społecznej⁴⁸⁹. Dla Tylora, sięgającego do myśli Oświecenia szkockiego (A. Ferguson), człowiek okresu dzikości jest *the ignoble savage* lub po prostu *the pure savage*. Dla Rousseau *le bon sauvage* jest elementem krytyki społecznej współczesności, projektu cywilizacji, dla Tylora *the savage* jest dowodem potwierdzającym teorię rozwoju społecznego od dzikości do cywilizacji. Przy tym musimy odróżnić mit nowożytny od pedagogiki społecznej.

Adama Fergusonona podział dziejów świata na trzy okresy przejął ewolucjonizm, a także Cassirer, który odpowiednio okresom: dzikości, barbarzyństwa i ogłady, czyli cywilizacji, przypisał następujące poziomy poznania: *Ausdruck*/poziom wrażenia (na tym poziomie pojawia się myślenie mitologiczne), *Darstellung*/poziom przedstawiania i *reine Bedeutung*/poziom znaczenia⁴⁹⁰, wyraźnie inspirując się ideami Vica. Myśli Cassirera poświęcam osobny rozdział, w którym powyższe zagadnienie omawiam.

Kolejnym nurtem badań nad mitem we współczesności jest rytualizm i funkcjonalizm. Rytualizm jest istotnym nurtem badań nad mitem w kontekście analizy mitu państwa i rytuałów polityki⁴⁹¹. Rytualistyczne podejście jest w ocenie Tudora obiecujące dla badania mitów politycznych totalitaryzmu⁴⁹².

486 Prawdopodobnie po raz pierwszy powyższa myśl pojawia się w wierszu Johna Drydena angielskiego poety okresu Restauracji (określanego w literaturze angielskiej także wiekiem Drydena) *I am as free as nature, first made man/ When wild in woods the noble savage ran/ Jestem wolny jak natura, jak pierwszy stworzony człowiek [...]* gdy po lesie dziewiczym biegał szlachetny dzikus (wiersz powstał w 1670 r.).

487 Przywołuje mit poetycki zawarty w „głośnej” książce D. Defoe, *Przypadki Robinsona Crusoe*, pierwsze wydanie 1719 r.

488 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsbergowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.

489 Por. film *Tańczący z wilkami*, reżyseria K. Costner, scenariusz M. Blake, rok produkcji 1990.

490 E. Cassirer, *Symbol i język*, wstęp, wybór i tłum. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe WszPiA, Poznań 2004, s. 24–27; J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt. s. 112.

491 G.S. Kirk, *Myth: its meaning and functions in other cultures*, dz. cyt., s. 1–41.

492 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 30.

W literaturze wskazuje się na Frazera jako tego badacza, który nadał rytuałowi szczególne znaczenie, uznał pierwszeństwo rytuału przed mitem⁴⁹³, rozpoczynając dla nauki owocny spór trwający do dzisiaj⁴⁹⁴. W przełomowej dla badań nad mitem, ale także dla historii (w tym historii kultury i historii społecznej) i archeologii pracy *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, Frazer dokonał analizy mitów w epoce archaicznej i starożytności (brytyjski antropolog wskazywał także wiele współczesnych pozostałości myślenia mitycznego i rytualizmu⁴⁹⁵) oraz krytycznie opisał agrarne kultury kalendarzowe. Frazer podkreślił znaczenie magii publicznej⁴⁹⁶ w kształtowaniu systemów politycznych i rolę monarchii w przejściu od społeczeństw dzikich do barbarzyńskich⁴⁹⁷. Wyróżnił jednostkę badawczą (*ritual*), dzięki czemu stało się możliwe poznanie struktury mitu jako jednostek powtarzających się (mitologemów), kluczowych dla mitycznej opowieści. Frazer wprowadził aparaturę naukową do badania mitu, przyczyniając się do rozwoju badań społecznych i kulturowych nad rytuałem, wskazał ścieżkę prowadzącą do strukturalizmu, a także przyczynił się do rozwoju badań nad mitem przez literaturoznawców. Późniejsi badacze odrzucają ewolucjonizm Frazera, skupiając uwagę na jego rytualizmie.

Zdaniem Tudora, który odniósł się do rytualizmu jako refleksji antropologicznej o micie, rytualne spojrzenie na mit było bardzo obiecujące dla badaczy totalitaryzmu. Jednak pogłębione badania nie przyniosły efektów, nie potwierdziły nierozzerwalnego związku rytuału i mitu w polityce. Istnieją mity polityczne, w których nie występuje rytuał (mit o jarzmie normańskim) i odwrotnie, istnieją rytuały polityczne nie uzasadnione mitycznie (zaprzysiężenie prezydenta w republice).

Pracę Bronisława Malinowskiego *Myth in primitive psychology* (1926) uznaje się za książkę przełomową w badaniach nad mitem i dla teorii

493 Dyskusja o pierwszeństwie mitu lub rytuału ma charakter analityczny, wyodrębnienie rytuału i idei mitu przyczyniło się do rozwoju badań nad poszczególnymi elementami.

494 Zob. ujęcie mitu J. Frazera u M. Beard, J. Henderson, *Kultura antyczna*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.

495 J. Frazer, *Złota gałąź*, dz. cyt., s. 106–117, rozdział *Pozostałości kultu drzew we współczesnej Europie*. Praktycznie w większości rozdziałów podaje współczesne przykłady z Europy.

496 „Z magią publiczną mamy do czynienia, gdy stosujemy czary dla pożytku całej społeczności”, J. Frazer, *Złota gałąź*, dz. cyt., s. 43.

497 J. Frazer, *Złota gałąź*, dz. cyt. s. 43–47.

funkcjonalnej⁴⁹⁸. Polski antropolog kulturowy podjął w latach 20. XX wieku badania terenowe wśród Melanezyjczyków, co samo w sobie było przełomem w badaniach mitu, jak i społeczeństw archaicznych. Najczęściej opierano analizę na dokumentach historycznych i artefaktach, generalnie niewielu znajdujących się w muzeum lub innych zbiorach, prowadzono badania gabinetowe (*desk research*). Ponadto dociekania odnosiły się głównie do kultur wymarłych lub „przeżytków” mitu we współczesności, podczas gdy Malinowski badał jak mit „żyje” w społeczności archaicznej, badał jego funkcjonowanie. Uczony nie dokonywał historycznego opisu *post factum*, ale przeprowadził analizę etnograficzną i wskazywał pragmatyczne funkcje mitu oraz, co już w literaturze rzadziej się podkreśla, dokonywał analizy politycznej społeczności Melanezyjczyków w sposób zbliżony do podejścia systemowego w nauce o polityce.

Malinowski opublikował niewielką książeczkę po angielsku⁴⁹⁹, praca liczyła niecałe 100 stron. Jego teza sprowadzała się do ukazania mitu jako praktycznego sposobu podtrzymania tradycji i ciągłości kultury plemiennej u człowieka pierwotnego⁵⁰⁰. Zdaniem antropologa kulturowego „istnieje silna więź między słowem, mitem i świętą przypowieścią plemienną z jednej strony, a aktami rytualnymi, uczynkami moralnymi, organizacją społeczną i nawet działaniami praktycznymi członków plemienia – z drugiej”⁵⁰¹. Malinowski odrzuca ustalenia niemieckiej szkoły mitologii naturalnej, dla której mit jest wynikiem przemyśleń pierwotnego przyrodnika, jak również kwestionuje dokonania szkoły historycznej w USA, dla której mit jest kroniką historyczną (A. Lang). Tego typu ujęcia przypisują „człowiekowi pierwotnemu pewien rodzaj impulsu naukowego i pragnienie wiedzy”⁵⁰², gdy w rzeczywistości jest on nastawiony tylko pragmatycznie. Człowiek pierwotny

498 B. Malinowskiego omawiam w teorii funkcjonalnej, jak większość badaczy mitu. H. Tudor zaliczył go do teorii socjologicznej (obok Durkheima, Lévy-Bruhla i Cassirera), *Political myth*, dz. cyt., s. 46–52. Powyższe ujęcie kwestionuję.

499 B. Malinowski, *Myth in primitive psychology*, W.W. Norton & Company, New York 1926 (polski przekład ukazał się w 1990 r.), w: *Mit, magia, religia. Dzieła*, red. A.K. Paluch, tłum. B. Leś, D. Prasałowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, t. 7.

500 B. Malinowski badał potomka człowieka pierwotnego, jak pisał – współczesnego dzikiego, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 297. Wszystkie cytaty z polskiego wydania.

501 B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 298.

502 Tamże, s. 300.

jest „przede wszystkim aktywnie zaangażowany w działalność praktyczną i w związku z tym musi zwalczać rozmaite przeciwności”⁵⁰³. Mitologia, którą określa „uświęconą wiedzą plemienną”, „towarzyszy człowiekowi pierwotnemu w jego przedsięwzięciach [...] pozwala mu ogarnąć własne dziedzictwo kulturowe”, ponadto mit świadczy usługi⁵⁰⁴ związane „z rytuałem religijnym, moralnością i zasadami życia społecznego”⁵⁰⁵. W ocenie Malinowskiego „mit w społecznościach dzikich, to znaczy w swej pierwotnej, żywej postaci, jest nie tylko opowiadaniem, ale rzeczywistością. Nie ma on charakteru fikcji, z jaką spotykamy się w dzisiejszej powieści [...] Mit dla dzikiego człowieka jest ty samym czym Biblijna przypowieść o Stworzeniu, Upadku czy Zbawieniu przez Mękę Chrystusa na Krzyżu dla głęboko wierzącego chrześcijanina”⁵⁰⁶. I dodaje „tak jak nasze święte przypowieści żyją w naszych rytuałach, w naszej moralności, kierują naszą wiarą i kontrolują nasze zachowania, tak [samo] mit wpływa na dzikiego człowieka”⁵⁰⁷.

Malinowski podsumował swoje rozważania, wyliczając funkcje mitu. „W kulturze pierwotnej mit jest nieodzowny: wyraża, wzbogaca i kodyfikuje wierzenia; chroni i wzmacnia moralność; gwarantuje skuteczność rytuału i zawiera reguły praktyczne, którymi człowiek powinien się kierować. Mit jest więc żywotnym składnikiem cywilizacji ludzkiej; nie jest czczym opowiadaniem, ale aktywną stale działającą siłą. Nie jest rozumnym wyjaśnieniem, ani wyobrażeniem artystycznym. Jest natomiast pragmatycznym dokumentem pierwotnej wiary i mądrości moralnej”⁵⁰⁸. Mit legitymizuje porządek społecz-

503 Tamże.

504 „Mit zaczyna funkcjonować wtedy, gdy rytuał, ceremonia lub zasada społeczna czy moralna wymagają uzasadnienia, poświadczenia ich dawności, prawdziwości i świętości”, B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 309.

505 B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 300. „mit i rytuał, uświęcona tradycja i normy struktury społecznej są ze sobą ściśle powiązane”, tamże, s. 301.

506 B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 302.

507 Tamże, s. 302.

508 Tamże, s. 303.

ny⁵⁰⁹, „ma szczególne znaczenie w sytuacji napięcia społecznego, jaką powodują wszelkie różnice w pozycji i władzy, dominacja i podporządkowanie”⁵¹⁰.

Pragmatyczne ujęcie mitu i wskazanie funkcji mitu w społeczeństwach archaicznych stało się przełomowe dla badania tej formy myśli. Zastosowanie badań terenowych w społecznościach archaicznych przyczyniło się do zgromadzenia niepowtarzalnego materiału. Malinowski postąpił jak reporter. Etnograficzne badania terenowe wyraźnie poszerzyły materiał do analizy i weszły na stałe do instrumentarium nauk społecznych, stały się także sposobem zbierania materiału w publicystyce popularno-naukowej (A. Fiedler, R. Kapuściński). Do funkcjonalnego ujęcia mitu nawiąże Cassirer formułując koncepcję mitu archaicznego (*de facto* powtórzył tezy Malinowskiego), jak i koncepcję mitu państwa. Barthes również skorzystał z lektury Malinowskiego.

Kolejnym nurtem badań mitu jest francuska szkoła socjologiczna, do której Mieleński zaliczył Durkheima, twórcę francuskiej socjologii i szkoły⁵¹¹ oraz Lévy-Bruhla, autora klasycznej pracy *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*⁵¹² poświęconej powstawaniu myśli prelogicznej w społeczeństwach prymitywnych. Do francuskiej szkoły zalicza się także Marcela Maussa, Charlesa Blondela, Henriego Huberta, Maurice’a Halbwachsa oraz Stefana Czarnowskiego, dwaj ostatni uczeni podejmowali zagadnienia bardziej współczesne⁵¹³. Halbwachs jest autorem klasycznej pracy *Społeczne ramy pamięci*⁵¹⁴, a polski socjolog książki *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*⁵¹⁵, podejmującej zagadnienie wyobrażeń społecznych. We francuskiej so-

509 „ludzie wierzą w to, że w miecie rzeczywista przyczyna określonej zasady moralnej, formy życia społecznego, rytuału czy obyczaju [...] stanowią dogmatyczny trzon cywilizacji pierwotnej”, B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 310.

510 B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, dz. cyt., s. 329.

511 J. Szacki, *Socjologizm: Socjologia jako podstawowa nauka społeczna*, w: *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 400–457.

512 L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przedmowa E. Tarkowska, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

513 W ocenie M. Maussa szczególnie cenne są S. Czarnowskiego badania przestrzeni i czasu.

514 M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

515 S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk: bohater narodowy Irlandii*, tłum. A. Glinzanka, w: S. Czarnowski, *Dzieła*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, War-

cjologii, a nawet szerzej w naukach społecznych ówczasie trwa spór między zwolennikami psychologizmu (Le Bon, Tarde) a socjologizmu (Durkheim, Mauss), akcentującymi nową jakość zbiorowości społecznych.

Francuscy badacze za Durkheimem przyjęli nowatorskie rozumienie zbiorowości terytorialnych, których nie spaja zaspokajanie potrzeb, jak od klasycyzmu greckiego jest postrzegane społeczeństwo (najszerza zbiorowość zamieszkująca dane terytorium), lecz narzucone jednostce zbiorowe idee i wyobrażenia. Przy tym „narzucenie” może być efektem naśladownictwa lub przymusu. Francuski badacz otwiera w naukach społecznych⁵¹⁶ bardzo owocny spór o sposób narzucenia zbiorowych idei, który trwa do współczesności, m.in. propozycję Barthesa należy umieścić w tym sporze, jak i całą tradycję lewicowo-intelektualną, m.in. Sorela (wskazując tylko autorów omawianych w książce). Badania nad religią zaprowadzą Durkheima do sformułowania koncepcji zbiorowych wyobrażeń i do wyodrębnienia analitycznej opozycji *sacrum profanum*.

Przedstawicielem teorii socjologicznej, który miał znaczący wpływ na sformułowanie nowej teorii mitu („ogromną rolę w rozwoju teorii mitu”⁵¹⁷) jest Lévy-Bruhl i jego koncepcja prelogizmu, jakościowej odmienności myślenia archaicznego. Koncepcja prelogizmu oparta jest na następujących przesłankach: wyobrażenia społeczne w społeczeństwach pierwotnych są przedmiotem wiary, a nie rozważań, dlatego są imperatywne; „świadomość zbiorowa” nie wywodzi się z doświadczenia (zmysłowego postrzegania), lecz jest mistyczna; nie jest przyjmowana we wspólnotach archaicznych logiczna zasada tzw. wyłączonego środka (przedmioty mogą być jednocześnie same sobą i czymś innym); asocjacjami (skojarzeniami) rządzi prawo partycypacji, współluczestnictwa grupy totemicznej i np. strony świata (dostrzegano nawet 7 stron świata); natura postrzegana jest mistycznie, przestrzeń nie jest jednorodna, a czas ma charakter jakościowy; synteza nie wymaga wcześniejszej analizy, a pamięć (zbiorowa) zastępuje operacje logiczne, wyobrażenie nabiera mocy logicznego wniosku. Wyliczone powyżej treści prelogizmu staną się elementami myślenia mitycznego w koncepcji Cassirera, zarówno

szawa 1956, t. 4.

516 W ujęciu Durkheima socjologia jest naczelną nauką społeczną, zastępującą klasycznie rozumianą naukę o polityce.

517 E. Mieleński, *Poetyka mitu*, dz. cyt., s. 57.

sformułowanej w *Filozofii form symbolicznych*, jak i *Eseju o człowieku i Micie państwa*. Cassirer nigdy nie wycofał się z koncepcji prelogizmu, w przeciwieństwie do Lévy-Bruhla. Francuski uczony dokonał autorskiej krytyki koncepcji prelogizmu w *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*⁵¹⁸.

Lévy-Bruhl nie uważał się za psychologa społecznego, jak współcześnie jest bardzo często odczytywany⁵¹⁹, czy socjologa mentalności, jak odczytuje go Miletinski, wyraźnie nawiązując do historycznej szkoły Annales, lecz etnologa (był twórcą l'Institut d'Ethnologie w Sorbonie) i przede wszystkim filozofa! (autodefinicja) badającego naturę człowieka. Zebrany przez siebie materiał etnograficzny Lévy-Bruhl odczytywał filozoficznie.

Koncepcja prelogizmu Lévy-Bruhla wywarła znaczący wpływ na współczesne badania mitologiczne (przedstawił „sześć słynnych tomów” – wyrażenie G. Davy'ego) i przynależy do różnych dyscyplin wiedzy: psychologii, socjologii, filozofii, etnografii, historii, archeologii, nauki o polityce. Niewątpliwie Cassirer przy całej swej oryginalności zaczerpnął sporo materiału i argumentów od francuskiego filozofa⁵²⁰. Cassirer nie prowadził badań etnograficznych, korzystał przy opracowaniu swojej koncepcji filozofii form symbolicznych (myśli mitycznej) z zasobów Biblioteki Warburga.

Psychologia analityczna jest kolejnym nurtem badań nad mitem. W psychologii analitycznej nastąpiło połączenie etnologii z psychologią, które zaowocowało podkreśleniem zagadnienia stanów emocjonalnych, marzeń sennych, a także łańcuchów skojarzeń w badaniach mitu. Do tego nurtu badań zalicza się Wilhelma Wundta, znanego badacza psychologii narodów-ludów (*das Volk*), który wywarł wpływ na polską socjologię końca XIX i początku XX wieku (L. Krzywicki). Do psychologii analitycznej zostali zaliczeni także przedstawiciele trzech szkół psychoanalitycznych: Sigmund Freud, Max

518 E. Tarkowska, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, dz. cyt., s. 8. Już po śmierci Lévy-Bruhla ukazała się praca *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, w której zaprezentowano krytyczną ocenę koncepcji Lévy-Bruhla, dokonaną przez niego samego. Uczony wycofał się z zasady uczestnictwa jako prawa, z określenia prelogiczny (niefortunne określenie), z ujęcia dwu opozycyjnych typów umysłowości, na rzecz ujęcia komplementarnego, a także uznał strukturę umysłu za trwałą, *tamże*, s. 27.

519 Książka L. Lévy-Bruhla, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* ukazała się w Polsce w serii: Biblioteka Klasyków Psychologii, z przedmową antropolożki kulturowej i socjolożki Elżbiety Tarkowskiej.

520 E. Tarkowska, *Przedmowa do wydania polskiego*, dz. cyt., s. 23.

Adler i Carl Gustaw Jung. Tudor podkreśla znaczenie dla badania mitu prac Freuda, jego koncepcję marzeń sennych⁵²¹, zaś Miletinski koncepcję archetypów Junga⁵²². Myśl szwajcarskiego psychoanalityka wywarła wpływ na Campbella⁵²³ i Eliadego⁵²⁴.

Strukturalistyczna teoria mitu jest ostatnim omawianym przez mnie nurtem badań. Do przedstawicieli teorii strukturalistycznej Tudor zaliczył Lévi-Straussa, Luisa Althussera i Barthesa (omówił tylko poglądy Lévi-Straussa). Jego zdaniem strukturalizm zawdzięcza metodę analizy Ferdinandowi de Saussure i praskiej szkole językowej Romana Jakobsona. Struktura według Lévi-Straussa nie jest konceptualnym schematem ani modelem, struktura jest częścią rzeczywistości, w której aktualizuje się nieświadomy proces, nadając wszelkim zjawiskom i procesom społecznym pozory porządku. Tym samym „konieczne i wystarczające jest uchwycenie nieświadomej struktury leżącej u podstaw każdej instytucji i każdego zwyczaju, by uzyskać zasadę interpretacji dla każdej instytucji i innych zwyczajów”⁵²⁵. Nie jest istotna treść mitu, ale struktura treści. W strukturalizmie dokonuje się analizy konstrukcji, bada się elementy strukturalne mitu, dzieli się mit na zdania i grupuje w analityczne związki⁵²⁶. Identyfikuje się strukturalne związki mitu, które stanowią konstytutywne jednostki mitu, określają mit⁵²⁷. Lévi-Strauss (i szerzej strukturalizm) nie analizuje więc, jak ludzie myślą mitycznie, nie stawia

521 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 40.

522 C. Jung, *Wotan*, w: *Przełom cywilizacji*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

523 J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zysk i Ska, Poznań 1997; *Zapisy z rozmów. Kwestie bogów*, tłum. P. Kołyszko, Jacek Santorski&Co. Agencja Wydawnicza, Warszawa 1994.

524 M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór i wstęp M. Czerwiński, tłum. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.

525 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 55. Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 9–32, rozdział I, *Wprowadzenie: historia i etnologia*.

526 C. Lévi-Strauss w *Antropologii strukturalnej II*, wyjaśnił różnicę między metodą a analizą strukturalną. „metoda strukturalna polega na odszukiwaniu niezmiennych form wśród zmiennych treści”, zaś analiza strukturalna, przeciwnie, „na poszukiwaniu rekuencyjnych [przypadkowych] treści poza zmiennymi formami”, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 298.

527 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 56.

filozoficznego pytania o prelogizm mitu, ale zadaje pytanie o to, jak „mity myślą” w ludziach, bez ich świadomości, lub inaczej – co mit czyni z ludźmi.

W ocenie Tudora zaletą koncepcji Lévi-Straussa jest przewyższenie opozycji między społeczną naturą kultury a jej indywidualnymi manifestacjami, zaś wadą jest brak możliwości empirycznego zaobserwowania nieświadomej struktury⁵²⁸. „Nic dziwnego, że Lévi-Strauss potrafi odkryć wszystkie ukryte znaczenia w analizowanych mitach. Sam je tam umieścił”⁵²⁹.

W ocenie Marcina Napiórkowskiego u Lévi-Straussa możemy wskazać trzy zasady logiki mitu: mit jest sposobem myślenia, struktura mitu jest ważniejsza niż treść mitu⁵³⁰ oraz mit jest właściwy dla określonej umysłowości⁵³¹. Pierwsza i druga zasada mitu nie wywołuje jego zdaniem zasadniczych kontrowersji. Mit jako sposób myślenia jest pewnego typu założeniem, podobnie jak dominacja struktury, inne podejścia badawcze mogą wskazać nowe odniesienia. Obydwie zasady logiki mitu zostały już wyodrębnione m.in. przez Kanta. Wątpliwości budzi wyprowadzanie ze sposobu myślenia społecznych konsekwencji mitu.

Nową próbę sformułowania dziejów refleksji o micie politycznym podjęli Flood i Bottici. Nie podążyli oni ścieżką wytyczoną przez Tudora, chociaż jednoznacznie nie odcięli się od uniwersalnej tradycji badań nad mitem, ale poszerzyli krąg refleksji o micie politycznym, wskazując różnorodne odniesienia. Wymienili autorskie koncepcje, które miały bezpośredni wpływ na ich prace. W przypadku Flooda byli to: teoretycy mitu religijnego (Lévi-Strauss, Eliade, Honko), Malinowski (osobno wyszczególniony), teoretycy ideologii (Seliger, Egerton), teoretycy mitu politycznego (Tudor, Lincoln), Sorel, Cassirer⁵³², Barthes (krytycznie oceniony), teoretycy narracji (Scholes, Suleiman), zaś Bottici wymieniła historyków wyobrażeń społecznych (Bloch,

528 Tamże, s. 55.

529 Tamże, s. 60.

530 Powyższy pogląd C. Lévi-Straussa odnosi do mitu archaicznego, *Antropologia strukturalna II*, dz. cyt., s. 127–292. Zob. E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 152–209; E. Leach, *Lévi-Strauss*, tłum. P. Niklewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 71–101.

531 M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna*, dz. cyt., s. 38; L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 213–214.

532 E. Cassirer jest ujmowany na dwóch płaszczyznach, jako teoretyk mitu politycznego i jako jego twórca. W tym przypadku wskazują pierwszą płaszczyznę.

Kantorowicz), socjologów podejmujących zagadnienie charyzmy (Durkheim, Weber), klasyków mitu politycznego (Sorel, Cassirer, Spinoza), Vico, Frazer (oceniła go krytycznie), Müller, Blumenberg, „drugi” Wittgenstein (gry językowe), Lévi-Strauss, Barthes, Schmitt.

TYPOLOGIA MITÓW

W analizie mitu możemy wyróżnić ujęcie uniwersalne, jak i ujęcie partykularne. Zarówno ujęcie uniwersalne mitu, jak i partykularne odczytania mitu niosą swoje wyzwania analityczne, jak i stwarzają nadzieje badawcze. Ujęcie uniwersalne odwołuje się do zasady homogeniczności, zaś ujęcie partykularne do zasady specyfikacji. Zasada homogeniczności usiłuje sprowadzić najbardziej niedopasowane zjawiska do wspólnego mianownika, zaś zasada specyfikacji pomimo podkreślenia cech wspólnych ustawicznie poszukuje różnicy. Obydwie postawy badawcze nie są wobec siebie w sporze, ponieważ nie wyrażają żadnej podstawowej różnicy ontologicznej. W książce przyjąłem zasadę specyfikacji, poszukując różnicy. Poniżej przedstawiam autorską propozycję typologii mitu.

W pracy wyróżniłem trzy rodzaje mitu: mit religijny, mit poetycki i mit polityczny. Zgodnie z podejściem do budowy klasyfikacji, podział logiczny powinien być wyczerpujący i rozłączny⁵³³, oparty na podaniu rodzaju (*genus*) i wskazaniu różnicy gatunkowej (*differentia specifica*). Typologie nie muszą być rozłączne.

Mit archaiczny kształtuje się wraz z powstaniem wspólnoty pierwotnej, społecznej organizacji życia, jest narzędziem jej legitymizacji i tworzenia solidarności grupowej.

Mit poetycki jest opowieścią o człowieku, jego indywidualnej egzystencji w świecie, umożliwia przedstawienie uniwersalnych zagadnień moralnych.

Mit polityczny pojawia się we współczesności wraz z pojawieniem się totalitaryzmu i nowoczesnego państwa autorytarnego.

533 Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, dz. cyt., s. 57; S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, dz. cyt., 159.

Typologia mitu

Cecha różnicująca	Mit religijny	Mit poetycki	Mit polityczny
Treść	sakralna	kulturowa	polityczna
Cel powstania	tworzenie solidarności wspólnoty	tworzenie wzorców kulturowych	rewolucja/ derewolucja
Czas powstania	prehistoria	starożytność	współczesność
Sposób tworzenia	kolektywny	indywidualny	indywidualny/ grupowy
Forma	oralna	pisemna	pisemna
Rytuał	obecny	nieobecny	czasami obecny
Funkcje	tożsame	tożsame	tożsame
Lokacja	sacrum	profanum	profanum
Sfera oddziaływania	religia	kultura	polityka
Dziedziczenie mitów	dziedziczone	niedziedziczone	niedziedziczone
Geneza	legitymizacja wspólnoty	egzystencjalna	kryzys społeczny

Źródło: opracowanie własne.

CZĘŚĆ II

**TEORETYCY
MITU POLITYCZNEGO**

Rozdział 3

MIT W MYŚLI GEORGES'A SORELA

Pierwszym myślicielem politycznym, który dostrzegł nowe możliwości usytuowania mitu we współczesnej polityce był Georges Sorel (1847–1922). Zaproponował on zastosowanie mitu jako użytecznego instrumentu oddziaływania na życie społeczne¹. Mit miał być środkiem politycznym prowadzącym do celu, do radykalnej zmiany formacji kulturowej i politycznej, przejścia przez proletariat panowania w państwie nowoczesnym. Sorel przedstawił pragmatyczne ujęcie mitu w polityce. Francuski myśliciel nie tylko dostrzegł nowe możliwości usytuowania mitu w życiu społecznym, ale sformułował teorię mitu², która od momentu ogłoszenia jest przedmiotem ożywionej polemiki.

Przeszło wiek temu ukazała się praca Sorela, w której zaproponował ideę „wiecznego” mitu. Francuski syndykalista badał mit i jednocześnie go tworzył. Po raz pierwszy we współczesności mit stał się przedmiotem analizy politycznej, a nie jak do tej pory religijnej, literackiej czy filozoficznej. W książce *Réflexions sur la violence* (1908) (w polskim tłumaczeniu *Rozważania*

-
- 1 Zagadnienie technologii władzy przyjmuję za J. Golinowskim, *Perspektywa porządku postpolitycznego. W stronę technologii władzy*, Oficyna Wydawnicza Aspra-Jr, Warszawa 2007. Podobnie technologię władzy dostrzega S. Filipowicz, *Demokracja: o władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007. Por. rozważania P. Sztompki o instrumentalnym traktowaniu instytucji, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012, s. 123.
 - 2 W literaturze przedmiotu jest dosyć powszechnie wyrażane przekonanie o umownym rozumieniu „teorii” mitu; F. Rossignol, *La pensée de Georges Sorel*, Bordas, Paris 1948, s. 151 (podobne opinie formułują M. Waldenberg, F. Ryszka). W książce używam pojęcia teoria bez cudzysłowu, zamiennie stosuję określenia koncepcja i doktryna, mając świadomość przyjętej konwencji. Pojęcie koncepcja mitu używa M. Waldenberg.

o przemoc³⁾ wskazał sposób posługiwania się mitem w bieżącej walce politycznej. Jego propozycja, skierowana do lewicowych polityków i intelektualistów, spotkała się z recepcją w wielu nurtach ideowych: faszyzm, nazizm, nacjonalizm francuski, rewolucyjny konserwatyizm niemiecki, radykalna lewica '68 roku i nowa lewica, myśl antykolonialna. W literaturze występuje także „liberalny Sorel” i arystokratyczno-konserwatywny⁴⁾.

W ocenie Joanny Górnickiej filozofia społeczna Sorela jest „niewdzięcznym materiałem dla historyków idei, świadomie wymyka się uznanym akademickim podziałom, jest niejasna” i wiele w niej niekonsekwencji. „W teorii moralnej i społecznej jest to filozofia uczucia, bezrefleksyjności i spontaniczności, w metodologii poznania społecznego – intuicjonizm, antypozytywizm i antyscjentyzm”⁵⁾, jest to antyintelektualizm i elitaryzm. Podobne oceny formułują także inni badacze o różnej specjalizacji naukowej: Fernand Rossiñol, Hans Barth, Isaac Berlin, Marek Waldenberg, Piotr Laskowski, John Stanley.

Generalnie, myśl Sorela jest prezentowana wycinkowo, eksponuje się wybrane okresy jego pisarskiej bądź ideowej aktywności (najczęściej okres syndykalistyczny i okres marksistowski) lub tylko wybrane zagadnienia jego myśli (najczęściej problem przemocy, zagadnienie mitu, stosunek do faszyzmu, marksizmu). Inne zagadnienia lub okresy są odnotowywane tylko z obowiązku, nie wzbudzają w ocenie badaczy dyskusji.

Teoria mitu, choć przypisana pragmatycznie do rewolucji proletariackiej, była bardziej uniwersalna, dostrzegł to już Waldenberg, który wyróżnił teorię

-
- 3 W polskim tłumaczeniu M.J. Mosakowski przetłumaczył *réflexions* jako rozważania, co wywołuje dyskusję. Bliższe oryginałowi wydaje się określenie refleksja, oznaczająca „głębsze zastanowienie, zastanowienie się, rozmyślanie nad czymś, rozważanie połączone z analizą, namysł”, zaś rozważanie, rzeczownik odczasownikowy od rozważać, „rozpatrywać jakąś sprawę, zagadnienie, roztrząsać, zastanawiać się nad czymś”, W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., t. VII, s. 873 i 1315, podobnie (refleksja), *Słownik języka polskiego*, t. III, red. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 32. Zatem różnica dotyczy jakości namysłu, ponadto słowo refleksja jest usytuowane w siatce filozoficznej, podkreślającej znaczenie podmiotu w poznaniu,
 - 4 E. Bandom, *Violence in translation: Georges Sorel liberalism and totalitarianism from Weimar to Woodstock*, „History of Political Thought” 2017, t. 38, nr 4, 733–763.
 - 5 J. Górnicka, *Dwa wymiary historii w poglądach filozoficznych Jerzego Sorela*, w: *Zagadnienia historiozoficzne*, red. J. Litwin, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa 1977, s. 113.

mitu i mit strajku generalnego⁶ (obie propozycje umieścił w syndykalizmie). Rozważania o micie w myśli Sorela pojawiły się już na początku jego politycznej kariery, w rozważaniach o starożytności, m.in. w *Le Procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques* (1889) oraz *La Fin du paganisme* („L'Ère Nouvelle”, cykl artykułów z 1894 r., który ukazał się w wydaniu książkowym pod zmienionym tytułem i po korekcie tekstu, przy tym nie odnoszącym się do mitu, *La Ruine du monde antique: conception matérialisme de l'histoire*, 1902)⁷. Teoria mitu jest stale obecna w myśli francuskiego pisarza politycznego (*Introduction à l'économie moderne*, 1903)⁸, przyjmując ostateczną formę w *Réflexions sur la violence* (1906/1910)⁹. W *Le Décomposition du marxisme* (1908) nie mamy nowych myśli dotyczących mitu. W rozdziale ukazują teorię mitu na tle jego myśli i aktywności politycznej, nie ograniczając się tylko do wybranego dzieła, ani okresu, ukazując genezę teorii i jej ewolucję.

BIOGRAFIA POLITYCZNA I INTELEKTUALNA

Georges Eugene Sorel urodził się w 1847 roku w Cherbourgu (Normandia pñ.-zach.) w katolickiej rodzinie zubożałego przedsiębiorcy, który pod koniec życia prawdopodobnie zbankrutował. Zdaniem Pierre Andreu, przyjaciela Sorela i jego biografa, bankructwo ojca mogło pchnąć Sorela w kierunku socjalizmu¹⁰, chociaż w literaturze przedmiotu powyższa teza nie znajduje potwierdzenia. Jego ojciec, także Georges Sorel (1808–1875) był dwukrotnie żonaty: z Nathalie Lucile Félicité Cuman (zmarła w 1840 r.), a później z Nathalie Salley (1820–1887), z którą mieli czworo dzieci: Georges'a, Ernesta, Henriego i Anatola. Matka Sorela była córką burmistrza Barfleur (Normandia). Dzieciństwo i młodość Sorel spędził w Cherbourgu, w czasie wakacji

6 M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „Metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, dz. cyt., s. 142–148.

7 G. Sorel, *La Ruine du monde antique: conception matérialisme de l'histoire*, G. Jacques, Paris 1902, s. 1.

8 G. Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, G. Jacques, Paris 1922, s. 375–377.

9 Por. M. Curtis, *Three against the Third Republic: Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton University Press, Princeton–New York 1959, s. 129.

10 J. Stanley, *The sociology of virtue. The political and social theories of George Sorel*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1981, s. 3.

razem z bratem Ernestem i kuzynem Albertem Sorelem jeździli do Barfleur nad Kanałem La Manche, zaś w roku szkolnym pilnie się uczył. Był czytany, interesował się naukami przyrodniczymi i filozofią, ukończył Ecole de Cherbourg z wyróżnieniem.

W 1864 roku, po ukończeniu szkoły przez najstarszego syna, państwo Sorelowie przeprowadzili się do Paryża ze względu na planowane przez George'a Eugena studia politechniczne. Sorel rozpoczął naukę w Collège Rollin, a rok później podjął studia w prestiżowym Ecole Polytechnique, uzyskując w 1869 roku tytuł inżyniera. Studia ukończył z 10. lokatą na 133. studentów. Jak podaje Andreu, wedle opinii kolegów ze studiów Sorel prezentował konserwatywne poglądy życiowe¹¹. Po studiach został głównym inżynierem odpowiedzialnym za drogi i mosty w Departamencie Robót Publicznych na Korsyce. Pracował w różnych miejscowościach na południu Francji (Albi, Draguignan, Gap), następnie wyjechał do pracy w Mostaganem w Algierii (spędził tam prawie 3 lata), ówczesnej kolonii francuskiej. W 1879 roku został skierowany do pracy w Perpignan, gdzie poznał Marie Euphrase David (razem pracowali), swoją przyszłą przyjaciółkę życia. W 1891 roku został odznaczony Legią Honorową, a rok później przeszedł na emeryturę w wieku 45 lat. Po przejściu na emeryturę przeprowadził się do Paryża, a następnie (1895) do podparyskiego Boulogne-sur-Seine, gdzie mieszkał aż do śmierci (1922 r.) w willi nazwanej na cześć jego wybranki życia willą Euphrase.

Od strony matki Sorel był spokrewniony z arystokracją francuską, jego dziadek był skoligacony z szambelanem cesarzowej Eugenii, żony Napoleona III. Swoje prace podpisywał imieniem i nazwiskiem, ale także pseudonimem: Charles Arvil (tak nazywał się jego arystokratyczny prapradziadek od strony matki), Eug. Manneval lub Henri Manneval (drugie imię Sorela; imię zmarłego brata), nawiązując do rodowych korzeni, z których był dumny. Badacze wskazują także na dalekie pokrewieństwo z Alexisem de Tocqueville'm (obydwa rody mają wspólnego przodka w XVI w.¹²).

11 G. Sorel, podobnie jak P.-J. Proudhon, jego ideowy mistrz, prezentował tradycyjne poglądy życiowe (na rodzinę, rolę kobiety, religię), prawdopodobnie w czasie studiów nie przejawiał opozycyjnej postawy wobec Cesarstwa. Tradycyjnie rozumianym poglądom życiowym pozostał wierny do końca życia.

12 W. Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante (1889–1914)*, Éd. de la Maison des sciences de l'Homme, Paris 2008, s. 23–32.

Sorel był w związku partnerskim z Marie David aż do jej śmierci (zmarła w 1897 r.), adoptował jej syna Jeana-Baptiste'a Davida¹³. Nie pobrali się, prawdopodobnie rodzina Sorela (wskazuje się na jego matkę) jej nie zaakceptowała¹⁴. Partnerce poświęcił swoją najsłynniejszą pracę, *Réflexions sur la violence*, pisząc: „Niniejszą książkę dedykuję pamięci towarzyszki mojej młodości, której duch jest dla mnie inspiracją”, lecz z imienia jej nie wymienił. W 1919 roku ponownie złożył hołd jej pamięci. Napisał: „Szczęśliwy mężczyzna, który napotkał oddaną sobie kobietę, pełną energii i dumy ze swej miłości, kobietę, która zawsze będzie mu uobecniać młodość, która nie dopuści do tego, by jego dusza miała kiedykolwiek spocząć na laurach, która będzie umiała ciągle mu przypominać o jego zadaniach i która czasami objawi mu nawet jego geniusz”¹⁵. Słowa wyjątkowe, jak na myśliciela i teoretyka lewicowego ruchu politycznego, bardzo osobiste, nawet intymne wyznanie, rzadko spotykane w myśli politycznej, ukazujące nie tylko ból po stracie bliskiej osoby, ale mające także formę ekspiacji. Związek z Marie David pokazuje rys charakteru Sorela, który szuka pogodzenia buntu ze światem¹⁶. Wskazuje się na partnerkę jako inspirację w jego drodze do socjalizmu.

Od wczesnej młodości Sorel interesował się humanistyką, głównie historią, dziejami religii, filozofią. Jak pisał Fernand Rossignol, „bardzo wczesnie zadomowił się w nim demon refleksji filozoficznej”, który nie pozwolił mu na ustakowanie myśli¹⁷. Ówczesnie refleksja filozoficzna oznaczała także refleksję społeczną, politologiczną. Prawdopodobnie pod wpływem swojego kuzyna Alberta Sorela (1842–1906), wybitnego historyka zajmującego się dziejami

13 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 13–19; M. Charzat, *Georges Sorel et la révolution au XX siècle*, Librairie Hachette, Paris 1977, s. 23–35.

14 Postać M. David wzbudza liczne kontrowersje i niejasności. Niewiele o niej wiemy, podobno była półanalfabatką, z bardzo słabą znajomością pisma, dość gorliwa chrześcijanka (protestantka, wedle innych katoliczka), zajmowała się w fabryce sprawami socjalnymi robotników, dlatego miała styczność zawodową z Sorelem, który pełnił funkcje kierownicze. Na temat jej syna niewiele wiemy, jest pochowany we wspólnym grobie z Sorelem, zaś M. David w osobnym grobie. Można byłoby ich związek partnerski określić mezialiansem.

15 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 300.

16 Analiza psychologiczna biografii Sorela w: W. Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne*, dz. cyt., s. 23–32.

17 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 15.

rewolucji francuskiej i dziejami dyplomacji¹⁸, Georges podjął także studia historyczne i polityczne¹⁹. Kuzyn Albert Sorel interesował się zawodowo także kwestią polską²⁰ oraz współczesną sprawą polską. Był członkiem Akademii Umiejętności w Krakowie, członkiem honorowym Towarzystwa Muzeum Narodowego Polskiego w Rappersville. Nie wiemy, czy także Georges interesował się sprawą polską w kontekście swoich zainteresowań dotyczących dekadencji, cykli historycznych, a także politycznych przyczyn upadku narodów.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy jego kuzyn był inspiratorem zainteresowań historiozoficznych Georges'a (spędzali razem wakacje w młodości, później korespondowali). Zainteresowanie historią wynikało u przyszłego autora *La Ruine du monde antique: conception matérialisme de l'histoire* z powodów emocjonalnych i politycznych. Dla Georges'a Sorela, jak i dla większości zaangażowanych społecznie Francuzów przeżycia „une année terrible” (wyrażenie Alberta Sorela), upadek La Grande Nation w 1870 roku, powoduje poszukiwanie przyczyn tak „straszliwej” klęski. Zostają odrzucone tezy Julesa Micheleta (*Histoire de France*), jakoby Francuzi byli zwiastunami historii powszechnej. Hipolit Taine (*Origines de la France contemporaine*) podejmuje się badania początków dziejów Francji, by odkryć tajemnicę utraconej wielkości. Współtworzy *Ecole Libres des Sciences Politiques* (1872), instytucję społeczną podejmującą trud studiów nad samowiedzę historyczno-polityczną Francji i Europy (prezentuje pesymizm, poszukując przyczyn klęski). Alfred Sorel po śmierci Hipolita Taine zasiada pośród „Czterdziestu Nieśmiertelnych” Akademii Francuskiej, prezentując optymizm wskazuje przyczyny, które doprowadziły do wielkości Francję. Drogą Taine'a podąży Georges Sorel, przy tym dla Taine'a dzieło Komuny Paryskiej jest przestrożą, dla Sorela nadzieją. „Myśl Sorela – zdaniem Michela Charzata – kształtuje się w [ówczesnej

18 A. Sorel zajmował się dziejami rewolucji francuskiej i erą napoleońską, napisał 8-tomową *L'Europe et la révolution française*, pracę nad tym dziełem rozpoczął w 1873 r. i prowadził aż do ostatnich chwil życia. Był wybitnym specjalistą od zagadnień dyplomatycznych (przez kilka lat pracował w ministerstwie spraw zagranicznych jako urzędnik), prawdopodobnie (w opinii M. Sokolnickiego, ucznia Wolnej Szkoły Nauk Politycznych) inspirował się pracami J. Kłaczki.

19 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 14.

20 A. Sorel, *Kwestia wschodnia w XVIII wieku. Pierwszy podział Polski i traktat kairnardski*, wstęp i opracowanie J. Pajewski, tłum. zbiorowe pod red. Sz. Askenazy'ego, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.

– MN] atmosferze nawiedzenia, wyrzutów sumienia i strachów” i dodaje: Sorel jest „produktem zniszczenia Komuny”²¹.

Zdaniem Charzata nie można zrozumieć Georges'a Sorela bez przywołania intelektualnego klimatu Francji po 1870 roku. Można zadać pytanie, czy dla Sorela III Republika (przynajmniej do 1918 r., rozejmu w Compiègne) nie była tym, czym dla Niemców Republika Weimarska – stałym wspomnieniem klęski. Sorel podejmie aktywność intelektualną i polityczną w okresie społecznego kryzysu moralnego, kryzysu nowego społeczeństwa związanego ze zmianą formacji oraz kryzysu socjalizmu, co wywarło wpływ na jego pesymizm intelektualny. We Francji w latach 1885–1914 mamy do czynienia z dużym ładunkiem niezadowolenia politycznego i intelektualnego w społeczeństwie. U Sorela rodzi się więc poczucie dekadencji, upadku cywilizacji, na które patrzy z pozycji historiozofa²². W swoich książkach analizuje przyczyny zmiany społecznej, rolę wielkich ruchów społecznych, wpływ religii i czynników moralnych w procesie zmiany społecznej, a także rolę czynników ekonomicznych w społeczeństwie. Jednocześnie poszukuje radykalnego, natychmiastowego rozwiązania. Wydaje się, że oferuje je marksizm, najbardziej krytyczny wobec zastanej rzeczywistości prąd społeczny. Zdaniem Michela Curtisa socjalizm dla Sorela jest „zaproszeniem do krucjaty”²³. Podobne myśli formułuje historyk marksizmu Leszek Kołakowski, w jego opinii Sorela bardziej obchodzi „duch konkwistadorski proletariatu niż widoki triumfu socjalizmu”²⁴. Ostatnia fraza wypowiedzi Kołakowskiego świadczy o zbyt literalnym odczytaniu pism Sorela, w 1906 roku nie ma szans na zwycięstwo socjalizmu.

Od 1889 roku Sorel zaczął regularnie publikować prace z powyższej tematyki: *Contribution à l'étude profane de la Bible* (1889, dokonuje moralnej /'świeckiej'/ analizy Biblii, skupia się na wskazaniu heroiczych cnót²⁵),

21 M. Charzat, *Georges Sorel et la révolution*, dz. cyt., s. 32.

22 G. Sorel dekadencję postrzega w średniowiecznym anturazju, *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1918), s. 42, w: cyfrowa wersja przygotowana przez J.-M. Tremblay (2003), kolekcja „Les Classiques des sciences sociales”, http://www.ugac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (dostęp: 14.06.2024).

23 M. Curtis, *Three against the Third Republic*, dz. cyt., s. 53.

24 L. Kołakowski, *Georges Sorel – marksizm jansenistyczny*, w: tegoż, *Główne nurty marksizmu*, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 159.

25 J. Stanley, *The Sociology of virtue*, dz. cyt., s. 28.

Le Procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques (1889, pierwszy wykład systemu Sorela, wskazanie przyczyn religijnych, moralnych i edukacyjnych dekadencji, dostrzeżenie wagi mitu, ale bez formułowania własnych teoretycznych propozycji), *Questions de morale* (1900, idea sprawiedliwości i prawa), *L'avenir socialiste des syndiqués* (1901, zagadnienie relacji związków zawodowych i polityki), *La Ruine du monde antique: conception matérialisme de l'histoire* (1902, rozważania o micie jako fikcji uczuciowej), *Introduction à l'économie moderne* (1903, teoria ekonomii syndykalizmu, konkluzje dotyczące mitu), *La Crise de la pensée catholique* (1903, przyczyny kryzysu myśli katolickiej, odniesienie się do modernizmu katolickiego, rola religii), *Le Système historique de Renan* (1905–1906, rola proroka religijnego, kwestia nieprzewidywalności procesu historycznego, rola przypadku), *Les Préoccupations métaphysiques des physiciens modernes* (1907, metafizyka moralności). Wymieniłem tylko książki, które uzyskały pewne uznanie i ukazały się do czasu opublikowania najbardziej znanej pracy Sorela, która przyniosła mu międzynarodowy rozgłos: *Réflexions sur la violence*. W pierwszym dziesięcioleciu XX wieku publikuje większość ze swoich znaczących książek. Poza wymienionymi pracami ukazują się jeszcze *Les Illusions du progrès* (1908, krytyka determinizmu historycznego i koncepcji postępu), *La Décomposition du marxisme* (1908, krytyka rewizjonizmu i blankizmu, mit społeczny w rewolucji), *Vues sur les problèmes de la philosophie* (1911, zasadnicze problemy filozofii w ujęciu historycznym), *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (przygotowane do druku w 1914, publikacja 1919, wykład teorii proletariatu). Sorel publikuje liczne artykuły o P.-J. Proudhonie, G. Vicu, o metafizyce u Arystotelesa i Marksa, o Durkheimie²⁶ czy Cesare Lombroso. Już we wczesnym okresie pojawiają się u Sorela zainteresowania psychologią (Le Bon, Lombroso), szczególnie widoczne w teorii mitu (*La Ruine du monde antique*). Generalnie w latach 1889–1914 powstaje myśl Sorela, a ostatnie dziesięciolecie życia wypełnia publicystyka i wspomnienia. *Matériaux d'une théorie du prolétariat* uznawane za podsumowanie dorobku Sorela wraz z *Rozważaniami o przemocy i iluzjami postępu* tworzą w ocenie Kołakowskiego tryptyk teorii społecznej proletariatu. W opinii Gustava Le Bona wśród socjalistów francuskich Sorel

26 Teoria socjologiczna E. Durkheima była przedmiotem jego zainteresowania, w „Le devenir social” (1895) opublikował artykuł *Les Théorie de M. Durkheim*. W opinii I. Berlina Durkheim mógł mieć wpływ na teorię mitu Sorela, ale powyższa opinia nie znalazła potwierdzenia w literaturze.

był największym erudytą, obok Jeana-Paula Sartre'a jest najczęściej czytany w świecie francuskim myślicielem lewicowym²⁷.

Kariere polityczną i intelektualne rozważania rozpoczął w wieku średnim, gdy był już ukształtowanym i doświadczonym mężczyzną. Początek jego kariery politycznej zbiega się z procesem Dreyfusa (1894)²⁸, który go politycznie określił²⁹. Początkowo zbliżył się do marksowskiego socjalizmu (prawdopodobnie ze względu na radykalizm oferowanej recepty), marksizm dostarczył krytycznego opisu rzeczywistości i jej naprawy. Pojmował marksizm jako metodę, która pozwala stworzyć naukę ekonomii politycznej i „nouvelle métaphysique réelle”. W 1893 roku opublikował pierwszy artykuł poświęcony marksizmowi *Science et socialisme* („Revue Philosophique” 1893, nr XVII)³⁰. W tym samym roku podjął aktywną współpracę z francuskimi pismami marksistowskimi („L'Ere Nouvelle”; „Le Devenir Social”), w których publikowała ówczesna czołówka ideologów socjalistycznych: Antonio Labriola, Fryderyk Engels, Jules Guesde, Jean Jaurès, Karol Kautsky, Geоргий Plechanow³¹. W 1894 roku ogłosił oficjalny akces do marksizmu, publikując w „L'Ere Nouvelle” serię artykułów zatytułowaną *L'ancien et la nouvelle métaphysique*. W literaturze (M. Waldenberg) wskazuje się lata 1893–1897, jako okres marksistowski w aktywności politycznej Sorela.

Dosyć szybko stał się rozpoznawalny w środowisku francuskich marksistów, a w ocenie Benedetto Croce i Antonio Labrioli był uważany za czołowego francuskiego marksistę³². Kilka lat później (1897) Sorel przedstawia pierwsze zręby swojej koncepcji politycznej, w listach do Crocego, a następnie

27 M. Charzat, *Georges Sorel et la revolution*, dz. cyt., s. 7.

28 M. Curtis, *Three against the Third Republic*, dz. cyt., s. 23–44. Zdaniem H. Arendt, afery Dreyfusa jest początkiem kształtowania się ideologii totalitarnej.

29 P. Laskowski, *Maszyny wojenne. Georges Sorel i strategie radykalnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 17. Por. G. Sorel, *La Revolution dreyfusienne*, Marcel Rivière, Paris 1911.

30 Trzystronicowy list do redakcji, opublikowany w „Revue philosophie” 1893, nr XVII, s. 509–511.

31 P. Laskowski, *Maszyny wojenne*, dz. cyt., s. 28–33.

32 M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „Metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, dz. cyt., s. 131. Por. Y. Guchet, *Georges Sorel, marxiste?*, „Revue d'histoire intellectuelle. Cahiers Georges Sorel” 1984, nr 2, s. 37–56, który zadaje pytanie, czy Sorel w ogóle był marksistą. Jego zdaniem tylko inspirował się myślą Marksa, ale jednocześnie był wobec niego krytyczny (pytanie pozostawił bez odpowiedzi).

w kilku publikacjach książkowych i licznych artykułach. Formułuje koncepcję syndykalizmu w kontrze do marksizmu, marksowskiej analizy dziejów (materializm historyczny) i do materializmu dialektycznego. Sięga po prace z historii, filozofii i psychologii Vica, Nietzschego, Renana, Taine, Bergsona i Williama Jamesa. W nauce trwa spór, który autor wywarł największy wpływ na Sorela-syndykalistę: G. Vico (P. Laskowski³³), H. Bergson (L. Turek, I. Berlin³⁴), a może P.-J. Proudhon (F. Rossignol³⁵). Odpowiedź zależy od problemów podejmowanych przez badaczy.

W sporze, który jest toczony w niemieckim ruchu socjalistycznym między Bernsteinem a Kautskym o kształt doktryny marksistowskiej, Sorel opowiada się po stronie rewizjonistów (E. Bernstein). Afera Dreyfusa (kolejna jej odsłona w 1898 roku: odkrycie oszustwa, rewizja i wyrok sądu) przyczyniła się do zmiany stosunku Sorela do francuskiego ruchu socjalistycznego i przyspiesza jego polityczne narodziny jako syndykalisty, którym pozostał do końca życia. Sorel wpieryw wspierał socjalistów parlamentarnych zaangażowanych w obronę Alfreda Dreyfusa, później zarzucił im immoralizm. W *La Ruine du monde antique* dostrzegł w czasie afery Dreyfusa powstanie klasy polityków, graczy politycznych, dla których polityka parlamentarna stała się głównym przedmiotem aktywności³⁶. W *La Révolution dreyfusienne* pisał nawet o rewolucji politycznej, porównywalnej z rewolucją 1793 i 1848 roku³⁷.

Zdaniem Jacka J. Rotha, w tym okresie Sorel podejmuje studia nad włoską sceną polityczną i intelektualną, interesuje go tradycja włoskiego realizmu politycznego. Jego twórczość wśród włoskich syndykalistów spotkała się z uznaniem, ukazuje się włoskie tłumaczenie *Réflexions – Considerazioni sulla violenza* (Bari, 1909); we wstępie zatytułowanym *Cristianesimo, socialismo e metodo storico* Croce wskazuje trzy składniki myśli Sorela: chrześcijaństwo, socjalizm i metodę historyczną. Przez socjalistów włoskich Sorel jest

33 P. Laskowski, *Maszyny wojenne*, dz. cyt., s. 43.

34 L. Turek, *Kultura i rewolucja*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa 1973, s. 7; I. Berlin, *Georges Sorel*, dz. cyt., s. 428.

35 Zdaniem Rossignola, *Rozważania o przemocy* są najbardziej proudhonistyczną pracą Sorela; F. Rossignol, *La Pensée de G. Sorel*, dz. cyt., s. 31.

36 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 17.

37 G. Sorel, *La Révolution dreyfusienne*, dz. cyt., s. 15–21.

ówcześniej źle widziany ze względu na swój syndykalizm, wśród jego krytyków jest m.in. Benito Mussolini³⁸.

Cykl *Rozważań o przemocy* w „Le Mouvement socialiste” (15 janvier – 15 juin 1906)³⁹ z jednej strony przynosi Sorelowi rozgłos, praca zostaje dostrzeżona i jest komentowana, zaś z drugiej strony dawni polityczni towarzysze dystansują się od jego krytyki ortodoksyjnego marksizmu i teorii społecznej syndykalizmu. *Rozważania o przemocy* zostają odczytane przez Eduarda Bernsteina i Jeana Jaurès'a, czołowych polityków socjalistycznych Europy, jako propozycja renowacji marksizmu poprzez dokonanie syntezy materializmu historycznego z filozofią Nietzschego. Jaurès dostrzega u Sorela porównanie proletariatu do Nadczłowieka⁴⁰. Przekonanie Jaurès'a podtrzymuje Bernstein w opinii zamieszczonej w czołowym piśmie socjaldemokracji niemieckiej „Sozialistische Monatshefte” (1906); jego zdaniem synteza marksizmu z filozofią Nietzschego (1906) nie jest aż tak nienaturalna („die gar so unnatürlich nicht wäre”)⁴¹, co jest odczytywane jako krytyka zarówno Marksa, jak i Sorela. Dla socjaldemokratów niemieckich Sorel wciela się w rolę Michaiła Bakunina, który generował wewnętrzne spory i podziały w I Międzynarodówce. Następuje marginalizacja Sorela we francuskim i niemieckim ruchu socjalistycznym, traci także wpływy w ruchu syndykalistycznym, dla którego koncepcje autora *Rozważań o przemocy* są zbyt przeintelektualizowane. W tym czasie w rosyjskim ruchu socjalistycznym także jest on poddany krytyce (Luksemburg, Lenin). Polityczna aktywność Sorela pod koniec pierwszej dekady znalazła się w impasie.

Powyższa sytuacja prawdopodobnie skłoniła Sorela do poszukiwania nowego otwarcia politycznego, które kończy się jednak polityczną kompromitacją. Za namową bliskiego współpracownika Edouarda Bertha, wyraża zgodę na podjęcie organizacyjnej i intelektualnej współpracy z l'Action Française,

38 J.J. Roth, *The roots of italian fascism: Sorel and sorelismo*, „The Journal of Modern History” 1967, t. 39, nr 1, s. 31–33.

39 J.H. Meisel, *Georges Sorel's last myth*, „The Journal of Politics” 1950, t. 12, nr 1, s. 52.

40 E. Brandom, *Violence in translation*, dz. cyt., s. 740.

41 E. Bernstein, „Man könnte sie als nietzscheanische renovierten Marxismus bezeichnen als Synthese von Nietzsche und Marx, die gar So unnatürlich nicht wäre”, „Sozialistische Monatshefte” (1906), cyt. za: E. Brandom, *Violence in translation*, dz. cyt., s. 739.

organizacją nacjonalizmu integralnego⁴². Soreliści (Berth) i integralni nacjonalisci (G. Valois⁴³) zakładają wspólny krąg dyskusyjny (Cercle Proudhon) i czasopismo („L'Indépendance”)⁴⁴. Jak pisano w *Deklaracji programowej Cercle Proudhon – o próbie połączenia socjalizmu z nacjonalizmem* (1911), założyciele kręgu (federaliści, republikanie, integralni nacjonalisci i syndykaliści) „nie mają wspólnych aspiracji politycznych”, celem ich jest tylko wypracowanie koncepcji naprawy państwa francuskiego (przywołano myśl Proudhona i francuską tradycję polityczną), odrzucano ideę demokracji⁴⁵. Ani Sorel, ani przywódca l'Action Française Charles Maurras nie podpisali się pod deklaracją. Do końca nie jest wyjaśniona aktywność Sorela w kręgu i współpraca z nacjonalistami francuskimi. Wedle opinii jego najbliższych współpracowników kontestował zbliżenie⁴⁶, chociaż nie wydaje się to przekonujące ze względu na aktywność publicystyczną w „L'Indépendance” (1910–1913) i we włoskiej prasie. Sorel prezentuje się jako ekstremista polityczny, skłonny do antysemityzmu i nacjonalistycznej retoryki, co dyskwalifikuje go politycznie na lewicy.

Pojawia się pytanie, co skłoniło Sorela do podjęcia tak ryzykownej politycznie współpracy z nacjonalistami. W tamtym czasie podobne działania podejmują włoscy syndykaliści, którzy na początku XX wieku wchodzą w intelektualne aliansy z nacjonalistami (E. Corradini)⁴⁷. Czy Sorel skorzystał z przykładu włoskich syndykalistów, trudno stwierdzić, ale niewątpliwie

42 G. Sorel już w *La Ruine du monde antique* zadaje retoryczne pytanie o alians katolików z socjalistami dla poprawy doli ludu (dz. cyt., s. 16), co świadczyłoby o wcześniejszych próbach szukania jakiś form współpracy.

43 G. Valois (prawdziwe nazwisko Alfred-Georges Gressent), początkowo związany z G. Sorelem, później współpracował z l'Action Française, zajmował się inwigilacją ruchu robotniczego, związany z ruchem prawicowym i faszystowskim, uczestnik ruchu oporu. Zmarł w 1945 r. w obozie Bergen-Belsen.

44 Pierwotny projekt pisma „Le Cité Française” nie powiódł się ze względu na spory personalne i ideowe.

45 *Deklaracja programowa Cercle Proudhon – o próbie połączenia socjalizmu z nacjonalizmem*, tłum. T. Kosiński, w: <https://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/184-deklaracja-programowa-cercle-proudhon-o-probie-polaczenia-socjalizmu-z-nacjonalizmem> (dostęp: 22.10.2024).

46 M. Charzat, *Georges Sorel et la revolution*, dz. cyt., s. 69–74.

47 M. Waldenberg, *Prekursorzy Nowej Lewicy*, dz. cyt., s. 235–298; R. Chweduruk, *Syndykalizm rewolucyjny*, dz. cyt., 178–188.

polityczny projekt Cercle Proudhon okazał się politycznie bardzo kosztowny. Sorel dokonał nieakceptowalnego w ruchu socjalistycznym zwrotu politycznego o 180 stopni. Współpraca z nacjonalistami przekreśliła jego aspiracje do odgrywania w ruchu robotniczym znaczącej roli. Popełnił błąd polityczny, który zaważył na jego politycznej karierze i przyczynił się do ukształtowania „czarnej” legendy o nim. Przed I wojną światową nastąpił wyraźny impas w politycznej karierze Sorela, *de facto* jej zakończenie, w późniejszym czasie nie podjął już działalności politycznej. Prawdopodobnie dedykacja dla Marie Davis oddaje jego rozczarowanie i osamotnienie, którego ma pełną świadomość.

Po prawie 25 latach działalności politycznej i intelektualnej Sorel w pracy *Matériaux d'une théorie du prolétariat* podejmuje próbę podsumowania swoich dokonań, wskazania własnych osiągnięć, jak też formułuje „rady” dla ruchu robotniczego. Prezentuje w niej idee syndykalistyczne, określane także socjalistycznymi. Książka została przygotowana do druku w lipcu 1914 roku, ukazała się w 1919 roku (część artykułów jest z początku XX wieku). Sorel podjął próbę politycznej rehabilitacji, jednoznacznie wskazując swoje największe dokonanie (syndykalistyczna teoria proletariatu). Można tu mówić o pewnego typu testamencie politycznym.

Wybuch rewolucji październikowej skłonił Sorela do wsparcia bolszewików, poświęcając ich przywódcy wiele życzliwych strof. Przyrównywał Lenina do Piotra Wielkiego, pisał o dwóch genialnych postaciach ruchu socjalistycznego: Marksie i Leninie⁴⁸. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy słowa te były próbą powrotu do polityki, deklaracją współpracy i tworzeniem szerokiego frontu socjalistycznych rewolucjonistów, potwierdzeniem swojego miejsca na politycznej scenie, ale w powyższym kontekście odbieram wypowiedź Sorela. *W Obronie Lenina* dostrzegam mentorską nutę i pozę starego „mistrza”⁴⁹.

48 „byłbym z siebie niezmiernie dumny, że przyczyniłem się do intelektualnego ukształtowania człowieka, który moim zdaniem jest największym teoretykiem socjalizmu od czasów Marksa, z zarazem przywódcą państwowym, którego geniusz przypomina Piotra Wielkiego”, G. Sorel, *W obronie Lenina*, w: *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 293.

49 Wybrane fragmenty *W obronie Lenina* ukazały się pod tytułem *For Lenin*, „Soviet Russia” (Official Organ of the Russian Soviet Government Bureau) 1920, Vol. II, Jan.-June, No. 15, April 10, s. 356–357. Było to czasopismo wydawane w Nowym Jorku przez bolszewików, 10 kwietnia ukazał się numer specjalny z okazji urodzin Lenina.

Sorel nie poparł bolszewików, tylko rewolucję socjalistyczną, dzieło przez nich rozpoczęte, w którym widział także miejsce dla syndykalistów.

Autor *Rozważań o przemocy* wspiera dzieło rewolucji, które potwierdza jego ogólnoteoretyczne tezy. Cytuje fragment artykułu Paula Seippela „W czasie swojego pobytu w Szwajcarii Lenin i Trocki musieli wielokrotnie przemyśleć książkę Georges'a Sorela. I stosują zasady z jej wyjątkowo niebezpieczną logiką”⁵⁰. Nie kwestionując zasług Lenina, chwali po części siebie („byłbym z siebie niezmiernie dumny, że przyczyniłem się do intelektualnego ukształtowania człowieka, tj. Lenina”⁵¹). Jednocześnie zwraca uwagę: „czy Lenin przyczynia się do tego, aby skierować Rosję na drogę wiodącą do utworzenia republiki producentów, zdolnych przyswoić sobie tak samo postępowy system gospodarczy co gospodarka demokracji kapitalistycznych”⁵². Syndykalista zakreślił zatem linię wsparcia („utworzenie republiki producentów”), odrzucił stosowanie terroru przez bolszewików⁵³, na „wojenną” taktykę bolszewików dostrzegł wpływ Proudhona (*La Guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, 1861)⁵⁴. W późniejszym czasie dostrzeże różnice programowe i wyrazi obawy przed pojawieniem się „nowej burżuazji” w Rosji radzieckiej. Zauważyć można dystansowanie się Sorela do bolszewików wraz z ich utrwalaniem władzy. W ocenie Michela Charzata stosunek Sorela do Lenina i bolszewików zaważył na niekorzystnym odczytaniu myśli francuskiego syndykalisty i przyczynił się do uformowania „czarnej” legendy⁵⁵.

50 P. Seippel, *Imne zagrożenie*, „Le Journal de Genève”, 14.02.1918, cyt. za: G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 291.

51 G. Sorel, *W obronie Lenina*, dz. cyt., s. 293.

52 Tamże, s. 298.

53 Nie sądzę, „że Lenin mógł natrafić w *Rozważaniach o przemocy* na jakiegokolwiek podżeganie do terroryzmu”, „abym, w którymkolwiek ze swoich pism przedstawił apologię wyjmowania ludzi spod prawa”, G. Sorel, *W obronie Lenina*, dz. cyt., s. 299, 298.

54 R. Dobek, *Pierre-Joseph Proudhon*, dz. cyt., s. 183–195. Proudhon w *Wojnie i pokoju* dopuścił użycie „prawa siły”, „w razie potrzeby”, np. można łupić, palić, mordować czy truć, a także wybić część populacji, by poprzez terror narzucić posłuszeństwo społeczeństwu, *tamże*, s. 187.

55 M. Charzat, *Georges Sorel et le fascisme. Eléments d'explication d'une légende tenace*, „Revue d'Histoire Intellectuelle. Cahier Georges Sorel” 1983, nr 1, s. 50.

W literaturze wskazuje się na niejednoznaczny stosunek Sorela do poczynañ faszystów włoskich⁵⁶. Wedle nieudokumentowanych źródeł (opinia Sorela wyrażona w „poufnej rozmowie” z J. Variotem, sic!), Sorel podobno bardzo pochlebnie wyraził się o Benito Mussolinim („człowiek niezwykły”, „geniusz polityczny, tak jak Lenin”)⁵⁷. Badacze podważają powyższe opinie, powołując się na listy Sorela do Mario Missiroli, dziennikarza włoskiego (m.in. list z czerwca 1921 r.), a także na listy do Crocego i Paula Delesalle. Brak jest dowodów, by Sorel publicznie popierał Mussoliniego⁵⁸, poza publikacją przez Jeana Variota rozmów z Sorelem po kilkunastu latach. James H. Meisel przyjął tezę, która znalazła uznanie wśród części badaczy, o „dwóch” Sorelach, jednym syndykalistycznym rewolucjoniście, drugim historyku ruchów społecznych. W jego przekonaniu obydwie postawy (polityczna i naukowa) się przeplatają, zarówno w opinii o Rosji bolszewickiej, jak i o włoskich faszystach. To w tej drugiej postawie Sorel miałby oceniać faszyzm. Powyższy pogląd nie wydaje się przekonujący, oznaczałby polityczną akceptację faszyzmu (i bolszewizmu), co w świetle jego wyrażanych publicznie poglądów jest dyskusyjne. Ponadto oznaczałby przyjęcie przez Sorela instrumentalnej oceny faszyzmu (i bolszewizmu), skupienie uwagi na socjotechnice ruchu, a nie propozycji ideowo-teoretycznej.

Po śmierci Sorela na jego grobie pojawiły się dwa wieńce, złożone przez przedstawicieli dwóch ambasad: Włoch faszystowskich i Rosji radzieckiej. W prasie obydwu krajów („Il Popolo d'Italia”; „Правда”) ukazały się dwa tak samo zatytułowane artykuły (zbieżność przypadkowa) *Śmierć Mistrza*, co w literaturze „czarnej” legendy jest traktowane symbolicznie⁵⁹. Symboliczne gesty, jakże istotne w polityce, mogą czasami mylić. Najzacieklejszymi przeciwnikami komunistów okażą się anarchiści, zaś zwycięski ruch faszystowski po przejściu władzy „pozbędzie się” (dosłownie) syndykalistycznie nastawionych faszystów. Bolszewicy i faszyści wyraźnie instrumentalizują

56 . Zob. A. Wielomski, *Georges Sorel i narodziny faszystowskiego mitu politycznego*, „International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal” 2021, t. 27, nr 1, s. 67; M. Król, *Historia myśli politycznej*, dz. cyt., s. 177. Por. J.J. Roth, *The Roots of italian fascism*, dz. cyt., s. 30–45; J.H. Meisel, *Georges Sorel's last myth*, dz. cyt., 52–65.

57 Zdaniem J. Variota rozmowa miała miejsce w marcu 1921 r. J.H. Meisel, *A premature fascist? Sorel and Mussolini*, „The Western Political Quartely” 1950, nr 3(1), s. 24–25.

58 J.H. Meisel, *A premature fascist? Sorel and Mussolini*, dz. cyt., s. 14.

59 A. Wielomski, *Georges Sorel i narodziny faszystowskiego mitu politycznego*, dz. cyt., s. 68.

stosunek do Sorela: u progu rządów potrzebują wsparcia, zaś po okrzepnięciu anarchosyndykaliści stają się obciążeniem.

Po śmierci Sorela rodzi się „czarna” legenda związana z teorią przemocy, Sorel jest postrzegany jako piewca przemocy rewolucyjnej, przeciwnik demokracji i kryptofaszysta⁶⁰, współcześnie pojawia się także zarzut antysemityzmu⁶¹. Zarzut „faszyzmu” wymaga komentarza, posłużył do sformułowania „czarnej” legendy, we współczesnej polityce był epitetem politycznym, rozpowszechnianym głównie przez marksistowskich komunistów⁶². Dopiero w połowie lat 80. XX wieku postmarksiści Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (*Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*) dokonali rehabilitacji Sorela („najgłębszy i najoryginalniejszy myśliciel II Międzynarodówki”), w obliczu kompletnego rozpadu ideowego ruchu komunistycznego⁶³.

Faszyści włoscy odwoływali się do koncepcji Sorela⁶⁴. Mussolini w zredagowanym przez siebie haśle *Faszyzm*, w *Encyklopedii Włoskiej* Treccaniego wskazał na wpływ myśli Sorela na wczesny faszyzm (1919–1922). Jego zdaniem „w wielkiej rzece faszyzmu znajdziecie strugi płynące od Sorela, od Peaguya, od Lagardella z ‘Mouvement Socialiste’ i od kohorty syndykalistów włoskich”⁶⁵. Traktował Sorela jak „Mistrza” (wieniec na grobie Sorela). W latach 30. XX wieku po opublikowaniu korespondencji Crocego i Sorela, w której pojawiają się nieprzychylnie opinie o Mussolinim i faszystach włoskich, nastąpiło wyciszenie pochwał, także wojna anarchistów z faszyzmem

60 Na temat recepcji Sorela w różnych nurtach i „czarnej” legendzie najszerzej: E. Brandom, *Violence in translation*, dz. cyt., s. 733–763.

61 Z. Sternhell, M. Sznajder, M. Ashéri w pracy o narodzinach ideologii faszystowskiej, *The birth of fascist ideology: From cultural rebellion to political revolution*, w rozdziale: *Georges Sorel and the antimaterialist revision of marxism*, postawili Sorelowi dwa fundamentalne zarzuty: bezpośredniego inspirowania ideologii faszystowskiej i antysemityzmu. Drugi zarzut nie wzbudza większej dyskusji, spór dotyczy skali zjawiska, natomiast pierwszy jest podważany.

62 „jeżeli wykluczyć faszystowską gadaninę Sorela”, J.P. Sartre, *Posłowie (1961)*, w: F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przedmowa E. Reklajtis, tłum. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 222.

63 E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, wstęp S. Sierakowski, Wydawnictwo Naukowe DSzWETWP, Wrocław 2007, s. 45–50.

64 I. Berlin, *Jerzy Sorel*, dz. cyt., s. 452.

65 B. Mussolini, *Doktryna faszyzmu*, dz. cyt., s. 18.

w Hiszpanii (odnosząc się do rządu F. Largo Caballero) mogła mieć wpływ na zmianę oceny syndykalistów rewolucyjnych, przyczynić się do ich „wygumkowania” z historii politycznej Włoch. Syndykalizm francuski posiadał silne wpływy we włoskim ruchu socjalistycznym i syndykalistycznym⁶⁶.

We współczesnej nauce raczej odrzuca się pogląd o Sorelu jako bezpośrednim inspiratorze faszystowskiej ideologii, jako jednym z jej twórców. Chociaż powyższą tezę podtrzymali Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Ashéri w pracy *The birth of fascist ideology. From cultural rebellion to political revolution* (1994), a w Polsce powyższą tezę głosił Marcin Król (1998). „Poglądy Sorela, po części za jego aprobatą i zgodnie z jego intencjami zostały zresztą wkrótce wykorzystane przez włoskich faszystów”⁶⁷.

Szczytowym momentem „czarnej” legendy Sorela jest śmierć Roberta Francisa Kennedy’ego, Prokuratora Generalnego i kandydata na prezydenta Stanów Zjednoczonych. Arthur Schlesinger Jr, znany intelektualista i krytyk społeczny związany z demokratami, na łamach popularnego „Harper’s Magazine” w artykule *The Politics of violence* oskarżył nową lewicę o nakręcenie propagandy przemocy w kraju. Jego zdaniem nowa lewica odwołująca się do postaci Sorela, Franza Fanona i Herberta Marcus’ego wierzy we wszechmoc czynu, co było przez niego określane „polityką przemocy”⁶⁸. Sorel stał się odpowiedzialny za zamach na Prokuratora Generalnego Stanów Zjednoczonych 45 lat po swojej śmierci (sic!). Arthur Schlesinger przypisał „politykę przemocy” do nowej lewicy (H. Marcus – father on the New Left), odczytał ją w kontekście terrorystycznym i faszystowskim, co w świetle faktów musi budzić sprzeciw. Sorela teoria siły (państwa) i przemocy (rewolucyjnej) ma szersze, teoretyczne odniesienia, w znaczeniu uniwersalnym jest sprzeciwem przeciwko rosnącej sile państwa („liberalny Sorel”), a we francuskim kontekście, w którym była kształtowana, jest sprzeciwem wobec postabsolutystycznego państwa, zarówno w ramie cesarskiej, jak i republikańskiej (afery Dreyfusa).

66 M. Waldenberg, *Prekursorzy Nowej Lewicy*, dz. cyt., s. 173–298.

67 M. Król, *Historii myśli politycznej*, dz. cyt., s. 177.

68 A. Schlesinger jr, *America 1968: The Politics of violence*, 7.VI.1967 r., „Harper’s Magazine” 1982, s. 22, cyt. za: E. Brandom, *Violence in translation*, dz. cyt., s. 758. Por. z tego okresu (1970 r.) esej H. Arendt, *O przemocy*, tłum. A. Łagodźka, w: tejsze, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 5–135, szczególnie rozważania o relacji F. Fanon, J.-P. Sartre i G. Sorel.

Wypowiedź Schlesingera ukazuje ówczesny stan politycznego wrzenia w Stanach Zjednoczonych, obawy demokratów o odrodzenie ducha makartyzmu wraz z rewolucją kubańską i chińską rewolucją kulturalną (Marks-Mao-Marcuse, hasło rebelii studenckiej). Kontekst polityczny wypowiedzi Schlesingera nie jest przedmiotem analizy, znany publicysta powtórzył tezy Tomasza Manna (*Doktor Faustus*). Niepokój „przed Sorelem” w Stanach Zjednoczonych wynika z obawy przed powtórzeniem scenariusza włoskiego z 1922 roku. Demokraci obawiają się nowego marszu „na Rzym”. Dokonując oczywiście celowego skrótu myślowego, w kręgu specjalistów dopuszczalnego, by ukazać siłę oddziaływania „czarnej” legendy Sorela, jej manipulacyjny i mistyfikacyjny charakter, wpisywanie w lokalną sytuację polityczną.

John Gray, liberalny filozof polityki, w tekście zatytułowanym *The violent visions of Slavoj Žižek* (2012) pisał: „Sorel jest użytecznym skrótem, który oznacza nieudany radykalizm”⁶⁹. W opinii Graya, „Sorel” (jako hasło) oznacza radykalizm, który nie dokonuje rozróżnienia między lewicą a prawicą, zdradza intelektualistów i myśli środki z celami. Liberalny filozof polityki przedłuża „czarną” legendę o Sorelu jako współczesnym Machiavellim (E. Faul).

Idee Sorela są przedmiotem licznych odniesień w literaturze. Po raz pierwszy idee sorelańskie pojawiają się w literaturze za sprawą Daniela Halévy, jego przyjaciela. Zdaniem Johna Cerullo, Halévy w *Histoire de quatre ans 1997–2001* (1903) (ang. tytuł *History of four years*) inspirował się myślą Sorela, jego koncepcją filozofii pracy. Podejmuje w niej w stylu sorelańskim wątek dekadencji, upadku moralnego, do którego przyczynia się społeczeństwo konsumpcyjne ułożone w duchu marksowskim⁷⁰. Halévy jest także autorem przedmowy do paryskiego wydania Józefa Czapkiego, *Terre Inhumaine* (1949), w której Czapki wspomina zastosowanie marksistowskiego socjalizmu w praktyce, a nie w fikcji literackiej.

W ocenie Johna Cerullo w duchu sorelańskiej idei moralnej i teorii sprawiedliwości jest dramat Paula Claudela *L'Otage* (1911) (ang. tytuł *The*

69 J. Gray, *The Violent visions of Slavoj Žižek*, cyt. za: E. Brandom, *Violence in translation*, dz. cyt., s. 734. Por. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, dz. cyt., s. 3–50.

70 J. Cerullo, *A literacy Sorel: 'Dirempting' a fin de siècle moralist*, „History of Politics Thought” 2003, t. 24, nr 1, s. 137–141.

Hostage). Akcja dramatu rozgrywa się w czasach napoleońskich, bohater zostaje postawiony przed dylematem moralnym⁷¹.

W Polsce do idei sorelańskich nawiązuje Stefan Żeromski w *Walce z szatanem*, szczególnie w tomie I zatytułowanym *Nawracanie Judasza* (1916). Pisarz wplata w wątek literacki kwestię polityczną istotną dla charakterystyki moralnej i osobowościowej głównego bohatera. Żeromski prezentuje dyskusję między socjalistą a rewolucyjnym syndykalistą, wątek mitu i grewy (od fr. *grève*) jest głównym przedmiotem sporu⁷².

W ocenie Laskowskiego idee sorelańskie odnaleźć można u Henryka Ibsena (*Wróg ludu*), Josepha Conrada (*Tajny agent*) i Stanisława Brzozowskiego (*Płomienie*); Laskowski wskazał tylko odniesienia do tzw. literatury wysokiej.

Idee Sorela w literackiej formie prezentuje przed II wojną światową André Malraux. W jego *Doli człowieczej* myśl Sorela jest przedmiotem dyskusji w kontekście nadchodzącej rewolucji, zaś w *Nadziei* Malraux wspomina rewolucyjnych syndykalistów. *Nadzieja* jest powieścią o wojnie domowej w Hiszpanii, której francuski autor był uczestnikiem. Idee Sorela pojawiają się także u Alberta Camusa w *Człowieku zbuntowanym*, opowiadającym mitologiczną historię we współczesnej ramie.

Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie* wskazuje Sorela i *Rozważania o przemocy* jako źródło inspiracji dla współczesnego doktora Fausta⁷³. W Sorelu i „radykałnych” intelektualistach dostrzega źródło diabelskich inspiracji nazistów (słowo diabelski użyłem w literackiej symbolice).

W politycznej aktywności Sorela wyróżnia się ideowe okresy, którym przypisuje się określone postawy polityczne. Badacze w periodyzacji myśli poszukują odpowiedzi na pytanie: kim jest Sorel? Najszerzy zestaw „okresów” przedstawił Erwin Faul, uzasadniając tezę o Sorelu jako współczesnym Machiavellim. Jego zdaniem możemy wyróżnić następujące „okresy”: konserwatysta, socjalista, rewizjonista, syndykalista, nacjonalista, inspirator

71 Tamże, s. 143.

72 S. Żeromski, *Walka z szatanem*, t. I, *Nawracanie Judasza*, opracowanie tekstu i posłowie S. Pi-goń, Czytelnik, Warszawa 1974, s. 67–69. Zob. H. Janaszek-Ivanićkova, *Żeromski w świecie idei Sorela*, dz. cyt., s. 124.

73 T. Mann, *Doktor Faustus*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 475–486 (rozdział XXXIV, cd.)

faszystów i apologeta Lenina⁷⁴. W bardziej wyważonej ocenie Henriego Dubieffa (*Le Syndicalisme révolutionnaire*, 1969), ale także nieadekwatnej, Sorel był marksistą, rewolucyjnym syndykalistą, monarchistą i bolszewikiem⁷⁵. W moim przekonaniu w literaturze przedmiotu przesadnie podkreśla się meandry w karierze politycznej Sorela, który w „okresie konserwatywnym” (ocena postawy życiowej Sorela w opinii kolegi ze studiów), monarchistycznym (nacjonalistycznym u Faula), bolszewickim (apologeta Lenina u Faula) czy jako inspirator faszystów, nie napisał żadnej teoretycznej czy szerszej ideologicznej pracy uzasadniającej „dokonany zwrot”, poza publicystycznymi opiniami. W prezentacji aktywności politycznej Sorela wskazywałem na jego posunięcia (*Cercle Proudhon*; apologia Lenina), które nie wynikały z dokonanego zwrotu ideowego, ale pewnego impasu politycznego, w jakim się znalazł. Nie opisuję w kategoriach taktyki politycznej, ponieważ Sorel nie był politykiem, tylko myślicielem zaangażowanym społecznie, nie uczestniczył w politycznych działaniach, poza momentami (*le cas Millerand*, *l'affaire Dreyfus*, *Cercle Proudhon*, apologia Lenina).

W mojej ocenie autor *Rozważań o przemocy* był zawsze wierny socjalistycznym ideałom, tak jak je rozumiano do I wojny światowej. Do lat 30. XX wieku w ruchu robotniczym socjalizm ujmowano szeroko, jako wielonurtowy ruch o określonych ideach. W ramach ówczesnie rozumianego socjalizmu, Sorel był marksistą, a następnie syndykalistą rewolucyjnym, którego ideały najlepiej wyrażał on sam. Nie podzielam opinii Rossignola, jakoby Sorel zdradzał nawet siebie⁷⁶; uważam odwrotnie, „podziwiał” tylko siebie (M.-E. David, „objawi mu nawet jego geniusz”), dlatego nie zdomowił się w żadnej partii. Powyższa ocena nie unieważnia dokonanej przez Berlina charakterystyki Sorela osobowości politycznej, jako autora zawładniętego *idée maîtresse* bergsonowską *élan vital*⁷⁷, czy Willy Gianinazziego analizy psychologicznej. Ivan

74 E. Faul, *Der Moderne machiavellismus* (1961), cyt. za: M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „Metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, dz. cyt., s. 134.

75 H. Dubieff, *Le Syndicalisme révolutionnaire* (1969), cyt. za: M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „Metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, dz. cyt., s. 134.

76 F. Rossignol, *La Pensee de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 21, 9, jednocześnie sprzecznie dodaje: Sorel przez cały czas pozostawał „pod wrażeniem Marksa”, „doświadcza myśli socjalistycznej”, tamże, s. 31, 151. Rossignol nie wymienił Marksa wśród myślicieli, którzy wywarli wpływ na Sorela.

77 „Sorelem zawładnęła jedna idée maîtresse: że człowiek jest kreatorem”, I. Berlin, *Georges Sorel*, dz. cyt., s. 417.

Strensky nie dokonał analizy psychoanalitycznej ani religijnej Sorela⁷⁸, chociaż koncepcję mandarynów⁷⁹ (w tym przypadku mandarynów socjalizmu, ewentualnie mandarynów nauki) można by odnieść również i do Sorela.

Sorel był naiwny politycznie i był idealistą⁸⁰, co najczęściej idzie w parze, dlatego podejmował różne, nie do końca trafne decyzje polityczne i zawierał polityczne znajomości, ale zawsze kierował się lewicowymi ideałami, politycznie lokowanymi w marksizmie (lata 1893–1897), ale przede wszystkim w anarchosyndykalizmie. Przyszedł do polityki zbyt późno, by się jej dobrze nauczyć czy zaakceptować reguły jej gry zespołowej. Sorel na pewno nie był zawodowym rewolucjonistą jak Michaił Bakunin, ani ideologiem jak Marks, ani politykiem jak Lenin. Był lewicowym idealistą, jak jeden z jego ideowych mistrzów Pierre-Joseph Proudhon. Obydwie postacie łączy wiele: spór z marksizmem, podobne ideały, marginalizacja polityczna, życiowe postawy i wybory, upór⁸¹. Jeśli porównamy zainteresowania Proudhona i Sorela, zauważymy dużą zbieżność. Proudhon interesuje się teorią rewolucji, rolą Kościoła i religii w historii, zagadnieniem postępu, upadku i odrodzenia w dziejach oraz zagadnieniami moralnymi współczesności, kwestiami ładu społecznego, zagadnieniem filozofii pracy, stosunkiem socjalizmu do parlamentaryzmu i polityki. Myśl Sorela kontynuuje problemy polityczne i etyczne postawione u źródeł kształtowania się anarchizmu, wówczas najlepiej wyrażonych przez Proudhona⁸². W ocenie Swianiewicza wszystkie zasadnicze cechy światopoglądu moralnego Sorela odnajdziemy u Proudhona: kult pracy, kult ideałów ascezy i czystości, walka z psychologią konsumpcji, propaganda obowiązkowości, sumienność⁸³.

78 I. Strensky analizuje myśl Sorela, a nie jego osobowość, jak w przypadku pozostałych myślicieli (Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, Malinowski) w rozdziale poświęconym mitom politycznym, *Four theories of myth in twentieth century history*, dz. cyt., s. 164–174.

79 I. Strensky osobę E. Cassirera ocenia poprzez koncepcję mandarynów, *Four theories of myth in twentieth century history*, dz. cyt., s. 13–41. Powyższe zagadnienie omawiam w rozdziale poświęconym Cassirerowi, jego myśli mitycznej.

80 W opinii C. Lombroso, anarchistów cechuje „głęboki, wręcz wybujały altruizm”, P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, dz. cyt., s. 46.

81 M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „metafizyk” syndykalizmu rewolucyjnego*, dz. cyt., s. 135; J. Dziżyński, *Proudhon*, dz. cyt., s. 21–22.

82 J. Dziżyński, *Proudhon*, dz. cyt., s. 20–22.

83 S. Swianiewicz, *Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 61.

Myśl autora *Rozważań o przemocy* była odpowiedzią na polityczne wyzwania ówczesnych czasów, była pragmatyczna, podejmowała aktualne zagadnienia. Sorel był w najlepszym tego słowa znaczeniu wykształconym intelektualistą, o szerokich horyzontach (historia, filozofia, religia, psychologia), utrzymywał kontakty z Crocem, Antonio Labriolą, Bernsteinem, bywał na wykładach Bergsona i z nim korespondował, pisał o Sokratesie, Arystotelesie, Vicu, Renanie, Durkheimie, Williamie Jamesie. Sorel wywierał wpływ na myślicieli politycznych; jak podkreśla się w literaturze przedmiotu, robotnicy nie czytali Sorela, poszukiwali innego typu literatury politycznej⁸⁴. W opinii Le Bona inżynier Sorel był największym erudytą wśród socjalistów francuskich tego okresu⁸⁵. Pod koniec życia możemy dostrzec u niego wyraźnie rozgoryczenie, jego idee nie znalazły realizacji.

Myśl Sorela kształtowała się pod wpływem wydarzeń politycznych tego okresu, w pierw wojny francusko-pruskiej i Komuny Paryskiej, później sprawy Dreyfusa i sporów w ruchu robotniczym o sposób zdobycia władzy i realizację programu socjalistycznego, następnie politycznych i kulturowych konsekwencji Wielkiej Wojny. Niewątpliwie Sorel źle odczytał koniec *belle époque*, uznał I wojnę światową za kulminację okresu dekadencji, przewrotów i rewolucji, w tym kontekście odczytał nowe ruchy polityczne w Rosji (bolszewików) i we Włoszech (faszystów).

Myśl Sorela spotyka się z szeroką recepcją w nauce i ideologiach XX wieku. W okresie międzywojennym Carl Schmitt⁸⁶, Walter Benjamin⁸⁷, Vilfredo Pareto, Robert Michels, Karl Mannheim zapewnili Sorelowi status akademicki⁸⁸,

84 W znanej anegdocie, Victor Griffuelhes, jeden z przywódców francuskich syndykalistów (sekretarz generalny CGT), współtwórca *Karty z Amies*, na pytanie czy czytał Sorela, odpowiedział „Ja czytam Aleksandra Dumasa”, I. Berlin, *Georges Sorel*, dz. cyt., s. 450.

85 M. Curtis, *Three against the Third Republic*, dz. cyt., s. 52.

86 C. Schmitt cytuje już Sorela w książce o dyktaturze z 1921 r., zaś w 1923 r. napisał 9-stronicowy tekst *The political theory of myth*, który włączył pod zmienionym tytułem do *Crisis of parliamentary democracy*, J.-W. Müller, *Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read Reflections on violence*, „History of European Ideas”, 2003, t. 29, nr 4, s. 460–462.

87 W. Benjamin pod wpływem C. Schmitta zapoznał się w *Rèflexion sur la violence* i w 1921 r. napisał krytyczny artykuł *Critique of violence*, opublikowany w „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, poprzez Benjaminą z myślą Sorela zapoznał się L. Strauss, J.-W. Müller, *Myth, law and order*, dz. cyt., s. 462.

88 J.-W. Müller, *Myth, law and order*, dz. cyt., s. 460–471.

który okazał się trwały. Jego myśl znajduje uznanie u Schmitta, Michelsa i Pareta, jest inspiracją dla Mannheima, zostaje odrzucona przez Benjaminą. W Niemczech jest analizowany w kontekście konserwatywnej rewolucji⁸⁹. Rozważania o Sorelu podejmował w swoich pracach Sigmund Neumann, który przygotował biogram francuskiego myśliciela dla amerykańskiej *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934)⁹⁰. Sorel jest postrzegany w filozoficznej dyskusji (Schmitt, Benjamin, Strauss, Mannheim, Arendt) poprzez relację między rozumem instrumentalnym a rozumem krytycznym, wskazuje się zarówno na jego koncepcję przemocy, jak i na koncepcję czynników irracjonalnych w polityce (mit). Schmitt i Mannheim uważają nawet rozważania na temat irracjonalności za najistotniejsze w myśli Sorela.

W Niemczech po II wojnie światowej dostrzega się podobieństwa między karierą polityczną francuskiego syndykalisty a karierą Ernsta Jüngera, publicysty-ideologa prawicy nacjonalistycznej i pisarza, który w pierw tworzył idee ruchu narodowosocjalistycznego, by następnie się z nimi spierać na kartach literatury pięknej (*Na marmurowych skałach*, 1939), a w ostateczności odrzucić⁹¹. Porównanie Jüngera do Sorela jest moim zdaniem jednak dyskusyjne, Sorel nie wypierał się siebie, by użyć psychoanalitycznej kategorii. Generalnie Sorel jest postrzegany jako twórca amoralny i barbarzyński, co najlepiej oddaje tytuł książki Erwina Faula *Der Moderne machiavellismus* (1961), wpiśniętej się nie tylko w „czarną” legendę, ale i rozrachunek polityczny z Trzecią Rzeszą (*Hitlers über-machiavellismus*)⁹². Niewątpliwie uznanie Sorela

89 M.in. w pracy M. Freunda, *Georges Sorel. Der Revolutionäre konservatismus* (1932), która ukazała się przed dojściem nazistów do władzy.

90 S. Neumann, *Sorel, Georges (1847–1922)*, w: *Encyclopedia of the Social Sciences*, red. E.R.A. Seligman, A. Johnson, New York 1934.

91 E. Jünger (1895–1998) jest postacią złożoną i kontrowersyjną, pisarz i entomolog z wykształcenia, nacjonalista, krytyk demokracji liberalnej i republiki weimarskiej, we wczesnym okresie wspierał ruch narodowosocjalistyczny, żądał militaryzacji życia społecznego, opowiadał się za wprowadzeniem dyktatury narodowej, odrzucał humanizm i pacyfizm, propagował dyscyplinę i hierarchię, „realizm heroiczny” jednostki. Pod koniec lat 20. XX w. zdystansował się do nazizmu, coraz bardziej popadając w konflikt z NSDAP, po 1933 r. krytyk nazizmu, dystansujący się od nich, ale z prawej strony. Jest przykładem postaci, którego idee zrodziły radykalny ruch i który podjął walkę z własnymi poglądami.

92 E. Faul, *Hitlers über-machiavellismus*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte” 1954, z. 4, s. 544–572, (http://www.ifz-muenchen.de/hetfarchiv/1954_4.pdf (dostęp: 20.10.2024)). E. Faul przedstawił w artykule tezy, które rozwinął w książce *Der Moderne machiavellismus* (1961).

za „współczesnego Machiavellego” jest daleko dyskusyjne i nie ma oparcia w faktach.

Po II wojnie światowej Sorel jest postrzegany w Europie zachodniej jako antytotalitarysta (antykomunista), „staje się” liberalny. Podkreśla się jego nieufność wobec państwa i władzy, wskazuje się na eksponowanie instytucji przeciwko władzy i wspieranie praworządności⁹³. Alan Kahn uznał go nawet za przedstawiciela tradycji liberalizmu arystokratycznego ze względu na głoszony przez niego elitaryzm i heroiczne wątki⁹⁴. Jednocześnie Sorel w latach 60. XX wieku w Stanach Zjednoczonych jest postrzegany jako piewca przemocy rewolucyjnej nowej lewicy niemarksistowskiej.

Obecnie następuje odrodzenie studiów nad Sorelem. Jego koncepcje mogą być inspirujące dla politologów analizujących zjawiska społeczne we współczesnej demokracji masowej. Można go interpretować jako filozofa społecznego opisującego mechanizm przejścia władzy przez demagoga-populistę, analizującego mechanizm sterowania dużymi zbiorowościami ludzkimi w demokracji i reżimach autorytarnych państw nowoczesnych, proroka rewolucyjnego. Może być on także podpowiedzią dla analizy zjawiska rodzenia się cezaryzmu, a także kształtowania i oddziaływania emocji (pierwiastków irracjonalnych) w polityce, w zdobyciu władzy, czy w analizie kampanii wyborczych w reżimach demokratycznych (wskazałem tylko niektóre konteksty badań i analiz politologicznych).

W biogramach Sorela najczęściej pojawia się sformułowanie: francuski myśliciel społeczny, pisarz polityczny, co wydaje się być najtrafniejszym wskazaniem aktywności autora *Rozważań o przemocy*. Sorel natomiast o sobie pisał „bezinteresowny sługa proletariatu” (*Materiaux d'une théorie du proletariat*, w dedykacji dla Paula i Leona Delesalle). Pomijając patos sformułowania, powyższa autodefinicja dobrze sytuuje myśl i jego jako „polityka”. We współczesnej literaturze naukowej Sorela najczęściej określa się trzema wyrazami: *baffling*, *misunderstood*, *maligned* – zaskakujący, niezrozumiały i oczerniany (z recenzji monografii R. Humphreya o Sorelu).

93 E. Brandom, *Violence in translation*, dz. cyt., s. 742.

94 Tamże, s. 735.

PROROK SYNDYKALIZMU REWOLUCYJNEGO

Podtytuł rozdziału świadomie nawiązuje do znanej pracy Waldenberga zatytułowanej *Jerzy Sorel – „metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*⁹⁵. Frazy „prorok rewolucyjnego syndykalizmu” użył M. Charzat w biografii politycznej Sorela (rozdział IV, *Prophète du syndicalisme révolutionnaire*)⁹⁶, dla podkreślenia jego ideologicznej aktywności, a nie politycznej praktyki. Zdaniem Charzata Sorel miał „alergię na polityczną działalność”⁹⁷. Negatywne ujęcie francuskiego syndykalisty jako proroka zaprezentował Richard Humphrey (*Georges Sorel: Prophet without honor – a study in anti-intellectualism*, 1951).

Słowo „metafizyk” zostało przez Waldenberga użyte celowo, miało swój wyraźny kontekst polityczny i ideologiczny. Frazy „metafizyk rewolucyjnego syndykalizmu” użył Jean Joseph Marie Auguste Jaurès, polityk socjalistyczny, w kontekście krytyki politycznej Sorela. Bezpośrednio odnosiła się ona do *Les Préoccupations métaphisiques des physiciens modernes* (1907), a pośrednio do jego propozycji „programowych” wyłożonych w teorii mitu, do aspektów irracjonalnych w polityce. Pojawiła się po bardzo krytycznych opiniach Róży Luksemburg o anarchistach rosyjskich (przypadkowa zbieżność, jednak godna odnotowania).

Zdaniem Sorela, który przyjął proudhonowski postulat moralny, „w ostatecznym rozrachunku socjalizm jest metafizyką moralności” („Bulletin de la Société Française de Philosophie”, 1907)⁹⁸. Zagadnienie metafizyki było przez Sorela podejmowane wielokrotnie, akces do marksizmu zgłosił publikując cykl tekstów o starożytnej i nowej metafizyce (*L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, 1894). Pojęcia metafizyki Sorel używał w różnych kontekstach, także gdy podejmował dyskusję o teorii ekonomicznej. Jego zdaniem na metafizyce został ufundowany dyskurs „starej” teorii społecznej, gdy nowa szkoła jest oparta na ekonomii politycznej. Metafizyka dotyczy istoty socjalizmu, odpowiada na pytanie, czym ma być socjalizm, realizacją heroiczej idei moralnej w historii, zdaje się odpowiadać autor *Rozważań o przemocy*. Dla przeciwników politycznych Sorela zagadnienia praktyczne są ważniejsze.

95 M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „metafizyk” rewolucyjnego syndykalizmu*, dz. cyt., s. 128–172.

96 M. Charzat, *George Sorel et la révolution*, dz. cyt., s. 61–68.

97 Tamże, s. 61.

98 Za: F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 28.

Jaurès należał do „stałych” oponentów Sorela, był prymusem w Ecole Normale Supérieure i świetnym mówcą, trybunem ludowym. Dla Bergsona był symbolem *homo loquax*, człowieka gadatliwego (podobnie uważał Sorel). Jaurès „wyjął” z tekstu kluczowe słowo „metafizyk” i dokonał jego odwrócenia w ironię, ale nie dla opisanie myśli Sorela, tylko dla politycznego zdyskwalifikowania. Fraza nabrała nacechowanego zabarwienie, odnosiła się do publicystyki Sorela w socjalistycznym czasopiśmie marksistowskim „*Revue de la Métaphysique*” oraz do jego sporów politycznych z parlamentarnymi socjalistami, które zostały zapoczątkowane jeszcze w latach 80. XIX wieku (stosunek do rządu P. Waldeck-Rousseau i sprawy Milleranda oraz do afery Dreyfusa).

Włodzimierz Lenin (*Materializm i empiriokrytycyzm*, 1908) dokonuje w tym czasie dyskredytacji intelektualnej Sorela („znany mętniak Georges Sorel”), co może być zbieżnością przypadkową (skłaniam się do tej sugestii), ale mającą obiektywne wytłumczenie. W tym okresie narasta krytyka anarchosyndykalizmu w ruchu robotniczym, której istotę wskazał Eduard Bernstein. Podkreśla się przyjęcie przez francuskiego syndykalisty postawy a’la Bakunin, co oznacza kłótnie i „wieczne spory”, paraliż międzynarodówki, która i tak jest już nadmiernie podzielona i rozdarta wewnętrznymi konfliktami. Ponadto ujawniają się wyraźne różnice teoretyczne i programowe między syndykalistami a socjalistami parlamentarnymi i socjalistami-rewolucjonistami (marksistami), oraz pojawiają się negatywne opinie o działaniach anarchistów-syndykalistów podczas strajków w Belgii i rewolucji w Rosji.

Syndykalizm w osobie Sorela, podobnie jak anarchizm, eksponuje wątki moralno-personalistyczne, które do doktryny anarchistycznej wprowadził Proudhon i podtrzymał Bakunin, a także inny model przejęcia władzy (rewolucja spontaniczna), oparty na innych rozwiązaniach politycznych (związki zawodowe i związki producentów) i inne ułożenie przyszłego społeczeństwa (wizja twórczej anarchii)⁹⁹. Syndykalizm w ówczesnej ocenie politycznej zmierzał do pogodzenia proudhonizmu z marksizmem, korzystając z osiągnięć filozoficznych Nietzschego. Powyższą ocenę formułuje Jaurès,

99 J. Dziężyński, *Proudhon*, dz. cyt., s. 18, zob. P.-J. Proudhon, *O sprawiedliwości w rewolucji i Kościele*, tamże, s. 224–260.

przeciwnik Sorela we francuskim ruchu socjalistycznym¹⁰⁰, a skłania się do niej Bernstein, który wcześniej wiązał nadzieje polityczne z osobą Sorela, widział w nim sprzymierzeńca politycznego i teoretyka rewizjonizmu. W anarchosyndykalizmie dostrzega się kontynuację Charles'a Fouriera socjalizmu utopijnego.

Krytyczna ocena Lenina odnosiła się do sporu filozoficzno-matematycznego (E. Le Roy vs H. Poincaré), ale nabrała znaczenia politycznego, zaś po śmierci Lenina stała się argumentem politycznym i przyczyniła się do tworzenia „czarnej” legendy¹⁰¹. Powyższe uwagi odnoszą do kontekstu książki, w której zakreśliłam różnicę między mitem a legendą, jej personalnym odniesieniem, podczas gdy mit antropomorfizuje problem. Słowo metafizyka nabrało emblematycznego znaczenia w ruchu robotniczym, stało się argumentem politycznym. Podczas wojny domowej w Hiszpanii, po upadku rządu Francisco Largo Caballero w wyniku „wydarzeń majowych” 1937 roku, tak skomentował upadek rządu anarchosyndykalistycznego Charles Péguy, bliski współpracownik Jaurésy (później jego przeciwnik polityczny): „wszystko zaczyna się mistyką, a kończy polityką”¹⁰². Mistyka jest metonimią metafizyki.

Waldenberg przywołał frazę, ale tylko słowo metafizyk zapisał w cudzysłowie, wskazując na historiozoficzne zabarwienie koncepcji francuskiego syndykalisty. Moim zdaniem myśl Sorela od pierwszej większej publikacji (*Contribution à l'étude profane de la Bible*) jest polityczno-moralna (teoria rewolucji i etyka) z wyraźnymi kontekstami religijnymi i taka pozostaje do końca jego twórczości. Joanna Górnicka wskazała katalog idei moralnych, którym Sorel poświęcił uwagę badawczą: prawość, czystość obyczajów, szacunek dla prawa zwyczajowego i tradycji, szacunek dla godności rodziny, praca jako wyzwanie moralne, cnoty wojenne, heroizm¹⁰³. Wyrażenie „morale d'abord”, odnoszące się do myśli Proudhona, również określa syndykalizm Sorela: „wpierw moralność”, a nawet „moralność ponad wszystko”. *Rozważania o przemocy* dla wielu badaczy są pracą z filozofii moralności, a nie z teorii polityki.

100 Zdaniem J. Dziżyńskiego sorelizm jest próbą syntezy proudhonizmu z marksizmem, wykorzystując do tego celu filozofię H. Bergsona, *Proudhon*, dz. cyt., s. 22.

101 P. Laskowski, *Maszyny wojenne*, dz. cyt., s. 59–64.

102 P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, dz. cyt., s. 393.

103 J. Górnicka, *Dwa wymiary historii w poglądach filozoficznych Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 124.

Sorel poszukuje odpowiedzi na podstawowe pytanie o przyczyny zmiany formacji historycznych. Formułując myśl w języku współczesnej politologii podejmuje dyskusję o teorii rewolucji, wówczas osadzoną teoretycznie w filozofii i historii, a także dopiero się kształtującej socjologii, której propozycje badawcze odrzuca¹⁰⁴. Odpowiedzi sformułowane przez historyków polityki (J. Michelet, H. Taine, A. Sorel) dotyczące przyczyn zmiany formacji historycznych nie zadowalają go, podobnie jak propozycje metodologiczne Marksa. Poza krótkim okresem fascynacji marksizmem (1893–1897), koncepcja walki klas jako metoda badania życia społecznego zostaje przez niego odrzucona w wersji proponowanej przez autora *Kapitału*. Propozycja Marksa walki klas wydaje się być niewystarczającą w XX wieku i dyskusyjna, zdaniem Sorela odnosi się tylko do przeszłości. Dzień akuszerii socjalizmu nie przybliża się, ale oddala, co wydaje się być przekonującym argumentem przeciw traktowaniu dziejów w sposób deterministyczny. Kwestionuje hipotezy Marksa dotyczące wartości (teoria wartości), pauperyzacji (teoria zubożenia), własności (teoria koncentracji posiadania) i koncentracji produkcji (teoria koncentracji produkcji). Tym samym kwestionuje „naukowy socjalizm” jako pojęcie i popiera rewizję marksizmu, sytuując się obok Bernsteina i innych rewizjonistycznych myślicieli. Publikuje w „Sozialistische Monatshefte”¹⁰⁵, piśmie założonym przez Bernsteina w celu wypracowania nowoczesnej wersji marksizmu, dokonania jego krytycznej rewizji. *De facto* wszystkie nurty socjalistyczne dokonały rewizji filozofii Marksa, włącznie z komunizmem. Sorel traktuje marksizm i jego teorię materializmu historycznego jako metodę opisu dziejów. Odczytuje Marksa nie ideologicznie, ale teoretycznie jako nową teorię społeczną, która wymaga dalszych studiów i nowych, teoretycznych propozycji społecznych. Jego krytyka Marksa z tego okresu nie odbiega od krytyki teoretyków Drugiej Międzynarodówki, poszukujących pogłębienia doktryny, mających świadomość niedostatków marksowskiego wyjaśniania dziejów.

104 G. Sorel, *Les Théorie de M. Durkheim*, „Le Devenir social” (1895). Zob. J. Stanley, *The sociology of virtue*, dz. cyt., s. 76–104.

105 E. Bernstein jest ówczasie uważany za najwybitniejszego ucznia F. Engelsa (podobno zobowiązał się nie podważać poglądów mistrza za jego życia). Założył czasopismo teoretyczne, którego celem było stworzenie szerokiej platformy umożliwiającej wypowiedzenie się dużego grona socjalistów z różnych kierunków ideowych o „naprawie” marksizmu. Określenie rewizjonizm jest emblematiczne i polityczne, zob. E. Bernstein, *Zasady socjalizmu i zadania socjalnej demokracji*, tłum. brak danych, Drukarnia Udziałowa, Lwów 1901.

Jego zdaniem marksizm nie wyjaśnia myśli religijnej, ani zjawiska ideologii¹⁰⁶. Szczególnym problemem jest stosunek do nadbudowy ideologicznej, zagadnienia świadomości i pierwiastków irracjonalnych w historii. Jest pytaniem o rolę geniusza w historii, które przełożone na język teorii społecznej jest pytaniem o rolę przypadku w historii, z dodatkowymi implikacjami. W sporach o dzień akuszerii socjalizmu ponowione zostaje pytanie o determinizm historyczny, a także prawa następstwa formacji, o cykle historyczne. Powyższe zagadnienie od oświecenia są tematami dysput historiozoficznych. Sorel poszukuje bardziej pogłębionej odpowiedzi niż przedstawiona w ortodoksyjnym marksizmie i odnajduje ją u Vica, Renana, Taine'a, Proudhona, Nietzschego, Bergsona i Antoine'a A. Cournota.

Sorel aż do 1911 roku nie uważał teorii Marksa za ideologię (wówczas pojęcie to funkcjonowało w społecznym obiegu idei jako epitet w stylu Napoleona¹⁰⁷), ale za teorię zmiany społecznej, otwartą na nowe supozycje, hipotezy. Tak również postrzega własne koncepcje teoretyczne, jako „nową szkołę”, powstałą z „nowego doświadczenia” (afery Dreyfusa, sprawa Milleranda, ale i Komuna Paryska). „Nowa szkoła” jest więc także frazą ideologiczną, będzie używał określenia „propaganda teoretyczna”.

Myśl Sorela kształtuje się w sporach „nowej szkoły” z ortodoksyjnym marksizmem bolszewików (Luksemburg) i socjalizmem parlamentarnym (Jaurés, Millerand). Sorel jest więc krytykowany w ruchu robotniczym nie z powodu rewizji Marksa, ale z powodu kierunku, w którym zmierza (najistotniejsze powody: odrzucenie parlamentaryzmu, nadanie znaczenia idei moralnej, stosunek do partii politycznej). Postrzegał Marksa jako filozofa, który zapoczątkował pewien nurt filozofii dziejów (materializm historyczny), ale go nie ukończył. System teoretyczny Marksa jest dla niego systemem otwartym, a nie zamkniętym, dogmatycznym systemem reguł, doktryną społeczną. Wskazuje „kilku” Marksów¹⁰⁸, dla niego prawdziwy marksizm jest wyłożony w *Krytyce programu gotajskiego* (1875).

Sorel jest umysłem twórczym, zdaniem większości badaczy myślicielem oryginalnym, proponującym własne rozwiązania, mającym świadomość

106 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 1–5.

107 E. Kennedy, „Ideology” from Destutt de Tracy to Marx, „Journal of History of Ideas” 1979 (July-Sept.), t. 40, nr 3, s. 353–368.

108 G. Sorel, *Złudzenie postępu*, dz. cyt., s. 7.

„błędów twórczych”. Świadomie dopuszcza brak jasności języka, brak precyzji jaka cechuje nauki przyrodnicze, jego zdaniem badania społeczne pozwalają na szkice, rozwiązania cząstkowe, hipotezy badawcze. Dopiero fakty historyczne mają przynieść potwierdzenie teorii, są jej falsyfikacją. W *Rzut oka na zagadnienia filozoficzne* pisał: „System może uchodzić za godny podziwu nawet wówczas, gdyby posiadał wielkie luki, sprzeczności lub rażące błędy, jeśli by dostarczył wielu ludziom pożytecznej taktyki do podjęcia tego, co można nazwać obleganiem rzeczywistości”, i dodawał: „filozofia posiada wartość jedynie jako środek sprzyjający twórczości”¹⁰⁹. Sorel widział siebie jako twórcę nowych pomysłów, może nawet artystę¹¹⁰.

Już w pierwszych publikacjach (*Le Procès de Socrate; La Ruine du monde antique; Introduction à l'économie moderne*) Sorel formułuje swoją metodę badawczą. Nie rozważał procesów społecznych w analitycznym schemacie walki klas. Problemy religijne i moralne, którymi się zajmował, przesuwają jego analizy w kierunku bardziej rozbudowanych schematów analitycznych, wymykały się prostym zależnościom ekonomicznym sprawdzonym do starcia dwóch antagonistycznych klas. Marksizm w jego ocenie nie potrafił wyjaśnić myśli religijnej, jej rozwoju. Sorel został ukształtowany intelektualnie przez historyków, dla których wydarzenia, jeśli nawet układają się w proces (związek przyczynowo-skutkowy), rządzą się swoimi prawami, namiętnościami, ambicjami, mentalnością, a nawet nosem Kleopatry (pojęcie przypadku Sorel zaczerpnął od Cournota). Francuski syndykalista został ukształtowany przez historyków (Vico, Taine, Renan) i proudhonizm, który już u progu tworzenia myśli odrzucił marksizm. Sorel poszukuje koncepcji realizacji heroicznej idei moralnej w historii, która ustrzeże świat przed dekadencją, a więc także przed upadkiem. Postrzega swoją aktywność intelektualną jak misję, jest niczym prorok wieszczący apokalipsę (dekadencję). W jego myśli dostrzega się wyraźne profetyczne przesłanie, które jest zaczerpnięte z historii chrześcijaństwa. Sorel szukał ocalenia jednostki w indywidualnej sile moralnej, która wyzwoli ludzką energię i skieruje ją do heroicznego czynu, porównywalnego z siłą męczenników i ascetów chrześcijaństwa

109 G. Sorel, *Rzut oka na zagadnienia filozofii*, dz. cyt., s. 23.

110 „Sztuczne konstrukcje umysłu służą artystom za przewodnik”, sztucznymi konstrukcjami umysłu dla G. Sorela są mity, w tym mit rewolucji proletariackiej, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 41.

pierwotnego. Jego wizja odrodzenia moralnego jednostki jest inspirowana dziejami wczesnego chrześcijaństwa, upadku świata pogańskiego w starciu z chrześcijaństwem (*La Fin du paganisme*); religijne i moralne odniesienia wskazują, że jego myśl była ideologiczną próbą opisanego społeczeństwa nowoczesnego i polityki poprzez analizy świata antycznego¹¹¹. Sorel świadomie dążył do sformułowania teorii rewolucji, w której mit pojawił się jako instrument wyjaśniający. „Będziemy badać jedynie specyficzne działanie ideologii chrześcijańskiej. Zobaczymy, jak rozbiła ona struktury starożytnego świata na wzór mechanicznej siły działającej z zewnątrz”¹¹². Tą siłą jest ideologia, ale nie ideologia partyjna tylko religijna, którą jeszcze wówczas Sorel nie określał mitem. W celnym stwierdzeniu oddającym ideę jego myśli, J. Górnicka nazwała mit „fikcją uczuciową”, Sorel używa określenia fikcja (czasami ideologia), proponuje skorzystać z wzoru chrześcijaństwa i stworzyć mit socjalistyczny. Kiedy powstaje pierwsza wersja teorii (*La Fin du paganisme*, 1894), jest marksistą, zaś kiedy powstaje druga wersja, jest syndykalistą (*La Ruine du monde antique*, 1902). W *Rozważaniach o przemocy* sformułuje mit strajku generalnego, który będzie porównywalny z religijnym mitem społecznym. Sorel nie podejmuje rozważań teologicznych, fraza religijny mit społeczny ma podkreślić społeczne wizje chrześcijaństwa, a nie religijne.

Kołakowski, który odczytuje Sorela w teologicznej perspektywie, dostrzega podobieństwo w głoszonych hasłach z Marcinem Lutrem. „Chciał być – bez powodzenia – Lutrem marksistowskiego ruchu, opętanego, jak ongi Rzym – nierządnicą Babilońska [...] Marzył o marksizmie czystym – moralnie i teoretycznie”¹¹³. W ocenie niemieckiego filozofa polityki Hansa Bartha, Sorel w filozofii moralności zadaje pytanie: Co należy uczynić, aby człowiek nie upadł?¹¹⁴ W filozofii Sorela, jak i w anarchizmie Proudhona czy Bakunina, możemy dostrzec wyraźne personalistyczne przesłanie, stawiające jednostkę i jej aspiracje, przekonania w centrum uwagi. Fundamentem myśli anarchosyndykalistycznej jest afirmacja ludzkiej podmiotowości. Sorel formułuje historiozofię odnowy moralnej człowieka, chce powstrzymać upadek moralny człowieka, dlatego sięgnie po mitologiczne przesłanie rewolucji, silnie

111 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 13.

112 Tamże, s. 37.

113 L. Kołakowski, *Georges Sorel – marksizm jansenistyczny*, dz. cyt., t. 2, s. 157.

114 H. Barth, *Masse und mythos*, dz. cyt., s. 39.

nasycone religijnymi pierwiastkami, a nie po świeckie formy (ideologię). W tym znaczeniu niczym prorok głosił on swoje sakralne przesłanie, syndykalistyczną teorię ładu społecznego opartą na realizacji heroicznej idei moralnej. Zdaniem Charzata dzielającego ocenę Kołakowskiego, socjalizm Sorela można porównać do jansenistycznego poszukiwania zbawienia¹¹⁵. Sorel nie jest jednoznaczny w odpowiedzi na pytanie: czy rewolucja syndykalistyczna zakończy cykl upadku i odrodzenia moralnego, czy syndykalistyczne społeczeństwo ukształtowane w nowej filozofii pracy jest zabezpieczeniem wystarczającym, czy nadal będziemy potrzebować „proroków”? Jednocześnie nie odrzuca roli przypadku (objawienia) w historii. Nie formułuje, jak marksiści, idei Królestwa Bożego na ziemi, ani innych utopijnych wizji końca historii, jako końca procesu dziejowego.

Zdaniem badaczy (Kołakowski, Gianinazzi) Sorel inspirował się teologią chrześcijańską. Wywodzi się z rodziny o silnych korzeniach religijnych, jest odczytany w literaturze teologicznej, szczególnie krytycznej (Harnack, Renan), pierwsze jego dzieło dotyczyło badania Biblii (*Contribution à l'étude profane de la Bible*). W okresie kariery zawodowej jest stałym czytelnikiem bibliotek, podczas pobytu w Perpignan prowadzi liczne dyskusje z lokalną elitą, do której przynależą liczne grono księży. Perpignan jest silnym ośrodkiem religijnym.

Nie do końca jest jasny jego stosunek do religii (podobno był agnostykiem), prawdopodobnie możemy mówić o jakimś natężeniu postawy sceptycznej wobec religii. W ocenie badaczy Sorel nie podzielał marksistowskiej krytyki religii, przy tym nie był jednoznaczny w ocenie Kościoła i wiary (religii). Dokonywał rozróżnienia, działalność Kościoła przypisywał do polityki, zaś wiarę (religię) do rozważań psychologiczno-filozoficznych. Nie podzielał anarchistycznych haseł formułowanych w retoryce nihilizmu, odrzucających wszelki autorytet społeczny: „ni Dieu, ni maître”. Od czasu pracy Proudhona będącej *opus magnum* anarchizmu indywidualistycznego (*De la Justice dans la révolution et dans l'Église*)¹¹⁶, zagadnienia Kościoła i rewolucji są stałym tematem rozważań tego nurtu politycznego. Sorel nie podzielił propozycji

115 M. Charzat, *Georges Sorel et la révolution*, dz. cyt., s. 34.

116 P.-J. Proudhon, *O sprawiedliwości w rewolucji i Kościele*, w: J. Dziżyński, *Proudhon*, dz. cyt., s. 224–260.

Proudhona oparcia moralności na rozumie, proponując własne rozwiązanie – oparcie moralności na micie¹¹⁷.

Pełny wykład swojego stosunku do religii (wiarą) i Kościoła (polityka) dał w pracy *Religia w dniu dzisiejszym* (1909). Praca powstała w najważniejszym okresie twórczym, w którym Sorel sformułował doktrynę polityczną syndykalizmu rewolucyjnego. Ukazały się wówczas: *Rozważania o przemoc* (1908), *Złudzenia postępu* (1908), *La Décomposition du marxisme* (1908) i *Religia w dniu dzisiejszym* (1909). Wcześniej opublikował prace poświęcone myśli katolickiej i chrześcijaństwu: *La Crise de la pensée catholique* (1903) i *Le Système historique de Renan* (1905–1905), niektóre tezy powtórzył w *Religii w dniu dzisiejszym* (ta praca powstała w okresie wpływów filozofii Bergsona i Jamesa). W analizie *Historycznego systemu Renana* podjął kwestie związane z historią chrześcijaństwa, niektóre tezy powtórzył w *Rozważaniach o przemoc*. Zdecydowana większość badaczy zwraca uwagę na wpływ myśli Renana.

Praca Emilea Boutroux *Science et religion dans la philosophie contemporaine* (*Nauka i religia w filozofii współczesnej*, 1908) dostarczyła Sorelowi pretekstu do podjęcia tematu nauki i religii/wiary (cytuje spore fragmenty, dzieląc poglądy autora). Sorel krytykuje zarówno postawę „naukową” teologów-mistyków (modernizm katolicki), jak i oświeceniowe podejście Auguste’a Comte’a oraz utylitarystyczne rozważania Herberta Spencera. Stara się określić relacje między wiarą a nauką. Naukę i religię dzieli „w filozofii współczesnej równoległe losy; pospołu uszlachetniają się one lub upadają”¹¹⁸. Nauka nie ma żadnego poważnego argumentu „przeciwko doświadczeniu religijnemu, a równocześnie religia nie może narzucać praw nauce, wpływać na badania naukowe. Filozofowie przez długi czas byli przekonani o istnieniu konfliktu między nauką a religią, poszukiwali nawet sposobów zastąpienia religii moralnością i filantropijną organizacją poświęcenia¹¹⁹, pokładali nadzieje w edukacji i reformach społecznych. Jego zdaniem współcześnie nastąpiła zmiana myślenia o relacji nauka–religia (nie precyzuje, u kogo: partii politycznych, filozofów, myślicieli politycznych), nauka i religia mogą rozwijać

117 Zdaniem S. Swianiewicza, Sorel chciał oprzeć moralność na świętości (nie podzielam powyższego przekonania), *Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 61–62.

118 G. Sorel, *Religia w dniu dzisiejszym*, tłum. M. Rudnicki, Vis-à-vis, Kraków 2022, s. 14.

119 Tamże, s. 95.

się swobodnie, przy tym podkreśla separację obydwu form poznania: duch nauki powinien panować w laboratoriach, a duch religijny w kościołach.

Sorel odrzuca panteistyczne (jego zdaniem) opinie Renana, które przyczyniły się do ukształtowania francuskiego mieszczaństwa w postrzeganiu wiary¹²⁰, nawet pisał o błędach Renana dotyczących Boga (wyrażenie Sorela)¹²¹. W jego ocenie myśl Renana o religii została ukształtowana pod wpływem filozofii Hegla i niemieckiego mistycyzmu, jest obca kulturowo francuskiemu katolicyzmowi („umysłowości francuskiej”). Renan w opinii Sorela jest „Niemcem w myśleniu”, co oznacza protestantyzację jego myśli¹²², a mistycyzm niemiecki przyczynił się do rozwoju protestantyzmu (Niemcy, Flamandia)¹²³. Powyższa ocena Renana jest powierzchowna i ideologiczna, w książce *Rzut oka na zagadnienia filozofii* (1911) Sorel dokonuje bardziej obiektywnej oceny Renana¹²⁴. Niewątpliwie Renan wywarł istotny wpływ na myśl Sorela dotyczącą chrześcijaństwa i religii, a także rolę nauki i ocenę współczesności, co udowodnili Rossignol i Barth¹²⁵. Barth ocenia, że Renana i Sorela (wymienia także Proudhona) łączyła idea odnowy moralnej¹²⁶. Obaj dostrzegali rolę mitu w dziele odnowy, Renan mitu religijnego (chrześcijaństwa pierwotnego), zaś Sorel mitu politycznego.

Ważną rolę w zrozumieniu zjawisk religijnych odegrała także filozofia Bergsona (*O bezpośrednich danych świadomości*, 1889; *Materia i pamięć*, 1896; *Ewolucja twórcza*, 1907) oraz psychologia Jamesa (*Doświadczenie religijne*). Zdaniem Jamesa religia „nie polega na aktach pobożności, lecz na społecznej

120 E. Renan jest autorem monumentalnego dzieła *Histoire des origines du christianisme* (1863–1882, t. 1–7, które było bardzo popularne we Francji i ukształtowało nie tylko Sorela postrzeganie dziejów chrześcijaństwa. *Żywot Jezusa* (1863) wywołał skandal polityczny, w ocenie B. Skargi esej wywarł wpływ na nowe badanie religii; tejsze, *Renan*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 22–46.

121 G. Sorel nie wskazuje pracy E. Renana, ale prawdopodobnie odnosi się do *Żywotu Jezusa*. Sorel krytykuje „panteizm” Renana. Opinia o panteizmie Renana nie jest podzielana w literaturze naukowej.

122 G. Sorel, *Religia w dniu dzisiejszym*, dz. cyt., s. 8.

123 Tamże, s. 49.

124 G. Sorel, *Rzut oka na zagadnienia filozofii*, dz. cyt., s. 62–63, 79.

125 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 46–47; H. Barth, *Masse und mythos*, dz. cyt. s. 59–65.

126 H. Barth, *Masse und mythos*, dz. cyt., s. 63.

działalności o nadludzkiej prawie energii”¹²⁷. Powyższe sformułowanie można także odnieść do mitu, co potwierdzałoby zarzuty o traktowaniu przez Sorela mitu jako próby sformowania „świeckiej religii”, mimo odrzucania przez niego tego typu oskarżeń. Sorel podzielał Nietzschego ideę tworzenia społecznych przekonań moralnych i jego ideę resentymetu¹²⁸. Mit strajku generalnego ma być przecież mitem założycielskim nowego, świeckiego społeczeństwa syndykalistów (ale nie ateistycznego), ma zdefiniować nową moralność.

Sorel głosił tezę o separacji Kościoła i państwa (polityki). Jego zdaniem republika doprowadzi do pełnej sekularyzacji, oddzieli Kościół od państwa i polityki, przy tym dosyć przewrotnie twierdzi o dobroczynnej funkcji sekularyzacji dla Kościoła katolickiego. Wedle przewidywań Sorela sekularyzacja osłabi wpływ Kościoła na wsi, co w jego przekonaniu przyczyni się paradoksalnie do wzmocnienia Kościoła, ponieważ Kościół stanie się zjednoczony siłą prawdziwej wiary, niczym Kościół pierwotny. W odrodzeniu religijności ważną rolę będą miały do odegrania zakony.

Sorel nie podaje argumentu, dlaczego sekularyzacja ma przyczynić się do „zaniku” Kościoła na wsi. Czyżby podzielał opinię epikurejczyków (zob. rozdział I, interpretacja socjologiczna i interpretacja psychologiczna) lub Nietzschego? Zdaniem Krzysztofa Michalskiego źródłem moralności dla Nietzschego (w tym religii, Nietzsche przyjmuje szerokie rozumienie moralności¹²⁹) „jest niemoc, niemożliwość skutecznego działania, słabość, której nie udaje się usunąć”. Moralność (religia) jest wówczas regulatorem stosunków międzyludzkich¹³⁰, wzmocniona przymusem (władzą) państwa. Wraz z brakiem sankcji lub wraz z pojawieniem się nowych regulacji społecznych określających idee moralne: dobro i zło oraz „dobry i lichy”¹³¹, katolicyzm lu-

127 G. Sorel, *Religia w dniu dzisiejszym*, dz. cyt., s. 27.

128 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, przedmowa K. Michalski, Znak, Kraków 1997, s. 24–25.

129 Dostrzegam zasadnicze różnice między moralnością i religią, ale Sorel *de facto* nie rozpatruje wiary, lecz „religijność” w znaczeniu wskazanym powyżej, zob. cyt. literatura L. Dupré, I. Barbour.

130 K. Michalski, *Radość i ból, groza i sen. Nietzschego opowieść o moralności*, w: F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 14.

131 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 33–62, esej 1, „Dobry i zły” i „dobry i lichy”. Niemiecki filozof odkrywa nie tylko genealogię moralności, ale i polityki.

dowy „ustąpi” miejsca heroicznej idei moralnej. W ocenie Berlina Sorela nie interesuje „szczęście, ani zbawienie, tylko jakość samego życia, to, co niegdyś nazywano cnotą”¹³². Interpretację Berlina rozwinie John Stanley w *The Sociology of virtue*.

Sorel sprowadza religijność ludową do obrzędowości, nie dostrzegając głębszych źródeł wiary ludowej. Na religię spogląda poprzez pryzmat psychologii, dlatego książka Jamesa o *Doświadczeniu religijnym* pomogła mu dokonać racjonalizacji wiary. Wcześniej podobnie spoglądał na Bergsona (*O bezpośrednich danych świadomości; Materia i pamięć; Ewolucja twórcza*)¹³³. Pomimo krytyki „nowoczesnych utopistów” (wyrażenie Sorela odnoszące się do myślicieli oświecenia, jakobinów i marksistów-ateistów) formułuje podobne wnioski i oczekiwania, pokładając nadzieję w separacji kulturowej (nauka vs religia) i sekularyzacji (państwo vs Kościół). Chce sprowadzić Kościół do jednej z wielu organizacji życia publicznego.

Teza o kryzysie Kościoła jest trudna do falsyfikacji; jest na tyle pojemna, iż pozwala na dowolny dobór argumentów, jest ideologiczna, a nie teoretyczna. Tezy o Kościele są formułowane analogicznie do politycznej koncepcji, w jego opinii Kościół ma odegrać rolę w odrodzeniu moralnym społeczeństwa, powstrzymać dekadencję. Autor *Religii w dniu dzisiejszym* dostrzeżę rolę Kościoła w podtrzymaniu heroicznej idei moralnej w historii, poprzez powrót do wartości i idei Kościoła pierwotnego, okresu ascezy i poświęcenia. Inny Kościół go nie interesuje politycznie. Sorel pozostaje zatem w tradycji myśli socjalistycznej, w której religia i Kościół są konkurentami do rządu dusz i władzy, przy tym nie głosi walki z religią i Kościołem. Myśl Sorela o religii jest różnicą na poziomie semantycznym, a nie rzeczywistą różnicą polityczną w ocenie religii i Kościoła w myśli socjalistycznej. Myśl ta wyrasta w tym względzie z republikańskiej (jakobińskiej, pomimo krytyki jakobinów) i francuskiej tradycji socjalistycznej, wpisuje Kościół w syndykalistyczną wizję historii.

W myśli społecznej Sorela wątki teologiczne i inspiracje religijne są wyraźnie dostrzegalne. Pod jego adresem są formułowane określenia: prorok, apostoł, jansenista, Luter marksistowski, Tertulian socjalizmu (fideista rewolucyjny), pojawiają się także określenia apologia, krucjata, asceza, poświęcenie,

132 I. Berlin, *Gorges Sorel*, dz. cyt., s. 427.

133 H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości; Materia i pamięć; Ewolucja twórcza*, w: I. Wojnar, *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, dz. cyt., s. 135–189, 198–246.

purytanizm moralny, zakotwiczone w teologicznym dyskursie. Kołakowski podkreśla jansenistyczne wątki w myśli Sorela, odrzucenie dobroci natury ludzkiej, przywiązanie do tradycji chrześcijaństwa radykalnego, chrześcijaństwa męczenników¹³⁴. Inspiracje teologiczne dostrzec można we wczesnych pracach (*Contribution à l'étude profane de la Bible*), w okresie marksistowskim (*La Fin du paganisme*) i w syndykalistycznym (*Réflexion sur la violence*), są stale obecne. Zainteresowanie rolą religii w dziejach, jak i pesymistyczną interpretację historii (obydwa zagadnienia są powiązane w jego myśli) Sorel przejął od „późnego” Renana, a także od Taine'a (pesymizm).

Sorel w pierwszych publikacjach określił swoje zainteresowania, którym pozostał wierny do końca życia, były to zagadnienia moralne i ich wpływ na dzieje, a także kwestie mentalności, kształtowania się postawy heroicznej w historii. W ocenie Bartha myśl społeczna Sorela ogniskuje się wokół dwóch problemów: filozofii moralności oraz cyklu historycznego, praw upadku i rozwoju narodów¹³⁵. Zagadnienie dekadencji ma wyraźnie francuski kontekst, jest pytaniem o współczesną Francję. Rossignol podobnie określił stałe tematy jego myśli społecznej, do których zaliczył: heroiczne wojny i bohaterstwo, ascezę (postawy religijne), teorię rewolucji, filozofię pracy i moralność producentów, zagadnienia moralne, dekadencję burżuazji, instynkt wolności¹³⁶. Przy tym idee moralne są ówczesnie, zgodnie z klasycznym rozumieniem polityki (Sokrates, Platon, Arystoteles), pełnoprawną częścią myśli politycznej. W myśli anarchizmu i syndykalizmu rewolucyjnego dominacja kwestii moralnej wynika z doktryny politycznej ogniskującej się wokół problemów społecznych, a nie politycznych, wynika z odrzucenia polityki i władzy (wszelkiej), a nawet z wrogości wobec władzy politycznej. Podjęcie zagadnień moralnych i religijnych nakierowuje uwagę Sorela na mit, jego rolę w historii.

Jednocześnie Sorel podejmuje zagadnienia społeczne postawione przez innych myślicieli francuskich, szczególnie Renana: reforma intelektualna i moralna, krytyka plutokracji, ale też i demokracji, rola elity w demokracji, rola mitu w zrozumieniu narodu. Renan za romantykami postrzega życie jako siłę instynktową, spontaniczną, działającą nieświadomie, stanowiącą źródło twórczości, wiecznych przemian. Życie rozwija się ze względu na

134 L. Kołakowski, *Georges Sorel – marksizm jansenistyczny*, dz. cyt., t. 2, s. 159.

135 H. Barth, *Masse und mythos*, dz. cyt., s. 32.

136 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 24–25.

pewien ukryty cel, dlatego nie można życia przewidzieć¹³⁷. Zdaniem Renana, rozwój błądzi we wszystkich kierunkach (tu przywołuje myśl Herdera), to się cofa, to znów następuje. Dzieje nie znają praw, lecz ukryty jest w nich cel; działalność człowieka może zmienić ich warunki istnienia, może wpłynąć na realizację jednej możliwości, a powstrzymać inne¹³⁸. Renan nawiązuje do niemieckiej mitologii porównawczej (Lessing, Winckelmann, Creuzer). Religie, podobnie jak język i sztuka, tworzą się spontanicznie. Historia danego narodu nie może dać pełnej odpowiedzi, dlatego należy szukać zrozumienia w mitach¹³⁹, przy tym w mitach jako opowieści o czasach początku. Szczególne znaczenie dla sformułowania teorii mitu będzie miała teza Renana o cyklicznym odradzaniu się mistyki społecznej i cyklicznym wzroście uniesień moralnych, analogicznym do, *corso i ricorso*. „Odmładzanie” idei w historii następuje w ocenie Renana w wyniku czynników emocjonalnych, do których zalicza wiarę i uczucie. Sorel uzupełni ten duopolo o mity.

Myśl Sorela kształtuje się także pod wpływem Taine’a, odczytywanego w kontrze do Micheleta. Taine dokonuje korekty Micheleta, wskazuje nowe odczytanie dziejów Francji po wojnie francusko-pruskiej i Komunie Paryskiej. Sorel nie podejmuje z Taine’em dyskusji, raczej jest uczestnikiem lektury, dzieląc jego ogólny pesymizm.

Myśl Sorela formułuje się zatem pod wpływem problemów podejmowanych przez anarchizm (Proudhon), a także zagadnień będących przedmiotem ówczesnej dyskusji (Renan, Vico, Taine). Pomimo dostrzegalnego wpływu ówczesnej historiografii francuskiej na myśl Sorela, myśliciel tworzy samodzielną doktrynę polityczną (zdaniem większości badaczy oryginalną), która została nazwana anarchosyndykalizmem lub syndykalizmem rewolucyjnym, zaś w okresie międzywojennym określana była także sorelizmem (Swianiewicz).

137 B. Skarga, *Renan*, dz. cyt., s. 30.

138 Tamże, s. 39.

139 Tamże, s. 82.

DEMOKRACJA, DEKADENCJA I SYNDYKAT

Zerwanie przez Sorela z polityką socjalistycznych parlamentarzystów następuje pod wpływem różnicy zdań wobec afery Dreyfusa (jej drugiej odsłony)¹⁴⁰, jak i pod wpływem sprawy Milleranda (*le cas Millerand*), która z punktu widzenia kształtowania myśli politycznej jest kluczowa. Zdaniem badaczy (Rossignol, Charzat, Waldenberg, Laskowski) wówczas rodzi się Sorel jako syndykalista rewolucyjny. Najważniejszymi składnikami jego myśli syndykalistycznej mającymi wpływ na koncepcję mitu jest kwestia stosunku do demokracji parlamentarnej (parlamentaryzmu) i do demokracji jako idei, zagadnienie dekadencji, upadku moralnego i odrodzenia się moralnego społeczeństwa (zagadnienie etyki) oraz rola syndykatów w walce społecznej (w walce klasowej), a także idea strajku generalnego. Zagadnienie demokracji parlamentarnej Sorel postrzega przez pryzmat dekadencji. Teorię mitu wraz z ideą strajku generalnego omawiam w osobnym podpunkcie, inne zagadnienia myśli nie są omawiane.

LE CAS MILLERAND

Alexandre Millerand (1859–1943), socjalistyczny polityk, zwolennik reform i pokojowych kroków w polityce, minister handlu, przemysłu, poczty i telegrafu w rządzie Pierre'a Waldeck-Rousseau, zajmował się m.in. syndykatami pracowniczymi i giełdami pracy. Za jego urzędowania rozwinęły się syndykaty i giełdy pracy (urzędy pracy). Pomimo wyraźnych sukcesów, jego polityka spotkała się z krytyką socjalistów-rewolucjonistów (formalnie Millerand w rządzie Waldeck-Rousseau nie reprezentował partii socjalistycznej, ale siebie). Zarzucono mu dążenie do opanowania przez rząd syndykatów, a także „zduszenie” nastrojów rewolucyjnych wśród robotników. Polityka Milleranda spotkała się z bardzo ostrą krytyką działaczy związkowych, a współpracujących z ministrem działaczy socjalistycznych poddano szykanom, m.in. Ferdynarda Pelloutier, organizatora i ideologa giełd pracy, cieszącego się szacunkiem robotników. Określenie „millerandyzm” oznacza politykę reformistyczną, poprzez którą następuje osłabienie ducha walki, wytracanie rewolucyjnego nastroju, uleganie polityce rządu, przenikanie burżuazyjnych wartości do

140 G. Sorel, *La Revolution dreyfusienne*, Marcel Rivière, Paris 1911. Zob. E. Zola, *Oskarżam*, tłum. Z. Bienkowski, J. Dmuchawska, I. Rolewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953,

socjalizmu (robotników) jednym słowem zdrada ideałów socjalistycznych. Przeciwno polityce Milleranda zaprotestowali socjaliści, którzy w przyszłości będą kształtować doktrynę syndykalizmu rewolucyjnego i założą pismo „La Mouvement Socialiste”: Georges Sorel, Eduard Berth, Hubert Lagardelle.

„Kwestia Milleranda” (*le cas Millerand*) oznacza dla Sorela sytuację, w której wejście do rządu jest błędem politycznym. Nie ma dobrego wyjścia poza odrzuceniem polityki parlamentarnej i usytuowaniem się poza systemem politycznym kapitalizmu, a wówczas z pozycji outsidera dążenie do obalenia kapitalizmu drogą akcji bezpośredniej (*action direct*). Sorel zdecydował się na bycie „wiecznym buntownikiem”, syndykalistą rewolucyjnym. Socjalizm jest dla niego filozofią buntu, jego organizacji.

Jednocześnie „kwestia Milleranda” zdefiniowała politykę socjalistyczną w XX wieku. Przyjęcie polityki reformistycznej przez socjalistów parlamentarnych oznaczało akceptację reguł systemu kapitalistycznego i demokracji parlamentarnej, w długim marszu zmianę polityki rządu na sprzyjającą robotnikom, reformy polityczne i społeczne. Oznaczało skupienie działalności socjalistycznej na polityce parlamentarnej i wyborach, podporządkowanie związków zawodowych partii politycznej. „Kwestia Milleranda” zogniskowała spór między reformizmem a radykalizmem (rewolucja). W ruchu robotniczym, jego nurcie socjalistycznym pojawia się pytanie, które od czasu I Międzynarodówki jest stale podnoszone: czy należy się koncentrować na polityce parlamentarnej czy na działalności rewolucyjnej?

Afera Dreyfusa (*l'affaire Dreyfus*) jest pytaniem o wykorzystanie kryzysu państwa burżuazyjnego do podważenia jego instytucji, w tym przypadku sądownictwa. Formułowane jest pytanie o zaangażowanie socjalistów po którejś stronie sporu wewnątrz państwa burżuazyjnego, które jest wobec nich represyjne, i przez nich odrzucane. Innymi słowy, czy socjaliści powinni podjąć grę polityczną (np. z republikanami) i skupić się na polityce, czy przygotowywać się do walki klasowej. Ponadto, czy powinni opowiedzieć się po jednej ze stron spory i podtrzymać organizację polityczną kapitału, czy dążyć do kryzysu i upadku państwa. Sorel nazwał aferę Dreyfusa „rewolucją” („zamachem stanu”), w której doszło do porozumienia odłamu burżuazji z socjalistami parlamentarnymi¹⁴¹. Odrzuca rozwiązania proponowane przez socjalistów parlamentarnych, przyjmując wskazanie Élisée Reclusa, słynnego

141 Tamże, s. 15–21.

anarchisty o libertariańskich poglądach, który zalecał jeszcze w XIX wieku: „voter, c'est abdiquer” („głosować oznacza abdykować”). Syndykaliści, tak jak anarchiści, zalecali absencjonizm i głosili hasło „żadnej polityki”.

Sorel zajmując stanowisko opozycyjne wobec reformizmu i rewolucyjnego marksizmu został zmuszony do przedstawienia propozycji programowych, a przynajmniej pewnej wizji działania w miarę spójnej, możliwej do przyjęcia przez syndykaty i odmiennej od jego konkurentów politycznych. Formułuje autorską teorię społeczną (doktrynę polityczną), którą przedstawia w kilku pracach. Dla myśli syndykalizmu rewolucyjnego najistotniejsze są: *Introduction à l'économie moderne*, *La Décomposition du marxisme*, *Réflexions sur la violence*, *Les Illusions du progrès* i *Materiaux d'une théorie du prolétariat* (ostatnia praca, wydana w 1919 r., prezentuje teksty z pierwszego dziesięciolecia XX w.).

Spór w ruchu socjalistycznym koncentruje się wokół teorii rewolucji, w jaki sposób pobudzić masy, zmobilizować je do działania. Doświadczenie Komuny Paryskiej ukazało słabość dotychczasowych rozwiązań socjalistycznych. Myśl socjalistyczna (głównie marksowska) nie potrafiła przedstawić adekwatnych do nowej sytuacji politycznej rozwiązań. Zdaniem Sorela socjalizmu nie wyłoni się z kapitalizmu w wyniku tzw. zjawiska akuszerii, jak przewidywał Marks. Jednocześnie triumfy święci polityka reformistyczna prowadząca do pokoju społecznego, odsuwająca realizację postulatów socjalizmu. „Kwestia Milleranda” uzmysłowiła wszystkie zagrożenia, jakie niesie polityka reformistyczna. Dostrzegalna jest utrata rewolucyjnej energii przez ruch socjalistyczny, jak i utrata energii kapitalistycznej przez pracodawców, panuje duch dekadencji, wytwarza się klasyczna sytuacja rewolucyjna, stare siły nie są w stanie już władzę sprawować, a nowe siły (reformizm) nie posiadają rewolucyjnego programu, aby władzę przejąć i pokierować losem społeczeństwa. Jedynym rozwiązaniem jest przedstawienie nowej wizji socjalizmu. Taką wizję może przedstawić tylko syndykalizm rewolucyjny, „nowa szkoła” (*la nouvelle école*), jak ją określa Sorel. Celem syndykalizmu rewolucyjnego powinno więc być przygotowanie rewolucji, która obali istniejący porządek. Temu celowi ma służyć mit strajku generalnego.

DEKADENCJA

W artykule *Etyka socjalizmu* (1889), powstałym na progu jego kariery jako myśliciela społecznego, Sorel wskazał genezę idei moralnych. Jego zdaniem idee moralne wyrastają z ludzkich zachowań produkcyjnych zakorzenionych w psychice społecznej dawnych obyczajowości rodzinnych i ekonomicznych, z dziedzictwa minionych legend bohaterskich, ze świadomości mistycznej narodu, operującej pojęciem misji dziejowej Ojczyzny¹⁴².

Rok powstania artykułu wskazuje datę krystalizowania się zainteresowań Sorela związanych z teorią mitu, oczywiście otwarte pozostaje pytanie o ówczesne rozumienie pojęcia mit. Wówczas myśliciel rozumie mit jako fikcję uczuciową, pewien rodzaj przekonania wyrosłego z woli, uczuć i sentymentu. W podrozdziale o micie omawiam pierwsze formy mitu, w tym również fikcję uczuciową¹⁴³.

Sorel w *La Fin du paganisme* (1894) formułuje prawo dysocjacji ideologicznej, inspirowane marksistowskim pojmowaniem dziejów; powtarza je w późniejszym wydaniu (*La Ruine du monde antique*), wskazując różnice między obydwoma interpretacjami¹⁴⁴. W procesie historycznym następuje oderwanie się prawa i instytucji życia publicznego od zmieniającej się sytuacji ekonomicznej, ideologicznej i – tu Sorel dodaje istotny czynnik swojej teorii – nastawienia sentymentalnego (emocjonalnego¹⁴⁵) społeczeństwa¹⁴⁶. Prawa i przekonania, które wytworzyła dana epoka, jej nowa świadomość moralna jest niespójna z prawno-instytucjonalną nadbudową; pojawia się zjawisko, które możemy określić alienacją. Między Sorela a Marksa ujęciem alienacji są istotne różnice, z których najistotniejsza dotyczy podmiotu zmiany: u Sorela czynnikiem zasadniczym jest ideologia i sentymentalne nastawienie społeczeństwa, u Marksa stosunki produkcji.

Podobną koncepcję alienacji nadbudowy sformułuje ówczesnie Ludwik Krzywicki w odczytaniu współczesności kapitalistycznej jako feudalizmu

142 G. Sorel, *Ethique du socialisme*, „Revue la metaphysique” (1889); za: J. Górnicka, *Dwa wymiary historii w filozofii Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 125.

143 J. Górnicka, *Dwa wymiary historii w filozofii Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 126.

144 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 1.

145 G. Sorel nawiązuje do Nietzschego ujęcia resentymentu, por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., 104–168; Ch. Bottici, *A philosophy of political myth*, dz. cyt., 192.

146 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 39.

przemysłowego, również bliską Sorelowi problematykę podejmie Kazimierz Kelles-Krauz w teorii podłoża kulturowego, kształtowania się mentalności społecznej. Wskazałem także innych marksistowskich socjologów, by podkreślić pewną uniwersalność zagadnień podejmowanych przez Sorela, nie jest to myśl oderwana od ówczesnych problemów i dyskusji ideowych.

Cechą charakterystyczną myśli Sorela od pierwszych publikacji było zainteresowanie problematyką irracjonalną (sentymentalną stroną jednostki), nadanie jej szczególnego, analitycznego znaczenia z tendencją do formułowania politycznych wniosków. Filozofia XX wieku przełoży emocje na pojęcie irracjonalności, które z czasem nabierze zabarwienia ideologicznego, zaś historiografia na pojęcie mentalności (szkoła *Annales*, socjologia wyobrażeń społecznych, historia idei). U Sorela możemy dostrzec obydwa ujęcia.

Sorel formułuje teorię ideologii odmienną od ideologii w ujęciu takich ideologów, jak D. de Tracy, P. Cabanis, hr. de Volney, D. Garat, oraz Marks. Według nich ideologia jest próbą wyjaśnienia i krytyką rzeczywistości, jest nową filozofią, „nauką o ideach”. Sorel zaś postrzega ideologię jako siłę mobilizującą do działania. Jego teoria ideologii jest teorią mitu w politologicznym rozumieniu (Lasswell, Tudor).

W *La Ruine du monde antique* Sorel odrzuca przekonanie o automatyzmie postępu (szersze uzasadnienie przedstawił w *Złudzeniach postępu*, 1909), dostrzega w historii okresy postępu i dekadencji. Już wcześniej dostrzegł rysy na marksistowskim pojmowaniu dziejów, jednak dopiero pod wpływem lektury Taine'a ujawnił się jego pesymizm, który przełożył się na jego koncepcję dekadencji. Można nawet zaryzykować hipotezę o odrzuceniu marksizmu przez Sorela już w momencie przyjęcia historiograficznego pesymizmu Taine'a, wówczas marksizm w myśli Sorela byłby tylko epizodem między syndykalizmem „ukrytym” a syndykalizmem rewolucyjnym. Powyższa supozycja potwierdzałaby hipotezę badaczy (Waldenberg), zdaniem których Sorel nigdy nie był marksistą („jego pojmowanie teorii Marksa było bardzo swoiste”)¹⁴⁷, tylko jakiegoś typu entuzjastą rewolucyjnym. Przejawiał potrzebę zaangażowania społecznego, chciał naprawić Francję, dokończyć dzieło rewolucji 1789 roku „bez jakobinów” (bardzo krytycznie oceniał politykę jakobinów, określenie „jakobini” było dla niego epitetem).

147 M. Waldenberg, *Jerzy Sorel – „Metafizyk” syndykalizmu rewolucyjnego*, dz. cyt., s. 132.

Zakwestionowanie tezy o automatyzmie postępu uzasadnia rewolucję syndykalistyczną, teorię mitu strajku generalnego. Tylko mit strajku generalnego potrafi wyrwać z marazmu i apatii wpędzone przez socjalizm parlamentarny masy i pchnąć je w kierunku rewolucji, obalić świat dekadencji i moralnego zepsucia. Mit strajku generalnego jest także mitem wielkiej katastrofy. Pesymizm u Sorela posiada siłę argumentu politycznego, uzasadnia podjęcie akcji heroicznej. Pesymizm jest definiowany relacyjnie w vicańskiej opozycji *corso vs ricorso*. Dekadencja jest początkiem heroizmu, upadek (*ricorso*) początkiem kształtowania się postawy bohaterskiej. Schemat „ruchu” dziejów opracowany przez Vica w *Nouvo scienza* przejął Sorel *via* Proudhon, wraz z proudhonowską spiralną interpretacją cyklu historycznego. U Vica mamy do czynienia z kołową interpretacją, z cyklem zamkniętym¹⁴⁸ (włoski filozof nawiązał do platońskiej idei krążenia politei). Dekadencja pełni zatem u Sorela rolę analityczną, pozwala dokonać krytyki społecznej – jak każdy myśliciel polityczny, miesza opis z krytyką społeczną.

SYNDYKAT

Zmiana systemu politycznego, a *de facto* zmiana formacji społecznej (określenie socjalistów Drugiej Międzynarodówki) odnosiła się także do życia ekonomicznego. Syndykalizm rewolucyjny zamierzał przebudować gospodarkę zgodnie ze swoją teorią społeczną. Podstawą działalności gospodarczej powinny być syndykaty, spontaniczna forma organizacji społecznej, oparta na oddolnej aktywności. To w syndykatach winien kształtować się duch pracy, wzajemnego poświęcenia, syndykaty są kuźnią cnót bohaterskich, są szkołą walki.

Syndykalizm rewolucyjny podtrzymał idee anarchistyczne w gospodarce¹⁴⁹. Zdaniem jego myślicieli „warsztat pracy powinien zastąpić rząd”, w syndykatach powinna kształtować się idea heroiczna i katalog cnót moralnych. Dlatego dla syndykalistów najistotniejsza jest zmiana społeczna, a nie walka polityczna. Należy porzucić myśl o polityce, zapomnieć o instytucjach

148 J. Dziżyński, *Prodhon*, dz. cyt., s. 18. Por. G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 473–590, ks. IV i ks. V.

149 „W historii ruchów społecznych względnie trwałą pozycję zdobył sobie nie tyle sam proudhonizm, co pewna jego modyfikacja, znana jako anarchosyndykalizm lub syndykalizm rewolucyjny; J. Dziżyński, *Proudhon*, dz. cyt., s. 20.

politycznych, samodzielnie organizować produkcję i konsumpcję. Hasło syndykatów: żadnej polityki. Działalność polityczna zmierza do zdobycia władzy państwowej i utrwalenia władzy politycznej, narzucenia autorytetów, zaś celem socjalizmu jest zniesienie władzy państwowej i tym samym władzy politycznej. Należy przenieść konflikt klasowy z poziomu państwa na poziom zakładu pracy (poziom syndykatu).

Celem syndykatów jest spontaniczne i ciągle kształtowanie świadomości klasowej, Powinny one przejąć kontrolę nad przedsiębiorstwami i całością organizacji gospodarczej; muszą być odseparowane od burżuazji. Robotnicy nie mają wchodzić w skład rządu burżuazyjnego i walczyć o prawa obywatelskie, ale dążyć do swojej emancypacji, do uznania ich za robotników, tj. pełnoprawnego podmiotu życia politycznego. Różnice między obywatelem a robotnikiem w myśli syndykalistycznej nie są ostre, nakładają się na siebie. Grupa produkcyjna jest najbardziej trwałą i naturalną formą organizacji. Ważną rolę w dziele kształtowania świadomości syndykalistycznej odgrywa strajk generalny jako forma walki (szkoła walki) oraz formowania postawy moralnej (wzajemnego poświęcenia), cnót bohaterskich.

Stanisław Swianiewicz wskazuje następujące zasadnicze twierdzenia Sorela koncepcji ekonomicznej. Nowoczesne warunki technologiczne wymagają od każdego robotnika rozwinięcia maksymalnej pomysłowości i zdolności twórczej. Ruch syndykalistyczny wychowuje nowy typ moralny producenta. Zagadnienia podziału dóbr i wymiany stanowią kwestię małej wagi wobec przemian w sposobach produkcji¹⁵⁰.

Syndykaliści rewolucyjni głosili etos pracy, który jest źródłem postaw moralnych. Praca wolna, spontaniczna (w znaczeniu aktów twórczych) jest najbardziej dynamicznym momentem w dziejach, jest czynnikiem zmiany epoki historycznej, obok mitu-idei i instytucji. Syndykaliści propagowali idee politechnicznego edukowania robotników, którzy powinni zrozumieć całość procesu produkcyjnego i wartość swej indywidualnej pracy. Wiedza robotnika i jego świadomość własnej roli w procesie produkcji powinny być początkiem zmian społecznych, wstępnymi warunkami kontroli robotników nad całym systemem produkcji. Związki zawodowe to organ aktywnego oporu klasowego i mobilizacji robotników do walki klasowej drogą pozaparlamentarnej „akcji bezpośredniej”, strajku i osobistego zaangażowania. Strajk

150 S. Swianiewicz, *Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 81.

generalny jest najbardziej czystym wyrazem walki klasowej. Syndykaliści przeciwstawiali partii politycznej związki zawodowe; o ile dla partii istotny jest program, to dla związków zawodowych wizją zmiany jest obraz-mit.

Idea strajku generalnego pojawiła się po raz pierwszy w myśli socjalistycznej już w latach 70. XIX wieku w myśli Adhémara Schwitzguébła, który w ocenie Jurajczyków (G. James) był prekursorem syndykalizmu rewolucyjnego¹⁵¹. Koncepcja rewolucji poprzez strajk generalny była tematem broszury Aristide'a Brianda i Fernanda Pelloutiera, *La Révolution par la grève générale* (1892). Sorel opiekował się Pelloutierem do jego śmierci (1901), napisał obszerny wstęp do pośmiertnego wydania *Histoire des bourses du travail* (1902). Podobno dzięki niemu zapoznał się z dziejami i problemami myśli anarchistycznej.

Strajk generalny był przedmiotem studiów także w rewizjonistycznym nurcie socjalizmu (Bernstein), jak i marksistowskim. Po rewolucji 1905 roku w Rosji Róża Luksemburg opublikowała obszerną broszurę, *Strajk masowy, partia i związki zawodowe*¹⁵². Tytuł artykułu określił główną oś sporu między anarchosyndykalizmem a marksizmem dotyczącą relacji partia związki zawodowe. Luksemburg podjęła kluczową dla socjalistów kwestię, kto ma przeprowadzić klasie robotniczej: partia robotnicza czy związki zawodowe? Albo inaczej, kto ma objąć władzę w socjalizmie? Anarchosyndykalizm, przynajmniej deklaratywnie odpowiada: robotnicy zrzeszeni w syndykaty, zaś marksiści: partia polityczna.

Luksemburg podtrzymała krytykę anarchistycznej koncepcji strajku generalnego dokonaną przez Engelsa w *Die Bakunisten an der Arbeit*, „Volksstaat” (1873), który analizował wydarzenia w Katalonii. Jej zdaniem idea „robienia rewolucji” (tj. narzucenia) wymaga „całkowitego zorganizowania klasy robotniczej i pełnej [tj. powszechnego udziału – MN] klasy. I w tym właśnie sęk”¹⁵³. Luksemburg nawet głosi konieczność „historycznej likwidacji anarchizmu” ze względu na stosowanie przez anarchistów metod terrorystycznych (rabunki, kradzieże), jednocześnie opowiada się za zmianą w marksizmie stosunku do strajku, w tym strajku generalnego. Uznaje strajk,

151 P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, dz. cyt., s. 345–346.

152 R. Luksemburg, *Strajk masowy, partia i związki zawodowe*, w: *Wybór pism*, wstęp B. Krauze, tłum. brak informacji, Książka i Wiedza, Warszawa, t. 1, s. 492–588.

153 Tamże, s. 493.

obok działalności parlamentarnej (używa mocniejszego sformułowania walka polityczna), za codzienny instrument walki klasowej¹⁵⁴. Nie prezentując kolejnych tez artykułu, nieistotnych dla analizy mitu strajku generalnego, można zauważyć wyraźną ewolucję myśli socjalistycznej, jej nurtu marksistowskiego do idei strajku generalnego. Luksemburg przejęła syndykalistyczną ideę strajku generalnego, wpisując ją w inną taktykę polityczną.

Sorel prawdopodobnie zapoznał się z artykułem Luksemburg jedynie z omówienia w prasie francuskiej, w *Rozważaniach o przemocy* i *Materiaux d'une théorie du proletariat* odniósł się do zagadnień przez nią przedstawionych¹⁵⁵. Filozof odróżnia mit strajku generalnego od politycznego strajku generalnego, do którego odnosił się z dezaprobatą. W jego ocenie marksistowsko-rewolucjoniści (także reformiści) dążą do przejęcia instytucji państwa, które samo w sobie jest źródłem przemocy, narzucenia hierarchii oraz autorytetów, i do stworzenia nowego opresyjnego państwa klasy politycznej (partii politycznej)¹⁵⁶. Sam odrzucał państwo jako centralistyczną organizację społeczeństwa, podtrzymującą antagonizm między wolnością (jednostką) a przymusem (państwo).

DZIAŁANIE MITU

Sorel rozwija badania społeczne dotyczące sfery nadbudowy ideologicznej, a jego teoria polityczna zmierza w kierunku badania czynników mentalności, kształtowania się masowych przekonań, które są siłą sprawczą w historii. W ocenie Sorela marksizm od czasu *Manifestu komunistycznego* bada zależności kształtowania wyobrażeń społecznych od warunków materialnych, przy tym o ile Marks skupiał się na ekonomicznym podłożu, to Sorel bada wpływ także innych czynników: zawodu, pozycji materialnej i tradycji¹⁵⁷ oraz

154 Tamże, s. 494–496.

155 G. Sorel, *Materiaux d'une théorie du proletariat*, dz. cyt., s. 39. Powyższe tezy Sorel przedstawił już w 1905 r., w *Préface* do włoskiego wydania *Réflexions sur la violence*, jeszcze przed publikacją artykułu R. Luksemburg (praca Sorela się nie ukazała), tamże, s. 35.

156 M. Waldenberg, *Prekursorzy Nowej Lewicy*, dz. cyt., s. 156.

157 G. Sorel, *Złudzenie postępu*, dz. cyt., s. 8.

„instynktów, przyzwyczajzeń, aspiracji”¹⁵⁸. Podejmuje także zagadnienie wpływu czynników irracjonalnych na politykę, dążąc do opracowania metody ich okiełznania, skanalizowania i wprzęgnięcia w działania podejmowane przez proletariat. Czynniki irracjonalne mają wesprzeć energię proletariatu. Sorel dostrzega wagę ideologii, ale i propagandy we współczesnym życiu politycznym. „Demokracja niemały czyni zamęt w umysłach, przeszkadzając ludziom inteligentnym widzieć rzeczy, jakimi one są; ma na żołądźce sprytnych obrońców znających sztukę gmatwania zagadnień”, czy to giętkim językiem (krasomówstwem), czy subtelną sofistyką lub wreszcie olbrzymim aparatem naukowej deklamacji (wyliczenie za Sorelem). W czasach demokracji społeczeństwo rządzone jest przez siłę magiczną wielkich słów¹⁵⁹. Zatem odpowiedzią na magiczną siłę słów musi być mityczna siła obrazów, bo tylko one są w stanie poruszyć, wyrwać z marazmu masy. *Złudzenia postępu* powstają w tym samym roku co *Rozważania o przemocy*, są publikowane w „*Mouvement socialiste*” od sierpnia do grudnia 1906 roku (książka ukazała się w 1908). Obydwie prace znajdują liczne grono czytelników, Sorel wykląda w nich teorię proletariatu, syndykalistyczną teorię społeczną.

W ocenie Rossignola już u progu swojej twórczości politycznej Sorel pisał o micie, w *Le Procès de Socrate* (1889) opisywał mity platońskie¹⁶⁰. Podobną opinię formułuje Michael Curtis, wskazując na *Le Procès de Socrate* jako pierwszą pracę, w której pojawia się mit jako kategoria analizująca. Curtis nie wskazał mitów platońskich, ale Sokratesa ideę daimonion. Opisując proces Sokratesa, francuski myśliciel używał pojęcia obraz, który w jego ocenie jest odpowiednikiem mitu¹⁶¹, obydwie interpretacje wymagają uzupełnienia i skorygowania. Sorel w *Le Procès de Socrate* analizuje spór filozofów z poetami o rząd dusz społeczeństwa ateńskiego. Powraca do pierwszego sporu o miejsce mitu w państwie i ponawia pytania postawione w V wieku p.n.e. w polis ateńskim: Czyja będzie szkoła (edukacja)? Kogo wzór kulturowy będzie obowiązywał we współczesnym polis? Czyja doktryna będzie realizowana, filozofów (u Sorela oświeceniowych mędrców i jakobinów) czy poetów

158 Tamże, s. 9.

159 Tamże s. 11.

160 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 41.

161 M. Curtis, *Three against the Third Republic*, dz. cyt., s. 129.

(u Sorela wyraźne odniesienia do syndykalistów rewolucyjnych)? Ówczesnie we Francji trwała dyskusja na temat edukacji, w którą włączył się także Sorel.

Sorel spogląda na Ateny końca VI wieku poprzez doświadczenie Oświecenia francuskiego i rewolucji francuskiej, polityki edukacyjnej jakobinów, której jest zagorzałym krytykiem. Dostrzega zbieżność poglądów między Sokratesem, który jest dla niego oświeceniowym myślicielem, i sofistami, których określa starożytnymi jakobinami, co należy odczytać jako epitet. W poetach widzi nosicieli tradycji homeryckiej, bohaterskiej i heroicznej (w ocenie J. Stanleya). Rozważa genealogię moralności opartą na wyższości poezji nad filozofią¹⁶² i dostrzega wiele zalet poetyckiego wykształcenia. Jego zdaniem poezja umożliwiła powszechne wychowanie w polis, w pierw oparte na eposie homeryckim, a następnie na tragediach Ajschylosa. Wzór paidei hellenńskiej został oparty na kulturze doby archaicznej i wczesnoklasycznej, w której mitologia grecka pełni rolę korpusu, wypełnia poezję i teatr treścią. W polis nastąpiło porozumienie między poezją, niosącą treści moralne i polityką, działalnością dla dobra ogółu; generalnie w polis miała miejsce spójność między myślą (wiedzą) i działaniem, sposobem bycia. Wychowanie poetyckie było nastawione na realizację wzoru heroicznego, żołnierskiego. W sporze między Sokratesem a Ksenofontem dotyczącym wzoru wychowania, Sorel opowiada się za Ksenofonta wzorem żołnierskim i praktycznym (wyrażonym m.in. w *Ekonomiku*), postulując praktyczne wychowanie robotników (politechniczne). Sorela wzór wychowania heroicznego nasuwa skojarzenia podnoszone w literaturze o podobieństwie proletariatu do klasy wojowników z platońskiego *Państwa*.

Sokratesa krytyka poezji przyczynia się zdaniem Sorela do upadku cnót homeryckich¹⁶³. Uczynienie podstawą nauczanie filozofii i oparcie edukacji na płatnym kształceniu (w praktyce oznaczało nauczanie elitarne) bezpośrednio przyczyniło się do upadku Aten. Pomimo różnic politycznych między Sokratesem a sofistami nastąpiła nić porozumienia, zaciągnięta ze względu na płatne nauczanie¹⁶⁴. W tym czasie w Atenach ukształtowała się oligarchia oparta

162 J. Stanley, *The sociology of virtue*, dz. cyt., s. 28–30.

163 Krytykiem Homera jest Platon, Sokrates w dialogach zarysowuje różnice między filozofią społeczną a poezją.

164 Sorel przypisuje prawdopodobnie Sokratesowi platońskie poglądy. Między Sokratesem a sofistami I pokolenia nie było zasadniczych różnic politycznych, Kritiasz nie był sofistą, tylko uczniem sofistów. Sokrates nie pobierał opłat za nauczanie, sofisci tak.

na wiedzy i pieniądzu, która doprowadziła do dekadencji, upadku moralnego i politycznego znaczenia Aten. Sokrates (w opinii Sorela) został skazany za czyny, których nie dokonał, poniósł karę za upadek moralny Aten.

W ogólnym zarysie Sorel formułuje swoje zasadnicze idee polityczne i sposoby wyjaśniania życia społecznego. Nie podaje nowego ujęcia mitu (rozważa mitologię grecką), jednak po raz pierwszy dostrzega wagę zagadnienia mitu dla teorii życia społecznego, wskazuje edukacyjną wagę mitu dla przekazywania cnót moralnych i kształtowania postawy heroicznej. Ponadto zauważa rolę ideologii jako nośnika wartości i norm. Z czynu heroicznego wyprowadza swoją teorię mitu, jako zachęty do działania i jednocześnie „prawzoru”, realizacji celu – w micie następuje połączenie idei moralnej z polityczną aktywnością. Sorel w teorii mitu dokonuje syntezy moralności i polityki, powraca do klasycznych idei polityki (Platon, Arystoteles, Cynceron), które wraz z demokracją parlamentarną znikają. Jego krytyka Sokratesa jako męża oświeceniowego ma na celu wskazanie źródeł genealogii moralności, a miejscem ich narodzin nie ma być rozum, ale religia (w przypadku Hellady mitologia grecka). Ukazuje miałość myśli oświeceniowej w kształtowaniu wzoru człowieka, która od *Nowej Heloizy* prowadzi do wielkiego terroru, traktuje jakobinów jako spadkobierców myśli Rousseau. Krytyka Sokratesa wynika więc z wyraźnych powodów politycznych dotyczących wzoru ładu społecznego oraz kulturowych, dotyczących kondycji człowieka i genezy dekadencji. Sorel odpowiada na pytanie, co należy uczynić, aby człowiek nie upadł. Nie podziela optymizmu mędrca i jego wiary w siłę rozumu, antycypuje doświadczenia, jakie przyniesie XX wiek, gdy rozum zostanie wprzęgnięty w ideę banalności zła¹⁶⁵.

W kolejnych pracach Sorela pojawiają się bardziej wyraźnie zarysowane rozważania o micie, już po okresie jego studiów nad psychologizmem współczesnym i filozofią Bergsona (*O bezpośrednich danych świadomości*, 1889; *Materia i pamięć*, 1896). Sorel w ostatniej dekadzie XIX wieku podjął studia na psychologizmem, pozytywizmem (filozofią nauki) i marksizmem ortodoksyjnym. Po 1895 roku przedmiotem jego licznych studiów publikowanych w „Denevir Social” są złożone zjawiska społeczne, fizyczne

165 Film *Strefa interesu* (reżyseria i scenariusz J. Glazer, 2023) jest artystycznym obrazem banalności zła.

i psychologiczne¹⁶⁶. Zdaniem francuskiego myśliciela feudalny świat, który zrodził się z upadkiem cywilizacji antycznej, stoi u progu upadku, nie uratuje go kapitalistyczna renowacja. Pojawia się pytanie, co należy uczynić, by idee socjalistyczne zdobyły społeczne poparcie. Odpowiedzi może dostarczyć analiza ideologii chrześcijańskiej, jej działania i jej zastosowania. Sorel nie chce badać myśli społecznej, jej treści, ale działanie idei. W cyklu artykułów zatytułowanych *La Fin du paganisme* (1894), który ukazał się w „Ere Nouvelle”, a w okresie syndykalistycznym pod zmienionym tytułem w *La Ruine du monde antique: conception matérialiste de l'histoire* (1902), podjął zagadnienie mitu. Wskazał przy tym cel praktyczny zainteresowania się mitem: jest nim zwycięstwo socjalizmu.

W *Préface* do francuskiego wydania książki Napoleona Colajanniego *Le Socialisme* (1900), bardzo wpływowego parlamentarzysty włoskiego, Sorel wskazał na mit jako istotną siłę w rewolucji¹⁶⁷. Teoria mitu, jeszcze jako obrazu i pasji, którą rozwinie Sorel w *La Ruine du monde antique*, rodzi się w okresie syndykalistycznym, około 1900 roku. W jego ocenie doktryny polityczne znajdują ostateczny wyraz w hipotezie, „musimy w niej widzieć jedynie obraz skonstruowany po to, aby w doskonale precyzyjnej formie wyrazić tezę” ruchu, które często były niejasno precyzowane i w metaforycznej formie¹⁶⁸. Hipotezy (symboliczne obrazy) są środkami pomocniczymi odnoszącymi się do pierwszego momentu badań socjologicznych oraz do pierwszego momentu określenia celów ruchu społecznego. Kształtowanie się ruchu społecznego Sorel porównuje do czynności artystycznej, tworzenia spektaklu, przy tym nie określa, co rozumie pod pojęciem spektaklu, tylko wskazuje analogię. Społeczeństwo jest dziełem sztuki, to człowiek jest twórcą historii. Tak jak twórca (u Sorela artysta) pragnie stworzyć jedną, doskonałą całość, umieszczając w niej poszczególne części, tak samo powinien postępować twórca doktryny politycznej¹⁶⁹, umieszczając poszczególne części w obrazie-micie.

W *La Ruine du monde antique* ponowił cel zainteresowań badawczych i przybliżył tworzenie obrazów-mitów. „Będziemy badać jedynie specyficzne

166 J. Stanley, *The sociology of virtue*, dz. cyt., s. 76–104.

167 G. Sorel, *La Décomposition du marxisme*, Rivière, Paris 1910, s. 58 ; tegoż, *Préface*, w: N. Colajanni, *Le Socialisme*, V. Giard & E. Brière, Paris 1900, s. i–xxi.

168 G. Sorel, *Préface*, dz. cyt., s. xiv.

169 Tamże, s. xvii.

działania ideologii chrześcijańskiej. Zobaczmy, jak rozbiła ona [ideologia chrześcijańska – MN] struktury starożytnego świata na wzór mechanicznej siły działającej z zewnątrz¹⁷⁰. Sformułował pytania: Dlaczego przekonania moralne zdołały pokonać opór pogańskiego świata, który dysponował siłą państwa? Dlaczego chrześcijanie byli gotowi do poświęceń: do ascezy i męczeństwa? Jaką siłą dysponuje „ideologia religijna”? Nie interesują go opinie ludzi, ani treści myśli społecznej, ale siła „ideologii religijnej” – okresy, w których dochodziło do kryzysów społecznych. Chodzi mu o wyjaśnienie wielkich ruchów dziejowych, narodziny chrześcijaństwa i jego zwycięstwo nad kulturą pogańską, triumf reformacji w walce z katolicyzmem, sukces rewolucji liberalnej.

Sorel w *La Ruine du monde antique* nie wyczerpuje odpowiedzi na tak postawione pytania, jedynie zarysowuje główne tezy teorii mitu. Pytania te podejmuje w *Introduction à l'économie moderne* oraz najważniejszej pracy dla zbudowania teorii mitu *Réflexion sur la violence*, rozwijając w nich swoją teorię mitu-obrazu. Pojęcie obrazu, jak zauważył Berlin, wywodzi się u Sorela od Bergsona: „Rzeczywistość trzeba chwycić intuicyjnie, za pomocą obrazów, tak jak ją ujmują artyści, a nie za pomocą pojęć, argumentów czy rozumowania kartezjańskiego” – mawiał Bergson¹⁷¹. Sorel postuluje zbliżenie filozofii do sztuki¹⁷²: „Sztuczne konstrukcje umysłu służą artystom za przewodnik¹⁷³. Odrzuca kult rozumu prowadzący do utopii, dominacji idei nad faktami historycznymi, nad życiem jakie jest¹⁷⁴.

Intencję Sorela obrazu-mitu wyjaśnił uczeń Sorela, jak określał siebie Stanisław Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski* oraz w *Idei*. Zdaniem autora *Legendy Młodej Polski* obrazy „świata, jakie wytwarza nasza myśl, są pewnego rodzaju planami działania, są to jak gdyby szamaty instrumentów, którymi

170 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 37.

171 I. Berlin, *George Sorel*, dz. cyt., s. 440.

172 G. Sorel, *Rzut oka na zagadnienie filozofii*, dz. cyt., s. 109.

173 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 41.

174 G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, dz. cyt., s. 24.

umiemy się posługiwać¹⁷⁵. Obraz-mit ukazuje plan walki, „wprowadza pierwiastek czynny, heroiczny do samej naszej myśli”¹⁷⁶.

W ocenie Joanny Górnickiej dopiero w *La Ruine du monde antique* Sorel formułuje własne pojęcie mitu, analizując ideał rzymski¹⁷⁷. Jego zdaniem opieranie autorytetu prawa i obyczaju rzymskiego na ich starożytnym pochodzeniu było fikcją, także przekonanie o wyjątkowej misji Rzymu w historii, które uzasadniało politykę podbojów. Przekonania te były możliwe ze względu na wytworzenie w społeczeństwie fikcji uczuciowej (określenie Górnickiej), celnie charakteryzującej intencje Sorela. Według Górnickiej fikcją uczuciową możemy uznać za odpowiednik pojęcia mit¹⁷⁸. W jej przekonaniu na myśl Sorela w tym okresie wywiera wpływ filozofia Nietzschego, wskazuje jako źródło inspiracji *Z genealogii moralności*; *Narodziny tragedii*; *Poza dobrem i złem*.

Co to jest fikcja uczuciowa? Fikcja uczuciowa jest pewnego typu przekonaniem opartym na czynnikach irracjonalnych (uczuciach i instynktach) oraz zawieszeniu myśli krytycznej¹⁷⁹. W interpretacji Schmitta jest ona siłą psychologiczną, umożliwiającą podjęcie „wolnej” decyzji. Fikcja uczuciowa jest dziełem grupy społecznej, nie powstaje w próżni, ale rodzi się żywiolowo, a przekonania nabierają społecznego znaczenia.

Sorel poświęcił zagadnieniom sentymentu i emocji dwa rozdziały *La Ruine du monde antique*, w których prezentuje teorię mitu. W jego ocenie bardzo trudno jest przekonać osobę, która posiada wyrobione zdanie. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy ją wstrząśniemy (*l'ébranler*, wyrażenie Sorela). Poglądy w przypadku tego typu osób są ściśle powiązane z jej osobowością, „jakakolwiek dyskusja wydaje się być [dla niej] osobistą krytyką” jej postępowania¹⁸⁰. Odwołanie się do inteligencji danej osoby nie przyniesie efektu, jedynym sposobem jest emocjonalny przekaz. Przy tym filozof odróżnia emocje od

175 S. Brzozowski, *Legenda młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1983, s. 138.

176 Tamże, s. 142.

177 J. Górnicka, *Dwa wymiary historii w poglądach filozoficznych Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 126.

178 Tamże, s. 126.

179 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 44.

180 Tamże, s. 44.

uczucia (*sentiment*), emocje są silniejsze i głębsze, są „impulsem”¹⁸¹. Sorel wskazuje wpływ pasji (np. religijnej) na utrwalenie emocji.

Czynniki irracjonalne nie są w jego opinii żadną patologią, ale codziennością życia. Proces psychologiczny jednostki zostaje „zakryty etycznym strojem (*suits*)”, co nie pozwala na zauważenie jego przebiegu. Wyjaśniając ideę obrazu jako mitu, pisał: „złudzenie ma podłoże emocjonalne [...] widzimy rzeczy jedynie za pomocą aparatu optycznego”¹⁸², dostrzegamy obrazy, tak jak artyści, którzy dostrzegali boską naturę i mistykę chrześcijaństwa w rozetach, ostrołukach wnętrz kościołów czy pionowych liniach. Kościół gotycki jest ideologią chrześcijaństwa, którą rozumiał każdy chrześcijanin. Obrazy są dla Sorela symbolami, tak jak mity są symbolami.

Jego zdaniem między argumentacją a działaniem jest jeszcze przestrzeń dla wolnej woli (*le libre-arbitre*), dla motywacji człowieka, które są obleczone emocjami. „Im bardziej człowiek jest przekonany [o swoich racjach – MN], tym silniejsze jest złudzenie (*illusion*)”, fikcja uczuciowa. Człowiek wówczas staje się „ślepy i nierozsądnym”, niepodatnym na argumenty, kieruje się emocjonalną głębią¹⁸³. Przy tym zachowanie emocjonalne jest zależne od sytuacji (podaje przykład zachowania w biurze i tłumie).

Sorel dowiódł, dlaczego ideologia nie wystarczała do obalenia świata pogańskiego, potrzebne były obrazy-symboly, które weszły do głębi człowieka i pokonały opór istniejących przekonań, przyzwyczajęń, tradycji. Potrzebna była idea, która poruszyłaby wnętrze człowieka i „wstrząsnęła” nim, oparta na symbolach, na silnie emocjonalnym przekazie, oddająca istotę myśli socjalistycznej. W przypadku syndykalizmu rewolucyjnego takiego typu przesłaniem jest idea strajku generalnego, solidarności grupowej, heroicznego czynu, który kształtuje charaktery i tworzy więź, poczucie współdziałania, ukazuje żywiołowy charakter rewolucji, organizuje działania różnych syndykatów, nie narzuca przemocy państwa, odsłania program syndykalistyczny, wskazuje rewolucyjne przesłanie. Potrzebny jest obraz-symbol, który wyraża wszystkie najistotniejsze idee ruchu, syntetyzuje je. Tego typu obrazu nie dostarcza ideologia, która mimo pewnych aspektów emocjonalnych odwołuje się do intelektu człowieka, tak jak obraz syntetyzuje poszczególne idee na

181 E. Faul, *Hitlers über-machiavellismus*, dz. cyt., s. 548.

182 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 47.

183 Tamże, s. 47–48.

poziomie treści, tak na poziomie formy mit syntetyzuje przekaz. Potrzebny jest mit-obraz, symbol ideologii ruchu. Symbole są intuitywne, są pierwszymi formami aktywności „świadomości”. Do końca XIX wieku symbolem ruchu robotniczego była idea akuszerii socjalizmu, krach kapitalistycznej opresji. Współcześnie reformistyczna polityka utrwalania kapitalizmu nie może być ideą rewolucyjną z definicji, nie tworzy wizji zmiany, tylko oferuje poprawę. Jedynym przekazem rewolucyjnym jest strajk generalny, który musi zostać przełożony na mityczną mowę, na obraz-symbol.

Słabością wywodów Sorela jest brak podbudowy teoretycznej. Dla znacznej liczby teoretyków ruchu, ideologów, sympatyków ruchu socjalistycznego, powyższa propozycja jest niezrozumiała, dlatego pojawiają się głosy o „czytaniu Aleksandra Dumasa”, „metafizyce” Sorela, pewnego typu mistyce jego myśli, o Sorelu „znanym mętniaku”. Nie odnoszą się one do jego sporów matematycznych (nie wzbudziłyby tego typu emocji), ale do jego myśli politycznej. W *Rozważaniach o przemoc*y wskazał formowane wobec niego zastrzeżenia: a) „mity pasują jedynie do społeczeństw pierwotnych”, b) „pragnę siłą napędową nowoczesnego świata uczynić z marzeń”, tj. z nowej formy religii (*remplacer la religion*), c) mity mają być dowodem diabła (*argument d'avoocat*) „fałszywym tłumaczeniem prawdziwych opinii rewolucjonistów, intelektualistycznym sofizmatem”¹⁸⁴.

Eduard Bernstein, najwybitniejszy ówczesnie umysł teoretyczny socjalizmu, dostrzega w myśli Sorela interesujące frazy, jednak nie decyduje się go poprzeć z powodu politycznych, formułuje ówczesnie nowe przesłanie polityczne, reformistyczne. Marksisci-socjaliści w Sorelu dostrzegają konkurenta, poszukują innego typu przekazu politycznego, „wybierają” tylko z jego myśli idee kontrowersyjne. W ocenie przeciwników politycznych nie ruch związkowy, ale partia polityczna ma być siłą przewodnią¹⁸⁵. Pod ich adresem Sorel sformułuje zarzut powstawania nowej klasy kapitalistycznej, klasy politycznej, składającej się z parlamentarnych polityków i partyjnych ideologów, w rezultacie staje się obiektem krytyki. Następuje jego oczernianie, wskazuje się na jego niezrozumiałe wywody i formułuje się najpoważniejszy zarzut

184 G. Sorel, *Rozważania o przemoc*y, dz. cyt., s. 33; por. G. Sorel, *Rèlexions sur la violence*, dz. cyt., s. 29.

185 Na spór ideowy, nakłada się spór polityczny o przywództwo w ruchu robotniczym, powyższe zagadnienie nie jest omawiane. Zob. *Karta z Amies* (1906).

polityczny pod jego adresem o rozbijaniu ruchu socjaldemokratycznego (postawa a'la Bakunin).

Sorel „pomaga” w krytyce swojej osoby, popełniając wyraźne błędy. Na potwierdzenie swoich wywodów (odnoszą się nie tylko do *La ruine du monde antique*) cytuje badania psychologiczne i sądowe analizy psychiatryczne, przywołuje literaturę (wątki miłosne – sic!) dla potwierdzenia oddziaływania na społeczeństwo wątków emocjonalnych. Zdroworozsądkowe rady o nieszczęśliwej miłości są potwierdzeniem sposobów prowadzenia propagandy politycznej, co czyni intuicje Sorela publicystyką, a krytykom daje oręż, by te wywody określać niezbyt pochlebnie literaturą. Sorel ma pełną świadomość zasadności zarzutów, nawet we wstępie do *La Ruine du monde antique* przywołuje krytyczne oceny własnych wywodów¹⁸⁶, swoją pracę uważa za rodzaj „propagandy teoretycznej”, literaturę polityczną tego samego typu, jak literatura polityczna Marksa¹⁸⁷. Jak już wspominałem, nie dba ani o aparaturę pojęciową, ani o krytyczną analizę źródeł, również nie przeprowadza badań. Jest odczytany, opiera swoje wywody na znaczących pracach naukowych lub filozoficznych rozważaniach, co jednak nie jest wystarczające, by je traktować jako rozważania naukowe, ale również nie pozwala ich dezawuować. Niewątpliwie ma rację, wskazując na podobny typ argumentacji politycznego uzasadnienia, występujący w większości „propagandy teoretycznej”. W ocenie Sorela krytyka, z którą spotyka się mit strajku generalnego, potwierdza tylko słuszność głoszonych przez niego idei¹⁸⁸. „Gdyby mity nie pociągały za sobą tytułu pięknych skutków”, przeciwnicy polityczni nawet by nie próbowali teorii mitów podważyć¹⁸⁹. Sorel sformułował polityczną „teorię” mitu, a *de facto* „teorię” rewolucji i „teorię” zmiany społecznej¹⁹⁰, będącą przedmiotem licznych studiów naukowych, potwierdzających jego intuicje.

Rozważania o micie są podbudowane filozoficznymi wywodami Nietzschego, lekturą jego dzieł. Jednak, jak wskazuje Leszek Turek, w początkowym okresie kształtowania się koncepcji mitu Sorel odwołuje się wyraźnie do Bergsona *O bezpośrednich danych świadomości* (1889), przekładając filozofię

186 Krytycy Solera wskazują na wartość dydaktyczną, a nie naukową jego wywodów.

187 G. Sorel, *La Ruine du monde antique*, dz. cyt., s. 6.

188 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 126–127.

189 Tamże, s. 36.

190 Za F. Rossignolem stosuję określenia teoria mitu w znaczeniu umownym.

Bergsona na myśl społeczną¹⁹¹. Powyższa ocena pokrywa się z analizami Rossignola, według którego w początkowym okresie twórczości Sorel korzysta z wypowiedzi Bergsona, moim zdaniem również i później. W *Rozważaniach o przemocy* Rossignol dostrzega wyraźne wątki *O bezpośrednich danych świadomości*, ale także *L'évolution créatrice* (ta praca ukazała się w 1907 roku, już po opublikowaniu *Rozważań o przemocy*). Zdaniem Rossignola, Sorel zapoznał się z *Ewolucją twórczą* podczas wykładów w Collège de France¹⁹². Na znaczenie Bergsona *Materii i pamięci* dla kształtowania myśli Sorela wskazał Piotr Laskowski.

Bergson wyróżniał dwie warstwy „ja” (świadomości) w psychice człowieka. Pierwsza warstwa psychiki („ja” zewnętrzne) obejmuje nasze „ja” przestrzenne, podporządkowana jest prawom natury i społeczeństwa, tą warstwą kieruje determinizmem naukowy. O „ja” zewnętrznym decyduje praca i intelekt. „Ja” zewnętrzne jest nastawione na potrzeby praktyczne, np. związane z życiem codziennym. Druga warstwa, „ja” wewnętrzne wyraża nasze głębokie, życie wewnętrzne. „Ja” wewnętrzne cechuje ciągle dążenie do wyjścia poza warunki danego momentu życia. Jest to warstwa, w której rodzą się twórcze tęsknoty, gdzie powstają genialne pomysły, „gdzie żyje protest przeciwko szarudze dnia codziennego”¹⁹³. To właśnie z „ja” wewnętrznego wychodzi wolny człowiek – twórca. Organem kierowniczym „ja” wewnętrznego jest władza intuicji.

W pierwszej warstwie użyteczna człowiekowi jest nauka z pojęciowym wyposażeniem, w drugiej warstwie metafizyka i sztuka, to dlatego w warstwie „ja” wewnętrznego powstają symboliczne obrazy. U Sorela siłą, która pozwoliła wydobyć owe symboliczne obrazy i je wrzucić w społeczne oczekiwania, są mity. Mit religijny (odnosi się do chrześcijaństwa pierwotnego, a nie mitu archaicznego) był motorem wielkiej twórczości duchowej, który wyzwolił siły do ofiarnego, heroicznego życia. Mit polityczny może wyzwolić siły pozwalające stworzyć wielkie fakty dziejowe (mazziniści, Młode Włochy; mit strajku generalnego), zaś mit społeczny (u Swianiewicza gospodarczy), może

191 L. Turek, *Kultura i rewolucja*, dz. cyt., s. 6. „W pewnym okresie uznano Bergsona za duchowego przywódcę rewolucji syndykalistów”, I. Wojnar, *Bergson*, dz. cyt., s. 31. Bergson odżegnywał się od tego typu afiliacji.

192 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 42. Por. I. Wojnar, *Bergson*, dz. cyt. 20–23, 31.

193 S. Swianiewicz, *Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 15.

wyzwolić siły tworzące nową epokę gospodarczą i cywilizację opartą na syndykatach. Mit społeczny może zrodzić społeczeństwo wolnych wytwórców, warsztat robotniczy bez nadzorca (*atelier sans maitre*), w którym sami robotnicy obejmą kierownictwo.

Ze względu na „ja” zewnętrzne (deterministyczne) i „ja” wewnętrzne (twórcze) Sorel wyodrębnił trzy rodzaje aktywności, które pogrupował w opozycje i przypisał do trzech dziedzin rzeczywistości społecznej: życia gospodarczego, nauki społecznej (teorii społecznej), polityki. W życiu gospodarczym jest to wymiana handlowa (zdeterminowana oczekiwaniami społecznymi) i wytwórczość (produkcja, tworzenie nowych rozwiązań), w nauce społecznej utopia (odtwórcza wizja społeczna) i mit (twórcza wizja/obraz), zaś w polityce reformizm (utwierdzanie rzeczywistości) i radykalizm (rewolucja jako twórcza zmiana). Inne zagadnienia związane z utopią i mitem analizuję w dalszej części tekstu, kwestia reformizmu i radykalizmu została omówiona powyżej, zaś zagadnienia gospodarcze zostały przedstawione w tezach w podpunkcie *Syndykat*.

Utopia jest wizją przyszłego świata skonstruowana w drodze refleksji wyłącznie pojęciowej, w nauce. Człowiek chciałby zbudować swoje środowisko społeczne, w którym wszystko byłoby zdeterminowane, określone z góry. Utopia nie wychodzi poza granice rzeczywistości już znanej, dlatego tylko rzutuje w przyszłość „stare” ideały i rozwiązania. W tym sensie utopia jest próbą narzucenia „martwych” ideałów, jest wynikiem aktywności refleksyjnej „ja” zewnętrznego. Utopia jest więc ucieczką od życia, usprawiedliwieniem oportunistycznej bierności, co w oczach Sorela dyskwalifikuje socjalizm utopijny, ale też i marksizm z ideą akuszerii oraz liberalizm z koncepcją rynku.

Człowiek w ocenie Sorela jest zarazem zdeterminowany, jak i kreatywny, przy tym filozof nie określił skali zjawiska. Człowiek w historii lokuje swoje akty twórcze, wielkie dzieła. Historia w przekonaniu Sorela jest dziełem człowieka twórczego, jego „ja” wewnętrznego, dlatego historia nie może być procesem zdeterminowanym. Sorel kolejny raz uzasadnia odrzucenie materializmu historycznego. Mit jest przejawem wolnej myśli, jest „eksterioryzacją naszego ja głębokiego”, dlatego jest naprawdę wolny¹⁹⁴. Weryfikacją społeczną mitu jest konfrontacja z osiągniętymi rezultatami. Mit nie jest prognozą naukową, więc nie podlega falsyfikacji ani procedurze weryfikacji. Mit posiada

194 L. Turek, *Kultura i rewolucja*, dz. cyt., s. 8.

cechy wiary, nie będąc religią, ale syndykalista nie dokonuje rozróżnienia mitu i religii.

Bieg dziejów nie jest obiektywnie dany ani zdeterminowany. Historia dla Sorela nie jest więc ani finalistycznym schematem, w którym kończy się osiągnięty swój cel ostateczny (heglizm, marksizm), ani kauzalistycznym procesem przyczynowych związków (nie ma zjawisk bez przyczyny/Arystoteles)¹⁹⁵. Filozof dopuszcza rolę przypadku w historii, nawiązuje do Cournota koncepcji przypadku, która pozwala wyjaśnić „zakłócenia” w historii i wyjaśnić nieprzewidywalność przyszłości¹⁹⁶. Filozofia historii Cournota „jest wyjaśnieniem filozoficznej idei przypadku”¹⁹⁷, ma istotne znaczenie dla sformułowania teorii mitu. Funkcją historii jest nie tyle określenie przyczyn wydarzeń, ale porządkowanie faktów w celu ustalenia faktów głównych i drugorzędnych, przypadkowych. Historia jest amalgamatem porządku i przypadku, w ocenie Cournota najbardziej „przypadkowa” jest historia polityki.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, w którym momencie Sorel zapoznał się z epistemologią probabilistyczną Cournota, opartą na uznaniu obiektywnego przypadku (myśl ta jest już dostrzegalna przy krytyce marksizmu i pozytywizmu¹⁹⁸). Do prac francuskiego matematyka sięgali Henri Bergson i Gabriel Tarde (prace obu filozofów Sorel znał i cenił). Mógł też sam zapoznać się z filozofią historii Cournota, był dobrym matematykiem, ukończył politechnikę, w której zagadnienia matematyczne były przedmiotem nauki.

Antoine A. Cournot, matematyk i filozof historii (uczeń kolegium jezuitskiego w Grayu/Burgundia), zajmował się epistemologią probabilistyczną, opartą na uznaniu obiektywnego przypadku, co w literaturze przedmiotu określa się „szansą w stylu Cournota”. Przypadkowość jest to spotkanie dwóch niezależnych szeregów przyczynowo-skutkowych. Definicja przypadku dopuszcza losowość zjawisk w doskonale zdeterminowanych zdarzeniach.

195 Kwestiom metafizyki Sorel poświęcił kilka prac, w okresie syndykalistycznym wydał *Les Préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, zaś w okresie marksistowskim opublikował *L'Ancienne et la nouvelle métaphisique*.

196 F. Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 40.

197 Th. Martin, *Cournot (A)*, w: *Encyclopedia Philosophy*, <https://encyclo-philo.fr/cournot-a> (dostęp: 30.10.2024).

198 J. Stanley, *The sociology of virtue*, dz. cyt., s. 76–104.

W pracy *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (1843) Cournot dokonał rozróżnienia między obiektywnymi i subiektywnymi wartościami prawdopodobieństwa. Jego zdaniem „zdarzenia wywołane przez połączenie lub spotkanie zjawisk, które należą do niezależnych szeregów, w porządku przyczynowości, są tym, co nazywamy zdarzeniami przypadkowymi” lub zdarzeniami powstałymi w wyniku przypadku¹⁹⁹. Podał przykład dwóch braci, którzy w tym samym dniu polegli w dwóch różnych miejscach – w jego ocenie mamy do czynienia z przypadkiem. Jednak jeśli służyli w wojsku, brali udział w bitwie i polegli, to równoczesność ich śmierci nie może być uznana za przypadkową. Cournot rozważa zdarzenie przypadkowe i zdarzenie nieprzewidywalne.

W pracy *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851) francuski matematyk pisał: „Jeśli nie ma historii w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdzie wszystkie zdarzenia w sposób konieczny i regularny wynikają z siebie nawzajem na mocy stałych praw, którymi rządzi się system [...] to nie ma również historii, w prawdziwym tego słowa znaczeniu”. Następstwo czysto chronologiczne nie stanowi rozwoju historycznego, ponieważ wydarzenia, zewnętrzne względem siebie, są tylko zestawione ze sobą, a nie połączone²⁰⁰. I dodawał: do następstwa czasowego muszą dołączyć stosunki zależności i determinacji. Powyższe rozważania posłużą Sorelowi do odrzucenia materializmu historycznego i uzasadnienia teorii rewolucji oraz teorii mitu.

Tym, czym dla jednostki jest praca, dla historii jest społeczne dzieło twórczości (u Górnickiej społeczne dzieło produkcji)²⁰¹. Na przemienność epok historycznych mają wpływ praca indywidualna (twórcza), idea moralna i instytucje społeczne. Sorel dokonuje przełożenia Marksowskiego materializmu historycznego na język anarchizmu i egzystencjalnych kontekstów²⁰². Życie jest wiecznym niepokojem (anarchizm głosi wieczny antagonizm jednostki

199 A. Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1843, paragraf 40, s. 55, cyt. za: Th. Martin, *Cournot (A)*, dz. cyt.

200 A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851), par. 313, za: Th. Martin, *Cournot (A)*, dz. cyt.

201 J. Górnicka, *Dwa wymiary historii w poglądach filozoficznych Jerzego Sorela*, dz. cyt., s. 122.

202 F. Rossignol wskazuje na wpływy A. Schopenhauera, zapośredniczone poprzez E. von Hartmanna, *La Pensée de Georges Sorel*, dz. cyt., s. 50–51.

i społeczeństwa), przekraczaniem ograniczeń społecznych w stałym dążeniu do wolności, do podporządkowanie sobie świata. U Marksa czynnikiem dynamicznym są zobiektywizowane siły wytwórcze, które nie podlegają planom i ograniczeniom, rozwijają się żywiołowo i stale. Ostatnie założenie jest podważane, dlatego pojawia się pomysł wprowadzenia zastrzeżenia w skali świata, co jeszcze bardziej skomplikowało myśl Marksa, bowiem wówczas następuje zakwestionowanie determinizmu (występuje tylko następstwo chronologiczne²⁰³). U Sorela czynnikiem dynamicznym jest praca jednostki, twórcza siła, która nie podlegająca planom i ograniczeniom – twórcze dzieło człowieka.

Drugim czynnikiem zmiany jest mit-idea moralna (zapis celowy), od której zależy motoryczność historii. Sorel dokonuje rozróżnienia mitu i idei (heroizm, praca, czystość obyczajów, asceza), nie zawsze mamy do czynienia z mitem w historii, tylko wówczas gdy dochodzi do zmian przełomowych (chrześcijaństwo pierwotne) lub ważnych społecznie (mazziniści). Mit wyraza z tych samych źródeł co moralność, z podłoża kulturowego, jest przejawem mentalności swoich czasów. Idea moralna staje się mitem („prawzorem”), jeśli zawiera moc zmiany społecznej, staje się wówczas także ideą pragmatyczną, może zostać wykorzystana instrumentalnie. Celem mitu jest wzbudzenie w masach porывów moralnych, uniesień, czynu i woli przekształceń. Idea moralna mitu nadaje dziejom sens, ale nie jest wpisana ani w finalistyczne, ani kauzalistyczne rozumienie historii, posiada status przypadku (objawienia). Sorel nie rozpatruje historii podzielonej na epoki kulturowe, ale na epoki ideowe (chrześcijaństwo pierwotne, protestantyzm, socjalizm utopijny, nacjonalizm/mazziniści).

Trzecim czynnikiem zmiany społecznej są instytucje społeczne, polityczna struktura życia społecznego uformowana na podłożu struktury produkcyjnej społeczeństwa. Instytucjonalizacja życia społecznego jest włożeniem w ramy prawno-polityczne żywiołowego procesu produkcji, jak i emocjonalnej strony świadomości masowej. Za Renanem Sorel dostrzega „starzenie” się idei, która traci wówczas swoją moc stymulacji, filozof nie pokłada więc w idei mocy absolutnej, działającej niezależnie od okoliczności, chociaż podkreśla ożywczą moc mitu. Jeśli społeczeństwo nie wykorzysta stymulującej funkcji danej idei, to utraci vitalność kulturowo-twórczą, nastąpi okres

203 A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, dz. cyt., par. 313.

reakcji politycznej. Dopiero kiedy ponownie ukonstytuuje się sytuacja egzystencjalna (polityczna, społeczna i ekonomiczna), może nastąpić pojawienie się idei-mitu, który zastymuluje działania społeczne. Sorel pokłada nadzieję w proces doskonalenia ludzkiej sprawności technologicznej (praca jako akt twórczy), która wygeneruje nowe konfiguracje stosunków społecznych. Niewykorzystanie w odpowiednim czasie mitu jest czynnikiem, który przyczynia się do upadku moralnego. Degeneracja moralna następuje także wówczas, gdy moralność zostaje poddana instytucjonalizacji, w długim czasie obumiera i staje się reaktywna. W jego przekonaniu energia twórcza społeczeństwa posiada zdolność odradzania się za pomocą mitu.

Sorel przedstawia zatem model krążenia idei nawiązujący do koncepcji vicańskiej (*corso i ricorso*): historia jest splotem rozwoju i upadku kultur moralnych. Odmładzanie idei przez momenty irracjonalne (wiarę, uczucie) jest nawiązaniem do myśli Renana, jego koncepcji roli proroków. Przejście od poznania emocjonalnego do poznania intelektualnego jest przejściem od spontanicznej moralności do skodyfikowanego prawa, wyraża spór jednostki z państwem.

W *Introduction à l'économie* Sorel kontynuuje swoje rozważania o micie. Książka jest wykładem ekonomii politycznej syndykalizmu²⁰⁴, teorii mitu nie są poświęcone zasadnicze jej części, czasami wspomina o obrazach (*loi de mirage*), symbolach, lecz rozważania podejmuje dopiero w *Observations générales*. Jak pisał, świadomie nie tworzy teorii naukowej, ale doktrynę polityczną, dlatego nie potrzebuje przeprowadzać naukowego uzasadnienia, może oprzeć się na intuicjach i tezach. Przedmiotem jego zainteresowania jest „pochodzenie idei, kiedy uczucia są bardzo silnie zakorzenione w naszej duszy (*âme*)”²⁰⁵. Według niego wyjaśnienia pochodzenia silnie zakorzenionych idei może dostarczyć socjologia, ale przede wszystkim psychologia. Sorel przyjmuje tezę Vica o pierwotnej mądrości (intuicji), „która odczuwa rzeczy i wyraża je poetycko” zanim refleksja zdoła sformułować myśl²⁰⁶.

Jego zdaniem marksizm nie jest w stanie wyjaśnić przejścia od myśli (u Sorela zasad) do działania, bez uciekania się do teorii mitów. Sorel użył

204 W mojej ocenie G. Sorela, *Introduction à l'économie*, można uznać za propozycję nowego *Kapitału*.

205 G. Sorel, *Introduction à l'économie*, dz. cyt., s. 144.

206 Tamże, s. 372.

słowa *mythes*, a nie obraz, złudzenie czy symbol, nawet pisał o teorii mitów społecznych (*théorie des mythes sociaux*). Jednocześnie wskazał źródło własnej teorii mitów: filozofia platońska²⁰⁷, mity jako intuitywne formy wiedzy, w tym przypadku myśli²⁰⁸. Zadaje pytanie dotyczące zastosowania teorii mitów. Mity są niezbędne do przedstawienia wniosków filozofii społecznej, mogą spełniać rolę hipotez (aksjomatów), ale nie naukowych, lecz politycznych, np. prawo systematycznego ubożenia proletariatu, prawo koncentracji kapitału, prawo jedności ekonomii i polityki, a nawet katastroficzna wizja kapitalizmu (przykłady za Sorelem)²⁰⁹. Mity nie podlegałyby więc procedurze weryfikacji i falsyfikacji, byłyby założeniem przedwstępnym, pełniłyby więc rolę aksjomatów. Jednocześnie mity społeczne uzasadniałyby (jako typ argumentacji) działania polityczne socjalizmu. Zatem pojęcie mitu Sorela nie odnosi się do religii, ale do filozofii. W *Introduction à l'économie* Sorel chce ratować doktrynę socjalizmu, jej wewnętrzne sprzeczności i błędne przewidywania Marksa (krach kapitalizmu i prawo pauperyzacji proletariatu).

Rozważania o doktrynie (teorii) mitu Sorel kontynuuje w *Rozważaniach o przemocy*, w cyklu artykułów publikowanych w „Le Mouvement socialiste” (1906). W książkowym wydaniu *Rozważań o przemocy* (1908) został zamieszczony *List do Daniela Halévy*, pełniący od II wydania książki (1910) rolę wstępu²¹⁰. Halévy był przyjacielem francuskiego filozofa²¹¹, to on namówił go do opublikowania *Rozważań o przemocy*. Sorel nie umieścił rozważań o micie w szerszym kontekście teoretycznym, były to raczej luźne strzępy wypowiedzi, porozrzucane w różnych częściach książki, zgodnie z podejściem *dirempting* (spoglądania z różnych perspektyw), stąd wiele różnych określeń

207 Tamże, s. 375.

208 Zob. I. Dąmbska, *Dwa studia o Platonie*, dz. cyt. W rozdziale I poświęciłem uwagę temu zagadnieniu.

209 G. Sorel, *Introduction à l'économie*, dz. cyt., s. 377.

210 We francuskim wydaniu książkowym *List do Daniela Halévy* jest określany mianem *Introduction*, K. Wyka, *Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1972, t. 62, z. 3, s. 97. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière, Paris 1910, s. 1–49, zagadnienie mitu zostało przedstawione w III i IV części listu, *tamże*, s. 26–43.

211 Daniel Halévy (1872–1962), eseista, historyk, tłumacz, absolwent Liceum Condorceta, autor znanej pracy *Essai sur l'accélération de l'histoire*, początkowo zwolennik lewicy, by później stać się zagorzałym wielbicielem prawicy. W okresie współpracy z Sorelem jest znanym eseistą i historykiem, przyjacielem artystów m.in. M. Prousta, E. Degas.

(„obrazy wywołane przez intuicję”, „masa uczuć, które odnoszą się do różnych manifestacji walki”, „wartość motoryczna”, „siła historyczna”)²¹². Francuski anarchosyndykalista nie dokonał nigdzie systematycznego wykładu swojej teorii mitu, prawdopodobnie nie miał takiego zamiaru. Teoria mitu jest dla Sorela doktryną polityczną.

Zainteresowanie, jakie wywołuje teoria mitu, powoduje poszerzenie refleksji. Sorel w *Liście do Daniela Halévy'ego* z lipca 1907 roku daje szerszy wykład swojej teorii mitu, pojawiają się większe passusy poświęcone mitowi, wplecione w polemikę z Renanem, ówczesnie czołowym krytykiem socjalizmu we Francji. Filozof z rozbijającą szczerością pisał: „W trakcie niniejszych badań stwierdziłem pewną rzecz, która wydała się na tyle prosta, że nie uznałem za konieczne zwrócić na nią szczególnej uwagi: ludzie którzy uczestniczą w wielkich ruchach społecznych, wyobrażają sobie swoje przyszłe działania w formie obrazów bitewnych zapewniających zwycięstwo ich sprawie. Zaproponowałem, aby owe konstrukcje, których znajomość dla historyka ma ogromne znaczenie, nazwać mitami: strajk generalny syndykalistów i katastroficzna rewolucja Marksa to właśnie pewne mity”²¹³. Wyznanie Sorela nie do końca jest prawdziwe (jak już wskazywałem, teoria mitu jest przedmiotem jego rozważań od pierwszych publikacji), raczej możemy mówić o zaproponowaniu nazwy dla obrazu-idei (symbolu walki), dla fikcji uczuciowej, która wzbudziła liczne kontrowersje ze względu na dotychczasowe odniesienia (mity religijne, mity poetyckie). Dla ideologów ruchu robotniczego socjalizm nie może być przesłaniem mitycznym, byłby wówczas przedmiotem wygodnej krytyki. Przykład tego typu krytyki odnaleźć można w pracy Célestina Bouglé, *Syndicalisme et démocratie* (1908), dla którego sorelański mit jest „alkoholem proletariatu”²¹⁴. Oczywiście pojawia się zasadne pytanie dotyczące mistyfikującej roli mitu: czy sorelański mit wypełnia kryteria przekonania fałszywego, czy raczej jest inną propozycją teoretyczną myśli społecznej? Na drugą odpowiedź wielokrotnie wskazywałem w swojej analizie.

Sorel podejmuje zagadnienie teorii rewolucji i w tym kontekście umieszcza rozważania o micie. Odnosi się do systemu demokracji parlamentarnej,

212 Za F. Ryszka, *Nauka o polityce* (1984), dz. cyt., s. 168.

213 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 31.

214 C. Bouglé, *Syndicalisme et démocratie* (1908); za: I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 191.

w którym dostrzega panowanie „magicznej siły wielkich słów”, dostrzega pewnego rodzaju spektakl. Z odretwienia, w jakie wpadło społeczeństwo masowe pod wpływem działań polityki reformistycznej, może je tylko wydobyć wielka idea, która może je zmobilizować. W ocenie Sorela Marks „nie zdawał sobie sprawy z olbrzymiej potęgi, jaką zdobyła w historii przeciętność”²¹⁵, tj. człowiek masowy. „Przeciętnością” może wstrząsnąć tylko idea katastroficzna, która zostanie skierowana do całego człowieka, do wszystkich części jego motoryki (rozum, uczucie i wola). Tego typu ideą jest katastrofa kapitalizmu, obecnie tą ideą jest strajk generalny, jest to jedyna realna idea socjalizmu. Ani polityka reformistyczna renowacji kapitalizmu, ani dzień akuszerii socjalizmu, który coraz bardziej się oddala, nie są w stanie tego uczynić.

W celu spełnienia swojego zadania idea polityczna musi być skierowana do całego człowieka, a nie tylko do jego intelektu. Sorel ponowił argumentację zawartą w *La Ruine du monde antique*, ale bardziej wyeksponował pojęcie mitu, wprost wskazał mit jako formę nowego rewolucyjnego przesłania. Ideologii politycznej, którą odniósł do reformistów, przeciwstawił mit. Mit jest specyficzną formą myśli, moim zdaniem charakterystyczną dla syndykalizmu rewolucyjnego, który połączył ideologię, propagandę i agitację, a także symbole, sentyment. Mit jest więc nie tylko pojęciem teoretycznym, lecz także polityczną wartością ruchu.

Zdaniem Sorela do przeprowadzenia rewolucji ruch robotniczy potrzebuje czegoś więcej niż tylko ideologii – potrzebuje mocy religii. Ideologia nie wystarcza do obalenia *lancien regime*, potrzebny jest przekaz, który wstrząśnie człowiekiem, wejdzie do jego głębokiej świadomości i pokona opór istniejących przekonań, przyzwyczajęń, tradycji. Potrzebny jest symbol, otoczony emocjonalnie, który odda istotę myśli socjalistycznej, jej rewolucyjny charakter. Takiego typu przesłaniem jest idea strajku generalnego, która jest skierowana do intelektu człowieka, do jego wolnej woli i uczuć. Idea strajku generalnego syntetyzuje myśl polityczną syndykalizmu rewolucyjnego, idea strajku jest symbolem ideologii ruchu. Tylko poprzez mowę mityczną ubraną w kostium emocji politycznych można przełożyć symbol, zarówno na działanie polityczne, jak i propagandę wizji politycznej. Nie może tego uczynić ani ideologia, ani nauka (socjalizm naukowy), które oddziałują na niektóre sfery człowieka.

215 G. Sorel, *Złudzenie postępu*, dz. cyt., s. 228.

W ocenie Sorela we współczesnej demokracji parlamentarnej partii polityczne potrafią czynić „zamęt w umysłach, przeszkadzając ludziom inteligentnym widzieć rzeczy, jakimi one są”²¹⁶. Aparat propagandowo-ideologiczny państwa burżuazyjnego jest wyspecjalizowany w „sztuce gmatwania” umysłów. Społeczeństwo jest *de facto* rządzone przez „siłę magiczną wielkich słów raczej, aniżeli przez idee”, „rozstrzyga formuła, a nie rozum, dogmaty, których genezy nikt się nawet nie domyśla, a nie poglądy oparte na obserwacji”²¹⁷. Filozof dokonuje krytyki współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego opartego na ideologii, sile prasy (w jego ocenie pełniącej rolę „drugiego” oświeceniowego salonu²¹⁸), nauki pełniącej funkcję ideologiczną. Krytykuje demokrację parlamentarną, która jest dla niego totalną manipulacją emocjami i przekonaniem ludzi. Sorel dostrzega znaczenie władzy symbolicznej w demokracji.

Zdaniem Sorela demokracja parlamentarna nic nowego nie stworzyła, jest spadkobiercą ideologii XVIII wieku, posiada także wiele cech wspólnych z *lancien régime*. Z upadku moralnego społeczeństwo może podnieść tylko siła, która zmieniłaby bieg historii, siła porównywalna z siłą religii. Sorel określił tę siłę mitem, przy tym umieścił mit w sferze profanum, przez co osłabił religijne odczytanie mitu. Mit u Sorela styka się zatem z religią, ale jest zjawiskiem odrębnym.

Mit nie ma zastąpić religii, jak zarzuca mu Renan, ale ma wytworzyć „wiarę” w realizację wielkich czynów. Dla Sorela mit jest wiarą, pewnego typu wyobrażeniem na równi z religijnym, ale go nie zastępującym. Mit nie ma być świecką religią, jak jakobińska religia polityczna republiki²¹⁹, ani pogańską religią, jak nazistowski mit Wotana²²⁰. Mit jest wiarą, tj. przekonaniem graniczącym z pewnością, które jest w stanie poruszać siły społeczne do działania. Przesłanie społeczne religii chrześcijańskiej czy religii żydowskiej jest dla Sorela przykładem tego typu mitu (wizje Królestwa Bożego na ziemi; obraz Żyda,

216 Tamże, s. 10.

217 Tamże, s. 11.

218 Tamże, s. 44.

219 J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015, s. 63–134.

220 C. Jung, *Wotan*, dz. cyt.; N. Głaziuk, *Pod sztandarem wiatru. Jungowska interpretacja źródeł nazizmu*, „Studia Polityczne” 2016, nr 4, s. 115–147.

wiecznego tułacza). Mitami są (za Sorelem) mity pierwotnego chrześcijaństwa, mit reformacji, mit rewolucji (francuskiej), mazzinistów mit zjednoczenia Włoch²²¹. Mitem, który może wydobyć współczesny świat z dekadencji, jest mit strajku generalnego, który obalając burżuazyjne państwo może doprowadzić do realizacji programu socjalizmu.

Mit odwołuje się do człowieka „całego”, do rozumu, woli i uczucia. Mity „pozwalają zrozumieć działanie, odczucia oraz idee mas ludowych”²²². Mitem może być tylko obraz, ponieważ tylko w obrazie możliwa jest synteza trzech warunków mitu, poza obrazem (zdaniem Sorela) jest to niemożliwe. Mity „należy postrzegać [...] w całości i jako pewne siły historyczne”²²³, dlatego nie wolno wyobrażeń-obrazów rozkładać na czynniki pierwsze i je analizować, bo mit nie wyraża się poprzez część (*pars pro toto*), lecz poprzez syntezę. W momencie, gdy nie możemy dokonać syntezy, tj. przedstawić obrazu mitu, nie mamy do czynienia z mitem, tylko z ideą, myślą, np. z utopią. Wszystkie trzy warunki muszą zachodzić jednocześnie, jedynie analitycznie możemy rozprawiać o wizji, emocjach politycznych czy woli działania. W myśli Sorela pojęcie mitu i obrazu będzie używane wymiennie; w początkowym okresie częściej stosuje pojęcie obrazu, w późniejszym okresie pojęcie mitu.

Mit nie jest sądem o rzeczywistości, który możemy poddać falsyfikacji. Dlatego „należy wystrzegać się porównywania faktów dokonanych z wyobrażeniami, jakie przyjmowano jeszcze przed ich dokonaniem”²²⁴. Mit jest totalny, odnosi się do całości osobowości człowieka, do głębokiego „ja” wewnętrzne. W micie możemy odnaleźć wszystkie formy przekonań, odwołujących się do rozumu, woli i uczucia: utopię, ideologię, propagandę, agitację, doktrynę, program. Żadna z tych form nie reprezentuje mitu, ale każda z nich może odsyłać do mitu. Dlatego mit jest wszystkim tym i niczym, by przywołać frazę Barthes'a. Mit syntetyzuje wszystkie formy myśli, nie będąc ich sumą. Wszystkie określenia Sorela podane w *Rozważaniach o przemocy* oddają mit, ale żadne mitu nie wyczerpuje, poza mitem strajku generalnego. Każde inne określenie jest zwróceniem uwagi na jakiś aspekt mitu. Poniżej przedstawiam wybrane określenia mitu, jego aspekty polityczne.

221 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 124.

222 Tamże, s. 39.

223 Tamże, s. 31–32.

224 Tamże.

Zatem mit możemy analizować, odwołując się do rozumu (wizja, jakiegoś typu wyobrażenie), woli (działanie, mobilizacja) i uczucia (emocje polityczne albo irracjonalne pierwiastki). Mit jest obrazem przyszłości, pewnym wyobrażeniem, wizją, w którą zapatrzony i zaopatrzony jest wielki ruch polityczny. Dla Sorela mit jest pewną wizją, której realizacja ma być bardziej motorem do działania niż urzeczywistnionym planem. Podobne myśli filozof kieruje w stronę ruchu socjalistycznego, zamierza nadać socjalizmowi charakter twórczej (wizja socjalizmu syndykalistycznego) i jednocześnie niszczycielskiej siły społecznej (antykapitalistycznej). I. Strensky uważa, że mit jest formą „zmilitaryzowanej wyobraźni”²²⁵.

Mit jest zastosowaniem wyobrażenia (obrazu) w polityce, w działalności rewolucyjnej. Rola mitu polega na funkcji mobilizacyjnej i agitacyjnej. Wyobraźnia mityczna ma ożywić ruch, wskazać mu milenijne cele²²⁶. Mit ma być bergsonowską *élan vital*²²⁷, która podtrzymuje ruch w ciągłej gotowości do działania. W opinii L. Turka mity są „prawzorami” przyszłych działań, są pewnego typu fikcjami walki²²⁸.

Mit jest „pewnym systemem obrazów zdolnym wzniecić instynktownie wszelkie uczucia”²²⁹. E. Faul użył celnego określenia, definiując stronę uczuciową mitu: „impuls emocjonalny”²³⁰ wywołujący działanie. W interpretacji C. Schmitta mit jest czystą siłą psychologiczną, zdolną do „wolnej” decyzji²³¹. Jednakże tego typu ujęcie jest raczej recepcją myśli Sorela, w analizowanym przypadku wprzęgniętą w koncepcje decyzyjonizmu, niż odczytaniem intencji francuskiego myśliciela.

225 I. Strensky, *Four theories of myth in twentieth century history*, dz. cyt., s. 191. Strensky powtórzył opinię C. Bouglé, filozofa i socjologa związanego z E. Durkheimem, politycznego krytyka socjalizmu. Według Sorela strajk generalny jest mitem, „to znaczy organizacją obrazów [zdolną – MN] instynktownie wywołać wszystkie uczucia, odpowiadające rozmaitym przejawom wojny wydanej przez socjalizm nowoczesnemu społeczeństwu”, tegoż, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 126.

226 H. Tudor zalicza mit Sorela do mitów eschatologicznych, *Political myth*, dz. cyt., s. 14–15.

227 „czy nie warto byłoby dokonać gruntownego zbadania owej teorii mitów, korzystając z wiedzy jaką zawdzięczmy filozofii Bergsona”, G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 36.

228 L. Turek, *Kultura i rewolucja*, dz. cyt., s. 9.

229 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 126.

230 E. Faul, *Hitlers über-machiavellismus*, dz. cyt., s. 548.

231 J.-W. Müller, *Myth, law and order*, dz. cyt., s. 462.

Dla Sorela mity są wizjami ruchu życia społecznego, które kanalizują energie i inspirują do czynów. Mity są przekonaniem, wyrażonymi w formie wyobrażenia społecznego²³². Twórcza wartość mitu polega na instrumentalnym działaniu, tylko mit może pchnąć masy do wielkich bohaterskich czynów. Mit jest zastosowaniem wyobrażenia (obrazu) w polityce i rewolucji.

Podsumowując powyższe rozważania o pojęciu mitu, najbliższe myśli Sorela jest ujęcie Isaiaha Berlina. Mity w romantycznej interpretacji historyka idei są aspiracjami politycznymi „przedstawionymi w formie obrazów «ogranych» silnym uczuciem”²³³. Berlin ujął najistotniejszą przesłankę teorii mitu, syntezę form mitu. W politologicznym ujęciu mit można zdefiniować jako zbiór przekonań i namiętności, dotyczący zbiorowej wizji rzeczywistości nakierowany na działania i przejęcie władzy w celu realizacji postulatów programowych.

Sorel dostrzega znaczenie socjologicznych i psychologicznych badań dla zrozumienia funkcjonowania współczesnych społeczeństw. Postuluje zwrócenie uwagi na motywacje ludzkie. Wymienił filozofię Bergsona, który dostarcza argumentów na rzecz podejścia mitologicznego. Przywołuje także prace historyków idei podejmujących zagadnienie mentalności społecznej, dostrzega ewolucję mentalności w dziejach. Cytuje swojego interlokutora Eduarda Le Roy, który w pracy *Dogme et critique* pisał: „przeżywany przez nas wszechświat może być światem realnym, w którym żyjemy lub też światem wymyślonym dla działania”²³⁴. Sorel chce realizować „świat wymyślony” dla działania. Podobne poglądy dotyczące świata wymyślonego głosi John Henry Newman, angielski teolog i katolicki kardynał²³⁵. Obydwaj przywołani myśliciele dostarczają Sorelowi argumentów.

Wszystkie wielkie ruchy społeczne oparte były zdaniem Sorela na mitach, syntezach rozumu, woli i uczucia ujętych w polityczne wyobrażenie, przy tym współcześnie mamy do czynienia z mitami absolutnymi, wolnymi od pierwiastków utopijnych. Mity absolutne „pozwalają zrozumieć działanie, odczucia oraz idee mas ludowych”²³⁶. Sorel ma świadomość powagi

232 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, s. 31.

233 I. Berlin, *George Sorel*, dz. cyt., s. 442.

234 E. Le Roy, *Dogme et critique*, s. 239; za: G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 38.

235 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 39.

236 Tamże, s. 39.

zarzutów kierowanych pod jego adresem, dlatego stara się wykazać różnicę między mitem absolutnym a utopią²³⁷. Utopia jest wytworem pracy intelektualnej, jest dziełem teoretyków, którzy usiłują stworzyć pewien model społeczeństwa²³⁸. Utopia jest projektem moralnym, jej zwolennicy dokonują oceny rzeczywistości na płaszczyźnie dobra i zła. Ponadto w utopii mamy „zestaw instytucji wyobrażonych dostarczających jednak dostatecznie wiele analogii w stosunkach do instytucji rzeczywistych”²³⁹. Utopia, w przeciwieństwie do mitów, dąży do reform społecznych, chce naprawiać świat, a nie go zmieniać. Dlatego, zdaniem autora *Rozważań o przemocy*, wielu utopijnych myślicieli zostało politykami (mężami stanu). Mitów nie sposób naukowo „obalić”, ponieważ są one *de facto* przekonaniem społecznymi. Nie można ich także rozebrać na czynniki pierwsze i podważyć. „O utopii natomiast można dyskutować, jak o każdej innej strukturze społecznej”²⁴⁰, można podważyć założenia utopii (np. podważając system ekonomiczny do którego utopia się odwołuje), a tym samym wykazać jej nierealność. Sorel jako przykład utopii wskazuje liberalną ekonomię polityczną i wczesny socjalizm (tzw. socjalizm utopijny). Przy tym utopia może być rewaloryzowana, a idee utopii mogą okazać się użyteczne w rewolucji, jeśli utopijni myśliciele odwołują się do mitu. W interpretacji Faula, Sorel dopuszczał zastosowanie przemocy w celu zakorzenienia mitu w masach²⁴¹. Tego typu interpretacja czyni z niego terrorystę (Faul pisał nawet o „drastycznych doświadczeniach”), co jest daleko idącym nadużyciem²⁴². Można zastanowić się, na ile mit strajku generalnego jest dla Sorela innym rodzajem żywiołowej ideologii. Jest zbiorem przekonań (stereotypów), opinii, namiętności, pewną zbiorową wizją rzeczywistości nakierowującą na działania i przejęcie władzy w celu realizacji postulatów rewolucyjnego syndykalizmu.

Zdaniem Strensky'ego możemy wskazać kilka cech sorelańskiego mitu. Po pierwsze, mit jest holistyczny. Jest to obraz, który należy rozpatrywać

237 „nasze dzisiejsze mity prowadzą ludzi do przygotowania się do walki, aby zniszczyć istniejący stan rzeczy”, G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 40.

238 G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, dz. cyt., s. 39.

239 Tamże, s. 40.

240 Tamże.

241 E. Faul, *Hitlers über machiavellismus*, dz. cyt., s. 548.

242 G. Sorel, *W obronie Lenina*, dz. cyt., s. 298–299.

całościowo. Po drugie, mit jest społeczny, podtrzymywany przez uczestników, którzy są zainteresowani realizacją kolektywnego celu. Po trzecie, mit jest polityczny, stanowi zapowiedź działania społecznego, dąży do osiągnięcia celów politycznych. Po czwarte, mit jest pragmatyczny, ponieważ celem jest instrumentalne wykorzystanie. Po piąte, mit jest „magiczny”, ponieważ nie podlega krytycznej analizie, ani falsyfikacji. Po szóste, mit jest autonomiczny, jest wynikiem pracy zbiorowej, a nie efektem projektu autora (w tym znaczeniu jest niezależny)²⁴³.

W ocenie Bartha doktryna (*Lehre*) mitu (czasami Barth dodaje: mitu społecznego) ma dwa cele, czysto teoretyczny i polityczny, który określa także pragmatycznym. Doktryna mitu wnosi wkład w wiedzę o historii i o człowieku²⁴⁴. Sorel przedstawia (zdaniem Bartha) wyjaśnienie „ruchu” historii, doktrynę mitu można z powodzeniem uznać za teorię rewolucji²⁴⁵. Stawia pytania o sposób grupowania ludzi w efektywnie działające jednostki oraz o przebieg aktu twórczego w historii. Odpowiedzi na tak postawione pytania nie udzieliła ani liberalna koncepcja użyteczności, ani oświeceniowa idea rozumu. Wymienione propozycje nie są w stanie wyjaśnić jednoczenia się ludzi, grupowania się w zbiorowości i podjęcia działania. Mit bowiem działa we wnętrzu człowieka, tworzy wspólnotę, wyciąga ludzi z izolacji. Drugi cel doktryny mitu, polityczny, opisuje teoria działania społecznego. Przy tym w ocenie Bartha ludzie zawsze działają, tym samym mit nie wyjaśnia działania, tylko specyficzny typ działań, odnoszący się do szczególnych form aktywności opartych na poświęceniu. Co ludzi do tego typu działań mobilizuje, co ich pobudza? W ocenie Sorela przebudzenie elementarnych sił tkwiących w człowieku, jego motywacji nie dokonuje się poprzez odwołanie do rozumu (do myślenia pojęciowego), ale poprzez apele do uczuć. Jednym z irracjonalnych czynników jest strach, pesymistyczna metafizyka moralności, idea dekadencji²⁴⁶. Używając współczesnego języka polityki, to kryzys, katastrofa.

Rozważania Sorela o teorii mitu zamyka książka *La Décomposition du marxisme*. Praca powstała w tym samym okresie co *Rozważania o przemocy i Złudzenie postępu*. Sorel niewiele uwagi poświęca w niej mitom. Podtrzymuje

243 I. Strensky, *Four theories of myth in twentieth century history*, dz. cyt., s. 165.

244 H. Barth, *Masse und mythos*, dz. cyt., s. 69.

245 Tamże, s. 70.

246 Tamże, s. 71.

myśli zawarte w *Rozważaniach o przemocy*, eksponuje pojęcie mitu społecznego, a nie obrazu. Ponawia przekonanie o zastosowaniu mitu w rewolucji²⁴⁷. W *Matériaux du théorème prolétariat* powtarza tezy dotyczące mitu, nie wnosi nowej myśli. Teoria proletariatu jest syntezą jego myśli.

247 G. Sorel, *La Décomposition du marxisme*, dz. cyt., s. 58.

Rozdział 4

TEORIA MITU PAŃSTWA ERNSTA CASSIRERA

Kolejną teorią mitu politycznego omawianą w książce jest Ernsta Cassirera (1874-1945) teoria mitu państwa, którą filozof kultury przedstawił w pracy *Mit państwa* (1946). Teoria mitu politycznego, określana także teorią mitu państwa (obydwie formy stosuję w książce wymiennie, Cassirer używał obydwóch form), powstała w późnym okresie jego twórczości naukowej. W książce *Mit państwa* w części I zatytułowanej *Co to jest mit?* przytoczył teorię mitu odnoszącą się do społeczności świata archaicznego i powiązał ją z mitem państwa, uznając mit polityczny za regres kulturowy. Nazistowski mit polityczny jest mitem archaicznym zaktualizowanym, dlatego w książce analizuję także Cassirera teorię mitu archaicznego (filozof nie używa określenia mit archaiczny, najczęściej stosuje określenie mit, myślenie mityczne lub mit starożytny). Określenie mit archaiczny stosuję zgodnie z przyjętym założeniem metodologicznym; w książce prezentuję wpierw teorię mitu przedstawioną w *Filozofii form symbolicznych* i innych pracach z lat 20. i 30. XX w., a następnie mit państwa. W ocenie Williama Schultza można wyróżnić u Cassirera trzy etapy w rozwoju teorii mitu: 1) mit jest światopoglądem lub formą symboliczną, 2) „mit ma trwałą moc we wszystkich kulturach”, 3) „mit powraca na wyższych poziomach w bardziej rozwiniętych społeczeństwach”²⁴⁸.

248 W. Schultz, *Cassirer and Langer on myth. An introduction*, Garland Publishing, New York–London 2000, s. xx.

Dostrzegam różnice między mitem archaicznym a mitem państwa, w literaturze politologicznej określanym także mitem współczesnym²⁴⁹. Podzielam tylko częściowo pogląd Tadeusza Biernata i Marii Bal-Nowak na temat Cassirera teorii mitu. Zdaniem politologa mit państwa (współczesny) nie jest „pozostałością po micie archaicznym, nie jest też jego «zdegradowaną wersją»”. W jego ocenie mit państwa jest „sposobem zorganizowania tej części [współczesnej – MN] świadomości społecznej, która z przyczyn obiektywnych [...] nie została zorganizowana w inny sposób, tzn. nie została określona w innej formie”²⁵⁰. Mit polityczny byłby więc „resztką” świadomości społecznej, która nie posiadałby swojego przedmiotu (ontologii). W ujęciu funkcjonalnym mit staje się mitem politycznym. Mamy więc do czynienia z tautologią. Na powyższe zagrożenie wskazywałem przy analizie propozycji Michała Jaskólskiego oraz innych autorów ujęcia funkcjonalnego. U Cassirera mit państwa jest myślą mityczną, która spełnia określone warunki logiczne, co nie uchroniło filozofa od krytyki (Heidegger), którą milcząco uznał²⁵¹. W momencie odrzucenia mitu archaicznego musiałby wprowadzić inny przedmiot analizy. Dla Cassirera mit państwa jest ideą starożytną, która została ukształtowana we współczesności z innych artefaktów kulturowych.

W książce przyjmuję tezę Cassirera o ciągłości myślenia mitycznego w dziejach politycznych świata²⁵², mimo postępów oświecenia (jak filozof poznania określa rozwój nauki), przy tym zauważam wyraźne różnice między mitem archaicznym a mitem państwa. Podzielam intuicję uczonego, który dostrzegał w dziejach stałą obecność pierwiastka irracjonalnego, ale w większym stopniu zwracam uwagę na czynniki mające wpływ na politykę niż na kulturę. Prezentację obydwu teorii mitu można określić jako historyczną i przedmiotową. Wpierw analizuję mit jako aprioryczną ramę poznania rzeczywistości przez człowieka archaicznego, ze wszystkimi konsekwencjami politycznymi, a następnie przedstawiam mit państwa, jako próbę opisu

249 T. Biernat, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 34; M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 170. Książka M. Bal-Nowak jest przedmiotem lektury politologów.

250 T. Biernat, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 34.

251 W tzw. 4 tomie *Filozofii form symbolicznych*, który przedstawia prace i rękopisy emigracyjne.

252 Teza Cassirera ma licznych zwolenników w nauce i filozofii, m.in. C. Lévi-Straussa i R. Barthes'a, przy tym najczęściej czynnik irracjonalny jest postrzegany albo w religii, albo jest odnoszony do uczuć.

dziejów idei mitycznej w myśli politycznej. Adwersarze Cassirera zwracali uwagę na odmiennność obu ujęć metodologicznych: mit archaiczny jest próbą nakreślenia filozofii kultury, wyjaśnienia powstawania form symbolicznych w świecie, zaś mit państwa jest próbą na gruncie historii idei zrozumienia rozwoju idei mitycznej w myśli politycznej. Christopher Flood sformułował pod adresem Cassirera zarzut mitologizacji rozważań o micie państwa.

Zagadnienia polityczne nie były przedmiotem refleksji filozoficznej Cassirera poza ostatnią pracą (*Mit państwa*). Kulturowe i filozoficzne analizy myśli Cassirera były wielokrotnie prezentowane (w przypisach rozdziału odsyłam do literatury przedmiotu). Mam pełną świadomość wchodzenia na grunt refleksji nauk, które są w twórczym sporze z teorią polityki i z myślą polityczną. Interdyscyplinarność, podejmowanie zagadnień z pogranicza jest cechą krytycznej humanistyki. W mojej ocenie rozważania Cassirera o myśli mitycznej i ideologii oraz jego „drugie” ujęcie mitu (mit państwa) przynależą do pogłębionej refleksji teorii polityki. We wszystkich monografiach poświęconych mitom politycznym Cassirer jest wspominany.

Wielu badaczy mitu podkreśla przełomowy charakter prac Cassirera, jego oryginalnego podejścia w odczytaniu Kanta *Krytyki czystego rozumu*. Na tym etapie analizy można powiedzieć, że Cassirer dokonał pogodzenia nauki z historią, co wydawało się początkowo bardzo trudne. Jego teoria myślenia mitycznego jest silnie osadzona w koncepcji świadomości społecznej, mającej początek w kartezjańskich poszukiwaniach pewności poznania. Kartezjusz poszukiwał punktu oparcia, na którym mógłby postawić gmach nowożytnego świata, sformułował zatem dyrektywę *cogito ergo sum*, która niesie odkrywcze przesłanie zarówno dla filozofów (myślę/*cogito*), jak i psychologów (jestem/*sum*). W XVII wieku rozpoczyna się spór filozofii z psychologią o człowieka (jak działa?), do którego włącza się politologia. Cassirera teoria mitu jest jedną z prób odpowiedzi, która znajduje kontynuacje we współczesnej filozofii, psychologii i politologii.

Analizując myśl danego filozofa, pisarza politycznego, teoretyka, często poszukuje się klucza interpretacyjnego w jego biografii. O ile w przypadku pisarza, malarza, muzyka, tego typu podejście często przynosi efekty, o tyle w przypadku filozofa, uczonego, sytuacja jest bardziej złożona. W opinii żony filozofa, myśl Cassirera nie posiada klucza autobiograficznego: „Ernst sam nigdy nie napisał słowa autobiograficznego, ani nawet nie myślał autobiograficznie. Interesowała go sprawa, a nie osoba, która była za nią

odpowiedzialna”²⁵³. W książce podzielam opinię Toni Cassirer przy pewnym zastrzeżeniu (o czym dalej), co w mojej ocenie nie wyklucza interpretacji Strensky’ego: poszukiwania kontekstu jego myśli, źródeł motywacji i intencji²⁵⁴. Wskazuję na uwarunkowania kontekstualne jego rozważań o micie państwa. Przedstawiam klucz biograficzny w interpretacji myśli „późnego” Cassirera. W mojej ocenie ani pochodzenie żydowskie, ani antysemityzm nie dostarczały tematów jego filozofii i myśli społecznej w okresie cesarskim i weimarskim. W tym czasie nie przejawiał on także aktywności politycznej²⁵⁵. Sytuacja zmieniła się wraz z powstaniem Trzeciej Rzeszy, a szczególnie z docierającymi do Stanów Zjednoczonych informacjami o Holocauście. Klucz biograficzny odgrywa rolę w interpretacji nazistowskiego mitu państwa.

BIOGRAFIA INTELEKTUALNA

Ernst Alfred Cassirer urodził się w Breslau (obecnie Wrocław) w 1874 roku, w rodzinie zasymilowanych Żydów niemieckich. Ojciec przyszłego filozofa, Eduard Cassirer był bogatym kupcem, co zapewniło rodzinie spokojne życie i możliwości edukacyjne. Ernst od początku edukacji wykazywał się dużymi zdolnościami intelektualnymi, co ukierunkowało jego zainteresowania zawodowe (wybrał naukę, a nie handel). Początkowo ojciec nie akceptował tego wyboru i wymógł na nim podjęcie studiów prawniczych, bardziej przydatnych w karierze biznesowej.

Po ukończeniu z wyróżnieniem gimnazjum w Breslau, w wieku 18 lat Ernst rozpoczął studia prawnicze w Uniwersytecie Berlińskim, nie przejawiał jednak szczególnego zainteresowania prawem. Uczęszczał głównie na wykłady z literatury, filozofii, historii i sztuki. Po stosunkowo krótkim czasie przeniósł się do Lipska, gdzie studiował prawo, a następnie do Heidelbergu i ponownie do Berlina (w tych uniwersytetach studiował filologię germańską, historię literatury i filozofię). Pod koniec studiów udał się do Monachium, gdzie kontynuował naukę filozofii i podjął studia z zakresu psychologii. Zgodnie z ówczesnie panującą w Niemczech praktyką nauczania uniwersyteckiego,

253 T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981, s. 4.

254 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 9–10.

255 B. Andrzejewski omawia życie i dzieło E. Cassirera w: *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 13–23.

studenci studiowali w kilku ośrodkach naukowych (najczęściej w czterech) o różnej specjalizacji, wybierali miejsca i profesorów ze względu na swoje zainteresowania i przyszłą karierę.

Podczas studiów w Uniwersytecie Berlińskim (1894) Cassirer uczęszcza na wykłady Georga Simmla dotyczące filozofii Kanta. Wykłady wybitnego socjologa i teoretyka kultury przyczyniły się do głębszego zainteresowania filozofią. Studia nad Kantem Cassirer kontynuuje w Marburgu (1896), znanym ośrodku akademickim specjalizującym się w myśli filozofa z Królewca²⁵⁶. Szkoła marburska dąży do poszerzenia projektu Kanta sformułowanego w *Krytyce czystego rozumu* (Kanta interesowała przyroda, zaś marburczyków kultura).

W Marburgu kontynuuje studia filozoficzne i prowadzi samodzielne badania, uczęszcza na wykłady Hermanna Cohena i Paula Natorpa z filozofii, słucha wykładów z matematyki Friedricha Schottsky'ego. Uczestnicząc w seminarium Cohena, twórcy szkoły marburskiej, rozwijał zainteresowania teorią poznania i szybko stał się jednym z jego najbliższych współpracowników. W 1899 roku obronił doktorat, przedmiotem dysertacji były zagadnienia dotyczące filozofii poznania u Kartezjusza (*Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*)²⁵⁷. Zagadnienie poznania stało się przedmiotem jego analiz i studiów aż do śmierci. Po obronie doktoratu opublikował książkę o podstawach naukowych systemu filozoficznego Gottfrieda Wilhelma Leibniza (*Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902), za tę pracę otrzymał drugą nagrodę w konkursie Akademii Berlińskiej. Książka o Leibnizu uważana jest za pierwszą znaczącą publikację Cassirera.

W 1905 roku, w wieku 31 lat Cassirer rozpoczyna pracę nad monumentalną historią teorii poznania (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* [*Problem wiedzy w filozofii i nauce w epoce nowożytnej*]). Pierwszy tom ukazał się w 1906, drugi w 1907, trzeci w 1920 roku (przerwę spowodowała m.in. wojna). Czwarty tom został wydany pośmiertnie w 1950 roku. Praca nad historią teorii poznania ujawniła cechy

256 Szkołę marburską omawia A. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 186–222.

257 W rozdziale przytoczone po niemiecku tytuły prac Cassirera nie zostały jeszcze przetłumaczone lub nie korzystałem z nich w polskim tłumaczeniu (w komentarzu podaję odniesienie do treści publikacji).

charakteru autora: tytaniczny wysiłek i niespotykaną erudycję połączoną z doskonałą pamięcią, z tego względu koledzy z Marburga nadali mu przydomek Olimpijczyk²⁵⁸.

Pierwszy tom historii teorii poznania stał się podstawą do uzyskania stopnia *privatdozent* (habilitacji, stopnia profesora nadzwyczajnego bez możliwości objęcia katedry) w Uniwersytecie Berlińskim. W 1906 roku Cassirer przedłożył *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* jako pracę habilitacyjną i wygłosił wykład dotyczący kantowskiej kategorii „rzeczy samej w sobie”. Mimo sprzeciwu części grona uniwersyteckiego, dzięki poparciu Wilhelma Diltheya²⁵⁹, wówczas czołowego filozofa niemieckiego, Cassirer uzyskał wynik pozytywny kolokwium. Sprzeciw grona wynikał z powodów akademickich, ośrodek berliński był w sporze ze szkołą marburską²⁶⁰.

Po kilku latach współpracy z Cohenem, filozof przenosi się do Berlina i podejmuje samodzielne studia nad historią teorii poznania. W 1910 roku ukazuje się jego praca *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*²⁶¹, która staje się powodem sporu naukowego z Cohenem. Dochodzi do rozstania intelektualnego uczonych, Cassirer odchodzi ze szkoły marburskiej. *Substancję i funkcje* uważa się za początek formułowania filozofii form symbolicznych (teorii mitu)²⁶². Cassirer podejmuje próbę samodzielnego stworzenia nowej filozofii, w której nada znaczenie nie nauce, ale kulturze. Pomimo rozstania, Cassirera łączyła z Cohenem szczególna więź intelektualna i emocjonalna²⁶³. Cohen był jednym z gości na ślubie Cassirera (wygłosił mowę), często bywał u niego ze swoją żoną Martą. W ocenie Toni Cassirer (żony filozofa) Cohen uważał Cassirera za swojego

258 B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 14.

259 H. Buczyńska, *Cassirer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 100. Por. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 100. Postawa W. Diltheya wobec Cassirera nie jest jednoznaczna, zob. J.M. Krois, *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, <http://www1.uni-hamburg.de/cassirer/intro/krois.html> (dostęp: 29.11.2024).

260 B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 15–16.

261 E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, wstęp i tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

262 W. Schultz, *Cassirer and Langer on myth*, dz. cyt., s. 4.

263 B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 14.

następcę. Cassirer zadedykował mu swoją pracę o Leibnizu („Meinem Lehrer”). Zdaniem żony, filozof był pod wyraźnym wpływem (*Einfluss*) Cohena, mimo wyraźnej różnicy stosunku do judaizmu i sporów intelektualnych. Jednocześnie Toni Cassirer podkreślała apodyktyczny charakter Cohena, w jej opinii źle znosił krytykę²⁶⁴.

Cassirer po śmierci Mistrza (1918) wskazywał zasługi Cohena dla filozofii niemieckiej, bronił go przed atakami (m.in. podczas debaty w Davos). Tuż przed przejściem władzy przez narodowych socjalistów, 22 stycznia 1933 roku wygłosił wykład *Hermann Cohen Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum*²⁶⁵, który był jego deklaracją ideową i przejawem odwagi osobistej w ówczesnych Niemczech. Jak jego Mistrz, odczuwał naturalny związek z judaizmem, przy tym Cohen religijny (*deutsche Juden*), zaś Cassirer etyczny (*jüdische Deutsche*)²⁶⁶. Postrzegał judaizm jako religię o wartościach etycznych²⁶⁷.

W Republice Weimarskiej Cassirer otrzymuje profesurę z filozofii (1919) w nowopowstałym Uniwersytecie w Hamburgu. W latach 1919–1933 wykłada filozofię, a w latach 1929–1930 pełni funkcję rektora uczelni. Jest pierwszym żydowskim uczonym, który pełnił tę funkcję.

Uzyskanie tytułu profesorskiego w Niemczech przez osobę pochodzenia żydowskiego nie było wówczas zbyt częstą praktyką. Cassirer nie postrzegał siebie jako Żyda będącego „gościem” w Cesarstwie Niemieckim, ale jako Niemca o indyferentnych poglądach religijnych, silnie zasymilowanego z kulturą niemiecką. Toni Cassirer we wspomnieniach pisała o wychowaniu „bez religii”, oczywiście żydowskiej²⁶⁸. Cassirer nie uczęszczał do synagogi, nie przejawiał zainteresowania judaizmem, natomiast obracał się w środowisku żydowskim. Jego żoną została kuzynka Antonella, zwana Toni (córka Julie Cassirer, siostry ojca Cassirera), także pochodzenia żydowskiego. Grono

264 T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 89–106.

265 J. Giel, *Vorwort*, w: *Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft/between myth and science*, red. J. Giel, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2015, s. 11.

266 T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 94.

267 E. Cassirer dopiero w 1944 r. dał wyraz swoim religijnym poglądom w esej *Judaism and the modern political myths*, esej ukazał się także w polskim tłumaczeniu, *Judaizm a współczesne mity polityczne*, tłum. T. Sikora, „Znak. Miesięcznik” 2015, nr 11, s. 60–67.

268 „wychowywaliśmy się bez religii”, T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 13.

jego przyjaciół i kolegów również było pochodzenia żydowskiego, m.in. Dimitri Gawronsky i Hermann Cohen.

Po raz pierwszy kwestia pochodzenia żydowskiego w ocenie jego filozofii²⁶⁹ nabierze znaczenia podczas I wojny światowej (tzw. Bauch-Affaire). Bruno Bauch, uczestnik seminarium magburskiego Cohena opublikował w „Kant-Studien” (1916) artykuł, w którym zarzucił Cohenowi i innym uczestnikom seminarium (nie wymienił nazwisk) brak zrozumienia filozofii Kanta z powodu pochodzenia żydowskiego²⁷⁰. Pod koniec lat 20. XX wieku kwestia pochodzenia żydowskiego Cassirera stanie się przedmiotem sporu ideologicznego. Otmar Spann we „Frankfurter Zeitung” (1929) zaatakuje Cassirera imiennie, powtarzając argumentację Baucha²⁷¹. Zdaniem Spanna, jak długo naród niemiecki będzie pozwalał, „by do niego przecież należącej filozofii kantowskiej, musiał się uczyć od obcych”, „obcy” to Cohen i Cassirer²⁷². Cassirer nie naznaczał swojej twórczości odniesieniami do pochodzenia żydowskiego, dopiero w 1944 roku napisał jeden z nielicznych esejów *Judaizm a współczesne mity polityczne*, w którym odniósł się bezpośrednio do swego pochodzenia²⁷³ i podkreślił etyczne aspekty judaizmu.

Wraz z rosnącym w Niemczech antysemityzmem, Cassirer zaczyna przejawiać zaangażowanie politycznie. W 1928 roku bierze udział w obchodach Dnia Konstytucji, zorganizowanych przez socjaldemokratów z Hamburga. Jego poglądy są ówczesnie określane „idealizmem apolitycznym” (wyrażenie P. Gaya)²⁷⁴, a w opinii Strensky’ego postawa polityczna Cassirera mieści się w nurcie liberalno-konstytucyjnym, bliskim ideom oświecenia. Rok później filozof uczestniczy w słynnej debacie z Martinem Heideggerem, a jego wystąpienie odnoszące się do wolności słowa i nauki jest odpowiedzią na

269 Cassirera dotykał antysemityzm społeczny i środowiskowy, ale nigdy nie dotyczył on jego filozofii.

270 J. Giel, *Vorwort*, dz. cyt., s. 8.

271 J.M. Krois, *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, dz. cyt.

272 O. Spann, brak tytułu artykułu, „Frankfurter Zeitung”, 25.02.1929, cyt. za: P. Parszutowicz, *Cassirer i judaizm*, „Znak” 2015, nr 11, s. 71.

273 E. Cassirer, *Judaizm a współczesne mity polityczne*, dz. cyt., s. 60–67.

274 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 15.

antysemickie przemówienie Spanna, wydrukowane 25 lutego 1929 roku we „Frankfurter Zeitung”.

W 1929 roku Cassirer obejmuje stanowisko rektora Uniwersytetu w Hamburgu, z którym wiązało się publiczne zaangażowanie. Do końca Republiki Weimarskiej nie przejawia zbyt dużej aktywności politycznej, także na emigracji nie angażuje się w przedsięwzięcia polityczne²⁷⁵. Moim zdaniem Cassirer był typem intelektualisty, filozofa, który w osobach Platona, Kanta, Goethego poszukiwał wzorców postawy politycznej.

Do słynnej debaty Cassirer kontra Heidegger doszło w Davos w dniach od 17 marca do 6 kwietnia 1929 roku. Debata spotkała się z zainteresowaniem nie tylko środowiska filozoficznego Niemiec, ale i Europy: oto dwaj wybitni współcześni filozofowie, przynależący do dwóch różnych szkół filozoficznych i wyznający dwa różne systemy wartości politycznych, mieli się ze sobą spotkać i podjąć spór filozoficzny²⁷⁶. Heidegger opublikował *Sein und Zeit* (*Bycie i czas*, 1927), pracę uważaną ówczesnie za przełomową w rozważaniach o ontologii, w której rozważał sens bycia, zaś Cassirer ogłosił przełomową filozofię form symbolicznych (1923–1929). W powszechnym odczuciu Heidegger zaprezentował się lepiej. Cassirer odniesie się pośrednio do debaty w *Micie państwa*, przypominając swoje racje w tym sporze ówczesnie nie podzielane²⁷⁷. W wykładzie *Philosophy and politics* (Connecticut College, 1944) powtórzył zagrożenia wynikające z filozofii Heideggera i przypomniał jej krytyczne oceny sformułowane przez Alberta Schweitzera w *The quest of the historical Jesus i St. Paul and his interpreters*²⁷⁸. W jego przekonaniu sami wybieramy swojego daimoniona co było aluzją do politycznego wyboru Heideggera²⁷⁹.

275 W literaturze (J. Giel) wskazuje się na wykład o prawach człowieka wygłoszony w Göteborgu w 1935 r.

276 E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7–26; J.A. Barash, *Ernst Cassirer, Martin Heidegger and the legacy of Davos*, „History and Theory” 2012, t. 51, nr 3, s. 436–450; T. Stepień, *Cassirer und Heidegger in Davos und die erkenntnistheoretischen Grundlagen der technowissenschaften*, w: *Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft*, dz. cyt., s. 109–127.

277 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 324–325.

278 E. Cassirer, *Philosophy and politics*, w: *Symbol, myth, and culture*, dz. cyt., s. 231–232.

279 J.A. Barash, *Myth in history, philosophy of history as myth: on the ambivalence of Hans Blumenberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth*, „History and Theory” 2011, t. 50, nr 3, s. 331.

W latach 1923–1929 Cassirer publikuje swoje *opus magnum*, trzypięciotomową *Filozofię form symbolicznych*, w której przedstawił autorską filozofię kultury, a jedną z analizowanych form symbolicznych jest mit. Wedle anegdoty pomysł filozofii form symbolicznych zrodził się podczas jazdy tramwajem (1917), z którego „wyskoczył” niczym Archimedes²⁸⁰. Zdaniem Cassirera, „rzeczywistość można ujmować tylko w postaci duchowych obrazów, symbolicznych form, w których wyraża się cała ludzka kultura”²⁸¹. Poszczególne części *Filozofii form symbolicznych* noszą następujące tytuły: *Język (Die Sprache, t. 1, 1923)*²⁸², *Mityczne myślenie (Das mythische Denken, t. 2, 1925)*²⁸³ i *Fenomenologia poznania (Phänomenologie der Erkenntnis, t. 3, 1929)*²⁸⁴. Pół wieku po jego śmierci ukazały się nieopublikowane prace i zapiski filozofa, wydane jako 4. tom *Filozofii form symbolicznych* pod tytułem *Zur Metaphysik der Symbolischen Formen*²⁸⁵. W ocenie Przemysława Parszutowicza Cassirer dążył do „ugruntowania całości idei filozofii form symbolicznych”²⁸⁶. Badacze jego prac wskazują na „zwrot lingwistyczny”, przypominający zwrot lingwistyczny Ludwiga von Wittgensteina. W twórczości Cassirera nastąpiło przejście od krytyki poznania do teorii znaczenia²⁸⁷. W literaturze podkreśla się znaczenie biblioteki Aby Warburga w Uniwersytecie w Hamburgu dla powstania filozofii form symbolicznych. Stała się ona modelem filozofii form symbolicznych²⁸⁸.

280 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 6.

281 D. Gawronsky, *Ernst Cassirer: Leben und Werk*; za: B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 18.

282 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Język*, tłum. wstęp i opracowanie P. Parszutowicz, wprowadzenie R. Becker, Wydawnictwo Marek DREWIECKI, Kęty 2018.

283 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, tłum. wstęp i opracowanie A. Karalus, P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek DREWIECKI, Kęty 2020.

284 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Fenomenologia poznania*, tłum. wstęp i opracowanie A. Karalus, P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek DREWIECKI, Kęty 2022.

285 A. Karalus, P. Parszutowicz, *Koncepcja „myślenia mitycznego” Ernsta Cassirera*, w: E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 5.

286 P. Parszutowicz, *Esej o człowieku (Essay on Man)*, „Ruch Filozoficzny” 2015, nr 3, s. 25.

287 P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, dz. cyt., s. 31; B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, dz. cyt., s. 13.

288 R. Rózanowski, *Ernst Cassirer Philosophie der Symbolischen Formen und die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, w: *Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft*, dz. cyt., s. 147–162; J.M. Krois, *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, dz. cyt.

Po ukończeniu pracy nad filozofią form symbolicznych Cassirer opublikował *Filozofię oświecenia* (1932), w której przeprowadził wykład myśli społecznej i filozofii oświecenia. Już wówczas dostrzegł „powrót” mitu, zauważył regres kulturowy, ale nie podjął analizy. Dopiero na emigracji powstaną prace próbujące scalić filozofię form symbolicznych ze współczesnością (*Esej o człowieku, Mit państwa*, notatki zaprezentowane w pracy *Zur Metaphysik der Symbolischen Formen*).

Faszyzacja Niemiec przyczynia się do podjęcia przez Cassirera decyzji o emigracji. Opuścił kraj już w marcu 1933 roku, jako jeden z pierwszych wybitnych uczonych, który wyjechał z Trzeciej Rzeszy. W wyniku ustawy o przywracaniu zawodowej służby cywilnej, która była jednym z instrumentów narodowosocjalistycznej polityki edukacyjnej, zostaje zmuszony do przejścia na emeryturę. W 1933 roku wyjeżdża do Anglii, gdzie przez dwa lata wykłada w Oxfordzie. Wykłady w Anglii są dla niego trudne z powodów językowych oraz ze względu na tradycję uniwersytecką panującej w Anglii, odmienną od niemieckiej. W języku angielskim, którego wówczas jeszcze dobrze nie opanował, musiał wyjaśniać skomplikowane zawilości filozoficzne, ponadto jego język był przesiąknięty formami Goethego, żartobliwymi i poważnymi, trudnymi do przełożenia na język angielski. Zdaniem Johna Michaela Kroisa, Cassirer „utracił język ojczysty”²⁸⁹. W 1935 roku przenosi się do Göteborga w Szwecji, gdzie uczy się języka szwedzkiego. W 1939 roku otrzymuje obywatelstwo szwedzkie i zrzeka się obywatelstwa niemieckiego, a rok później przechodzi na emeryturę²⁹⁰. W 1941 roku wyjeżdża do Stanów Zjednoczonych na zaproszenie Uniwersytetu Yale w New Haven i pozostaje tam do śmierci. W 1945 roku umiera na atak serca na kilkanaście dni przed zakończeniem wojny w Europie i bezwarunkowej kapitulacji Trzeciej Rzeszy.

Podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych publikuje kilkanaście drobnych prac oraz dwie znaczące książki dla rozważań o micie, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* (1944) i *Mit państwa* (1946). W Stanach Zjednoczonych pisał i publikował w języku angielskim. W ocenie Williama Schultza pod koniec życia następuje zwrot normatywny w jego filozofii, powstaje *Mit państwa*, praca opublikowana w I rocznicę jego śmierci.

289 „am Verlust der Muttersprache”, J.M. Krois, *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, dz. cyt.

290 J.M. Krois, *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, dz. cyt.

W 1902 roku Cassirer poślubił Toni (właśc. Antonella) Bondy (1883–1961), swoją kuzynkę z Wiednia, z którą był w związku małżeńskim aż do śmierci (1945). Było to bardzo dobrane małżeństwo, zdaniem Toni podzielali te same poglądy, gusta i emocje. W jej opinii Cassirer „miał burzliwą, namiętą naturę”²⁹¹. Po śmierci męża spisała wspomnienia *My life with Ernst Cassirer* (1948), w których przedstawiła jego biografię (lata 1903–1945). Zmarła w 1961 roku w Nowym Jorku. Rodzina Cassirerów po zakończeniu II wojny światowej nie wróciła do Niemiec, a Toni Cassirer nie zgodziła się na publikację wspomnień w Niemczech. Zostały one opublikowane przez jej wnuka Petera Cassirera dopiero w 1981 roku.

Cassirerowie mieli troje dzieci, dwóch synów: Heinricha (Heinza) Waltera i Georga Eugena oraz jedną córkę: Annę Elizabeth.

W opinii badaczy Cassirer jest ucieleśnieniem kantowskich zasad. Jego naukowy światopogląd ukształtował się pod wpływem niemieckiej filozofii i literatury (Herder, Goethe, bracia Humboldtowie, Kant, Hegel, Schelling). Był wybitnym uczonym, twórcą filozofii form symbolicznych, filozofii kultury. Spotykał się i toczył dyskusję z najwybitniejszymi osobami epoki, był przyjacielem Alberta Einsteina, jak z dumą podkreślała jego córka. Jego losy po dojściu do władzy Adolfa Hitlera przypominają losy wielu niemieckich intelektualistów pochodzenia żydowskiego, którzy zostali wygnani z ojczyzny. Cassirer przeciął więzy łączące go z niemiecką ojczyzną w 1939 roku, gdy zrzekł się obywatelstwa. Co istotniejsze, przestał pisać i publikować w języku niemieckim, zaprzestał myśleć po niemiecku. Bo język, jak podkreślał W. Humboldt (jego mistrz intelektualny), to również *Weltanschauung*.

Zainteresowania naukowe Cassirera były bardzo szerokie. Filozof zajmował się zagadnieniami nauki (teorią względności, fizyką kwantową, filozofią matematyki), filozofią poznania (prace o Kartezjuszu, Leibnizu), historią filozofii (starożytną, renesansu), literaturą i psychologią postaci (Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist), antropologią, a pod koniec życia zagadnieniami społecznymi. Wywarł wpływ na amerykański pragmatyzm i funkcjonalizm, francuską fenomenologię, amerykańską szkołę idei, socjologię (Bourdieu), a nawet poznańską szkołę metodologiczną (Kmita). W książce analizuję tylko teorię myśli mitycznej oraz mit państwa.

291 T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 28.

Dla problematyki mitu archaicznego mają szczególne znaczenie następujące prace Cassirera: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania* (1910), w której wskazał nowe, funkcjonalne ujęcie w filozofii; *Filozofia form symbolicznych*, t. 1–3 (1923–1929), wykład o myśli mitycznej i innych formach symbolicznych; *Symbol i język* (polski tytuł, drobnych prac z lat 1921–1931 dotyczących języka, mitu i symbolu) są to przyczynki z najbardziej twórczego okresu jego myśli; *Język i mit. Przyczynek do zagadnienia imion bogów* (1925) – kontynuacja rozważań dotyczących mitu; *Filozofia oświecenia* (1932) – systemowe ujęcie myśli oświecenia, poszukiwanie genezy odrodzenia myśli mitycznej we współczesności; *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* (1944) – poszerzenie uzasadnienia mitu, dostrzeżenie mitu we wszystkich kulturach; *Mit państwa* (1946) – „drugie” ujęcie mitu i teoria mitu politycznego; *Symbol, myth, and culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935–1945* (1979) – drobne prace o micie politycznym, w których Cassirer podejmuje kwestię judaizmu.

KONTEKST MYŚLI CASSIRERA

W opinii żony filozofa, myśl społeczna Cassirera nie posiada klucza autobiograficznego: „nie myślał autobiograficznie. Interesowała go sprawa, a nie osoba”²⁹². Powyższy sąd odnosi się do pochodzenia żydowskiego. Ivan Strensky w pracach Cassirera powstałych w Republice Weimarskiej dostrzegł klucz biograficzny do ich odczytania. W książce *Four theories of myth in twentieth century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, and Malinowski* Strensky analizuje teorię mitu archaicznego, przyjmując Cassirera pogląd o ciągłości idei „prymitywnej” w dziejach. Nie analizuje mitu państwa, jak wynikałoby z tytułu jego książki (*Four theories of myth in twentieth century*) nawiązującej do Rosenberga *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* oraz tytułu rozdziału: *Ernst Cassirer: Political myths and primitive realities*²⁹³. Koncentruje się na sytuacji w Republice Weimarskiej, starając się wyjawic powód, dla którego Cassirer sformułował filozofię form symbolicznych, jedno z najbardziej erudycyjnych i ambitnych przedsięwzięć we współczesnej nauce²⁹⁴. Strensky skorzystał z podpowiedzi

292 T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 4.

293 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 13–41.

294 Tamże, s. 13.

Cassirera, który w *Micie państwa* przedstawił Th. Carlyle'a „jako wykołajonego kalwinistę”²⁹⁵. Podążył jego metodą analizy biograficznej, jednak nie dokonał analizy myśli, tylko poddał analizie motywy i intencje postępowania. Sięgnął po propozycję metodologiczną Q. Skinnera (*Znaczenie i zrozumienie w historii idei*²⁹⁶) i dokonał jej przełożenia na język psychologii społecznej.

Zdanie, którym Strensky rozpoczyna książkę *Four theories of myth in twentieth century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, and Malinowski*, wyjaśnia jego podejście: „mit jest wszystkim i niczym” w zależności od interpretacji²⁹⁷. Nie ma mitu, jest tylko słowo mit. Twórcy jedynie dla celów analitycznych wyróżniają określone zjawiska i nazywają je mitem. Co zatem motywuje ich do tego typu podejścia i zniekształca dzieło? Zdaniem Strensky'ego są to czynniki ukryte w kontekście zewnętrznym i wewnętrznym powstawania dzieła. Przyjmuje on podejście Skinnera i Roberta Aluna Jonesa (szkoła z Cambridge) do badania tekstów myśli (ich zdaniem, kontekst powstania myśli jest zasadniczy²⁹⁸) oraz dokonuje kontekstualnej analizy, poszukując różnicy interpretacyjnej między dziełem a otoczeniem. Przez analizę kontekstualną Strensky rozumie zarówno zewnętrzne odniesienie (w przypadku Cassirera Republikę Weimarską: polityczne, religijne, estetyczne i ekonomiczne czynniki), jak i bezpośrednie afiliacje, analizuje Cassirera środowisko naukowe, a także grupę odniesienia (mandarynów). Bada społeczne i intelektualne uwarunkowania filozofa, jego motywacje i intencje twórcze, które „zniekształcają” dzieło, czyniąc je takim jakie jest.

Strensky zadał pytanie, dlaczego dla Cassirera teoria mitu była tak ważna?²⁹⁹ Filozof zainteresował się mitem w dwóch różnych momentach swojego życia (w 1925 r. w Republice Weimarskiej i w 1945 r. w Stanach Zjednoczonych), zdaniem Strensky'go z tych samych powodów. Strensky analizuje w pierw kontekst bezpośredni teorii mitu. W jego ocenie Cassirer był zafascynowany tradycją niemieckiego idealizmu, chciał do tej tradycji dołączyć. W jego czasach przynależność do tradycji niemieckiego idealizmu była

295 E. Voegelin, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The Journal of Politics” 1947, t. 9, nr 3, s. 446.

296 Q. Skinner, *Znaczenie i zrozumienie w historii idei*, dz. cyt., s. 127–169.

297 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 1.

298 Tamże, s. 9. Strensky obydwu nazwiska wskazał w książce.

299 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 13.

sprawą społeczną, a nie wymagowaną przynależnością intelektualną. Chciał się wypowiadać jako intelektualny spadkobierca Hegla czy Schellinga, pierwszego filozofa mitu³⁰⁰. Aspirował do zajęcia poczesnego miejsca w niemieckiej filozofii, opracowanie teorii mitu otwierałoby drogę do realizacji powyższego celu. Kontestem zewnętrznym mającym wpływ na powstanie teorii mitu jest dążenie do przeciwstawienia się tendencjom irracjonalnym w jego intelektualnej warstwie. Szczególnie popularny wśród elity intelektualnej Niemiec był romantyczny prymitywizm i ludowość (volksistowskie tendencje)³⁰¹. Mandaryni, jak ich nazwał Fritz Ringer, to elitarna grupa intelektualistów (amorficzna elita, wyrażenie Strensky'ego), przynależność do której świadczyła o nobilitacji społecznej, może nawet o uzyskaniu najwyższego świadectwa rozumienia „niemieckości”. U Strensky'ego mandaryni są zorientowani nacjonalistycznie i feudalnie, przejawiają pewien typ anachronizmu społecznego. Mandarynów łączyło niezadowolenie z nowoczesnością, dążenie do odrodzenia idealistycznej filozofii niemieckiej i reformy edukacyjne, nacjonalizm dostarczał im „pewnego typu toniku przeciwdziałającego alienacji”, zapewniał „zakorzenienie” w okresie zmian³⁰². Potępiali oni profesjonalizację i specjalizację, wskazywali na zagrożenia związane z technologią, dostrzegali alienację społeczną w społeczeństwie przemysłowym. Rozbudzili modę społeczną na starożytny mit teutoński, rytuał, okultyzm, magię, astrologię. Strensky zalicza do mandarynów bardzo różne środowiska filozoficzne, m.in. neokantystów ze szkoły badeńskiej (H. Rickert, W. Windelband), W. Diltheya i zwolenników jego myśli, przedstawicieli filozofii życia (od L. Klagesa do Heideggera; wyliczenie środowisk i wskazanie nazwisk za Strenskym). Cassirer sprzeciwiał się mandarynom i jednocześnie reprezentował w ocenie Strensky'ego to, co w nich najlepsze, był za i przeciw mandarynom³⁰³. Twórczość Cassirera umieszczana jest w przełomie antynaturalistycznym, obok prac Nietzschego, Diltheya, Windelbanda i Rickerta.

Formułując w 1925 roku teorię mitu, Cassirer zamierzał w ocenie Strensky'ego zmienić zapatrywania mandarynów na volksistowskie i irracjonalne pierwiastki myśli, odwrócić trend w środowisku intelektualnym. Cassirer ujął

300 Tamże, s. 14.

301 G. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej*, dz. cyt., s. 27–193.

302 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 21.

303 Tamże.

mit jako sposób archaicznego rozumienia. Jego teoria mitu jest ostrzeżeniem, dokumentem moralnym, może być porównana z pracami Maksa Webera (*Wissenschaft als Beruf*, 1917) i Ernsta Troeltscha (*Spectator – Briefe*, 1918). Dla Strensky'ego Cassirer przejawia bardziej aktywność społeczną, pewnego typu zaangażowanie w życie publiczne, niż aktywność naukową; zdaniem badacza jego teoria mitu jest „intelektualną sierotą walczącą z prądami epoki”³⁰⁴.

Wraz z powstaniem Trzeciej Rzeszy zmieniła się diametralnie sytuacja, mit polityczny objawił swoje prawdziwe oblicze, „zadomowił się”. W ocenie filozofa i antropologa Petera Gaya Cassirer nie dostrzegł w Republice Weimarskiej rzeczywistego zagrożenia mitologii volksistowskiej, dlatego napisał *Mit państwa*, aby naprawić swój błąd (*flaw*)³⁰⁵.

Strensky'ego ocena teorii mitu jest estetyczna retorycznie i wymaga komentarza. Nie wskazał on zależności między kontekstem a powstaniem dzieła, odwołanie się do wspomnień czy klimatu epoki nie może być argumentem naukowym, wspomnienia są pisane po fakcie, często fakty są dobierane do zaistniałych sytuacji, bardziej wiarygodne są listy. Klimat epoki oraz warunki zawsze wpływają na jednostkę, ale pojawiają się elementarne pytania: kiedy, w jakim stopniu. Strensky, świadomie lub nie, przyjmuje założenie o podskórnym kompleksie żydowskim, wówczas zarówno aspiracje do dołączenia do mandarynów, jak i zainteresowanie mitem ma swoje biograficzne zakorzenienie. Jeśli odrzuci się ideologiczne uzasadnienie teorii mitów, to wówczas na motywacje Cassirera można spojrzeć poprzez słynną dyskusję z Heideggerem w Davos o miano pierwszego filozofa w Niemczech. Motywacje w nauce zawsze są istotne, jednak pytaniem jest, czy są one określone ideologicznie.

W ocenie Schultza teoria mitu Cassirera ma ogólne odniesienia do teorii względności Einsteina. Rozważania o symbolicznych formach (*Substancja i funkcje*) pojawiają się po raz pierwszy w okresie formowania przez niemieckiego fizyka teorii względności, a ujęcie czasu i przestrzeni w filozofii form symbolicznych ma odniesienie do teorii względności³⁰⁶. Cassirer spotkał się

304 Tamże, s. 42.

305 Tamże, s. 15.

306 E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Drowiecki, Kęty 2006..

z Einsteinem w Hamburgu (1921), powyższe zagadnienia były przedmiotem ich kilkugodzinnej dyskusji³⁰⁷.

Niewątpliwie analiza Strensky'ego jest ciekawą próbą analizy kontekstualnej myśli albo adekwatnym opisem – to pozostaje do dyskusji. Tytuł rozdziału jego książki sugeruje ujęcie mitu archaicznego z perspektywy politycznej. Badacz odwraca kolejność powstawania myśli: to co jest na końcu, przejawia się już na początku (Arystotelesa ujęcie aktualizacji formy), przy czym uzasadnienie jest nieprzekonywujące. Jego zdaniem Cassirer intencjonalnie nie dostrzega niebezpieczeństwa odradzaniem się pierwiastków irracjonalnych w społeczeństwie niemieckim. W mojej ocenie oczekiwanie od uczonego profetycznych zdolności jest przejawem myślenia mitycznego, można by także postawić Strensky'emu zarzut niezrozumienia teorii mitu. Strensky utożsamia problem społeczny z problemem teoretycznym. Dla Cassirera każda forma symboliczna jest konieczna i uniwersalna, a falsyfikację jego teorii przynosi nazistowski mit państwa. Filozof musiał dokonać korekty (*Esej o człowieku, Mit państwa*), jeśli chciał ją odnieść do współczesności. Jak wynika z notatek, Cassirer pracował nad rozwiązaniem powyższego pęknięcia teoretycznego. Ocena Strensky'ego teorii myśli symbolicznej nie wypływa z analizy kontekstualnej, ale z analizy społecznej³⁰⁸.

Cassirer jako człowiek dostrzega niebezpieczeństwo myśli mitycznej, jej odrodzenia; mit volksistowski jest dla niego zagadnieniem społecznym, które dopiero musi przełożyć na problem teoretyczny. W *Substancji i funkcji* pisał o wielu możliwych formach racjonalności w kulturze ludzkiej³⁰⁹, mit był jedną z nich. Dopiero na wygnaniu formułuje tezę o irracjonalności mitu pod wpływem Holocaustu, w pracy z myśli społecznej, a nie filozofii kultury. Cassirer nie podejmuje w *Filozofii form symbolicznych* zagadnień politycznych, jego koncepcja jest wpisana w krytykę kultury. Dopiero pod koniec życia, pod wpływem tragicznych wydarzeń (Holocaust) dokonuje próby opisu zagadnień politycznych w perspektywie kulturowej, w pierw w *Eseju o człowieku*, a następnie w *Micie państwa*. Między teorią mitu archaicznego a mitem państwa jest ciągłość formalna (myśl mityczna), przy tym teoria mitu

307 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 6.

308 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 38–39.

309 P. Parszutowicz, *Pojęcie substancji i funkcji w filozofii Ernsta Cassirera*, w: E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, dz. cyt., s. 19.

archaicznego odnosi się do filozofii form symbolicznych, zaś mit państwa do historii idei.

KONCEPCJA CZŁOWIEKA SYMBOLICZNEGO

Do ogólnego zainteresowania się genezą kultury symbolicznej we współczesności przyczynia się dynamiczny rozwój etnologii, antropologii kulturowej, etnografii, archeologii, które odtworzyły życie codzienne człowieka prehistorycznego, zarówno żyjącego w archaicznej epoce, jak i nadal żyjącego w archaicznym świecie, na jego zapomnianych bądź nieodkrytych dla cywilizacji peryferiach. W brytyjskiej refleksji antropologicznej pojawiają się prace E. Taylora, J.G. Frazera, B. Malinowskiego, podejmujące zagadnienie genezy kultury, cywilizacji pierwotnej, symboliczności. W amerykańskiej refleksji pojawiają się prace o przeszłości Ameryki prekolumbijskiej, o źródłach kultury amerykańskiej (F. Boas, R. Benedict). Podjęcie refleksji odnoszącej się bezpośrednio do samowiedzy i samoświadomości Ameryki wyraźnie odróżnia spojrzenie amerykańskie od brytyjskiego oraz od europejskiej etnologicznej refleksji francuskiej, niemieckiej i polskiej (E. Strzelecki, S. Czarnowski).

Cassirer podziela pogląd Wilhelma Humboldta, według którego prawdziwa różnica między językami wynika z różnicy w widzeniu świata (*Weltansichten*)³¹⁰, wyrasta z innego spojrzenia wspólnoty, przy tym nie interesują go zagadnienia polityczne, tylko kulturowe. Humboldt odnosi swoje rozważania jedynie do języków, Cassirer do wszystkich form symbolicznych. Cassirer zapożyczył się intelektualnie u Humboldta, na podstawie jego filozofii języka zbudował swoją teorię mitu. „Dla Humboldta i Cassirera język stał się prototypem kultury”³¹¹.

Cassirer dostrzegł uwikłanie człowieka w świecie symbolicznych przedstawień. Pojawienie się człowieka w świecie, z jego spojrzeniem we własne oblicze, tworzy świat symbolicznych przedstawień. Filozof przywołuje myśl greckiego stoika Epikteta z Hierapolis, przedstawiciela tzw. młodej stoi, wedle którego „człowieka niepokoją i przerażają nie rzeczy same, ale jego

310 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 207.

311 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 26.

przekonania i wyobrażenia o rzeczach³¹². Stoicyzm ze swoją propozycją filozoficznego rozpoznania duszy człowieka jest przedmiotem szczególnej uwagi Cassirera.

Zdaniem filozofa poznanie zmierza „do ujęcia tego co jednostkowe, w powszechną formę prawa i porządku³¹³, przy tym przez prawo rozumie regułę łączenia znaczenia i funkcji, zasadę organizacji opartą na idei znaku. To co jednostkowe „musi być ujęte w pewnym związku, w którym ukazuje się ono jako członek pewnej struktury logicznej, teleologicznej bądź przyczynowej³¹⁴. Cassirer formułuje zatem regułę tworzenia znaku i szerzej symbolu³¹⁵. Symbol staje się sposobem obiektywizacji wiedzy, oddaje stan świadomości człowieka w świecie. Cassirer zdefiniował znak przywołując pojęcie formy symbolicznej³¹⁶.

Forma symboliczna, zdaniem uczonego, jest to „każda energia ducha, poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnętrznie przypisana. W tym sensie język, mityczno-religijny świat i sztuka jawi się nam jako owa szczególna forma symboliczna”. Świadomość człowieka nie zadowala się tylko odbieraniem wrażenia, lecz „każde wrażenie łączy i przenika swobodną czynnością wyrazu. Naprzeciwko tego, co nazywamy obiektywną rzeczywistością rzeczy, pojawia się świat samodzielnie stworzonych znaków i obrazów i trwa wobec niej w samodzielnej pełni i prawdziwej sile³¹⁷. Obok rzeczywistości pojawia się świat symbolicznych przedstawień. Filozofia kultury podkreśla poznawcze aspekty symbolizmu, odpowiada na podstawowe pytanie, jak

312 Epiktet z Hierapolis, *Diatryby*, cyt. za: E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 69. Por. E. Cassirer, *Der Sprache*, cyt. za: J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 25.

313 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, cyt. za: *Filozofia współczesna*, t. 2, red. Z. Kuderowicz, tłum. A. Kołodziej, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 254. Dla odróżnienia fragmentu tekstu Cassirera cytowanego w antologii filozofii współczesnej, od tłumaczenia *Filozofii form symbolicznych* P. Parszutowicza, w przypisie wskazują autora tłumaczenia A. Kołodzieja.

314 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, tłum. A. Kołodziej, dz. cyt., s. 254.

315 Symbol cechuje uniwersalna i „proteuszowa” zmienność, natomiast znak jest arbitralny i jednoznaczny, P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, dz. cyt., s. 36.

316 Cassirer używa wyrażenia forma symboliczna w trzech znaczeniach: a) określona forma symboliczna, np. mit, sztuka, b) czynnik definiujący funkcję symboliczną: liczba, czas, przyczynowość, c) forma jako znak, symbol; M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 49. E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Język*, dz. cyt., s. 42–54.

317 E. Cassirer, *Symbol i język*, dz. cyt., s. 21.

kultura znaczy, gdy politologia bada ideologiczne aspekty symbolizmu, po jakie idee sięga człowiek, znacząc kulturę. Cassirer ukazał, jak kultura znaczy, zaś Barthes wskaże idee, po które człowiek sięga znacząc kulturę.

Dla Cassirera nie jest istotny świat rzeczy, lecz świat obrazów (przedsta-
wień), który jest swobodną autokreacją jednostki. Filozof postrzega jednost-
kę jako podmiot autonomiczny, a nie element grupy. Cassirer ma świadom-
ość doniosłości wspólnoty dla tworzenia mitu, języka, lecz kolejne formy są
w jego przekonaniu wyłączną kreacją jednostki. Mit polityczny jest wynikiem
aktywności jednostki, a nie mas.

Symbolizacja jest procesem nadawania znaczenia, odnajdywania sensów
w świecie. W symbolizacji świata ujawnia się twórcza siła człowieka. Cassirer
zadaje pytanie o rolę symbolizacji w poznaniu świata. Jednocześnie poszerza
refleksję o języku: język nie jest przez niego postrzegany instrumentalnie i per-
formatywnie, lecz jako narzędzie znaczenia świata, a tym samym poznawania
rzeczywistości. Przyjmuje perspektywę funkcjonalną, odrzuca metafizykę Ary-
stotelesa (substancję), „rzeczywistość nie jest zawarta w rzeczach, lecz w prawach”,
poprzez które poznajemy rzeczy. Prawa te są jedynymi stałymi elementami rze-
czywistości³¹⁸. Już nie znak, jako materialna afirmacja ducha, lecz znaczenie,
duchowa potencia, staje się podstawą analizy. Zdaniem Cassirera istnieje zasad-
nicza różnica strukturalna między językiem uczuć (natura) a językiem sądów
(kultura)³¹⁹. Tylko na gruncie kultury tworzy się myślenie dyskursywne³²⁰.

Cassirer odkrywa perspektywę semiotycznego opisu świata i zgodnie z tra-
dycją oświeceniową stawia człowieka na piedestale historii, czyniąc go twórcą
rozumnego świata. W każdej formie symbolicznej (sztuki, nauki, mitu, religii,
wylczenie za Cassirerem) tkwi „siła pierwotnie twórcza, a nie jedynie tylko siła
naśladowcza. Nie wyraża ona tylko biernie tego, co istnieje, lecz zawiera w sobie
samoistną energię ducha, dzięki której prosty byt zjawiska otrzymuje określo-
ne «znaczenie», swoją idealną treść²⁷³²¹. Jego zdaniem wraz z rozwojem kultu-
ry pojawiają się kolejne formy symboliczne. Cassirer nie podejmuje dyskusji

318 P. Parszutowicz, *Pojęcie substancji i funkcji w filozofii Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 13.

319 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 200.

320 Rozum dyskursywny zależy od dwóch elementów heterogenicznych, nie możemy myśleć bez obrazów i nie możemy oglądać bez pojęć; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 113.

321 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, tłum. A. Kołodziej, dz. cyt., s. 255; por. E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Język*, dz. cyt. s. 47.

o społecznym rozwoju kultury, filozofia form symbolicznych wyjaśnia procesy rozwoju świata, może zostać umieszczona w paradygmacie wiedzy.

Cassirer dowodzi możliwości opisu kultury poprzez symboliczne formy. Takie podejście nie jest nowe w nauce, mówi o tym już de Saussure³²². Cassirer go nie wspomina, strukturalistyczna perspektywa Saussure'a jest mu obca³²³. Istotą tego podejścia jest ujęcie znaku w perspektywie epistemologicznej, co zasadniczo zmienia funkcję symbolizacji. Filozof przyjmuje założenie o istnieniu apriorycznych form poznania (mit, język, sztuka, nauka) istniejących przed jednostkowym doświadczeniem, poprzez które dokonuje się ustrukturyzowanie naszego poznania³²⁴. Formy symboliczne dokonują syntezy treści poznania. Zadaniem krytyki poznania nie jest analiza poznającej świadomości, lecz analiza syntetycznych zasad, na mocy której człowiek (podmiot) może stać się przedmiotem poznania.

Całość form symbolicznych jest pierwotna względem ich części, co wskazywałoby na potencjalne istnienie wszystkich podstawowych form symbolicznych (język, mit, sztuka³²⁵) już u źródeł człowieka³²⁶, na jakiś typ generatywistycznego ujęcia połączonego z heglowską perspektywą fenomenologiczną³²⁷. Symbolizm jest wiedzą o formach symbolicznych, a forma symboliczna jest aprioryczną strukturą poznania integrującą nasze doświadczenie³²⁸. W przekonaniu Cassirera symbolizm spaja wszystkie akty twórcze człowieka.

322 F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, wstęp i przypisy K. Polański, tłum. K. Kasprzyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991; tegoż, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, wstęp i tłum. M. Danielewiczowa, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2004.

323 B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 108–109. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Znak – znaczenie – wartość*, dz. cyt., s. 19.

324 Poznanie nazywa się a priori, ponieważ w „każdym wartościowym sądzie o faktach [występuje – MN] jako konieczna przesłanka”, a nie dlatego, że następuje przed doświadczeniem; E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, cyt. za: B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, dz. cyt., s. 31.

325 Cassirer sztukę jako formę symboliczną wyodrębnił w *Eseju o człowieku*, natomiast opisywał już w *Filozofii form symbolicznych*.

326 Por. H. Buczyńska, *Cassirer i symboliczne formy poznania*, w: *Filozofia i socjologia XX w.*, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i ludzie, Warszawa 1962, s. 36.

327 W ocenie H.-G. Gadamera szkoła marburska była „niejawnym heglizmem”. P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, dz. cyt., s. 131. Por. D.Ph. Verene, *Kant, Hegel and Cassirer: The Origins of the philosophy of symbolic forms*, „Journal of the History of Ideas” 1969, t. 30, nr 1, s. 33–46.

328 H. Buczyńska, *Cassirer i symboliczne formy poznania*, dz. cyt., s. 32–34.

Symbolizm jest zatem procesem twórczym, Humboldtowską energią ducha, a nie jest tylko ustanowieniem znaku, zobiektywizowaniem rzeczywistości, definicją pojęcia czy wyrazem stanu świadomości³²⁹.

Dla Cassirera kultura³³⁰ jako aktywność specyficznie ludzka jest działaniem twórczym, a nie społecznym życiem wspólnot, czy jej rzeczami. Filozof formułuje elitarystyczną koncepcję kultury, dowartościowuje człowieka w świecie dominacji buntu mas i standaryzacji. Powraca do klasycznej nauki, do helleńskiego ekskluzywizmu politycznego, do paidei greckiej i do rzymskiej uprawy umysłu. Światu barbarzyńców przypisuje wszystkie totalitarne i prototalitarne systemy polityczne, chociaż nie odmawia im funkcji kreatywnej. Klasyczna idea kultury uzyskuje na gruncie semiotycznej perspektywy także wymiar idei politycznej. Symboliczny kreacjonizm pozwala ponownie zjednoczyć świat, pozostać w oświeceniowej tradycji kosmopolitycznej, republiki wiedzy i literatury.

Kultura nie jest dla niego ani dzieckiem natury, jej rozwoju, jak głosi ewolucjonizm, ani odwzorowaniem rzeczywistości, szkicem lub jej kopią, jak uważają naturaliści. Kultura jest samodzielnym bytem, rzeczywistością transcendentną (duchową), powstałą w symbolicznym akcie twórczym, w działaniu wypływającym z rozumności ludzkiej³³¹. Zatem w sporze o genezę kultury Cassirer staje po stronie kreacjonistów i elitarystów. Naturalistyczna koncepcja kultury ma także swój odpowiednik w naturalistycznej koncepcji polityki; w analizie mitu państwa wymienił on Machiavellego i Thomasa Hobbesa.

Symboliczne formy mają „duchowe pochodzenie”, są kreacją człowieka. Cassirer nie interesuje historyczna, ani społeczna geneza kultury, nawet uważa pytanie o genezę form symbolicznych za niewłaściwie postawione, interesuje go morfologia kultury, gramatyka form symbolicznych³³². Stawia pytanie o moment pojawienia się poszczególnych form i przyczynę ich rozwoju. Genezę form symbolicznych dostrzega w uruchomieniu energii człowieka,

329 Język nie tylko służy celom instrumentalnym, lecz także poznawczym. „Pojęciowe ustalenie pewnej treści idzie w parze z jej utrwaleniem w odpowiednim znaku. W ten sposób każda naprawdę ścisła i dokładna myśl znajduje swe oparcie jedynie w symbolice i semiotyce, dzięki której istnieje”; E. Cassirer, *Język*, cyt. za: J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 19.

330 Zagadnienie kultury rozpatruję tylko i wyłącznie jako rewers polityki.

331 Cassirer zatytułował w *Eseju o człowieku*, rozdział drugi, *Klucz do natury człowieka: Symbol*.

332 E. Cassirer, po raz pierwszy powyższe zagadnienie przedstawił w *Substancji i funkcji* (1910).

jego kreacyjnej mocy prowadzącej do syntezy świata i ducha. Nawiązał do idei filozoficznych Goethego, którego wyjątkowo cenil i w postaci którego dostrzegał własne rysy osobowe oraz podobieństwo duchowe³³³.

Zdaniem Cassirera formy symboliczne mają źródło w duchowości człowieka. Duchowość jest pojęciem zbliżonym do idei życia, jest wyposażeniem człowieka. Cassirera interesują podstawowe zasady poznania, zamierza rozpoznać logiczną strukturę poznania form symbolicznych. Filozof przekracza (zwrot lingwistyczny) założenia szkoły marburskiej dotyczące poznania. Przedmiotem analizy nie czyni naukowe poznanie („przewrót kopernikański” Kanta w filozofii), ale przedteoretyczne poznanie językowe, artystyczne, mityczne, religijne, które przypisuje do „naturalnego rozumienia.”³³⁴ Źródłem kultury czyni człowieka z jego kreacyjną mocą ducha, co sytuuje go w niemieckiej tradycji „epoki geniuszu”, którą reprezentuje we współczesności i do której się zbliża poprzez Goethego.

O ile Kant w *Krytykach* wychodzi od uznania nauki jako podstawy poznania (krytyka rozumu), to Cassirer wychodzi od uznania kultury (krytyka kultury). Kultura duchowa (symboliczna) jest podstawą jego filozofii poznania. Nie interesują go wytwory kultury ani instytucje społeczne, polityczne (cywilizacja), tylko „sfera realizacja wartości, tj. takich przekonań, które wyznaczają hierarchię zasad respektowanych w ludzkiej działalności” twórczej³³⁵. Cassirer dokonuje wyraźnego wyodrębnienia części rzeczywistości: a) natura, b) kultura jako świat znaczeń oraz c) państwo jako świat instytucji politycznych i praktyki. Ostatnią część wyodrębnił dopiero po zakończeniu pracy nad *Filozofią form symbolicznych* (1929), w *Filozofii oświecenia* (1932) i w kolejnych pracach (*Esej o człowieku; Mit państwa*). Cassirer w *Filozofii oświecenia* prezentuje świat historyczny jako świat duchowy (koncepcja historii Woltera), a nie polityczny (rozważania Monteskiusza), lecz nie wpisał

333 B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, dz. cyt., s. 17. Por. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, dz. cyt.; J.W. Goethe, *Z mojego życia. Zmyslenia i prawda*, tłum. A. Guttry, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.

334 „Żyjemy wśród słów języka, wytworów poezji i sztuk plastycznych, wśród form muzyki, religijnych przedstawień i religijnych wierzeń. I tylko w oparciu o nie «wiemy» o sobie nawzajem. Ta intuitywna wiedza nie ma jeszcze charakteru nauki”; E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, cyt. za: J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 13–14.

335 Z. Kuderowicz, *Dilthey i Cassirer jako twórcy filozofii kultury*, dz. cyt., s. 29.

go w formę symboliczną, dopiero w *Eseju o człowieku* zaproponował historię jako formę symboliczną, jednak rozważania o historii spotkały się w literaturze przedmiotu z krytyką. Na emigracji podjął także zagadnienia polityczne, wpisując myśl polityczną w formę symboliczną mitu (mit państwa). Polityka jest dla niego kulturową formą energii ducha, a nie (obok kultury i gospodarki) odrębną sferą rzeczywistości; nie formułuje on teorii społecznej³³⁶.

Przedmiotem rozważań Cassirera filozofii kultury jest „ten sam człowiek”, którego przedstawił w *Filozofii form symbolicznych i Eseju o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*³³⁷. Filozof nie podważył swoich osiągnięć zaprezentowanych w *Filozofii form symbolicznych*, ale poszerzył rozważania o zagadnienia społeczne i przesunął akcenty. Obok poszerzenia ujęcia mitu (o mit polityczny) wskazał także następujące formy symboliczne: język, religię, sztukę, historię (sztuka i historia pierwszy raz wyróżniona jako forma symboliczna) i naukę (kolejność i wskazanie za Cassirerem). *Esej o człowieku* jest ostatnią pracą, w której podejmował zagadnienie filozofii form symbolicznych. Zdaniem Daniela Philipa Verene’a Cassirer nie omówił, choć uważał za formy symboliczne: etykę, prawo, ekonomię i myśl techniczną³³⁸.

Cassirer nie przyjmuje aprioryczności polityki w poznaniu świata w okresie pracy nad *Filozofią form symbolicznych*, nie dostrzega polityki na drodze, którą „podąża duch w swojej obiektywizacji”³³⁹. Podążanie ducha nie jest wyznaczone przez aksjologię, lecz przez warunki myśli. Filozof otwiera jednak możliwość analizy symbolicznych zjawisk politycznych w ujęciu mitu, przy tym nie dopuszcza istnienia mitu politycznego jako osobnej kategorii analitycznej, lecz dostrzega obecność mitu we współczesności i dopuszcza jego transformację (nie konkretyzuje rozważań). Mit jako forma symboliczna w ocenie Cassirera „nigdy całkowicie nie wygaśnie, choćby była wypierana i modyfikowana przez inne rodzaje”, i dodawał: „Wygaśnięcie treści świadomości mitycznej nie musi

336 Jak wynika z notatek i rękopisów, pod koniec życia podjął pracę nad sformulowaniem teorii społecznej.

337 *Esej o człowieku* nie jest „lżejszą” formą skierowanej na amerykański rynek czytelniczy, raczej mamy do czynienia z „lżejszą” aparaturą naukową. Por. uwagi E. Cassirera ze *Wstępu do Eseju o człowieku*, dz. cyt., s. 29–32, także oceny Z. Kuderowicza, H. Buczyńskiej-Garewicz i M. Bal-Nowak w cytowanych w przypisach pracach.

338 D.Ph. Verene, *Cassirer's view of myth and symbol*, „The Monist” 1966, t. 50, nr 4, s. 555.

339 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, tłum. A. Kołodziej, dz. cyt., s. 255.

oznaczać zarazem wygaśnięcia *funkcji* ducha, z której te treści wyrastają³⁴⁰. Powyższe rozumowanie najprawdopodobniej odnosiło się w 1929 roku do religii i sztuki, ale mogło się też odnosić do życia społecznego.

Zdaniem W. Schultza, teoria mitu Cassirera zmienia się już w okresie powstawania *Filozofii form symbolicznych*, pod koniec pracy nad książką (t. III, *Fenomenologia poznania*) filozof dostrzega odrodzenie się mitu w społeczeństwie nowoczesnym i dlatego formułuje tezę (za P. Tillichem i T. Eliotem) o stałej obecności mitu w świecie. Cassirer zmierza do wyjaśnienia całościowej wizji kultury: „Tendencje ludzkie odnalezione w pierwszych kulturach powtarzają się, zmieniają i udoskonalają”³⁴¹. W *Eseju o człowieku* zaproponował nowe ujęcie.

W *Filozofii form symbolicznych* Cassirer ukazuje zmienność struktur poznania (poziom wrażenia, przedstawienia i czystego znaczenia), od języka aż po naukę³⁴². Przypisuje poszczególne formy symboliczne do faz rozwoju kultury, są one plastycznymi organizacjami ducha człowieka. I tak poziom wrażenia (*Ausdruck*) cechuje mit, religię, początki językowej aktywności człowieka oraz sztukę, poziom przedstawienia (*Darstellung*) obejmuje język (fonetyczny³⁴³) i początki nauki, natomiast poziom czystego znaczenia (*reine Bedeutung*) jest przypisany tylko do współczesnej nauki. Również poszczególne formy symboliczne możemy opisać poprzez wymienione fazy rozwoju: język okresu znaku/obrazu możemy przypisać do wrażenia, okres piktogramów i ideogramów do przedstawienia, a alfabet do znaczenia. Nauka w okresie wrażenia jest przedteoretyczna (astrologia, alchemia – dyscypliny wymieniane przez Cassirera), pojawienie się nauki w Grecji starożytnej zapoczątkowuje okres przedstawienia, który trwa do XIX wieku, a współczesna

340 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, dz. cyt., t. III, s. 101. Wyróżnienie EC.

341 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 9. Zob. A. Schlitte, *Die Philosophie der symbolischen formen und das raumproblem*, w: *Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft*, dz. cyt., s. 57–77; G. Scholtz, *Der Mensch als animal symbolicum bei Cassirer und Schleiermacher*, w: *Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft*, dz. cyt., s. 79–107.

342 Cassirer najczęściej używał określenia wrażenia, ale też mówił o impresji i naoczności. W tekście pozostają przy określeniu poziom wrażenia, który łączy ujęcie emocjonalne, charakterystyczne dla tego typu poznania z teoretyczną refleksją, a właściwie z jej brakiem. Por. J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 26.

343 Cassirer nie używa określenia pismo fonetyczne, natomiast opis historyczny języka przez niego dokonany wskazuje na fazę pisma fonetycznego.

nauka (przełom związany z nowymi ujęciami przestrzeni i czasu oraz fizyki kwantowej) jest w stadium czystego znaczenia. Sztuka naskalna i pierwsze próby odwzorowania rzeczywistości (w muzyce rytm, w architekturze proste konstrukcje, np. most, w literaturze pierwsze eposy i epigramy, w teatrze mim/taniec) przynależą do poziomu wrażenia, odkrycie perspektywy w malarstwie i rzeźbie prowadzące do naśladowania natury następuje w stadium przedstawienia (w muzyce i literaturze kompozycja/poetyka, w architekturze style, w teatrze wizerunki), natomiast współczesna sztuka impresjonistyczna i późniejsze kierunki włącznie z konstruktywizmem (podobnie w muzyce przełom Wagnerowski, w teatrze eksperymenty awangardowe J. Stanisławskiego, w literaturze *Kwiaty zła* Charles'a Baudelaire'a i kolejne poszukiwania symbolistów, w architekturze nowe ujęcie formy u Franka Lloyd Wrighta) przynależą do stadium znaczenia.

Zdaniem Hanny Buczyńskiej mityczne, artystyczne i naukowe obrazy świata nie różnią się „naturą”, czy „jakością” kategorii, lecz „modalnością”. „Czas, przestrzeń, liczba występują wszędzie, lecz są za każdym razem inaczej ujęte”³⁴⁴. Uznanie równorzędności poszczególnych form symbolicznych prowadzi do rehabilitacji kultur (aspekt polityczny), które nie wytworzyły naukowego czy artystycznego obrazu świata, nie przekroczyły poziomu kultury archaicznej, nie wytworzyły cywilizacji³⁴⁵. Powyższy pogląd jest zbieżny z Lévi-Straussa oceną kultur archaicznych, w jego nostalgicznym i literackim obrazie zarysowanym w *Smutku tropików*³⁴⁶, jak też zbieżny z Benjaminą Lee Whorfa analizą kultur Indian Ameryki Północnej³⁴⁷. Cassirer ukazał różnorodne przejawy racjonalności.

Zdaniem Cassirera wszystkie formy symboliczne „żyją w swoistych światach obrazów, w których nie odzwierciedla się po prostu rzeczywistości empirycznie danej, lecz które ją raczej wytwarzają według samoistnej zasady”. Każda forma symboliczna tworzy dla siebie właściwe symboliczne konstrukcje, rodzaje powiązań (funkcji). „Żadna z tych konstrukcji nie mieści się

344 H. Buczyńska, *Cassirer i symboliczne formy poznania*, dz. cyt., s. 33.

345 W siatce pojęciowej Cassirera są na poziomie wrażen.

346 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1961.

347 B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.

w drugiej ani też nie daje się z innej wywieść”, formy konstytuują „własną stronę [ogład – MN] «rzeczywistości»”. Są „to drogi, jakimi podąża duch w swojej obiektywizacji, tzn. w samoobjawianiu”³⁴⁸. Przekładanie rzeczywistości empirycznej na różne kulturowe formy jest możliwe dzięki funkcji znaczenia. Przy tym jak kultura znaczy nie jest tylko przedmiotem poszukiwań autora *Eseju o człowieku*, lecz także czym kultura jest, jakiej organizacji nadrzędnej. W ocenie J. Sójki jedność kultury „jest celem poszukiwań, nigdy zaś punktem wyjścia”³⁴⁹. Cassirer nie popada w strukturalną sprzeczność zarzucaną Lévi-Straussowi, który odrzucając sens duchowy zjawisk (językowy obraz świata), sprowadził kulturę do neurofizjologii, badania schematów składniowych. Kultura przestaje być wówczas mechanizmem sensotwórczym, a staje się „jedynie odzwierciedleniem niezmienniej matrycy biologicznej lub nawet instrumentalną fikcją porządkującą «dane»”³⁵⁰, podzielam tę krytyczną ocenę.

Kultura nie może być sprowadzona do ramy, ścieżek językowego, mitycznego lub naukowego poznania. Cassirer stosuje wyraźnie zakotwiczone w filozofii pojęcie kultury, jako kreatywności jednostkowego ducha. Jednostkowa perspektywa pozwoliła mu odrzucić ujęcie społeczeństwa³⁵¹, pośrednio więc i politykę oraz zwrócić uwagę tylko na geniusz ludzki i jego wyjątkową rolę w historii. Filozof formułuje własny pomysł, do którego nawiązą filozofowie, semiotycy, antropologowie i psychologowie³⁵². Formy symboliczne można odczytywać jako technologie mediacji (formy zapośredniczenia) między jednostką a światem, które pozwalają poznawać rzeczywistość, dokonywać opisu i analizy, lecz jednocześnie technologie mediacji narzucają budowę przekazu. Słynna formuła Marshalla McLuhana *the medium is the message* wyrażająca ograniczenia formalne lub ramy komunikacyjne nośników przekazu dobrze ilustruje przekonania naukowe Cassirera. McLuhan sięgnął poprzez prace

348 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, dz. cyt., s. 255.

349 J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 14.

350 Tamże, s. 81.

351 Człowiek „żyje nie tylko w rozleglejszej rzeczywistości, żyje jak gdyby w nowym wymiarze rzeczywistości”, E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 68, także,

352 Por. polemikę Z. Kuderowicza z H. Buczyńską. Cassirer w *Filozofii oświecenia* nazwał jeden z rozdziałów *Psychologia i teoria poznania* dostrzegając zbieżność; S. Langer, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędzie i sztuce*, wstęp H. Buczyńska-Garewicz, tłum. A.H. Bogucka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

Waltera Lippmanna do kantowskiej perspektywy poznawczej – ten przykład wskazuje afiliacje politologiczne filozofii form symbolicznych. Odniesienia te odnajdziemy także w koncepcji wizerunku i stereotypu (E. Bernays, W. Lippmann)³⁵³.

Dla Cassirera człowiek jest twórcą form symbolicznych. Przyjmuje on humboldtowski postulat badania języka, na nim buduje filozofię form symbolicznych. Poszukuje drogi duchowej kreacji, zadaje pytanie: jak kultura znaczy? Podtrzymuje mędrca z Tagel ideę *energeia* (energii ducha), aktywności umysłu, która pozwala „umieścić pojęcie w jakiejś kategorii myśli, to znaczy, zdefiniować je jako substancję, własność lub aktywność”³⁵⁴. Forma symboliczna (używa zamiennie określenia forma ducha) „zawiera w sobie samoistną energię ducha, dzięki której prosty byt zjawiska otrzymuje określone «znaczenie», swoistą idealną treść”³⁵⁵. Język w procesie komunikowania pozwala dotrzeć do prawdy, ustanowić ją, a nie tylko ją zakomunikować.

Zagadnienie oddziaływania rzeczywistości społecznej na kulturę jest poza zainteresowaniem Cassirera. W jego filozofii człowiek jest zanurzony w środowisku społecznym niczym w wodzie. Woda jako metafora rzeczywistości społecznej jest obrazem świata bezinstytucjonalnego, niesie konsekwencje dla człowieka, ale nie jest przedmiotem analizy. Uznaje on wpływ środowiska społecznego na życie człowieka, ale nie ono jest przedmiotem jego analizy, tylko transcendentalnie ujęty człowiek. Cassirer poszukuje zasad warunków poznania i odnajduje je w formach symbolicznych. Jego zdaniem duch „odnajduje intuicje samego siebie oraz intuicje rzeczywistości”³⁵⁶. Dokonuje się synteza świata i ducha, człowiek odkrywa świat w sobie i stawia go przed oczyma, niczym mityczny Narcyz.

353 E. Bernays, *Propaganda*, Kennikat Press, Port Washington, New York–London 1972, także, W. Lippmann, *Public Opinion*, The Free Press, New York 1965.

354 E. Cassirer, *Die Sprache*, cyt. za: J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 112.

355 E. Cassirer, *Krytyka rozumu jako krytyka kultury*, cyt. za: Z. Kuderowicz, *Ernst Cassirer jako filozof kultury*, w: *Filozofia współczesna*, t. 2, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 255.

356 E. Cassirer, *Die Sprache*, cyt. za: J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt., s. 25.

Symboliczne formy są ufundowanymi w intelekcie zasadami bądź regułami, wedle których (liczba, czas, modalność³⁵⁷) porządkowane jest doświadczenie. Symbole oddzielają człowieka od świata zewnętrznego. Zdaniem Kuderowicza, formy symboliczne regulują czynności intelektu i są respektowane przy tworzeniu obrazów, które są konstrukcjami intelektu³⁵⁸; przypominają kantowską kategorię *a priori*. Cassirer zarysował wyraźną różnicę między naturą i kulturą, czyniąc formy symboliczne różnicą. Formy symboliczne są jak okulary, które określają ramy i warunki naszego poznania.

HOMO POLITICUS

Do form symbolicznych Cassirer zaliczył (w kolejności zaproponowanej przez niego): mit i religię, język, sztukę, historię i naukę. Podana kolejność nie jest przypadkowa, związana jest z duchowym rozwojem społeczeństwa, przechodzenia do coraz wyższych form symbolizacji i rozumności (stan wrażenia, przedstawienia i czystego znaczenia). Wszystkie te formy możemy odnaleźć już u źródeł ludzkości.

Cassirer przyjmuje tezę Durkheima o wyodrębnianiu się profanum z sacrum, ale inaczej interpretuje myśl francuskiego socjologa³⁵⁹. Nie eksponuje (jak Durkheim) antagonizmu między profanum a sacrum, interesują go raczej przypisane do sacrum i profanum formy symboliczne, odpowiednio mit, religia i sztuka (sacrum) oraz nauka (profanum). Nie przypisuje języka bezpośrednio do żadnej wymienionej sfery, jest on zarówno w sacrum, jak i profanum, nadaje językowi szczególne znaczenie. Tak zarysowaną perspektywę ponowi w micie państwa, do sfery sacrum przypisze mit i religię, zaś do sfery profanum naukę. Powieli więc schemat filozofii oświecenia, przypisując do sacrum przesąd.

Język dla Cassirera przyczynia się do tworzenia sfery profanum, lecz dopiero między drugim a trzecim stadium rozwojowym (poziomy:

357 Symbole możemy podzielić wg jakości i modalności, H. Buczyńska, *Cassirer i symboliczne formy*, dz. cyt., s. 33.

358 Z. Kuderowicz, *Ernst Cassirer jako filozof kultury*, dz. cyt., s. 237.

359 Durkheim przynależy do pozytywistycznej tradycji francuskiej, z którą Cassirer polemizuje, chociaż docenia jej wkład w rozwój nauki, szczególnie prace A. Comte'a i H. Taine'a budzą jego uznanie. Cassirer ceni Durkheima za opracowanie koncepcji mitu, do której nawiązał. Por. B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, dz. cyt., s. 125.

przedstawienia i czystego znaczenia). Następuje wówczas przejście do nauki, pojawia się pismo fonetyczne. W sferze sacrum ludzie są od początku życia społecznego ze względu na wrodzoną dla człowieka duchowość. Cassirer prezentuje mit i religię razem. Nie dokonuje rozróżnienia myślenia mitycznego od religijności, jako afirmacji świętości, a nie ducha³⁶⁰. Zjawisko religii nie jest przedmiotem rozważań.

Dystynkcja mowy jest naturalna dla człowieka. Według współczesnych analiz szkoły z Toronto, szczególnie Waltera Onga, mowa jest czynnikiem tworzenia sacrum, nauczania religijnego, tworzenia świadomości, pamięci. Zdaniem Onga komunikacja ustna wymaga Innego i swoistej więzi między nadawcą a odbiorcą, a także domaga się idei równości zawartej w koncepcji dialogu między nadawcą a odbiorcą³⁶¹. Przekaz oralny jest na poziomie wrażenia, jest czynnikiem poznania emocjonalnego sytuującego się nie w logicznych uwarunkowaniach, lecz w świadomości i pamięci³⁶². Podobne myśli sformułuje Karl Jaspers, analizując mit i podejmując zagadnienie demitologizacji.

Profanum nie jest dla Cassirera miejscem wyodrębnienia się sfery publicznej i polityki, jak u Durkheima. Wraz z powstaniem państwa nowoczesnego z wyodrębnioną przestrzenią polityki (życia publicznego) zakończony zostaje proces tworzenia profanum. Formy symboliczne w sferze profanum (język, sztuka, nauka) przechodzą przez wszystkie trzy stadia rozwoju wiedzy (wrażenia, przedstawienia i czystego znaczenia).

Cassirer nie podnosi problematyki polityki w krytyce kultury. Oczywiście pojawia się pytanie, dlaczego nie podejmuje się analizy ideologii (w ujęciu morfologicznym), nie wyróżnia jej w poznawaniu rzeczywistości, a dostrzega historię. Czyżby nie zauważał poznawczej funkcji polityki (myśli politycznej), jej autonomii epistemologicznej? Filozof sytuuje myślenie polityczne (ideologię) w symbolicznej formie. Umieszcza ideologię w myśleniu mitycznym (przynajmniej w jednym z jej istotnych nurtów), lecz dopiero w pracy *Mit państwa*, w której analizuje problem polityczny związany z tworzeniem

360 Por. B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, dz. cyt. s. 125.

361 W. Ong, *Osoba, świadomość, komunikacja*, dz. cyt., szczególnie artykuł: *Tekst jako interpretacja: św. Marek i nieco później*, s. 175–204; S. Obirek, *Uskrzydłony umysł*, dz. cyt., s. 124.

362 W.J. Ong, *Fighting for life. Contest, sexuality and consciousness*, cyt. za: S. Obirek, *Uskrzydłony umysł*, dz. cyt., s. 108.

się państwa totalitarnego. Nie podejmuje rozważań o polityce w *Eseju o człowieku*, bowiem ideologia nie mieści się w modelu, który proponuje i w tradycji, z której wyrasta. Na marginesie dyskusji z Lévi-Straussem wskaże na ideologię jako współczesny przykład myślenia mitologicznego, pewien jej rodzaj (mit państwa). Cassirer dopiero w pracy z historii idei podejmie problematykę polityczną. Historia idei jest „niemiecką formą ujmowania dziejów literatury i kultury”. W ocenie Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej swoistość niemieckiej tradycji badawczej „bierze się z powiązania rozważań różnych dyscyplin historycznych i przy tym akcent spoczywa na historii filozofii, historii religii i ogólnej teorii literatury, z uwzględnieniem historii społecznej i historii instytucji”³⁶³. Cassirer wyodrębni historię jako formę symboliczną w *Eseju o człowieku*, zaś w *Micie państwa* poszerzy rozumienie mitu o mit polityczny, stawiając pytanie o relacje religii i polityki.

Mit państwa dostarcza spisu autorów, których Cassirer przypisał do refleksji mitycznej o polityce³⁶⁴. Niewątpliwie ideologia totalitarna ze swoim rozbudowanym rytuałem sakralizującym państwo dostarcza argumentów za tego typu ujęciem. Również wcześniejsze monarchie dostarczają dosyć dużo materiału pozwalającego dokonać opisu praktyki rytualnej w sferze polityki³⁶⁵. Pojawiają się też kontrowersje, mit państwa współczesnego burzy dosyć klarowny i historycznie umocowany rozwój poszczególnych form symbolicznych. Mit jest bowiem u zarania ludzkości, ale również na jej końcu w zmienionej formie (sztuczne mity, określenie Cassirera). Cassirer rozpatrując państwo jako rytuał mityczny, przesuwając analizę w kierunku teorii polityki. Docenia znaczenie polityki, akceptuje platoński pogląd, dla którego dopiero refleksja o państwie pozwala odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: czym

363 E. Paczkowska-Łagowska, *Posłowie*, w: E. Cassirera, *Rousseau, Kant, Goethe*, dz. cyt., s. 119.

364 E. Cassirer w *Micie państwa* wymienia następujących filozofów: jońscy filozofowie przyrody, szczególnie Heraklit, Platon, średniowieczna filozofia, Machiavelli i Tukidydes (w nowożytnym odczytaniu), Kartezjusz, Pascal, Grocjusz, Rousseau, Kant, Condorcet, Carlyle, Gobineu, Hegel. Wymienione osoby są przypisane do różnej tradycji filozoficznej i politycznej. Żaden z tych myślicieli nie podejmuje rozważań ustrojowych charakterystycznych dla refleksji politologicznej.

365 E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, wstęp J. Le Goff, tłum. J.M. Kłoczowski, Oficyna Wydawnicza Volumen i Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998.

jest człowiek? W *Eseju o człowieku* pisał: „Dopóki filozofia nie stworzy teorii państwa, nie potrafi dać nam zadawalającej teorii człowieka”³⁶⁶.

Cassirer nie podejmuje istotnego pojęcia polityki świadomości fałszywej. Ideologia, propozycja lewicy heglowskiej (Marks)³⁶⁷ ma przecież rodowód oświeceniowy. Zagadnienie świadomości fałszywej mieści się w propozycji psychologicznego odczytania kultury, które podejmowała szkoła marburska (np. Paul Natorp). Prace Susanne Langer, uczninicy Cassirera, pokazują możliwość także psychologicznego odczytania filozofii form symbolicznych. Ponadto marburczycy za sprawą Hermanna Cohena sięgają po inspiracje do kantowskiego nakazu etycznego i nawiązując prawdopodobnie do dorobku Ferdynanda Lassalle’a (także związanego z Breslau) zaproponowali alternatywną wobec marksowskiej wizji socjalizmu, etyczną ideę socjalizmu jako nakazu moralnego. Inspiracje marksowskie możemy znaleźć u Freuda i innych przedstawicieli psychoanalizy, także w szkole frankfurckiej, Cassirer dobrze zna prace wymienionych adwersarzy. Zagadnienie ideologii jest również przedmiotem rozważań socjologii wiedzy, Weber większość swoich prac poświęcił ideologii³⁶⁸. Cassirer tylko odnotowuje fakt istnienia oświeceniowych ideologów, odrzuca ich koncepcje bez podjęcia dyskusji. Prawdopodobnie odczytuje logików idei w kontrze do filozofów. Koncepcja francuskich logików idei rodzi się jako odpowiedź na kryzys filozofii, zapowiada przełom pozytywistyczny w humanistyce.

Powyżej wymieniałem filozofów i socjologów podejmujących problematykę morfologii ideologii. Ponówmy więc pytanie, dlaczego Cassirer nie podjął zagadnienia ideologii, które wówczas było jednym z żywo dyskutowanych problemów nauki, nawet w bliskim mu kręgu intelektualnym. W *Eseju o człowieku*, formułującym holistyczną teorię kultury wokół pojęcia symbolizmu, brak podjęcia namysłu nad myślą ideologiczną, istotną częścią świata profanum, może budzić zdziwienie i stawiać zasadne pytanie: dlaczego? Dlaczego niemiecki filozof kultury, historyk idei, ale przede wszystkim były

366 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 125.

367 *Ideologia niemiecka* należy do okresu młodoheglowskiego K. Marksa, krytycznego wobec ówczesnej rzeczywistości, ale pozostającego w nurcie heglizmu.

368 M. Weber, *Polityk jako zawód i powołanie*, dz. cyt.; tenże, *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowinski, D. Motak, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000; tenże, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, wstęp i tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

neokantysta ze szkoły marburskiej, w której zagadnienia nauki i poznania są kluczowe, nie podejmuje rozważań o morfologii ideologii? Ideologia jest przecież rozumiana w większości propozycji teoretycznych współczesności jako antyteza nauki. Mannheim w pracy *Ideologia i utopia* (1929/1936), która uzyskała duży rezonans intelektualny, podejmuje się próby obrony ideologii. Uznaje on ideologie za style wyjaśnienia i uzasadnienia polityki w oparciu o reguły przypominające podejście naukowe.

Cassirer w *Filozofii form symbolicznych* i *Eseju o człowieku* nie traktuje ideologii jako autonomicznej formy symbolicznej. Dla niego myśl polityczna o państwie, teoria państwa i prawa są przedmiotem zainteresowania filozofii polityki lub filozofii społecznej (*Filozofia oświecenia*), także nauki (weberowskie analizy), lecz polityka z jej rytuałem i mową ideologiczną jest przedmiotem mitu. Ideologia jest dla Cassirera inną propozycją teoretyczną opisaną myślenia mitycznego (*Mit państwa*). Filozof nie wskazuje różnicy między archaicznym mitem a mitem państwa, we wprowadzeniu do *Mitu państwa* (cz. I, *Co to jest mit?*) omawia warunki myślenia mitycznego (czas, przestrzeń i modalność), które w jego przekonaniu są tożsame w świecie archaicznym (używa określenia mit starożytny, przesuwał granicę okresu analizy z prehistorii do historii starożytnej³⁶⁹) i we współczesności (w teorii symbolizmu obie formy mitu³⁷⁰ spełniają te same kryteria poznawcze). Pomija jednak milczeniem istotne zagadnienie teoretyczne regresu myśli Cassirera, odpowiedź na pytanie, dlaczego mit powrócił, nie jest teoretyczna tylko społeczna.

Cassirer w *Eseju o człowieku* tworzy w miarę spójną koncepcję filozofii kultury mieszczącą się w niemieckiej tradycji kulturoznawczej (*Geistesgeschichte*) zapoczątkowanej przez Herdera, braci Humboldtów, Diltheya i Rickerta³⁷¹. Podejmuje namysł nad przypisanymi do kultury formami symbolicznymi: w pierw mit i religia oraz język, które tworzą podstawę analizy, następnie prawie równocześnie pojawiająca się sztuka i wtrącenie o historii, w pobliżu anegdoty filozoficznej, na zakończenie podejmuje rozważania o nauce. Praktyczną działalność polityczną Cassirer prawdopodobnie przypisuje

369 Cassirer w *Filozofii form symbolicznych* nie omawia starożytności. Między wspólnotą pierwotną a państwem starożytnym są dosyć istotne różnice.

370 U Cassirera mamy do czynienia z trzema formami mitu: mit, mit przeobrażający się w religię i mit państwa.

371 Z. Kuderowicz, *Dilthey i Cassirer jako twórcy filozofii kultury*, „Humanitas” 1981, t. 6.

do socjologii, np. do weberowskich prawno-socjologicznych analiz miasta, religii. Politologia wydaje się więc być różnicą między filozofią nauki a socjologią wiedzy. W tym znaczeniu, to co filozoficzne w polityce (dopowiedzmy, symboliczne) zostaje umieszczone w rozważaniach o micie (w myśli mitycznej i rytuale politycznym) i oczywiście w filozofii (idee polityczne), a to co uwarunkowane społecznie w polityce nie jest przez Cassirera podejmowane. W *Micie państwa* filozof podjął próbę nowego spojrzenia na politykę, ale nie dokończył pracy nad teorią społeczną. Historię polityczną, dzieje praktyki politycznego działania umieszcza w sferze rozumienia, nie wyjaśnienia³⁷². W pracy *Mit państwa* podejmuje próbę zmierzenia się z zagadnieniem polityki (z zapowiedzią podobnych analiz spotykamy się wcześniej). W 1932 roku Cassirer opublikował *Filozofię oświecenia*, w której pojawiły się rozważania o prawie, wolności politycznej, teorii państwa, reprezentacji, sprawiedliwości³⁷³. W *Micie państwa* wyraźnie poszerza rozważania o myśli politycznej.

O MYŚLI IDEOLOGICZNEJ

Cassirer w części II *Eseju o człowieku* podejmuje analizę poszczególnych form symbolicznych (przedmiotem niniejszej analizy czynię tylko język i mit). Relacja język mit mieści się w podstawowym pytaniu o pierwszą przyczynę: czy myślenie mityczne warunkuje znaczenie, czy może język znaczy myślenie. Zdaniem filozofa język i mit są spokrewnione („są niejako bliźniakami”), wyrastają „z tego samego korzenia” i we wczesnej fazie rozwoju kultury „ich związek jest tak ścisły, a współpraca tak oczywista”, że niemożliwe jest oddzielenie języka i mitu od siebie³⁷⁴. Człowiek archaiczny posiada jednocześnie umiejętność mówienia (język), jak również jest zanurzony w myśleniu mitycznym. Zatem rozdzielenie języka i mitu jest zabiegiem czysto heurystycznym.

W ocenie Cassirera język u swych źródeł wpływa ze społecznego doświadczenia, a nie z natury (paradygmat onomatopeiczny). Cassirer przywołuje rozważania Maxa Müllera dotyczące języka i mitu, dzieląc pogląd niemieckiego orientalisty i indologa o metaforyczności języka archaicznego. To z metaforyczności języka wpływa, zdaniem Cassirera, skłonność do

372 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, rozdział X *Historia*, dz. cyt., s. 279–329.

373 E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, dz. cyt., s. 214–250, rozdział VI *Prawo, państwo i społeczeństwo*.

374 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 191.

myślenia mitycznego człowieka archaicznego, którego poziom wiedzy uniemożliwia wyrażanie pojęć abstrakcyjnych. Cassirer przywołuje doświadczenie dziecka, które przynosi na człowieka archaicznego. Jak można mniemać, rozwój człowieka jest metaforą rozwoju ludzkości, przynajmniej w analizowanym punkcie.

Cassirer podąża ścieżką wskazaną przez Kanta i kontynuowaną przez Müllera³⁷⁵, którą współcześnie możemy określić paradygmatem społeczeństwa wiedzy. Rozwój języka podąża wraz z rozwojem wiedzy i nauki (szczytowe osiągnięcie ludzkości), przy tym poszczególnym fazom rozwoju języka odpowiadają różne stany umysłu (paradygmat kognitywistyczny). W fazie archaicznej (poziom wrażenia/*Ausdruck*) stan wiedzy niejako przyczynia się do pojawienia się myślenia mitologicznego, obciążonego metaforycznością, brakiem abstrakcyjnych analiz, brakiem naukowej krytyki rzeczywistości. W fazie przedstawiania (*Darstellung*) mamy rozwój języka od wyrazu do abstrakcyjnych form, w klasycznej kulturze helleńskiej pojawia się nauka. W trzeciej fazie, czystego znaczenia (*reine Bedeutung*), następuje pełny rozwój i ukształtowanie języka (powstaje współczesna nauka). Historia rozwoju języka jest więc historią postępu, od metafory poprzez metonimię do abstrakcyjnego pojęcia nauki, metajęzyka³⁷⁶.

Dla Cassirera teoria języka wydaje się być istotnym fragmentem dzieła, w którym dotyka fundamentalnego zagadnienia człowieka archaicznego, politycznych konsekwencji odkrycia przez niego języka. Człowiek archaiczny uświadamia „sobie swoją głęboką samotność” w momencie, gdy chce podjąć rozmowę z naturą, z której się wywodzi; dostrzega, że przyroda „nie rozumie jego języka – odkrycie to musiało być dla niego wstrząsem. W owej chwili natknął się na nowy problem, który stał się punktem zwrotnym i przełomem w jego życiu intelektualnym i moralnym”³⁷⁷. Poprzez język uświadamia sobie swoją samotność, popada w rozpacz i poszukuje duchowej siły pozwalającej

375 Krytykę koncepcji M. Müllera przeprowadza E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, dz. cyt., s. 69–72.

376 E. Cassirer, *Symbol i język*, dz. cyt. s. 24–27, wyróżnił trzy fazy rozwoju form językowych: ekspresji mimicznej, analogicznej i symbolicznej; J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, dz. cyt. s. 112; R. Becker, *Ernst Cassirer i ugruntowanie filozofii kultury jako filozofii form symbolicznych*, w: E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Język*, dz. cyt., s. 5–27. Zob. R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, dz. cyt., także, M. Czeremski, *Struktura mitów*, dz. cyt.

377 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 193.

ją przewyciężyć. Zawiedziony, porzuca magiczne słowa, które miały poddać naturę, demony, bogów jego woli³⁷⁸ i odkrywa logiczny związek między językiem a rzeczywistością.

Dla Cassirera odkrycie samotności człowieka przypomina narodziny dziecka, jest lękiem przed rzeczywistością. Powyższy rys jest charakterystyczny dla buddyjskich wierzeń, rozpowszechnionych w Europie przez Schopenhauera i Müllera. Narodziny człowieka są traktowane jako nieszczęście, a nie jako okazja. Samotność oznacza zgłoszenie aspiracji do panowania nad światem, jest zapoczątkowaniem twórczego aktu. Samotność człowieka zapowiada zatem władzę (politykę), filozofię (namysł nad sobą) i sztukę, twórcze modelowanie kosmosu. Tylko istota samoświadoma może dostrzec swoją samotność – oto Pan Cogito. Odkrycie samotności zapowiada wyjątkową pozycją człowieka w świecie przyrody, jest władcym ekskluzywizmem. Samotność jest społeczna, kulturowa, a nie przyrodnicza, naturalistyczna, samotność jest religijna i metafizyczna.

Cassirer wiąże zatem stan umysłu człowieka z jego stanem duchowym. Język jest nie tylko narzędziem komunikowania, jest dla filozofa także narzędziem określenia miejsca człowieka we wszechświecie (funkcja światopoglądowa), formą postrzegania siebie w świecie, płaszczyzną definiowania pojęć. Tylko poprzez język możemy zdefiniować świat, a nie tylko go zakomunikować. Cassirer kładzie nacisk na kulturowy aspekt, a nie polityczny; dostrzega moment przejścia od języka mitologii do języka pojęć wraz z narodzinami filozofii. Jońscy filozofowie przyrody (Heraklit z Efezu) są jeszcze przedstawicielami starego myślenia, chociaż zapoczątkują nowy namysł, naukę (Tales z Miletu, Pitagoras z Samos). Przejście od mowy mitycznej do mowy logicznej stawia fundamentalne dla filozofii starożytnej zagadnienie „znaczenie znaczenia”. Dyskusja o znaczeniu mieści się w filozoficznej teorii poznania, a nie w teorii komunikowania (propagandy), teorii polityki. Starożytna myśl nie potrafiła rozwiązać zagadnienia „znaczenia znaczenia”. Cassirer w *Filozofii form symbolicznych* dokonuje analizy głównych paradygmatów podejmujących genezę języka, skupiając uwagę na dominującym ówczesnie w filozofii języka paradygmacie onomatopeicznym. Z pozycji filozofii nauki wyjaśnia dominację paradygmatu onomatopeicznego w filozofii, mimo świadomości

378 Cassirer w interpretacji początków języka odwołuje się do G. Vica i G. Herdera, w I połowie XX w. popularnych interpretacji.

wielu błędów i uproszczeń, jakie powyższa teoria głosiła. W *Eseju o człowieku* pisał: „Mowę ludzką można sprowadzić do podstawowego instynktu, wszczepionego przez naturę wszystkim istotą żywym. Gwałtowne krzyki lęku, wściekłości, bólu czy radości nie są specyficzną właściwością człowieka. Znajdujemy je wszędzie w świecie zwierzęcym. Wytlumaczenie społecznego zjawiska mowy tą ogólną przyczyną biologiczną miało wszelkie cechy prawdopodobieństwa”, tylko wówczas „semantyka przestaje być odrębną dziedziną; stanie się gałęzią biologii i fizjologii”³⁷⁹ (współcześnie powiemy: neurofizjologii). W ocenie Cassirera wszystkie słabości powyższego stylu myślenia pokazał już Platon w *Kratylosie*, jednak Barczysty nie potrafił sformułować teorii języka. Platona rozważania o języku są obciążone słabościami, chociaż w filozofii starożytnej są najbliższe ujęciu Cassirera³⁸⁰.

Zdaniem Cassirera kluczowym zagadnieniem nie jest zjawisko mowy ludzkiej, lecz jej struktura. Autor *Eseju o człowieku* dokonuje analizy genezy języka, formułując opozycję natura vs kultura: naturze przypisuje potrzeby, a kulturze kreatywne formy. Sięga po prace Karola Darwina *The expression of the emotions in man and animals* i *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*³⁸¹, wymienia prace W. Humboldta i kontynuatorów jego myśli (J. Grimm, A. Schleicher, K. Brugmann, B. Delbrück, H. Paul, F. Bopp, A. Pott), którzy podjęli problematykę gramatyki języka, przywołuje filozofów języka (F. Schlegel, O. Jespersen), głównie dziewiętnastowiecznych autorów, którzy podjęli analizę genezy języka. Jego zdaniem analiza strukturalna języka „ujawnia radykalną różnicę między językiem uczuć a językiem sądów”³⁸². Różnica między dźwiękiem natury a językiem tkwi w „metaforycznym przeniesieniu” dźwięku na symbol, uczuć na mniemanie. Jego zdaniem „można powiedzieć, że okrzyk jest zaprzeczeniem języka”³⁸³. W języku odnaleźć możemy przedstawienie i jakiś rodzaj „odpowiedniości”, analogii. Powyższe rozważania ujawniają słabości Cassirerowskiego symbolizmu, między sygnałem a znakiem nie ma bowiem

379 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 199.

380 Tamże, s. 196–197, 204–205.

381 K. Darwin, *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. Sz. Dickstein, J. Nausbaum, de Agostini Polska, Warszawa 2001.

382 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 200.

383 Tamże, s. 202.

aż tak zasadniczej różnicy. Zasadnicza różnica ujawnia się dopiero na poziomie pisma, historii i polityki. Prace Romana Jakobsona wskażą wyraźną różnicę między metonimią a metaforą.

Cassirer przywołuje badania braci Humboldtów nad gramatykami różnych języków i powtarza sformułowaną przez nich tezę o różnicy między językami wynikającej z ideologii (*Ansichten*), z innego widzenia świata. Oto różne widoki rzeczywistości (by pozostać w niemieckiej etymologii wyrazu *Ansichten*), kadrują świat (*Weltansichten*) w określonej aksjologii. Jednostkowe mniemania i sądy o świecie stają się podstawą wyróżniającą języki. Przy tym spojrzenie zakłada nie tylko przedmiot, ale i odbiorcę, jest wpisane w komunikacyjną formułę nadawcy, przekazu i odbiorcą (Arystotelesa trójkąt komunikacyjny). Zakłada się jakiś typ gry z odbiorcą, owe upozowanie wobec Innego (idea public relations poprzedzona ideą wizerunku i maski³⁸⁴), a więc i wobec siebie. Tworzy się idea wizerunku, już na drugim etapie rozwoju języka, na etapie ekspresji analogicznej. Człowiek nie definiuje się wobec natury (ekspresja mityczna), lecz wobec społeczeństwa³⁸⁵.

Z pierwszymi słowami tworzy się więc symboliczna rzeczywistość świata, poszerzenie świata przyrodniczego o kulturowe formy, tworzy się świat idei i pojęć, pojawiają się wyobrażenia o świecie. Świat staje się takim, jakim go widzi człowiek, podlega interpretacji. Naturalistyczny relatywizm poznawczy, quasi-filozoficzna intuicja archaiczna staje się podstawą politycznych uzasadnień. Rozpoczynają się ideologiczne projekcje rzeczywistości społecznej. Oto symboliczne formy, niczym jakieś duchy, ulotne idee stają się realne w procesie działania, są. Język zakłada zatem u swoich źródeł ideologa i artystę, polityka i poetę.

W ideologii, chociaż Cassirer nie używa powyższego terminu, dostrzega zasadniczą różnicę między dźwiękiem a wyrazem: oto symbol, zdefiniowana ideologicznie propozycja kultury, jest różnicą między zwierzęcym światem natury a ludzką kulturą. Człowiek wydobywa się sam ze świata wspólnoty dzięki rozwojowi wiedzy, a filozof w języku jako formie symbolicznej

384 S. Filipowicz, *Twarz i maska*, Znak i Fundacja im. S. Batorego, Kraków, Warszawa 1999, podjął się analizy maski z punktu widzenia antropologii J. Rousseau, *Listu o widowiskach*.

385 Powyższe zagadnienie podejmowane jest w koncepcji teatralizacji życia, zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

dostrzegł przesłanki rozwoju wiedzy. „Różnica między językiem twierdzeń a językiem uczuć jest prawdziwym słupem granicznym między światem ludzi a światem zwierząt”³⁸⁶. Język uczuć jest przypisany do irracjonalnego świata natury, język uczuć zbudowany jest z sygnałów, emocjonalnych reakcji³⁸⁷, gdy język twierdzeń jest drogą do budowy cywilizacji i kultury, jest oparty na symbolach, na ludzkiej rozumności.

Język jest prymarny, jest funkcją ogólną umysłu ludzkiego. Językowi Cassirer wyznacza szczególne znaczenie w procesie symbolizacji kultury, język jest nie tylko artefaktem kultury, ale także narzędziem w procesie symbolizacji. Na gruncie języka nastąpiło odkrycie symbolizacji, uniwersalnego doświadczenia człowieka.

Cassirer przyjmuje tezę Müllera o języku zakorzenionym ideowo (*Weltansichten*). Zdaniem niemieckiego językoznawcy, którego poglądy odtwarzam posiłkując się durkheimowską krytyką, język jest aprioryczną strukturą poznania, a nie tylko myślenia („zewnątrzna powłoka myśli”). Język ma własną naturę i prawa. Na gruncie języka dokonuje się porządkowanie idei, klasyfikacja pojęć. Müller podaje przykład formułowania się pojęcia ognia. Dzięki językowi ma miejsce wielka generalizacja wiedzy, powstają typy, które wyrażają nie rzeczy, lecz czynności człowieka. Müller wyraźnie wskazuje na konsekwencje polityczne i ideologiczne opisu świata przez język, na deformacje³⁸⁸, które możemy uznać za początek ideologii. Cassirera nie interesuje aspekt ideologiczny języka poza ogólnym dostrzeżeniem jego istnienia i wagi dla bieżącego funkcjonowania świata, skupia się na czynnikach prorozwojowych. Język, jego aparatura poznawcza, jest tym narzędziem opisu i analizy rzeczywistości, który rozpoczyna wędrówkę człowieka w kierunku oświecenia. W języku następuje synteza świat i ducha.

Cassirer dokonuje skrótu myślowego wielokrotnie przeze mnie sygnalizowanego. Nie dostrzegając polityki sprowadza różnicę w symbolizacji do technicznej strony, gdy istotą jest ideologia, która tylko na poziomie polityki się pojawia. *Homo politicus* wskazuje wyraźną granicę przejścia do świata

386 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 75.

387 Język uczuć odpowiada protomowie B. Malinowskiego.

388 E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, dz. cyt., s. 69–70. Zob. E. Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.

cywilizowanego. Granicą jest ideologia, na gruncie której formułowane są równoprawne i różnorodne strategie politycznego działania w świecie. Już nie nacisk natury wymusza instynktowne zachowania, lecz świadome działanie jest formułowane przez człowieka politycznego. Pojawia się tylko specyficzny dla człowieka sposób zachowania, sposób polityczny i specyficznie ludzkie sposoby myślenia – językowy, mityczny, artystyczny, naukowy. Język jest narzędziem poznania rzeczywistości, jej zdefiniowania w określonej ramie poznawczej, lecz język także umożliwia sformułowanie strategii politycznego działania, aktywności społecznej człowieka. Poza językiem (i szerzej znakiem) nie ma możliwości wyodrębnienia się typowo ludzkiej aktywności, opisaną wyczerpująco przez klasyczną naukę³⁸⁹. Różnicą nie jest znak, bez względu na poziom analizy, lecz tylko i wyłącznie ideologia, znaczące i równoprawne style życia politycznego (bez teorii państwa nie ma wiedzy o człowieku).

Człowiek nigdy nie porzucił świata przyrodniczego, ale stale się z niego wydobywa niczym mityczny Syzyf, dostrzegając w wydobywaniu się charakterystyczną tylko dla człowieka ideę nieskończoności, nacisku, a może nawet przymusu na tworzenie³⁹⁰. Człowiek staje się wiecznym rzeźbiarzem niedokończenia, by przywołać platońskie frazy. Romantyczna sztuka i literatura wyraża w mitach Narcyza, Syzyfa czy Pigmaliona negatywną stronę życia, jego lęki, samotność, niedokończenie i niespełnienie, wyraża rozczarowanie oświeceniem³⁹¹; człowiek nie dostrzega okazji, jakie niesie niedokończenie, nie dostrzega nieskończoności jako mechanizmu motywacyjnego. Używając opisu Konrada Lorenza, fizjologa i lekarza, człowiek samo-się-udomowia. Pojawienie się symbolu jest początkiem pojawienia się mediów i rzeczywistości wirtualnej. W idei komunikowania werbalnego³⁹² zawarte są wszystkie idee komunikacji społecznej.

389 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt.; L. Strauss, *Jerozolima i Ateny*, dz. cyt.

390 Przekształcenie natury doprowadziłyby „do zmiany znaku, a nie decydującej zmiany znaczenia [...] sztuka pozostałaby odtwórcza”, E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 237. Można zadać pytanie, czy mielibyśmy do czynienia ze sztuką czy wytwarzaniem?

391 J. Głowiński, *Mity przebrane*, Wydawnictwo Literackie Kraków 1994.

392 Przywołuję szerokie rozumienie komunikowania werbalnego, w większym stopniu kładę nacisk na źródła doświadczenia, mowy, kontekst. W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011.

Cassirer potwierdził Arystotelesa wizję języka politycznego. Doprecyzował jego rozumienie człowieka jako istoty mówiącej sylabami, a także Arystotelesa rozważania o znaczeniu mowy dla człowieka, dla stworzenia ekskluzywnego świata politycznego, w którym człowiek może rozwijać swoje umiejętności, tworzyć dzieła sztuki, poświęcić czas kontemplacji i filozofii, być obywatelem. Cassirer nie porusza zagadnień ideologicznych, skrywa je za symbolem, umieszcza człowieka w środowisku wodnym, nie społecznym. Pozwala to skupić uwagę na jednostce, na czystym myśleniu i poznawaniu świata (kantowska czysta naoczność), a nie na społecznej relacji poznawczej, jej konsekwencji politycznej. Tworzy kulturowy model form symbolicznych, a jednocześnie odrzuca marzenie o *lingua Adamica*, co świadczy o dostrzeganiu istotnego znaczenia środowiska społecznego i pośrednio ideologii dla kształtowania się semantycznej strony języka³⁹³. Uczestnictwo w kulturze innego języka oznacza dla niego jednoczesną zmianę ideologiczną. Cassirer rozwija idee mające swój początek w szkole Port Royal, nawet używa określenia „nowi gramatycy”, „nowoczesny strukturalizm”, odnoszący się do prac szkoły praskiej w językoznawstwie, uzasadniając teoretycznie koncepcje gramatyki generatywnej i cybernetyczne ujęcia języka. Daje początek kognitywistycznemu ujęciu. Jednocześnie językoznawstwo historyczno-porównawcze otworzyło drogę do rozważań o ideologii, bowiem aksjologie kulturowe mają swoje źródło w politycznych wizjach ułożenia życia wspólnoty. Ścieżką W. Humboldta podążył także Cassirer, który na teorii języka zbudował teorię kultury.

Człowiek odkrywa język i wraz z nim dostrzega swoją wyjątkowość w świecie, pogłębia swoje znaczenie. Język pozwala mu nie tylko poznawać świat, nazywać rzeczywistość, komunikować się, lecz także się rozwijać. Poszukiwanie głębszych uzasadnień dla języka jest próbą wyraźnego zakreślenia różnicy między kulturą a naturą, metaforycznie jest próbą porzucenia dźwięku na rzecz pojęcia (myśli).

393 „Mowa ludzka musi wypełnić nie tylko uniwersalne zadanie logiczne, lecz także zadanie społeczne, uzależnione od specyficznych warunków mówiącej wspólnoty”, E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 218.

TEORIA MITU

Człowiek już u źródeł żyje nie tylko w społecznym świecie, lecz także w świecie symbolicznym. Staje się *animal symbolicum* wraz ze swoimi narodzinami. Buduje swój świat symboliczny („za pośrednictwem tego sztucznego środka”³⁹⁴), współcześnie powiemy wirtualny, którego częściami składowymi stają się język, mit/religia i sztuka. Pojawiają się „różnorakie nici, z których utkana jest owa symboliczna sieć, splątana sieć ludzkiego doświadczenia”. Zdaniem Cassirera sieć symboliczna „staje się coraz subtelniejsza i mocniejsza. Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz”³⁹⁵. W opinii filozofa „człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządki, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej, jak za pośrednictwem tego sztucznego środka”³⁹⁶. Człowiek zaczyna żyć w świecie wirtualnym, jednocześnie w coraz bardziej zdeprawowanym³⁹⁷. Jeśli świat społeczny nie jest zasadniczą różnicą między światem człowieka i światem zwierząt (w naturze także występują urządzenia społeczne i proste formy kulturowe – o/znaki, zabawa, rytuały godowe, organizacja np. podczas polowania), to różnica pojawia się w świecie symbolicznym. Świat symboliczny istnieje tylko wirtualnie i paradoksalnie jest totalny ideologicznie, Cassirer używa określenia mitologiczny. Człowiek od momentu pojawienia się na ziemi jest poddany presji ideologicznej. Żyje „wśród wyimaginowanych uczuć, wśród lęków i nadziei, wśród złudzeń i rozczarowań, wśród marzeń i fantazji”³⁹⁸, które stają się podłożem mitu³⁹⁹. Jest człowiekiem poddanym presji mitologii, totalności świata⁴⁰⁰. Człowiek nie

394 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 69.

395 Tamże, s. 69.

396 Tamże, s. 69.

397 Cassirer przyjmuje tezę Rousseau, jakoby wraz z postępem sztuk i nauk człowiek ulegał deprawacji.

398 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 69.

399 Tamże, s. 150–152.

400 We wspólnocie archaicznej najważniejsza jest zasada solidarności życia „pokrewieństwo wszystkich form życia jest ogólnym założeniem myśli mitycznej [...] W odczuciu mitycznym i religijnym przyroda staje się jedną wielką społecznością, społecznością życia”; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 152–153.

może zdystansować się wobec świata, jest bowiem częścią wielkiej społeczności życia, co Cassirer odczytuje za ułomność człowieka archaicznego.

Cassirer kwestionuje klasyczne ujęcie kosmosu, dla którego człowiek był częścią kosmosu. Symboliczny świat pozwala ludziom „zrozumieć i interpretować, formułować i organizować, syntetyzować i uniwersalizować” doświadczenie⁴⁰¹. Jednocześnie człowiek poddaje się irracjonalnym lękom i wyobrażeniom, które sam wytwarza. Człowiek archaiczny żyje w świecie rytuałów, opowieści i spektakli (współcześnie niewiele się zmieniło, szczególnie w kulturze audiowizualnej). Wraz z rozwojem wiedzy, który nie ma u Cassirera kumulatywnego charakteru, lecz jest jakościową rewolucją w sposobie poznawania i myślenia, następuje wyrwanie się człowieka z mitycznego myślenia. Filozof nadaje poznaniu apriorycznemu charakteru prymarny. Człowiek przechodzi przez poszczególne formy (język, mit/religia, nauka), które są rewolucyjnymi, cywilizacyjnymi skokami. I tak, epoce archaicznej odpowiada świat wrażeń, wyrażający się w pierwszych słowach/obrazach, w ikonach. W epoce klasycznej (Grecja) tworzą się przedstawienia rzeczywistości, jej reprezentacje, pojawiają się znaki indeksowe. W epoce hellenistycznej zostaje ogłoszona geometria Euklidesowa, pojawia się nauka. Wraz z nauką kształtują się symbole, tworzy się metajęzyk, który we współczesnej nauce staje się czystą naocznością. Rozwój języka przechodzi zatem przez trzy stadia rozwojowe, które możemy opisać za pomocą koncepcji znaku Peirce’a: ikon, indeks i symbol⁴⁰². Ikonowi odpowiada poziom wrażenia, indeksowi poziom przedstawienia, natomiast symbolowi poziom czystego znaczenia⁴⁰³.

Rozwój wiedzy skutkuje pojawianiem się nowych form symbolicznych, co jednocześnie nie oznacza porzucania „starych” form, nadal one istnieją jako rudymenty przeszłości, są archeologicznym świadectwem dawnej przeszłości⁴⁰⁴. Cassirer wymienia jako przykład „starej” formy obecność mitu (*ur-*

401 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 349.

402 Cassirer nie przywołuje siatki pojęciowej Ch. Peirce’a; zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, dz. cyt., 17–50.

403 Symbol jest najbardziej „zagniatwanym” słowem. Zob. *Symbol i symbolika*, wybór i wstęp M. Głowiński, tłum. G. Borkowska i in., Czytelnik, Warszawa 1990; G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, oraz prace Cassirera.

404 E. Cassirer, *Phänomenologie der Erkenntnis*, t. III, cyt. za: J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych*, dz. cyt., s. 90.

dummheit), szczególnie w późniejszych pracach: *Eseju o człowieku* i *Micie państwa*, co wskazywałoby na bieżące odczytywanie przeszłości, przesunięcie jego zainteresowań w kierunku antropologii polityki i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny zakwestionowania oświecenia przez systemy totalitarne. Mit, a właściwie jego brak jest dla niego miernikiem postępu, dominacji rozumności w życiu politycznym. Im mniej myślenia mitologicznego, tym większe postępy oświecenia. Filozof przywołał zatem radykalną politycznie tezę Condorceta, przejętą przez różne nurty politycznego myślenia zakotwiczone w racjonalizmie i sceptycyzmie poznawczym o micie jako przesądzie.

Analiza mitu ukazuje wszystkie słabości myślenia politycznego Cassirera podanego w filozoficznym dyskursie neokantyzmu. Sprowadzenie mitu do przedśionka religii⁴⁰⁵ wskazuje na przyjęcie perspektywy ewolucyjnej, w dużej mierze za sprawą koncepcji Darwina i w pewnym sensie za sprawą psychoanalitycznych analiz (rozważania o podświadomości i instynkcie)⁴⁰⁶. Dostrzega społeczne podłoże mitu⁴⁰⁷ (podobnie jak Durkheim) oraz pokrewieństwo mitu i poezji, wywodzące się ze społecznego świata, z języka metafory⁴⁰⁸. Popada nawet w niezrozumiały sceptycyzm poznawczy, a może tylko kokietował intelektualnie, gdy pisał: „Ze wszystkich zjawisk kultury mit i religia poddają się analizie czysto logicznej z największym oporem [...] Wydaje się rzeczą daremną doszukiwać się «przyczyn» tych pojęć. Jeśli cokolwiek jest charakterystyczne dla mitu, to to, że jest on tworem «bez ładu i składu»”⁴⁰⁹. Na gruncie rozważań o micie ujawnił się zatem Cassirera światopogląd mieszczący się w liberalnej tradycji europejskiej, definiowanej w oświeceniu, ale także uzewnętrzniły się wszystkie słabości „porzucenia” ideologii (jako formy symbolicznej) na rzecz myślenia mitycznego w rozważaniach o człowieku.

405 „mit, nawet w swych formach najbardziej prymitywnych i rudymenarnych, kryje w sobie motywy zapowiadające w pewnym sensie późniejsze ideały religijne wyższego rzędu. Od samego początku mit jest potencjalną religią”; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 160. „Wyobraźnia mityczna implikuje zawsze akt wiary” w rzeczywistość swego przedmiotu (tamże, s. 142).

406 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 140, 144.

407 „Prawdziwym wzorcem mitu jest nie przyroda, lecz społeczeństwo. Wszystkie podstawowe motywy mitu są projekcjami społecznego życia człowieka”; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 148.

408 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 141.

409 Tamże, s. 137.

Człowiek archaiczny jest silnie zanurzony we wspólnocie. *Homo magus* nie posiada indywidualnej samoświadomości, co jest raczej biologiczną projekcją początków świata, a nie kulturową (mit Narcyza, biblijne opowieści). Cassirer przyjmuje Durkheima opis elementarnych form życia społecznego w świecie archaicznym. „Bardzo słaby rozwój osobowości, małe rozprzestrzenienie grupy, jednorodność warunków zewnętrznych – wszystko to przyczynia się do zmniejszenia do minimum zróżnicowania i zmienności. Grupa w sposób systematyczny realizuje uniformizm intelektualny i moralny [...] Wszystko jest wspólne dla wszystkich. Posunięcia są stereotypowe, wszyscy w tych samych okolicznościach wykonują to samo, a ten konformizm zachowań ujawnia jedynie konformizm myśli. Typ jednostkowy prawie pokrywa się z typem ogólnym”⁴¹⁰. Durkheim dokonuje opisu społeczeństwa archaicznego u źródeł, które jest totalistyczną wspólnotą mitologiczną (totemiczną). Tym co wyrwa człowieka ze wspólnoty, jest zdaniem Cassirera samoświadomość powstała na gruncie rozwoju języka. Ostatecznie przewyciężenie mitycznej formacji następuje w starożytnej Grecji, pod koniec epoki archaicznej. Zatem człowiek odkrywa swoją tożsamość, buduje swoją osobowość wraz z pierwszymi przeblaskami samoświadomości, dostrzega siebie. Językowa faza przedstawienia przyczynia się do odkrycia siebie.

Człowiek archaiczny jawi się nam bardzo współcześnie, Cassirera analiza przypomina rozważania o współczesności psychoanalityków (Freud, Fromm), filozofów kultury (Ortega y Gasset), psychologów (Le Bon), filozofów (Nietzsche, Schopenhauer). Pokazują człowieka „uwikłanego” w świecie ahisterycznym, „w wodzie”, jak w egzystencjalnych mitach literackich Alberta Camusa i Franza Kafki. Tak samo odnoszą się do człowieka prehistorycznego, klasycznego (tragicy greccy), renesansowego (Shakespeare), romantycznego (Byron, Goethe, Słowacki), jak i współczesnego (Joyce, Gombrowicz). Są zatem idealizacyjnym opisem stanu ducha człowieka uniwersalnego (wg siatki pojęciowej Cassirera). Są opisem człowieka zmitologizowanego poddanego presji perswazji. Różnica między starożytnością a współczesnością polega na mitologicznym uwikłaniu w starożytności (mit archaiczny), a ideologicznym we współczesności (mit państwa). Cassirer oczywiście nie formułuje tezy o ideologii, dla niego współczesność jest również mityczna. W jego opisie

410 E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, dz. cyt., s. 5.

współczesności doskonale się mieści Edgara Morina *Duch czasu*⁴¹¹, nie tylko ze względu na stylistykę i tematykę kulturową, ale także analizę, jak również Daniela Bella analiza modernizmu⁴¹². Szczególnie praca Bella dokonuje poszerzającej interpretacji mitycznej, przerzucając pomost w kierunku teorii polityki. Bell jest historykiem idei, jak Cassirer. Sytuuje się na obrzeżach teoretycznych rozważań o polityce, interpretacji jej ideowych źródeł.

Cassirer nie dostrzega czynnika władzy i rywalizacji o władzę jako elementu budowy samoświadomości. Nie zauważa politycznego podłoża samoświadomości, rozpoznania swojego interesu, podjęcia działania dla jego realizacji, a także nie dostrzega zagadnienia wolności politycznej. We wszystkich mitologiach dostrzegamy pojawienie się interesu politycznego, zagadnienia wolności (i wolnej woli), decyzji politycznej. Również w religijnych przypowieściach, poczynszyszy od wygnania z Raju, pytanie o Adama i Ewę może mieć kontekst polityczny; anarchiści (Bakunin) wskazali jedną z możliwych odpowiedzi.

Źródłem podtrzymywania mitologii we współczesności zdaje się być dla Cassirera literatura i historia⁴¹³. We wcześniejszych pracach podejmuje on zagadnienia literackie, omawia idee Goethego, Schillera, Hölderlina, Kleista, natomiast dla historii rezerwuje funkcje kreowania współczesnych mitów bohaterskich. Dla tego typu analiz jest charakterystyczne pozbawienie człowieka środowiska politycznego (unieważnienie historii), opisanie go w przestrzeni kultury symbolicznej w myśl aforyzmu *hic Rhodus, hic salta*.

Etnograficzny opis życia miejskiego⁴¹⁴ na pograniczu antropologii zdaje się dostarczać argumentów podtrzymujących tezę o obecności mitologii we współczesnej kulturze. Przy tym Cassirera interesuje mit archaiczny poprzedzający pojawienie się religii, a nie mitologia kulturowa współczesności. W *Micie państwa* zaproponował nowe ujęcie mitologii, odnoszące się tylko

411 E. Morin, *Duch czasu*, tłum. Fybrysowa, Znak, Kraków 1965.

412 D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

413 Mit łączy element teoretyczny i artystyczny, szczególnie bliskie jest pokrewieństwo mitu z poezją; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 141.

414 Etnograficzny opis współczesnego miasta podejmuje chicagowska szkoła socjologii; zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., t. 2, s. 633–668.

do współczesności (technologia, nacjonalizm, społeczeństwo konsumpcyjne) – opisał kapitalizm poprzez mit gargantuiczny.

Mit archaiczny jest przedmiotem teoretycznego wyjaśnienia w *Eseju o człowieku* w rozdziale VII (*Mit i religia*). Ujęcie mitu i religii razem jest nie tylko zabiegiem stylistycznym, ale przede wszystkim interpretacyjnym, pewną nowo-starą propozycją. Zdaniem filozofa „mit jest potencjalną religią”⁴¹⁵ Znaczenie „etyczne zastąpiło i wyparło znaczenie magiczne. Całe życie ludzkie staje się nieprzerwaną walką w imię prawości”⁴¹⁶. Podkreśla rolę osobowości, indywidualności dla rozwoju religii. Religia może z powodów historycznych, a może ze względu na usytuowanie w tradycji kulturowej, wykorzystwała mitologiczne rytuały, przedstawienia, zaadaptowała je. Jednak nie w rytuale jest istota przełomu myślenia religijnego. Cassirer dostrzega zasadniczą różnicę między znaczeniem świata przez naturę i kulturę (język wrażeń vs język analogii), nie dostrzega zaś zasadniczej przesłanki przełomu religijnego, polegającego na odkryciu ludzkiej boskości w koncepcji kulturowej, a Kainowego plemienia w religijnej przypowieści starotestamentowej.

Mit w ocenie Cassirera wypływa z pierwotnych wierzeń totemicznych, które charakteryzują wszystkie kultury pierwotne⁴¹⁷; współcześnie powyższa teza jest kwestionowana. Ujęcie totemizmu jako religii jest nieuprawnione w świetle religioznawstwa współczesnego⁴¹⁸. Totemizm to rodzaj organizacji społecznej, a także teoria pochodzenia człowieka od tworców przyrody, roślin lub zwierząt. Sytuuje się on raczej w totalistycznych opisach polityki (filozof pokazuje człowieka archaicznego bardzo współcześnie).

Cassirera nie interesuje geneza totemizmu, lecz konsekwencje totemicznego oglądu świata. W zależności od wspólnoty archaicznej, przestrzeń zostaje podzielona na kilka części, której przypisane są ludzie, zwierzęta, rośliny oraz określone czynności. Każda część przestrzeni symbolizowana jest przez określone zwierzę totemiczne, względem którego członkowie wspólnoty pozostają w szczególnych relacjach kształtujących ich życie. System totemiczny

415 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 160.

416 Tamże, s. 178.

417 Cassirer przyjął tezę E. Durkheima, która w późniejszych badaniach się nie potwierdziła.

418 E. Tarkowska, *Wstęp do wydania polskiego*, w: E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, dz. cyt., s. xxviii-xxix.

narzuca określone rozwiązania funkcjonowania wspólnoty, np. zasady zawierania małżeństw, wychowania dzieci⁴¹⁹.

Dla tworzenia się myślenia mitycznego czynnikiem zasadniczym jest ogólny pogląd na życie społeczności archaicznych. Człowiek jest częścią natury zajmującym określone miejsce w hierarchii. Jest spokrewniony fizycznie z otaczającym go światem „obecną i rzeczywistą więzią genetyczną”⁴²⁰, uważa się za potomka pewnych gatunków zwierząt. Podstawowym prawem świata mitycznego jest prawo metamorfozy, które pozwala uzasadnić miejsce człowieka w świecie i przedstawić propozycję rozwiązania zagadki życia: nieśmiertelności (zjawisko reinkarnacji) i świadomości. Dodajmy, zagadka życia paradoksalnie dotyczy śmierci, dlatego zdaniem Platona filozofia dostarcza wiedzy o śmierci. „Świat mitów ma charakter dramatyczny – jest światem działań, sił i ścierających się potęg”⁴²¹. Mit jest fundowany na czynach, a nie na obrazach czy przedstawieniach, odwołuje się do uczucia (jest uczuciem przeobrażonym⁴²²), a nie do logicznego myślenia⁴²³. W *Filozofii form symbolicznych* mit jest jedną ze ścieżek ludzkiej racjonalności, opisuje przestrzeń i czas na własnych zasadach. Można dostrzec u Cassirera wyraźnie wpływy literackich opisów mitu, ciążenie niemieckiej tradycji historii idei.

ZASADY MYŚLI MITYCZNEJ

Mit odwołuje się do myślenia syntezyującego, ujmującego rzeczywistość przyrodniczą jako społeczną. Myślenie mityczne dokonuje klasyfikacji opartej na zasadach fizykalnych (atrybuty fizjonomiczne, np. wystające części z głowy/nos, dziób, uszy czynią przedmioty porównywanymi), nie zaś na prawidłowościach (analizie klasy zjawisk, rzeczy). Granice między poszczególnymi klasami są płynne i zmienne. Przyroda w mitach jest zawsze całością, a nie częścią świata. Myślenie mityczne jest sympatyczne, tj. ani wyłącznie teoretyczne, ani

419 „Mana jest czymś potężnym, sprawczym, twórczym”; E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 211.

420 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 152.

421 Tamże, s. 144.

422 B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, dz. cyt., s. 131.

423 W ocenie E. Cassirera zwierzęta posiadają tylko „wyobraźnię i inteligencję praktyczną”, natomiast człowiek „wyobraźnię i inteligencję symboliczną”; *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 80.

wyłącznie praktyczne⁴²⁴, co wydaje się być próba ujęcia człowieka jako syntezy myśli i działania.

Przyjmując wyróżnienie zasad myślenia mitycznego za Marią Bal-Nowak. Analizy zasad dokonałem odwołując się przede wszystkim do *Filozofii form symbolicznych*, t. 2 *Myślenie mityczne (cz. I. Mit jako forma myślenia)* oraz t. 3 *Fenomenologia poznania*⁴²⁵, w których najpełniej Cassirer przedstawił zasady myśli mitycznej. W *Micie państwa* powtórzył swoje wcześniejsze tezy. Możemy wymienić następujące zasady myślenia mitycznego: a) jeden plan istnienia, b) zasada mitycznej prapredykatywności powiązana z zasadą metamorfozy (nie ma czystego znaczenia, każda rzecz posiada swoją własną moc), c) prawo konkrescencji (zasada zrastania myśli i bytu) lub koincydencji (zasada zbieżności myśli i bytu), d) zasada *pars pro toto* (mityczna reprezentacja części), e) zasada *post hoc ergo propter hoc* (zasada przyczynowości, bliskości czasowej zdarzeń) oraz *juxta hoc ergo propter hoc* (zasada przyczynowości, bliskości przestrzennej zdarzeń), f) koncentracja myślenia mitycznego (zasada przyczynowości syntezującej)⁴²⁶.

Jeśli porównamy „empiryczno-naukowy i mityczny obraz świata” to „kontrast między nimi nie opiera się na stosowaniu zupełnie innych kategorii do badania rzeczywistości. To nie charakter, jakoś tych kategorii, ale ich modalność jest tym, czym mit i poznanie empiryczno-naukowe różnią się od siebie”⁴²⁷. Mit nie zna czysto idealnej płaszczyzny znaczenia właściwej poznaniu naukowemu. W micie myśl i byt nie zostały jeszcze rozdzielone, istnieje jeden plan rzeczywistości określany terminem *Präsenz* (obecny). „Rzeczywiste jest wszystko to co działa i wywiera bezpośrednie wrażenie”⁴²⁸. Tym samym nie istnieje rozróżnienie na istnienie rzeczywiste i wyobrażone (np. na jawie), dlatego podstawą myślenia mitycznego jest utożsamianie i ujednocianie np. stanu snu i stanu życia. Jeśli zmarły pojawia się we śnie, to dla społeczności archaicznej jest to dowód życia, po prostu taki członek społeczności archaicznej danego klanu nadal żyje. „Świadomość mityczna nie wnosi ze zjawiska

424 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 152.

425 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 81–110; tegoż, *Fenomenologia poznania*, dz. cyt., s. 63–128.

426 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 84.

427 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 99.

428 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 84.

o istocie, lecz posiada, ma w nim swoją istotę” jest „obecna (*Präsenz*)”. Nie występuje zjawisko zastępczej reprezentacji, lecz prawdziwej (autentycznej) obecności⁴²⁹.

Niezdolność myślenia mitycznego do uchwycenia czysto idealnego znaczenia funkcjonuje także w języku. „Słowo nie oznacza nazwy rzeczy, lecz jest rzeczą samą”⁴³⁰, dlatego możliwe jest pojawienie się w społeczności archaicznej magii. Imię nie jest tylko nazwą, a rzeczywistą osobą. Wymawiając imię przywołuję żywą osobę tu i teraz, jest ona dla społeczności archaicznej obecna, nie jest dla nich reprezentacją (przedstawieniem). Myślenie mityczne posługuje się tylko relacją tożsamości, „nie ma stałej granicy między postrzeganiem jedynie «przedstawionym» a «rzeczywistym», między życzeniem a spełnieniem, między obrazem a rzeczą”⁴³¹.

Kolejną zasadą myślenia mitologicznego jest prawo metamorfozy powiązane z zasadą prapredykatywności, zwaną też zasadą radykalnej metamorfozy. Zgodnie z zasadą prapredykatywności, każda rzecz ma własną indywidualną moc. „Nic nie ma kształtu określonego i stałego, statycznego. Dzięki nagłej metamorfozie wszystko może zmienić się we wszystko” zdaniem Cassirera⁴³². W opinii uczonego światem mitycznym rządzi prawo metamorfozy⁴³³.

Pozornie zasada metamorfozy i zasada jednego planu istnienia mogą wydać się ze sobą sprzeczne, ale w mitologii wszystko jest możliwe. Zdaniem M. Bal-Nowak „mityczne pojęcia nie są ustalane w drodze subsumcji [przy- porządkowania – MN] gatunkowej czy rodzajowej”, dlatego „wszystko może być wszystkim i zmieniać się we wszystko”⁴³⁴, zgodnie z zasadą radykalnej metamorfozy.

W ocenie Cassirera, jeśli myślenie mitologiczne zmierza do określenia relacji między dwoma elementami, to – zamiast poszukiwać gatunkowej relacji, pojęciowego stosunku charakterystycznego dla myślenia teoretycznego – dokona zestawienia na zasadzie konkretności (zrastania) lub koincydencji

429 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Fenomenologia poznania*, cyt. za: M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 85.

430 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 85.

431 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 71.

432 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 174.

433 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Fenomenologia poznania*, dz. cyt., s. 91.

434 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 86.

(zbieżności, równoczesności). „Podczas, gdy poznanie naukowe jest w stanie powiązać elementy tylko poprzez oddzielenie ich od siebie w jednym i tym samym krytycznym akcie, to mit czegokolwiek się nie dotknie, ścisła to niejako w nierozróżnialną jedność”. Myśl mityczna ustanawia relacje „które wchodzące w nie elementy nie tylko idealnie odnoszą się do siebie wzajemnie, ale stają się praktycznie identyczne, stają się jedną i tą samą rzeczą”⁴³⁵. Poznanie naukowe dąży do połączenia odrębnych elementów, zaś myślenie mityczne pozwala rozpaść się temu, co je łączy. Zamiast jedności powiązania tego co różnorodne mamy do czynienia z jednością rzeczową, koincydencją. Dla mitycznego oglądu świata istnieje tylko jeden poziom bytu. Zasady koincydencji i konkrekcji są wyrazem dążenia myśli mitycznej do jednego planu obecności (*Präsenz*), przy jednoczesnej możliwej radykalnej metamorfozie.

Zasada konkrekcji lub koincydencji współgra z kolejną zasadą myślenia mitycznego *pars pro toto* (po łac. część, zamiast całości)⁴³⁶. Zasada *pars pro toto* obrazuje mityczne pojmowanie idei reprezentacji. „Całość jest częścią w tym sensie, że wchodzi w nią z całą mityczno-substancjalną istotą [...] «tkwi» w niej zarówno zmysłowo, jak i materialnie” – sądzi Cassirer⁴³⁷. We włosach człowieka, w jego obciętych paznokciach, ubraniu, w śladach jego stóp wciąż jest zawarty cały człowiek. Całość nie posiada części i nie rozpada się na poszczególne części, tak jak część nie jest odróżnialna od całości, jest postrzegana jako całość⁴³⁸. Część jest tak samo skuteczna (np. w magii), jak całość. Jeśli chcemy osiągnąć zamierzony efekt, to wystarczy użyć paznokci, rzeczy do niego należących, a nawet śladu stopy. Społeczności archaiczne starannie niszczą pozostawione części, by nie można ich było użyć w magii. „Wiara w realność, substancjalność słowa (zaklęcie) czy w tożsamość elementu i całości jest wyrazem tego, co filozof [Cassirer – MN] nazywa transsubstancją (*Transubstantiation*), a co oznacza przemianę podmiotu magicznego działania w boga lub demona obdarzonego realną mocą”⁴³⁹. Myśleniu

435 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 102.

436 *Pars pro toto* jest także figurą retoryczną, odmianą synekdochy. W retoryce antycznej, która przejęła elementy myślenia mitycznego funkcjonowało kilka odmian synekdochy: liczby, rodzaju, gatunku i abstrakcji.

437 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 104.

438 Tamże, s. 88.

439 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 87.

mitycznemu obce jest ujęcie przedmiotu ze względu na właściwości lub inne cechy. Właściwości i cechy zgodnie z zasadą *pars pro toto* nie są oddzielone od podmiotu (lub przedmiotu), dlatego nie mogą być traktowane samodzielnie i jak w myśleniu empiryczno-naukowych abstrakcyjnie. Zasada *pars pro toto* została określona przez Cassirera główną zasadą „prymitywnej logiki”⁴⁴⁰.

Kolejne zasady myślenia mitycznego są ze sobą wzajemnie powiązane, jak również z pozostałymi zasadami, w tym zasadą metamorfozy. Zasada *post hoc ergo propter hoc* (zasada przyczynowości, bliskości czasowej zdarzeń) oraz *juxta hoc ergo propter hoc* (bliskości przestrzennej zdarzeń) są uważane przez współczesną logikę za błędy myślenia. Zasada *post hoc ergo propter hoc* oznacza po łacinie „po tym, więc wskutek tego” i jest związana z określeniem przyczynowości, następstwa zdarzeń. Przypadkowe następstwo dwóch zdarzeń jest traktowane przez społeczności archaiczne jako samoistna przyczyna występujących po sobie zdarzeń. Zaś zasada *juxta hoc ergo propter hoc* oznacza po łacinie „obok tego, więc wskutek tego” i odnosi się do bliskości przestrzennej zdarzeń⁴⁴¹. Dla społeczności archaiczej samo występowanie w bliskiej przestrzeni lub bliskim czasie dwóch zjawisk jest podstawą do wyciągnięcia daleko idących wniosków. Cassirer oprócz jaskółki czyniącej wiosnę podaje bardziej charakterystyczny dla społeczności archaiczej przykład zwierząt, które w przekonaniu członków plemienia pojawiając się o określonej porze (zbieżność czasowa) lub w określonym miejscu (zbieżność przestrzenna) przynoszą np. wiosnę, „są [dosłownie – MN] jej twórcami”⁴⁴². Dla społeczeństw archaiczych wszystko może „powstać ze wszystkiego, ponieważ wszystko może mieć czasową lub przestrzenną styczność ze wszystkim” sądzi filozof⁴⁴³. W myśleniu mitycznym przenikniętym zasadą *pars pro toto* lub jednego planu istnienia wyobraźnia mityczna „trwa w wyobrażeniu całościowym jako takim, wystarcza sam obraz prostego przebiegu zdarzenia”⁴⁴⁴.

Przeгляд zasad myśli mitycznej kończy zasada koncentracji. Myślenie empiryczno-naukowe dąży do dokonania syntezy, próbuje odnieść zebrany materiał do jednej ogólnej zasady, gdy myślenie mityczne postępuje na odwrót.

440 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, dz. cyt., s. 88.

441 Tamże, s. 82.

442 Tamże.

443 Tamże, s. 84.

444 Tamże, s. 85.

Zebrane dane są poddane zagęszczeniu, prostemu złożeniu, przyczynowemu uproszczeniu, są poddane koncentracji. Społeczności archaiczne koncentrują się na tym, co się dzieje aktualnie, co jest przeżywane lub odtwarzane, na wydobyciu jedności i całości. Najważniejsze jest to, co zgodnie z zasadą obecności (*präsenz*) jest tu i teraz, wszystko inne jest nieistotne. Społeczności archaiczne nie postępują jak współczesny badacz, który porównuje dane, materiał. Zdaniem Cassirera, którego oceny dotyczą nie tylko zasady koncentracji myśli mitycznej „myślenie mityczne nie zna ani takiej jedności powiązania, ani takiej rozłączności. Ujmuje proces działania w formie na wskroś substancjalnej nawet tam, gdzie pozornie go rozrywa i rozkłada na wiele etapów”⁴⁴⁵.

Przedstawione powyżej zasady myślenia mitycznego są kompatybilne i koherentne. Powyższych siedem zasad (zasadę przyczynowości liczę podwójnie) określa myślenie mityczne. Trudno wskazać jedną zasadę dominującą, raczej mamy do czynienia ze spójnym wynikiem, czy może przenikaniem się zasad. Zasada jednego planu istnienia (totalnej obecności) jest ściśle powiązana z zasadą mitycznej prapredykatywności (nie ma czystego znaczenia, każda rzecz posiada swoją własną moc), prawo konkrescencji (zasada zrastania myśli i bytu) i koincydencji (zasada zbieżności myśli i bytu) jest zarówno powiązane z zasadą radykalnej metamorfozy, jak i zasadą *pars pro toto*, mitycznej reprezentacji części. Zasada przyczynowości czasowej zdarzeń (*post hoc ergo propter hoc*) oraz zasada przyczynowości przestrzennej zdarzeń (*juxta hoc ergo propter hoc*) jest związana zarówno z zasadą prapredykatywności, jak i zasadą przyczynowości syntezującej (koncentracji). W ocenie Cassirera wyrażonej w *Filozofii form symbolicznych* zasada *pars pro toto* jest główną zasadą „prymitywnej logiki”, zaś w *Eseju o człowieku* uznał zasadę metamorfozy za podstawową w świecie archaicznym.

Cassirer odrzucił tezę o prelogicznym charakterze wszystkich przejawów życia pierwotnego. Jego zdaniem w społecznościach archaicznych natrafiamy „na wiele dziedzin pierwotnego życia i kultury, które ujawniają dobrze nam znane cechy naszego własnego życia kulturalnego”, odkrywamy sferę profanum (obyczaje, zwyczaje)⁴⁴⁶. Myślenie mityczne wyrasta z podłoża emocjonalnego, z solidarności życia przyrodniczego (przyroda jest społecznością życia, a nie światem roślin i zwierząt). Mit „nie jest systemem wierzeń

445 Tamże, s. 94.

446 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 149.

dogmatycznych” (można go „opisać jedynie w kategoriach działania”⁴⁴⁷), jest systemem dynamicznym w funkcjonalnym rozumieniu, a nie statyczną propozycją sakralną. Jednocześnie Cassirer wskazał przyczynę pojawienia się religii (moment utraty wiary w magię)⁴⁴⁸: pojawienie się religii wypiera mit z kultury, człowiek zaczął współdziałać ze światem przyrody w celu realizacji swoich celów (filozof nie rozwinął tego zagadnienia).

Zasady myślenia mitycznego nie wyczerpują Cassirera całościowej analizy mitu archaicznego. Dokonał on także analizy kategorii myślenia mitycznego i formy oglądu mitycznego (zagadnienia te zostały pominięte w *Eseju o człowieku* i *Micie państwa*). Zagadnienie kategorii i formy oglądu mitycznego są filozoficznym namysłem odsyłającym zarówno do ontologii, jak i do epistemologii (nie odnoszą się do tematu niniejszej książki).

Do teorii mitu Cassirera krytycznie odniósł się Ivan Strensky, według którego filozof nie analizuje mitu, ale raczej opisuje mit, co wydaje się w przypadku *Filozofii form symbolicznych* i *Eseju o człowieku* oceną zbyt krytyczną i nie opartą w faktach. Obydwie prace odnoszą się do bogatego materiału empirycznego, Cassirer przedstawił oryginalną filozofię form symbolicznych, a zdaniem badaczy *Filozofia form symbolicznych* jest pracą przełomową⁴⁴⁹, podobnie jak *Esej o człowieku*. Opinia Strensky’ego odnosi się do *Mitu państwa*, pracy nie dokończonyj, obciążonyj naciskiem sytuacji, w której filozof dostrzegł istotne zagadnienia teorii społecznej⁴⁵⁰. Zdaniem Strensky’ego, w filozofii mitu Cassirer nie potrafił wskazać czynników łączących myślenie mityczne, dlatego podkreślił emocjonalną stronę mitu (w jego ocenie nie wszystkie mity przejawiają emocjonalną jedność), ponadto nie zdefiniował mitu⁴⁵¹. Powyższe zarzuty nie podważają dokonań Cassirera, celem *Mitu państwa* jest sformułowanie teorii państwa, której podstawą będzie teoria mitu państwa.

447 Tamże, s. 147.

448 Tamże, s. 168.

449 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 6.

450 Por. W. Rüegg, *Vorwort*, w: E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, dz. cyt., s. 5–6.

451 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 38–39.

TEORIA MITU PAŃSTWA

Teoria mitu politycznego została zaprezentowana przez Cassirera w książce *Mit państwa* oraz w kilku mniejszych pracach wydanych na emigracji. Ślady teorii mitu politycznego pojawiają się w *Eseju o człowieku* oraz w *Filozofii oświecenia* (rozdziały poświęcone historii i polityce⁴⁵²), przy czym filozof nie rozważa w niej form symbolicznych, ale system myśli Oświecenia. W 1979 roku David Philip Verene opublikował drobne prace Cassirera pod tytułem *Symbol, myth, and culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*. Dla rozważań o teorii mitu państwa istotne są: *Philosophy and politics* (1944), *Judaism and the modern political myths* (1944) i *The Technique of our modern political myths* (1945), *Hegel's theory of the state* (1942) i *Philosophy of history* (1942).

W *Micie państwa* Cassirer prezentuje dzieje walki myśli racjonalnej (filozofia, nauka) z mitem, podzielone na trzy etapy: przedsokratejski „mityczny, gdzie rozum jeszcze nie funkcjonuje”, racjonalistyczny, który rodzi się w Grecji, a kończy ostatecznym zwycięstwem rozumu nad mitem w systemach Kartezjusza (filozofia) i Galileusza (nauka) oraz neomityczny (filozof nie używa tego określenia), którego zwieńczeniem jest nazistowski mit państwa. We wcześniejszych publikacjach Cassirer dostrzega powrót mitu, który diagnozuje jako regres myśli: w *Filozofii form symbolicznych*, t. 3, *Fenomenologii poznania* (1929)⁴⁵³ i w *Filozofii Oświecenia*⁴⁵⁴. Powyższy pogląd pojawił się u niego jeszcze w okresie weimarskim, ale filozof nie dokonał analizy mitu współczesnego, nie odniósł się wprost. W *Filozofii Oświecenia* dał wykład systemu myśli Oświecenia, który przyczynił się do odpowiedzi na pytanie o genezę przesądu (powrót mitu umieścił w anturazgu rozważaniach o przesądzie). W *Eseju o człowieku* formę symboliczną mitu poszerzył o religię (*Mit i religia*)⁴⁵⁵ i uznał za Tillichem i Eliotem stałą obecność mitu w historii (wy-

452 E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, dz. cyt., s. 180–250.

453 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Fenomenologia poznania*, dz. cyt., s. 101.

454 A. Wielomski, *Abdykacja sokratejskiego rozumu. Antropologia polityczna narodowego socjalizmu*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna*, dz. cyt., t. I, s. 236.

455 Zapowiedź poszerzenia mitu znajdziemy już w: E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych. Fenomenologia poznania*, dz. cyt., s. 103.

mienieni autorzy pisali o stałej obecności religii). Cassirer uznał tożsamość myśli mitycznej i myśli religijnej, przy tym nie dokonał pogłębionej analizy, ani nie odwołał się do teorii społecznej, choćby prac Erica Voegelina o religii politycznej⁴⁵⁶. Ówczesnie, w myśli społecznej i filozofii pojawia się dyskusja o relacji polityka religia w nazizmie (Jung, Voegelin, Strauss, Gurian, Arendt). Cassirer dostrzegł w sztuce (mit artystyczny, wyrażenie Cassirera) kolejną formę symboliczną, która jest odpowiedzialna za obecność pierwiastka mitycznego (mitemu) w historii. W *Micie państwa* sformułował wstępną wersję teorii mitu państwa, ale nie ukończył tej części książki. Powyższe prace są przedmiotem analizy teorii mitu państwa.

W dotychczasowej literaturze przedmiotu koncepcja mitu (myślenia mitycznego) i mitu państwa prezentowana jest jako ta sama forma świadomości społecznej, mimo dostrzegania różnic między mitem archaicznym a mitem państwa odnoszących się do treści i czasu powstania. W ocenie M. Bal-Nowak „co do swej istoty mit pozostaje [u Cassirera – MN] tożsamy bez względu na czas”⁴⁵⁷. Filozofka użyła szerokiego określenia myślenie mityczne; w swoich pracach stosuje zamiennie obydwa określenia: mit i myślenie mityczne. Zdaniem politologa T. Biernata, mit archaiczny i mit państwa są sposobem zorganizowania części świadomości społecznej wyrażającej się w emocjach społecznych⁴⁵⁸: mamy do czynienia z tą samą formą świadomości społecznej we wspólnotach oralnych i we współczesności. Pogląd Biernata podzieliła Bal-Nowak („można przychylić się do stanowiska T. Biernata”)⁴⁵⁹. W ocenie Strensky'ego mit archaiczny i mit polityczny są także (mimo różnic historycznych) tą samą formą myśli.

Polemizuję z powyższą oceną „homogeniczności” mitu archaicznego i mitu państwa, dostrzegam raczej więcej różnic niż podobieństw. Bliski jest mi pogląd Kanta i Cassirera dotyczący badań naukowych. Kant w *Krytyce czystego rozumu* „omawia zasadnicze przeciwieństwo, jakie zachodzi w metodzie

456 E. Voegelin, *The origins of totalitarianism*, „The Review of Politics” 1953, t. 15, nr 1, s. 68–79; W. Gurian, *Totalitaryzm jako religia polityczna*, w: *Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztu i Nauk w marcu 1953 roku*, tłum. S. Szymański, red. C.J. Friedrich, Instytut Pileckiego, Warszawa 2019, s. 165–174.

457 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 170.

458 T. Biernat, *Mit współczesny*, dz. cyt., s. 34.

459 M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, dz. cyt., s. 170.

interpretacji naukowej. Według niego istnieją dwie grupy uczonych i naukowców. Jedna trzyma się zasady «homogeniczności», druga – zasady «specyfikacji». Pierwsza zasada usiłuje sprowadzić najbardziej niedopasowane zjawiska do wspólnego mianownika, podczas gdy druga zasada odmawia zaakceptowania tej udawanej jedności czy podobieństwa. Zamiast podkreślać cechy wspólne, ustawicznie poszukuje różnic. Zgodnie z zasadami samej filozofii Kanta obie postawy nie pozostają w istocie we wzajemnym konflikcie. Nie wyrażają one bowiem żadnej podstawowej różnicy ontologicznej⁴⁶⁰.

KONTEKSTUALNE ŹRÓDŁA TEORII MITU PAŃSTWA

W literaturze przedmiotu podaje się w biogramach Cassirera określenie niemiecki filozof, co nie wydaje się być do końca precyzyjnym stwierdzeniem. Cassirer jest filozofem o korzeniach niemieckich, przez sporą część życia pracował w Niemczech (1874–1933), lecz pod koniec życia w wieku 65 lat porzucił niemieckie obywatelstwo. Jednocześnie był już zbyt zaawansowany wiekiem i zbyt zakorzeniony w kulturze niemieckiej, by bez komplikacji się zaaklimatyzować do nowej rzeczywistości nie tylko społecznej, ale i politycznej. Po opuszczeniu Niemiec co kilka lat zmieniał kraj zamieszkania, raczej z przyczyn obiektywnych (obawa o życie, praca). Pojawia się pytanie zasadnicze dla interpretacji jego myśli, jakiej ojczyzny obywatelem był Cassirer „na wygnaniu”? Jest ono częścią dyskusji, jaka pojawiła się w Niemczech po wydaniu jego prac („die Frage der Heimat⁴⁶¹”).

W momencie powstawania teorii mitu politycznego Cassirer jest uczonym, który posiada obywatelstwo szwedzkie, nie jest już obywatelem Niemiec. Jego drugi syn nie wyjeżdża z nim do Stanów Zjednoczonych i pozostaje w Szwecji, aklimatyzuje się do nowych warunków. Czy zmiana ojczyzny zrodziła skutki dla jego rozważań filozoficznych i społecznych (historia idei), czy zniekształciła jego myśl? Zadaję pytanie o kontekst ojczyzny w myśli Cassirera.

460 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 17.

461 Por. *Der Autor*, w: E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1988, s. 2. W notce o autorze na okładce książki podano: „był profesorem najpierw w Hamburgu, potem Göteborgu i wreszcie w Princeton”, bez podania informacji o zrzeknięciu się przez Cassirera obywatelstwa niemieckiego i w ogóle informacji o obywatelstwie. Cassirer nie wykładał w Princeton University, tylko w Yale University. W Princeton wygłosił wykład gościnny o micie państwa.

Joanna Giel w *Vorwort* do zbiorowego opracowania filozofii Cassirera zatytułowanego *Zwischen mythos und wissenschaft* (2015) pisała o nadal aktualnej dyskusji o kwestii tożsamości i ojczyzny Cassirera, przy tym badaczka podkreślała za niemiecką krytyką naukową kwestię (*die Frage*) ojczyzny prywatnej⁴⁶². Moim zdaniem tak postawiony problem od razu rozstrzyga o Cassirera „niemieckości”, pojęcie *Heimat* zakłada bowiem przedwstępną (etniczną) niemieckość (*Fatherland*) i odnosi się do kulturowej lokalności. W polskiej socjologii pojęcia *Fatherland* i *Heimat* przełożył Stanisław Ossowski; pierwsze jest tożsamy z ojczyzną ideologiczną, z ogólnie pojętym narodem (u Niemców w rozumieniu etnicznym, w Polsce kulturowym), zaś drugie definiuje ojczyznę prywatną, czasami pojawiają się określenia ojczyzna lokalna lub małe ojczyzny (np. R. Wapiński w analizie świadomości narodowej Polaków na Kresach)⁴⁶³.

W mojej ocenie Cassirer nie ma problemu z określeniem swojej ojczyzny prywatnej, ale z określeniem ojczyzny ideologicznej (*Fatherland*); ma problem z określeniem swojej tożsamości, przy tym pojawia się pytanie, jakiej: kulturowej, etnicznej, religijnej. W przypadku tożsamości etnicznej może w najmniejszym stopniu, bowiem Cassirer nigdy nie wypierał się żydowskiego pochodzenia, pomimo znacznej asymilacji. Pytanie o religię w jego przypadku ma nie tylko kontekst polityczny, kulturowy, ale i filozoficzny, jest on przecież szermierzem idei postępu i walki z przesądem.

Dokonuję kontekstualnej analizy myśli, przywołując rozważania o ojczyźnie Ossowskiego, socjologa zajmującego się badaniem więzi społecznej, zarówno w aspekcie kulturowym, jak i rasowym. Pojęcie kontekstu zewnętrznego przypisuję do ojczyzny ideologicznej (*Fatherland*), zaś kontekstu wewnętrznego do ojczyzny prywatnej (*Heimat*). Odnoszę poniższą analizę do emigracyjnej twórczości Cassirera, do sformułowania ogólnej teorii mitu (*Esej o człowieku*) i teorii mitu państwa (*Mit państwa*). Filozof podejmuje wówczas antydyskurs z Alfredem Rosenbergiem dotyczący mitu XX wieku, odrzucając absurdalne treści mitu nazistowskiego *en bloc*. Z mitem nie dyskutuje się,

462 J. Giel, *Vorwort*, w: *Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft*, dz. cyt., s. 9.

463 S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, wstęp J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 15–46. Artykuł *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny* pierwotnie ukazał się w „Myśli Współczesnej” 1946; tegoż, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, dz. cyt. Por. Hasło: *Ojczyzna*, w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, dz. cyt., t. VII, s. 898.

mit nie jest dyskursywny, mit się odrzuca i Cassirer nazistowski mit XX wieku odrzuca, chociaż diagnozuje jego źródła filozoficzne i społeczne.

Pytanie o ojczyznę diagnozuje silny związek uczuciowy, a Cassirer taki związek uczuciowy przejawiał wobec Niemiec. Dostrzegał u siebie rysy fizjonomiczne i przede wszystkim osobowe oraz intelektualne Goethego⁴⁶⁴. John M. Krois podkreśla Cassirera zabawy językowe inspirowane frazami Goethego i cierpienie z powodu „utruty języka” (*Muttersprache*)⁴⁶⁵. Cassirer aspirował do tradycji mandarynów, postrzeganej jako tradycja niemieckiego idealizmu⁴⁶⁶, do której z powodu pochodzenia miał utrudniony, a później uniemożliwiony dostęp. Dobrze znał i często się odwoływał do niemieckiego dziedzictwa kulturowego w swoich analizach i filozofii, był „głęboko zakorzeniony w niemieckiej kulturze, filozofii i sztuce”⁴⁶⁷. Można zadać pytanie, czy patriotyzm Cassirera powstał na tle silnej więzi intelektualnej z dziedzictwem kulturowym, tradycją niemiecką, czy może z innego powodu, np. identyfikacji ideologicznej z któryś z kierunków niemieckiej myśli politycznej, partyjnej, a może miał podłoże militarne, wynikającej z dumy sukcesów niemieckiego oręża (Sadowa, Sedan). Drugą możliwością odrzucam, ani w Cesarstwie Niemieckim, ani w Republice Weimarskiej Cassirer nie przejawiał zainteresowania politycznego, nie należał także do partii politycznej, incydentalnie brał udział w wydarzeniach politycznych (udział w obchodach Dni Konstytucji zorganizowanych przez socjaldemokratów w 1928 r. był deklaracją lojalności wobec republiki, a nie partii). Trudno jest wskazać jego zapatrywania polityczne, poza ogólnym stwierdzeniem o hołdowaniu liberalnym poglądom politycznym, zgodnie z oświeceniowymi ideałami. W okresie I wojny światowej nie uczestniczył w walkach na froncie (zwolniony z wojska z powodu choroby skóry), zgłosił się na ochotnika do pracy cywilnej (uczył j. niemieckiego i literatury w gimnazjum), a następnie od 1916 roku pracował w referacie Biura Prasy Wojennej, odpowiadał za monitoring prasy francuskiej⁴⁶⁸. Praca w referacie informacji i propagandy nie kolidowała z jego pracą naukową. To w 1917 roku, wedle anegdoty

464 B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, dz. cyt., s. 17.

465 J. Krois, *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, dz. cyt.

466 T. Cassirer opisuje pobyt w: T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 84–87.

467 T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 185.

468 Tamże, s. 118.

Gawronsky'ego, podczas jazdy tramwajem odkrył przełomowe ujęcie filozofii form symbolicznych. Kapitalizm był dla niego przedmiotem analiz gospodarczych, a nie kulturowych, był intelektualistą o liberalnych zapatrywaniach na politykę. W ocenie Petera Gaya, Cassirer był zwolennikiem idealizmu apolitycznego⁴⁶⁹, co najlepiej charakteryzuje jego postawę polityczną w Cesarstwie Niemieckim i w Republice Weimarskiej jako kulturowego Niemca o kosmopolitycznej orientacji ideowej. Hołdował ideałom Oświecenia, „republik filozofów”. Natomiast od habilitacji odczuwał natężenie antysemityzmu w swoim środowisku naukowym i społecznym; jak pisała jego żona, wraz z dojściem do głosu klasy średniej w Republice Weimarskiej zauważalny był nastrój nacjonalizmu i antysemityzmu. Od 1931 roku zastanawia się nad wyjazdem z Niemiec⁴⁷⁰. Do 1933 roku jego zmiany miejsca zamieszkania wynikają z rozwoju kariery zawodowej, poszukiwania miejsca realizacji swoich aspiracji zawodowych i kulturowych (Berlin, Hamburg, 1902–1933), np. opuścił Breslau z powodów studiów i rodzinnych, związanych z przeniesieniem się rodziców do Berlina. Po 1933 roku poszukiwał miejsca, gdzie mógł spokojnie pracować i kontynuować badania (Oxford, Göteborg, Nowy Jork).

Aż do wyjazdu ze Szwecji Cassirer postrzega swoje „wygnanie” („exil” – wyrażenie J. Kroisa) jako kolejną aferę Dreyfusa, „skazanie” na podstawie oskarżenia fałszywego i oczekiwanie na „uniewinnienie”. Narodowy socjalizm jest dla niego „Irrtum der Geschichte”, obcą tradycją. W 1939 roku uzyskuje obywatelstwo szwedzkie, wyrzeka się niemieckiej ojczyzny ideologicznej, opanowuje język szwedzki w mowie i piśmie, aklimatyzuje się. Po przejściu na emeryturę wyjeżdża za ocean. Od lat 20. XX wieku w świecie jest przyjmowany z honorami, a w Niemczech boryka się z antysemityzmem, co musi rodzić pytania o ojczyznę i emigrację, nacjonalizm niemiecki go „wypycha”, zaś narodowy socjalizm „wyrzuca”.

Jego zapatrywania polityczne znalazły wyraz w serii wykładów na kampusach amerykańskich poświęconych niebezpieczeństwu, jakie niesie nazizm (lata 1943–1945), przy tym nie deklarował się partyjnie, przejawiał orientację antyfaszystowską i prodemokratyczną. W 1943 roku już nikogo nie należało przekonywać o niebezpieczeństwie nazizmu. W mojej ocenie aktywność

469 I. Strensky, *Four theories of myth*, dz. cyt., s. 15.

470 T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 185.

Cassirera wynikała raczej z próby wpisania się w nową rzeczywistość, określenia swojej pozycji i poszukiwania odpowiedzi o źródła Holocaustu.

Charles W. Hendel w *Słowie wstępnym do Mitu państwa* dosyć wyraźnie wskazał kontekst zewnętrzny powstania dzieła. „Bardzo wiele osób mówiło niefrasobliwie o tym, że przeżywamy kryzys w historii świata”. Obawiano się, by nie powstał zamęt w umysłach ludzi dotyczący „filozofii historii lub charakteru naszej własnej cywilizacji”, by nie powstały „pseudoprądy filozoficzne, ukształtowane pod wpływem jakiejś ideologii lub interesów politycznych”. Zwrócono się do Cassirera, jako wybitnego uczonego, by z jasnością, z jaką wyjaśnił w *Eseju o człowieku* czym jest człowiek, również wyjaśnił „sytuację naszej epoki z punktu widzenia dwóch wielkich perspektyw: historii i filozofii”⁴⁷¹. *Mit państwa* powstaje zatem na pewne intelektualne, ale i społeczne zapotrzebowanie, ma być polemiką z antyracjonalistyczną myślą i ideologią. Znamienne są słowa Hendela o „ukształtowaniu pod wpływem jakiejś ideologii lub interesów politycznych”. W Stanach Zjednoczonych istnieją ówczesnie obawy, formułowane w środowiskach elity liberalnej przed przywódcą autorytarnym (wskazywano R. Hearsta). Ciągłe obecne jest echo wydarzeń halloweenowych w Nowym Jorku z 1938 roku. W. Schultz dostrzega u Cassirera „zwrot otwarcie normatywny” i etyczne rozumienie mitu⁴⁷². Cassirer formułuje swoją teorię mitu państwa pod wpływem doświadczenia Holocaustu i obaw autorytarnych. Pierwszy szkic książki, wówczas zatytułowany *The origin and growth of the myth of the state* powstaje w 1941 roku. Już w innej sytuacji politycznej (1947, „zimna” wojna) nastąpi ocena teorii mitu państwa (*Dyskusja o «Micie państwa»* w piśmiennictwie naukowym). Krytykom Cassirera (Th. Cook, D. Verene, F. Neumann) można postawić zasadny zarzut politycznej oceny, zagadnienie to jest omawiane w dalszej części rozdziału.

W ocenie Bolesława Andrzejewskiego, Cassirer przejawiał coraz większe zainteresowanie naukami społecznymi. W *Eseju o człowieku* zastosował filozofię form symbolicznych do sztuki i historii, poszukiwał zastosowania formy symbolicznej do problemów wynikających z życia społecznego⁴⁷³. W *Micie państwa* przejawiał wyraźne zapatrywania społeczne, w dosyć powszechnej opinii sformułował mitologiczny obraz nazizmu z odniesieniami

471 Ch. W. Hendel, *Słowo wstępne*, w: E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 10.

472 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 226, 15.

473 B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 21.

do demokratycznego państwa (rozdział XVIII, *Technika nowoczesnych mitów politycznych*), ustosunkował się etycznie i normatywnie do nazizmu, wskazał na niebezpieczeństwo propagandy i reklamy w państwie demokratycznym, ponowił więc krytykę retoryki Platona (*Fajdros*). *Mit państwa* ukazał zagrożenia związane z tworzeniem się mitów współczesnych, i tak został odczytany. Nie tylko odnosił się do nazistowskiej rzeczywistości, ale także paradoksalnie do amerykańskiej, tym samym do każdej. Zagadnienie niebezpieczeństwa mitu współczesnego podjął Leo Strauss w esejach: *Czym jest filozofia polityki?* oraz *Klasyczna filozofia polityczna*⁴⁷⁴.

Cassirer osiągnął połowiczny sukces, generalnie jego praca została bardzo krytycznie odebrana nawet przez sprzyjające mu osoby (Strauss, Voegelin). Nie tylko zarzucono mu mitologizację, ale także niedostatki warsztatowe i braki w analizie (sic!). Tego typu zarzuty dezawuuują krytyków, wskazują na motywacje personalne lub polityczne. Cassirer nie mógł dokonać ani riposty, ani dokończyć analizy, część III nie została przez niego dopracowana, wydrukowana ukazała się w wersji roboczej, po naniesieniu poprawek przez redaktorów⁴⁷⁵. Kluczowy dla rozważań o micie państwa rozdział XVIII (*Technika nowoczesnych mitów politycznych*) został oparty na wykładzie *The Technique of our modern political myths*, wygłoszonym w Princeton University 18 stycznia 1945 roku⁴⁷⁶. Zdaniem Toni Cassirer, jej mąż dopiero zamierzał wygłosić szereg wykładów uniwersyteckich, których celem było dopracowanie tej książki⁴⁷⁷. Cassirer miał świadomość swojego nowatorskiego ujęcia i jego kontrowersji, dlatego zamierzał je lepiej objaśnić (jego zamiar wyjaśniam po prezentacji *Dyskusji o «Micie państwa»* w piśmiennictwie naukowym).

474 Eseje ukazały się w: L. Strauss, *Sokratejskie pytanie. Eseje wybrane*, wstęp P. Śpiewak, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998 (esej, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 61–78); tegoż, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, wstęp i tłum. R. Mordarski, Marek Derewiecki, Kęty 2012 (esej *Klasyczna filozofia polityczna*)

475 Ch. Hendel, *Słowo wstępne*, w: E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 11–12.

476 E. Cassirer, *The Technique of our modern political myth*, w: *Symbol, myth, and culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, red. D.Ph. Verene, Yale University Press, New Haven–London 1979, s. 242–267.

477 Zob. uwagi D. Verene, redaktora książki *Symbol, myth, and culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, dz. cyt., 242.

W wyważonej ocenie W. Schultza, którą podzielam, Cassirer opracował teorię mitu, zaś nie dokończył teorii mitu państwa⁴⁷⁸. Niewątpliwie *Esej o człowieku* potwierdził renomę Cassirera za oceanem, wprowadzając go na stałe do światowej nauki, pomimo niemieckich korzeni, co ówczesnie nie było bez znaczenia. *Mit państwa* po pierwszych krytycznych i niesprawiedliwych ocenach oddających raczej oczekiwania ideologiczne niż filozoficzne, w miarę lat jest coraz lepiej odbierany.

Kontekst wewnętrzny przypisuję do ojczyzny prywatnej. Dla Cassirera ojczyzną prywatną jest republika filozofów („krąg swoich przyjaciół i studentów”), określana nie religijnie, ale kulturowo. Hendel wspomina, jak zwracano się do Cassirera „jako do człowieka, który mógł wypowiadać najmądrzejsze sądy”⁴⁷⁹. Pełnił rolę Sokratesa w środowisku przyjaciół i studentów, dostarczając wiedzy o człowieku, zachęcając do poznania samego siebie poprzez filozofię. Był zbyt wybitną umysłowością, by dać się zamknąć w kręgu Żydów nowojorskich. Niewątpliwie środowisko żydowskie (odnoszące się do Niemiec) to była jego grupa pierwotna, na emigracji w USA również podtrzymywał znajomości sprzed emigracji, ale punktem odniesienia były intelektualne elity liberalne⁴⁸⁰, do nich kierował *Mit państwa*, wskazując na niebezpieczeństwa zagrażające demokracji. Ówczesnie następuje zmiana polityczna w Stanach Zjednoczonych, zapowiadająca makkartyzm.

Cassirer publikując *Esej o człowieku* i *Mit państwa* zamierzał potwierdzić swoją renomę wybitnego filozofa współczesności, dokonać korekty filozofii form symbolicznych, opracowując teorię mitu i poszerzając ogląd krytyki kultury (*Esej o człowieku*). *Mit państwa* wprowadzał go do grona wybitnych badaczy nazizmu i potwierdzał jego tożsamość etniczną: Eric Voegelin (*The political religion*, 1938), Ernst Fraenkel (*Double state. A contribution to the theory of dictatorship*, 1941), Franz Neumann (*Behamot. Narodowy socjalizm – ustrój i funkcjonowanie 1933–1944*, 1942), Sigmund Neumann (*Permanent revolution. The total state in a world at war*, 1942), Erich Fromm (*Ucieczka od*

478 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 226.

479 Ch. Hendel, *Słowo wstępne*, w: E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 10.

480 Dostrzegam zbieżność z postawą T. Manna, *Moje czasy*, wybór i wstęp H. Orłowski, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.

wolności, 1943)⁴⁸¹, Karl R. Popper (*Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Platon, Hegel, Marks*, 1943)⁴⁸².

Tylko połowicznie Cassirerowi udało się osiągnąć zamierzony cel, bowiem praca nie została dobrze przyjęta (Neumann, Strauss, Voegelin)⁴⁸³, nie została także zauważona przez późniejszych badaczy faszyzmu⁴⁸⁴. Podkreślano odtwórcze podejście i historyczne ujęcie tematu, a nie systemowe, oczekiwano na filozoficzną analizę nazizmu, antropologiczne ujęcie tematu. Uznano Cassirera analizę myśli Platona („godne podziwu”, E. Voegelin; „błyskotliwy” wykład, Th. Cook), szkic o Machiavellim („błyskotliwy” wykład) i esej o Th. Carlyle’u za wybitne osiągnięcie historii idei („pierwszorzędny wykład” historii idei, D. Bidney).

W Stanach Zjednoczonych Cassirer został zmuszony do zadania pytania o swoje żydowskie korzenie, co one oznaczają i w jakim stopniu naznaczają jego myśl. Holocaust jest zasadniczą zmianą, ludobójstwo całego narodu nie pozwala filozofowi milczeć. Czy Cassirer widzi siebie w roli Sokratesa, oskarżonego niesłusznie za czyny grupy, do której należał, czy w roli Platona, adwokata ludzkości, postrzeganej w oświeceniowej tradycji? Filozof nie podejmuje się uzasadnienia powodów, dla których naród żydowski ma istnieć, byłoby to przyjęciem logiki nazizmu i samo w sobie byłoby absurdalne. Nie można uzasadnić decyzji Boga, nawet jeśli się w niego nie wierzy. Cassirer zadaje pytanie podstawowe, od którego rozpoczyna swój mitologiczny wykład dziejów starcia (u Cassirera walki) z mitem w myśli politycznej⁴⁸⁵. Jest to

481 E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przedmowa F. Ryszka, tłum. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1970.

482 K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, opracowanie A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

483 F. Neumann, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „Political Science Quarterly” 1947, t. 62, nr 3, s. 433–436; L. Strauss, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „Social Research” 1947, t. 14, nr 1, s. 125–128; E. Voegelin, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The Journal of Politics” 1947, t. 9, nr 3, s. 445–447.

484 Bardzo kompetentny badacz R. de Felice, *Interpretacje faszyzmu*, tłum. M. de Rosset-Borejsza, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 13–150, nawet nie wspomina E. Cassirera, także, C. Friedrich i Z. Brzeziński.

485 Ch. Flood za mitologię uznał wykład E. Cassirera, *Walka z mitem w dziejach myśli politycznej*, który w dosyć zgodnej opinii recenzentów jest bardzo dobrym wykładem z historii idei.

opowieść o boju ludzkości⁴⁸⁶ ze swoimi przesądami, znajdującymi ujście w irracjonalnych pierwiastkach myśli. Nie definiuje wprost stron walki, używa języka perswazji, przemocy ideologicznej, odnosi się do zwolenników mitu politycznego. Pełny tytuł części drugiej brzmi: *Walka z mitem w dziejach myśli politycznej*. Pytanie nie jest skierowane do jakiejś konkretnej strony, zwraca się ono do człowieka uniwersalnego. Cassirer przyjmuje perspektywę antropologiczną, zadaje pytanie: czym jest natura człowieka? Pytanie Sokratesa z końca V wieku p.n.e. rozpoczyna racjonalny dyskurs, jest początkiem filozofii, wiedzy o naturze człowieka, ale także, jak wspominałem w rozdziale pierwszym, jest początkiem polityki. Człowiek odkrywa swoją świadomość etyczną i polemiczność natury, którą Bruno Snell identyfikuje jako polityczność⁴⁸⁷.

Cassirer nie określał się religijnie, czuł więź emocjonalną z Żydami (*jüdische Deutsche*), ale nie pobratymstwo w judaizmie (*deutsche Juden*). Zgodnie ze swoimi zapatrywaniami filozoficznymi był indyferentny religijnie. Nie w religii, ale we wspólnej tematyce (nazizm), zainteresowaniach badawczych (judaizm, religia) szukał powiązań ze środowiskiem żydowskim, jego małą ojczyzną w nowojorskim tyglu kulturowym. Jednocześnie był otwarty na środowiska liberalne, przepustką miała być nauka. *Mit państwa* jest próbą określenia się wobec politycznej tradycji niemieckiej, poszukiwaniem własnej tożsamości, deklaracją ideową w czasach, gdy filozof nie może milczeć. Mitologiczna opowieść o Er jest skierowana do przeciwników politycznych (Heidegger), sami dokonujemy wyboru swojego daimoniona.

Jak pisała Toni Cassirer, żydowskie korzenie nie są ramą aprioryczną dla jej męża. Cassirer pozostawał typem kantysty i Europejczyka, dla którego świat pozostawał miejscem odniesienia⁴⁸⁸. Podróże i przeprowadzki naznaczyły jego życie (Breslau, Berlin, Marburg, Hamburg, Oxford, Göteborg, Nowy Jork)⁴⁸⁹, nie pozwalały mu na zakorzenienie społeczne, Cassirer był zakorzeniony w kulturze, filozofii i sztuce niemieckiej i nigdy nie

486 E. Cassirer uzasadnił tytuł części drugiej *Walka z mitem w dziejach myśli politycznej*, przywołując rozważania Platona o bitwie dwóch obozów filozoficznych, spierających się o istotę natury ludzkiej, *Teajtet*, dz. cyt., s. 181; E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 70.

487 B. Snell, *Odkrycie ducha*, dz. cyt., s. 163.

488 D. Verene, *Cassirer's view of myth and symbol*, dz. cyt., s. 554.

489 Nie podziałam opinii J. Giel, *Vorwort*, dz. cyt., s. 8.

wyrzekł się swojego patriotyzmu kulturowego. O ile środowisko naukowe pełniło rolę jego „ojczyzny” prywatnej, to pojawia się pytanie, jaki kraj był jego ojczyzną ideologiczną? Już nie Niemcy, po 1941 roku także nie Europa, wątpię, by po czterech latach były to Stany Zjednoczone, których nie znał, raczej był to wybór z przymusu, miejsce na spokojną starość. Ojczyzna ideologiczna to wspólna historia i tradycja, ale także wspólne problemy; na pewno Stany Zjednoczone jako kraj pielgrzymów i emigrantów europejskich były mu psychologicznie bliskie. Obracał się w wielokulturowym Nowym Jorku, wśród emigrantów żydowskich, takich samych wygnańców jak on. Czy była mu potrzebna ojczyzna ideologiczna, skoro miał *ersatz*, by użyć niemieckiego określenia o jednoznacznej konotacji, w postaci świata przedstawionego w książkach. Emigracja postawiła pytania o korzenie i miejsce przyszłego zakorzenienia. Po wojnie wielu „wygnańców” powracało, nie potrafiło się odnaleźć w nowych miejscach. Hannah Arendt do końca życia miała problemy z językiem angielskim, nie ze względu na brak zdolności, lecz ze względu na podświadome odrzucenie nowej sytuacji egzystencjalnej. Była patriotką i do końca nie chciała opuszczać Niemiec⁴⁹⁰. Toni Cassirer wspomina o codziennej lekturze prasy przez męża i zainteresowaniu problemami świata. Takie zachowanie jest typowe dla ówczesnego świata europejskiej nauki ukształtowanego przez ideały oświeceniowe, ludzi, którzy wyrastają poza codzienne problemy, wypełniają życie misją. Cassirer nie pozwolił się „wyrzucić” z ludzkości, ani z kultury. Uległ presji sytuacji egzystencjalnej, gdy filozofowi nie przystoi milczeć, i pod koniec życia podjął walkę z Behemotem⁴⁹¹, opisał starcie z siłami zła w *Micie państwa*⁴⁹². Czy w Stanach Zjednoczonych znalazł swoją ojczyznę ideologiczną? W 1945 roku było to miejsce osiedlenia (*Mit państwa* ukazuje brak dobrego miejsca).

490 L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, tłum. J. Aleksandrowicz, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2008.

491 Przywołuję analizę F. Neumanna Trzeciej Rzeszy (tytułowy Behemot jako symbol zła); tegoż, *Behemot. Narodowy socjalizm. Ustrój i funkcjonowanie 1933–1944*, tłum. J. Giebułtowski, Wydawnictwo Naukowe Textura, Warszawa 2016.

492 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 330.

MIT PAŃSTWA

Myślenie mityczne wyrosło z doświadczenia społecznego silnie osadzonego w swoich czasach. Wraz z rozwojem człowieka emocje ludzi podlegają coraz większej specyfikacji, nie są już uczuciami chwiejnymi i niejasnymi. W przeciwieństwie do zwierząt emocje ludzkie są nie tylko wyrażane na poziomie fizjologicznym, ale przede wszystkim na poziomie symbolicznym, w celnej diagnozie Andrzejewskiego są emocjami przeobrażonymi⁴⁹³. W świecie archaicznym „człowiek odkrył nowy sposób wyrazu: wypowiedź symboliczną. Jest to wspólny mianownik we wszystkich jego działaniach związanych z kulturą: w micie i poezji, języku i sztuce, w religii i nauce”⁴⁹⁴. Nasze postrzeżenia zmysłowe tracą swój jednostkowy charakter na rzecz społecznej wypowiedzi. Następuje proces obiektywizacji rzeczywistości w języku. Akt nazywania świata społecznego i przyrodniczego jest tworzeniem pojęć, kształtowaniem idei. Podobny proces obiektywizacji następuje w micie, „symbolizm mityczny prowadzi do obiektywizacji uczuć”⁴⁹⁵. Człowiek archaiczny podejmuje działania bez znajomości kierujących nim motywów. W momencie, gdy rytuały przeobrażają się w mity, pojawia się refleksja, formułowane są pytania: dlaczego?, dokąd?, po co? Człowiek mityczny stara się zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, udzielając pozornie dziwacznych i absurdalnych wypowiedzi. Zdaniem Cassirera w myśli mitycznej nie spotkamy wyznań indywidualnych, w przeciwieństwie do mitu współczesnego. Mit starożytny jest „obiektywizacją społecznego doświadczenia człowieka, a nie jego doświadczenia indywidualnego”⁴⁹⁶.

Odmierna jest sytuacja w przypadku mitu politycznego, a także mitów poetyckich. W ocenie Cassirera w znanych mitach Platona⁴⁹⁷ brak jest istotnych cech mitów archaicznych. Platon tworzył mity całkowicie swobodnie, „nie był pod ich władzą” społeczną, kierował się własnymi celami, podporządkowywał je swoim wywodom dialektycznym i etycznym. W „prawdziwym

493 B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, dz. cyt., s. 131.

494 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 59.

495 Tamże.

496 Tamże, s. 61.

497 Zdaniem filologa klasycznego G. Kirka, dopiero Platon użył pojęcia *muthos* i *muthologia*, na określenie opowieści lub dłuższej wypowiedzi ustnej, *Myth: its meaning and functions in other cultures*, dz. cyt., s. 8.

micie” (wyrażenie Cassirera) nie dysponujemy tego typu swobodą filozoficzną. W micie nie mamy do czynienia z symbolami, reprezentacjami zjawisk, lecz ze zjawiskami, nie z myślą, lecz rzeczą. Rzeczywistości mitycznej „nie można odrzucać, ani krytykować, musi być ona w bierny sposób akceptowana”⁴⁹⁸. Zdaniem filozofa mity platońskie, które kształtują się w świecie starożytnym, są innego typu mitami, bliższymi mitom poetyckim, niż mitom prawdziwym. Cassirer ich nie analizuje, tylko odnotowuje.

Co jest cechą wspólną mitu starożytnego i mitu współczesnego? Na gruncie filozofii form symbolicznych czy antropologii kulturowej są tożsame warunki myśli mitycznej, tj. relacje liczby, czasu i modalności, wedle których porządkowane jest doświadczenie⁴⁹⁹. W przekonaniu Cassirera mamy do czynienia z tożsamą myślą mityczną, natomiast z różnymi typami mitów. Mamy do czynienia z tą samą myślą mityczną, kształtowaną w innych sytuacjach społecznych, w pierwszym przypadku we wspólnocie pierwotnej, w drugim w okresie kryzysu i wzrostu emocji społecznych. Mit nie może zostać opisany jako czysta emocja, ponieważ „wyrażenie jakiegoś uczucia nie jest samym uczuciem – jest emocją obróconą w obraz”⁵⁰⁰. Mit współczesny jest emocją, która uległa symbolizacji. Ujęcie mitu-obrazu po raz pierwszy pojawia się u Georges’a Sorela. W nauce trwa spór na temat znajomości teorii mitu Sorela przez Cassirera; podobieństwo może wynikać ze wspólnej lektury Bergsona (Sorela znał Leo Strauss, uczeń i kolega Cassirera).

Sam fakt ekspresji fizycznej nie jest jeszcze początkiem kształtowania się mitu, ale przełożeniem ekspresji fizycznej⁵⁰¹ na ekspresję symboliczną. Cassirer przeprowadza wywód na temat przejścia od uczuć zwierząt do uczuć ludzi, który pozornie może mieć charakter opisu intelektualnego, a w rzeczywistości jest przedstawieniem genezy ekspresji symbolicznej i jej cech: specyfikacja emocji, obrazowy charakter emocji oraz zadanie obiektywizacji ekspresji biologicznej. W micie, podobnie jak w języku, następuje nadawanie nazw określonym emocjom, natomiast nie mamy do czynienia z budową

498 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 61.

499 Symbole dzielimy wg jakości i modalności, H. Buczyńska, *Cassirer i symboliczne formy*, dz. cyt., s. 33.

500 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 57.

501 E. Cassirer odsyła do prac z fizjologii, a nie tylko biologii darwinowskiej.

pojęć, jak w języku. Pojawia się świat symbolicznych przedstawień, ale nie ufundowany na języku (symbolizm lingwistyczny), jak w przypadku filozofii form symbolicznych, w którym Cassirer opisał świat od prehistorii do I wojny światowej, świat dominacji wspólnot politycznych (*Gemeinschaft*), ale nowoczesny świat społeczeństwa masowego (*Gesellschaft*) i demokracji masowej oparty na emocjach, na symbolizmie mitu. Zatem nie myśl jest przedmiotem mityzacji, jak miało to miejsce w świecie archaicznym, ale uczucia (sentyment), jak ma to miejsce we współczesności medialnej. Dla Cassirera świat mitu istnieje i można go badać. Oczywiście pojawia się pytanie o prawomocność poznania emocjonalnego, ale na tym etapie oglądu teoretycznego filozof nie odpowiada jednoznacznie („mit ma pewien aspekt «obiektywny»”)⁵⁰². Zagadnienie to rozwinęła jego uczennica, formułując teorię kongwistyczną (S. Langer, *Philosophy in a new key. A study in the symbolism of reason, rite, and art*, 1941)⁵⁰³.

Człowiek współczesny dokonuje symbolizacji mitycznej świata pod wpływem własnych pragnień i „gwałtownych impulsów społecznych”. Gwałtowne impulsy pojawiają się w okresie załamań gospodarczych, politycznego chaosu, kryzysu politycznego lub kryzysu gospodarczego (wskazania Cassirera). Wówczas „czyny emocjonalne” człowieka tworzą dzieła, które posiadają cechę trwałości i nieprzemijalności, powstaje „trwały pomnik w powietrzu”, w wyobraźni społecznej⁵⁰⁴. Moc twórcza mitu nabiera szczególnego znaczenia w poezji i sztukach wizualnych. Cassirer tworzy więc teorię wizerunku, podzielenia społecznego znaczenia emocji⁵⁰⁵, która w jego myśli jest częścią ogólniejszej teorii mitu państwa. Oprócz teorii mitu państwa, odtworzył mit XX wieku, który jest częścią mitów politycznych współczesności. Dążył do stworzenia ogólnej teorii mitu, w której dokonałby syntezy teorii myślenia mitycznego i teorii mitu państwa z innymi teoretycznymi propozycjami

502 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 59.

503 S. Langer rozwinęła ścieżkę psychologicznego ujęcia filozofii form symbolicznych, w Polsce książka została wydana w 1976 r. pod tytułem *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, dz. cyt. W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., przedstawił koncepcje uczennicy Cassirera i jej wpływ na filozofa.

504 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 61.

505 „człowiek zaczyna się uczyć dzięki mitowi nowej i dziwnej sztuki: sztuki wyrazu”, E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 62.

formułowanymi w naukach społecznych. W *Eseju o człowieku i Micie państwa* podejmuje zadanie stworzenia teorii mitu państwa.

Filozof nie dokonuje rewizji teorii myślenia mitycznego, ale wskazuje nową ścieżkę rozwoju mitu we współczesności, mit państwa; w ocenie W. Schultza „rozwiąza pełniejszą analizę mitu w ludzkiej egzystencji”⁵⁰⁶. Cassirer stara się teoretycznie uzasadnić pojawienie mitu we współczesności. Jednakże filozof nie tylko poszukuje wyjaśnienia powrotu mitu, już w *Eseju o człowieku* podjął próbę wyjaśnienia (nowe ujęcia form symbolicznych: mit i religia, historia, sztuka), w *Micie państwa* uwzględnia jeszcze politykę (myślenie polityczne, cz. II, *Walka z mitem w dziejach myśli politycznej*), ale także analizuje źródła mitu nazistowskiego (cz. III, *Mit dwudziestego stulecia*, rozdziały XV–XVII). Odpowiada na społeczne zapotrzebowanie (por. Ch. Hendel, *Słowo wstępne*), dokonuje diagnozy mitu współczesnego (cz. III, rozdział XVIII, *Technika nowoczesnych mitów politycznych*) w celu okiełznania nowej siły politycznej, która się pojawiła we współczesnym państwie, a tą siłą jest myślenie mityczne. Generalnie Cassirer podejmuje diagnozę radykalnej zmiany sposobu myślenia politycznego, która ma miejsce w I połowie XX wieku w cywilizacji Zachodu. Mit polityczny ma swoje źródła intelektualne w dziewiętnastowiecznej myśli politycznej (Carlyle, Gobineau, Hegel), ale przyczyny pojawienia się mitu politycznego są współczesne⁵⁰⁷. Dlatego Cassirer poszukuje w demokracji masowej źródeł filozoficznych i kulturowych współczesnej teorii politycznej. Filozof pyta o czynniki kulturowe mające wpływ na politykę w społeczeństwach masowych i odnajduje je. Demokracje masowe dysponują zaawansowaną techniką i nowoczesnymi środkami perswazji, które w zetknięciu z polityczną demagogią i mitologią polityczną tworzy wyjątkowo niebezpieczną siłę. Narodowy socjalizm jest dla niego przypadkiem granicznym, chorobowym (histeria społeczna), pełni podobną rolę jak u Freuda patologie osobowości. W jego ocenie społeczeństwa masowe zdominowane przez myślenie mityczne zmierzają do totalitaryzmu. Cassirer dostrzega zagrożenia wynikające z kolektywnego zarządzania strachem i agresją. Źródła mitu politycznego są dziewiętnastowieczne, ale przyczyny współczesne, bez nich myślenie mityczne nie mogłoby zdominować współczesnych państw.

506 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 15.

507 J. Schrems, *Ernst Cassirer and political thought*, „The Review of Politics” 1967, t. 29, nr 2, s. 190.

Cassirer dokonuje zwrotu normatywnego. Analiza mitu XX wieku nie jest ilustracją polityki w społeczeństwie masowym, ilustracją sposobów zdobycia i utrzymania władzy, ale jest poszerzeniem teorii społecznej (u Cassirera filozofii kultury) o nowe zagadnienia, teorię mitu politycznego. Interpretacja nazizmu w ramach teorii mitu politycznego nie polega na bezpośrednim zrozumieniu wydarzeń, ale na rozumieniu teoretycznym. Przy tym filozofia nie wystarcza, ponieważ gdy przechodzimy z pola myśli do pola działania, siła filozofii zostaje sparaliżowana⁵⁰⁸. Cassirer wskazał uzasadnienie dla politologii, nauki praktycznej.

Zdaniem uczonego, radykalna zmiana sposobów myślenia politycznego wynika z pojawienia się myślenia emocjonalnego (sic!), którego siła jest równa myśleniu językowemu. W okresie międzywojennym zauważalny jest powrót myślenia mitycznego w społeczeństwie, które ma podłoże w emocjach społecznych. Cassirer nie opisuje emocji, ale trwałe wyobrażenia społeczne ufundowane na emocjonalnej podstawie, okiełznane w procesie symbolizacji społecznej i utrwalone w wizerunkach społecznych. Dokonuje przełożenia na język filozofii form symbolicznych problemów politycznych, stosuje podobny zabieg, jak w przypadku analizy języka. Wyobrażenia społeczne określają podstawowe formy symboliczne: mit i religię, poezję i sztukę, historię, politykę. Cassirer odpowiada z perspektywy wygnańca (to nazizm ufundował mit polityczny), przy tym wskazuje na ogólnoeuropejskie źródła nazizmu (cz. II i rozważania o Carlyle'u i Gobineau), a nie niemieckie. Mit XX wieku jest wynikiem powrotu mitu we współczesnym społeczeństwie, jest nie tylko „chorobą” niemieckiego społeczeństwa, ale przede wszystkim niebezpieczeństwem cywilizacyjnym. Dokonuje analizy studium przypadku (mit XX w.), przy tym nie diagnozuje niemieckiej tradycji intelektualnej i filozoficznej, ale poszukuje szerszej perspektywy myśli politycznej. Jak historyk, wskazuje znaczące fakty, które miały wpływ na pojawienie się mitu państwa. Nie wskazuje zależności między częściami odnoszącymi się do teorii mitu politycznego (cz. I i cz. III, rozdział XVIII) a historią idei (historia myśli mitycznej), bo ich nie ma. Poszczególne części tworzą całość wykładu zatytułowanego *Mit państwa*, w którym filozof prezentuje teorię mitu politycznego (mit państwa) wraz z analizą studium przypadku (mit XX w.) Poszczególne części nie są z sobą funkcjonalnie powiązane, ale logicznie ułożone: określenie, czym jest mit

508 E. Cassirer, *Philosophy and politics*, w: *Symbol, myth, and culture*, dz. cyt., s. 220.

współczesny (przy czym jest brak definicji mitu współczesnego), wskazanie historii idei mitu w polityce, określenie źródeł filozoficznych mitu XX wieku, diagnoza mitu politycznego (teoria mitu państwa) i określenie przyczyn powrotu. Cassirer nie rozważa sprawy Niemiec, tylko nazizm, styl myślenia politycznego radykalnych ruchów politycznych.

W dyskusji o teorii mitu państwa przewija się problem określany w literaturze przedmiotu powrotem mitu we współczesności⁵⁰⁹. Dlaczego myślenie mityczne powróciło i dlaczego powróciło w XX wieku? W ocenie Cassirera mit jest stałym elementem kultury i współczesnego państwa, przy czym nie zawsze w taki sam sposób działa i z taką samą siłą⁵¹⁰. Mit współcześnie powrócił, a właściwie uaktywnił się, ponieważ zbiegły się w czasie dwa zjawiska ze sobą kompatybilne. Po pierwsze, pojawił się kryzys społeczno-ekonomiczny współczesnego państwa, związany z nieefektywnym rozwiązywaniem problemów społecznych i ekonomicznych. Racjonalne sposoby rozwiązywania kryzysu zawiodły, więc społeczeństwo zwróciło się w kierunku magii społecznej, nadzwyczajnym rozwiązaniom, które zaproponował wódz, nowy magik współczesności, charakteryzujący się nawet zdolnościami profetycznymi⁵¹¹. Po drugie, w państwie demokratycznym równowaga polityczna jest niestabilna i chwilowa, a system polityczny w swych racjonalnych zabezpieczeniach przed kryzysem nie jest odporny na przewlekłe niepokoje społeczne. Społeczeństwo popiera przywódców proponujących „magiczne” rozwiązania. Współczesny polityk opanował wiedzę dotyczącą sposobów wykorzystania wyobraźni społecznej, ale nie opanował rozwiązywania kryzysów społecznych. Oczywiście w państwach rozwiniętych cywilizacyjnie magiczne rozwiązania są poddane wtórnej racjonalizacji i oferowane w postaci mitów politycznych. Dotychczasowe ideologie oparte na racjonalnej propozycji realizacji interesów społecznych nie są już do zaakceptowania, społeczeństwo poszukuje nowej mitologii, nadzwyczajnych recept, skierowanych do emocjonalnych pokładów człowieka, symbolicznych obrazów przyszłego zwycięstwa. Radykalne ruchy społeczne oferują zatem nie ideologie polityczne, ale mitologie polityczne skierowane do człowieka w kryzysie, dlatego totalitaryzm nie jest oparty na ideologii politycznej, ale na mitologii

509 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 238.

510 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 308–309.

511 Tamże, s. 320.

politycznej. Cassirer zaproponował filozoficzną interpretację kryzysu współczesnego państwa opartą na teorii mitu politycznego, przy tym odniósł swoją interpretację do reżimu totalitarnego, nawiązując do innych reżimów współczesności, np. reżimu demokratycznego, w którym spotykamy się z podobnymi zjawiskami (Republika Weimarska była reżimem demokratycznym). Przy tym Cassirer nie odpowiedział na pytanie dotyczące treści mitu politycznego: czy są one współczesne, czy regresywne co do istoty.

Cassirer formułuje także receptę na wyjście z kryzysu, w jakim znalazła się myśl liberalna i demokratyczna ufundowana na racjonalnym dyskursie myśli politycznej. Zabezpieczeniem nie może być filozofia, która podejmuje inne zagadnienia i problemy człowieka w świecie, ale nauka o polityce, która na wzór nauk przyrodniczych sformułowała prawa racjonalnego sposobu uprawiania polityki („logika świata społecznego”, której nie można bezkarnie naruszać)⁵¹². Filozof domaga się opracowania zasad nowoczesnego życia politycznego.

Cassirer rozpoznał teoretyczny problem współczesnej polityki, związany z kształtowaniem się elekcji władzy w demokracji masowej, jej zagrożen, jednak nie zdążył podjąć w *Micie państwa* pogłębionych studiów, formułując tylko przestrogi i diagnozując przyczyny. Nie odpowiedział na pytanie o prawomocność elekcji władzy dokonanej w wyniku zastosowania mitologii politycznej, antycypował zagrożenie populistyczne. Niektóre zagadnienia podejmie politologia anglosaska w pracach Williama Kornhausera i Edwar-da Alberta Shilsa⁵¹³. Cassirera teoria mitu politycznego niewątpliwie czeka na swojego kontynuatora i badacza. Filozof dopiero pracę rozpoczął, nie ukończył części III dzieła⁵¹⁴, najważniejszej dla sformułowania nowego podejścia, nie mieszczącego się w dotychczasowej tradycji badań społecznych nad mitem. Politologia nie podjęła ówczesnie zagadnienia mitu politycznego,

512 Tamże, s. 327.

513 W. Kornhauser, *The politics of mass society*, The Free Press, Glencoe 1959; E. Shils, *Charisma, order and status*, „American Sociological Review”, 1965, t. 30, nr 2, s. 199-213, tegoż, *Udręka tajemnicy: populizm*, tłum. D. Kuczyńska-Szymala, w: *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, s. 44-52. Shils był autorem wstępu do amerykańskiego wydania G. Sorela, *Rozważań o przemocy*.

514 G. Sabine, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The Philosophical Review” 1947, t. 56, nr 3, s. 315. Pomysłodawcą wydania książki Sabine czyni kolegów z Yale i Ch. Hendela, był to rodzaj pośmiertnego hołdu.

skupiła swoje zainteresowania na ideologii politycznej. Dopiero w latach 60. XX wieku wzrosło zainteresowanie teorią mitu politycznego. Przyczyną zainteresowania mitem politycznym jest wzrost zagrożeń współczesnej demokracji związanych z kolejnymi falami radykalizmu politycznego i postawami ksenofobicznymi oraz coraz częstsze wykorzystanie mitu politycznego w kampaniach wyborczych.

Zdaniem Donalda Verene, teoria mitu państwa Cassirera dostarcza przekonującego argumentu na temat istotnej roli mitu we współczesnym życiu społecznym. Nie można już wyjaśnić mitu politycznego jako fałszywego przekonania lub poetyckiego uniesienia. Cassirer pokazał podobieństwo między myślą prymitywną wspólnoty archaicznej a myślą współczesnych państw totalitarnych⁵¹⁵. W *Micie państwa* przewija się zatem kontekstualne nachylenie.

DYSKUSJA O „MICIE PAŃSTWA” W PIŚMIENICTWIE NAUKOWYM

Istotę teorii politycznej mitu Cassirera wskazał Franz Neumann w recenzji opublikowanej w „Political Science Quarterly”⁵¹⁶. Cassirer dążył do pogodzenia natury ludzkiej z rzeczywistością społeczną. Treść mitu politycznego jest inna niż mitu archaicznego, ale procesy myślenia są te same. Filozof podjął zagadnienia związane z pojawieniem się mitu nazizmu, ale w ocenie Neumanna nie przełożył ich na problemy intelektualne, dlatego *Mit państwa* nie pozwala zrozumieć genezy nazistowskiego świata. Rzeczywisty problem, który wynika z części I dzieła, polega na analizie warunków uniemożliwiających człowiekowi zrozumienia rzeczywistości⁵¹⁷. Neumann uważa, że w *Micie państwa* Cassirer nie przedstawił zadowalającej analizy „słabości” człowieka mitycznego, ponieważ jego praca jest ideologiczna, opisująca walkę z siłami ciemności. Do poglądów Neumanna nawiąże Ch. Flood, przedstawiając analizę mitologiczną mitu państwa.

Neumann zastanawia się także, dlaczego tytułem książki Cassirera jest mit państwa, skoro żadna z omawianych propozycji teoretycznych (Carlyle, Gobineau) nie przedstawiła mitu państwa, a Hegel jego zdaniem „umarł

515 D. Verene, *Cassirer's view of myth and symbol*, dz. cyt., s. 561.

516 F. Neumann, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „Political Science Quarterly” 1947, t. 62, nr 3, s. 433–436.

517 Tamże, s. 436.

30 stycznia 1933 roku”, wraz z przejęciem władzy przez Hitlera⁵¹⁸. Ponadto naziści traktowali państwo jako narzędzie ruchu narodowosocjalistycznego. Neumann uważa, że nie ma mitu państwa nazistowskiego w takim znaczeniu, w jakim przedstawił je Cassirer. Recenzja Neumanna jest bardzo krytyczna, oddaje rozczarowanie związane z innym ujęciem nazizmu.

Zdaniem Leo Straussa, Cassirer w książce *Mit państwa* podtrzymał zapamiętanie na mit z filozofii form symbolicznych. W jego ocenie dla Cassirera mit polityczny nie ma specyficznej materii, ale wyraża się poprzez funkcję, jaką wypełnia w życiu społecznym i kulturze: zamienia emocje społeczne w obrazy, jest związany z religią (obrzędami religijnymi)⁵¹⁹. Tego typu ujęcie mitu XX wieku sprowadza nazizm do „impulsów człowieka”, redukuje mit polityczny do sfery emocjonalnej⁵²⁰. Strauss nie używa określenia mit polityczny, ale mit, podkreślając brak określenia ontologii mitu politycznego.

W ocenie Erica Voegelina, Cassirer dokonuje „racjonalnej penetracji świata”, a oddzielenie filozofii i nauki od mitu jest podążaniem ścieżką Anne-Robert-Jacques’a Turgota i Auguste’a Comte’a⁵²¹. Jest pewnym trendem w historii intelektualnej, w który wpisał się także Cassirer, co należy uznać za krytyczną opinię. Voegelin uznał część II książki i część III, bez rozdziału o teorii mitu państwa (rozdz. XVIII), za najlepszą, zaś Neumann i Strauss byli wobec tej części bardzo krytyczni.

Odpowiedź na zarzut Neumanna dotyczący tytułu książki przynosi recenzja filozofa polityki i historyka myśli politycznej George’a H. Sabine’a. W jego ocenie mit państwa jest antytezą do spontanicznych mitów powstałych we wspólnocie. Ponadto mity polityczne są mitami narzuconymi przez państwo społeczeństwu⁵²². Żaden z recenzentów nie odniósł tytułu książki Cassirera do niemieckiej nauki o państwie, wówczas mit państwa byłby politologiczną teorią mitu, zaś mit XX wieku „doktryną” mitu politycznego.

518 Tamże, s. 435.

519 L. Strauss, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „Social Research” 1947, t. 14, nr 1, s. 125.

520 Tamże, s. 127.

521 E. Voegelin, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The Journal of Politics” 1947, t. 9, nr 3, s. 446.

522 G. Sabine, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 317.

W ocenie Sabine'a mit jest dla Cassirera sposobem „organizowania najgłębiej zakorzenionych instynktów [człowieka – MN], jego nadziei i obaw”⁵²³. Mity polityczne są monstrami, które częściowo zostały pokonane, ale znowu powróciły. Sabine postawił następujące pytania: Jakie siły intelektualne, etyczne i artystyczne zniszczyły mit i stworzyły kulturę?, oraz nie mniej istotne pytanie w przypadku powrotu mitu: Jakie siły zniszczyły kulturę ludzką? Czy naprawdę dzieła tego dokonali drugorzędni pisarze polityczni, jak Arthur de Gobineau i Thomas Carlyle? Zdaniem Sabine'a odpowiedź Cassirera na temat powrotu mitu jest niezadowolająca, jego odpowiedzi są sformułowane w aparaturze socjologicznej i ekonomicznej. Odpowiedzi na pytania, które postawił Sabine nie znamy do dziś.

W ocenie antropologa Davida Bidneya, *Mit państwa* jest „pierwszorzędnym wkładem w krytyczne studia nad historią idei”, prezentacją historii teorii politycznej od Platona do Hegła, jednakże analiza Cassirera współczesnego kryzysu kultury jest raczej rozczarowująca⁵²⁴.

W ocenie Thomasa Cooka, *Mit państwa* jest przedmiotem rozważań o racjonalnych i mitycznych technikach kształtowania polityki oraz o naukowej i racjonalnej myśli dotyczącej zorganizowania społeczeństwa. Jego zdaniem Cassirer wskazuje zagrożenia, jakie niesie myślenie mityczne, a nie dostrzega niebezpieczeństwa, jakie niesie powstanie nauki polityczno-społecznej i jej wpływu na powstanie intelektualnego i naukowego totalitaryzmu. Postulat odkrycia logiki świata społecznego spowoduje wykluczenie mitycznych sposobów myślenia i może zaprowadzić do nowego totalitaryzmu (klątwa racjonalności)⁵²⁵. Ponadto Cassirer myli (sic!, wyrażenie Cooka) dwa różne zagadnienia naukowej analizy społeczeństwa: naturę rządzenia i sztukę praktycznego rządzenia⁵²⁶. Jednocześnie Cook postuluje wykorzystanie mitu w państwie demokratycznym. Podobny pogląd będą głosić Gregor Sebba i Donald Verene, którzy rozwiną nowe podejście do mitu politycznego.

523 Tamże, s. 316.

524 D. Bidney, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „American Anthropologist” 1947 (new series), t. 49, nr 3, s., 481.

525 Th. Cook nie przywołuje analiz M. Webera, na niebezpieczeństwo naukowego totalitaryzmu zwraca uwagę D. Verene, *Cassirer's view of myth and symbol*, „The Monist” 1966, t. 50, nr 4, s. 560.

526 Th. Cook, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The American Political Science Review” 1947, t. 41, nr 2, s. 333.

W mojej ocenie Cassirera teoria mitu państwa spotkała się z krytycznym przyjęciem. Dla emigrantów żydowskich *Mit państwa* nie przedstawiał analizy nazizmu, był neokantowską i w duchu oświeceniową analizą rozwoju intelektualnej myśli, jej racjonalnego nurtu w Europie. Dostrzega się w analizie Cassirera „podziw dla erudycji”, „nostalgię za odchodzącą epoką pokolenia ruchu neokantowskiego”, „wytworność filozofowania”⁵²⁷, a jednocześnie analiza nazizmu (a *de facto* jej brak) wywołuje „uczucie konsternacji związane z omijaniem fundamentalnych kwestii”⁵²⁸. Cassirer formułuje teorię mitu państwa, posiłkując się teorią mitu i analizami mitu nazistowskiego (mit XX w.) Stara się ująć zagadnienie mitu politycznego w szerszej perspektywie, wykraczającej poza doświadczenie Niemiec hitlerowskich. Skupia przy tym uwagę na przedstawieniu zagrożeń mitu politycznego, doświadczenie Holocaustu jest tu zasadnicze. Wpisuje swoją teorię mitu państwa w filozofię kultury i zadaje podstawowe pytanie o kondycję człowieka. Obydwie książki Cassirera, *Esej o człowieku* i *Mit państwa* (1944–1945), są propozycjami odpowiedzi na pytanie o kondycję człowieka.

Dla anglosaskich badaczy mitu Cassirera teoria mitu państwa jest zbyt jednostronna, dostrzega jedynie zagrożenia, jakie niesie mit, a nie zauważa elementów pozytywnych. Stawia na jednej płaszczyźnie mity w reżimach autorytarnych i demokratycznych. Mity w polityce mogą zostać wykorzystane do promocji działań społecznych (np. w budowaniu dobrobytu), do zapewnienia spójności społeczeństwa⁵²⁹. Ideologie polityczne dostarczają uzasadnienia dla racjonalnego działania jednostki, pozwalają rozpoznać interes prywatny, podczas gdy mity polityczne sprzyjają budowie wspólnoty. Cassirer w ocenie Verene nie uwzględnił twórczej siły mitu, nie wskazał roli, jaką pełni mit w utrzymaniu stabilności i trwałości społeczeństwa. Różnica między mitem w reżimach demokratycznych i reżimach autorytarnych dotyczy sposobu wykorzystania i wpisania w system polityczny. W społeczeństwach totalitarnych mity w polityce zastępują rozum, zaś w społeczeństwach wolnych (określenie Verene) mit jest dodatkiem do rozumu i podlega krytyce rozumu. „W społeczeństwie totalitarnym nie ma tego typu trybunału rozumu”⁵³⁰,

527 E. Voegelin, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 445.

528 Tamże.

529 Th. Cook, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 333.

530 D. Verene, *Cassirer's view of myth and symbol*, dz. cyt., s. 563.

trybunału wolnej myśli poddanej debacie. Dlatego mity polityczne nie zawsze stanowią niszczyielską i niebezpieczną siłę, mogą wypełniać rolę konsolidacji społecznej wokół wyobraźni społecznej i być środkiem symbolizacji rzeczywistości społecznej. U Cassirera mit jest niezgodny z racjonalistyczną koncepcją państwa⁵³¹.

Verene przedstawił najpełniejszą listę zarzutów wobec teorii mitu państwa. W sporze rozpoczętym w starożytności o wolność słowa opowiedział się po stronie sofistów, a nie jak Cassirer po stronie Platona, który zaproponował „zasypać” retorykę głęboko w ziemi (*Fajdros*). Do krytycznego nurtu wobec Cassirera w naukach społecznych w Stanach Zjednoczonych, oprócz Cooka i Verene, należał także Gregor Sebba w artykule znamiennej zatytułowanym *Symbol, and myth in modern rationalistic societies*.

Teoria mitu państwa ukazuje moment intelektualny w życiu Cassirera. Filozof jest umiejscowiony emocjonalnie między emigrantem z Niemiec, wygnańcem, który decyduje się już w maju 1933 roku opuścić Trzecią Rzeszę, a nowym miejscem pobytu, w którym buduje swoją ojczyznę. Jest członkiem republiki uczonych, oświeceniowej wizji łączącej ludzi, którzy potrafią uczynić pożytek z rozumu. Niewątpliwie Cassirer nie rozumie Ameryki w 1945 roku, nie potrafi zdiagnozować jej problemów społecznych, nie dostrzega (jak słusznie zauważyli Cook i Verene) znaczenia mitu dla ufundowania amerykańskiego stylu życia i demokracji amerykańskiej, społeczeństwa różnorodności etnicznej, kulturowej, językowej, mentalnej, które rodzi się w twórczym starciu egoizmu jednostki i mitu społecznego (*American dream*). Mit jest obok instytucji społecznych i konstytucji elementem pozwalającym utrzymywać spójność społeczną i ideową jedność zbudowaną wokół jednolitych wartości, norm, ale i wyobrażeń społecznych, oczekiwań i aspiracji. Wykład *Walka z mitem w dziejach myśli politycznej* ukazuje oczekiwania polityczne Cassirera, zwycięstwo racjonalnego świata. Cassirer jest przedstawicielem liberalizmu apolitycznego pokładającego nadzieje w racjonalnie ułożonym świecie i racjonalnie myślącym człowieku, w świecie bez ideologii. Filozof popada w sprzeczność nie do przewyciężenia na gruncie jego teorii, oczekiwania zrozumienia, czym jest człowiek, z jego myślą i emocjami i jednoczesnego zredukowania go do krytycznego rozumu, pozbawienia człowieka jego emocjonalnej strony definiowania polityki. Zamierza okiełznać człowieka,

531 Tamże, s. 564.

poddać go procesom racjonalnej symbolizacji, co także może być oceniane jako program polityczny.

W jego teorii mitu państwa możemy dostrzec kontekst zewnętrzny: ponowienie pytania o ojczyznę ideologiczną, jakiej ojczyzny jest obywatelem?, jak i kontekst wewnętrzny: które miejsce mogę określić moją małą ojczyzną? Cassirer w *Micie państwa* i serii wykładów z lat 1942–1944 (*Symbol, myth, and culture*)⁵³² udziela odpowiedzi pozytywnej. Epoka oświecenia i liberalizm polityczny są jego punktami odniesienia ideologicznego. Deklaracja Niepodległości i Deklaracja praw Wirginii, Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela oraz filozofia Kanta są podstawą jego światopoglądu. Czy porównanie Cassirera do Johna Locke’a (Ch. Hendel) jest tylko kurtuazyjne, czy może odnotowuje moment akceptacji nowej ojczyzny? W *Micie państwa* filozof przejawia zaangażowanie społeczne, przemawia nie tylko jako uczoney, ale i „autorytatywne źródło historycznego zrozumienia”, staje na czele krucjaty przeciwko mitom państwa⁵³³. Jego ojczyzną lokalną staje się środowisko liberalne Ameryki.

W Niemczech dopiero pod koniec lat 70. XX wieku ukazuje się *Der Mythos des Staates*. Niemieccy wydawcy nie zamieścili Hendela *Słowa wstępnego*, przypisy ograniczono tylko do tytułów prac, bez komentarzy lub dopowiedzeń Cassirera, i umieszczono je na końcu książki, ponadto dodano dwustronicową przedmowę (*Vorwort*) Waltera Rüeggga z 1949 roku do szwajcarskiego wydania i, co najistotniejsze, dodano podtytuł *Philosophie Grundlagen politischen verhältnis*⁵³⁴, który określa interpretację (*Filozoficzne podstawy zachowań politycznych*). Nie było to pierwsze wydanie pracy Cassirera w języku niemieckim. W 1948 roku wydawnictwo Artemis z Zurychu (Szwajcaria) wydało *Mit państwa* pod tytułem *Vom Mythos des Staates*, a do wydania z 1949 roku dodano *Vorwort* W. Rüeggga, filozofa i filologa klasycznego, w późniejszym czasie także socjologa. Od wydania z 2015 roku książka nosi tytuł *Vom Mythos des Staates. Philosophie Grundlagen politischen Verhältniss*. Tytuł *Vom Mythos des Staates* jest trudny do oddania w języku polskim, odsyła do

532 *Symbol, myth, and culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, red. D. Ph. Verene, dz. cyt.

533 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 272.

534 E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhältniss*, tłum. z języka angielskiego F. Stoessl, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1988.

referencji pochodzenia i panowania, silniej podkreśla podmiot odniesienia (państwo), zwykle tłumaczy się *Mit państwa*, podobnie jak *Der Mythos des Staates*, przy czym w drugim przypadku akcent położony jest na mit.

W *Zu diesem Buch* (brak danych o autorze notki, prawdopodobnie Rüegg) określono główną tezę Cassirera powstawania wypaczeń politycznych i społecznych w wyniku działania irracjonalnych sił. W ocenie autora notki *O książce*, filozof ukazuje obrazy władzy i strategię pacyfikacji⁵³⁵. Praca Cassirera nie jest rozliczeniem z nazistowskim reżimem, ale ukazuje szersze źródła kształtowania się irracjonalnych sił i ich panowania w polityce. Ukazuje moc oszustwa (*Täuschungskräfte*) i siłę oddziaływania spektaklu władzy (*Maskeraden*). W *Przedmowie* Rüegg podkreślił uniwersalny charakter analizy mitu państwa, odnoszący się nie tylko do Trzeciej Rzeszy („Hitlerreich”, wyrażenie Rüegga), ale do wszystkich reżimów politycznych nowoczesnych państw. Niebezpieczeństwo mitu politycznego polega na kształtowaniu przez irracjonalne siły polityczne społecznego porządku znaczeniowego. Rüegg podkreślił intelektualną i moralną odwagę Cassirera w ukazaniu filozoficznych źródeł mitu państwa, wykraczającą „poza teraźniejszość” ocen. Cassirer jawi się jako uczonego, który potrafił się sprzeciwić obiegowym ocenom⁵³⁶.

Rüegg trafnie odczytał analizę mitu państwa, ale i krytykę kierowaną pod adresem Cassirera. Uniwersalny charakter analizy mitu państwa będzie mieć wpływ na recepcję książki, nie mieści się ona w ówczesnych trendach oceny nazizmu i szerzej totalitaryzmu. Dla środowisk antyfaszystowskich analiza Cassirera była zbyt uniwersalna, zaś dla liberalnych środowisk poza granicami Niemiec za bardzo uniwersalna. Ponadto krytyka polityków i nieograniczonej wolności słowa była w Stanach Zjednoczonych trudna do zaakceptowania. Wolność słowa jest jednym z fundamentów Ameryki (I poprawka do Konstytucji).

Dyskusja o *Micie państwa* wygasła z początkiem lat 60. XX wieku, ponownie przedmiotem zainteresowania stała się wraz z podjęciem zagadnienia mitu politycznego przez politologię. Henry Tudor umieścił Cassirera teorię mitu w ogólnych rozważaniach o micie (brytyjski politolog nie dokonał rozróżnienia teorii mitu i teorii mitu państwa), a rozdział, w którym omówił teorię autora *Eseju o człowieku*, zatytułował: *Mit jako forma prymitywnego*

535 *Zu diesem Buch*, w: E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, dz. cyt., s. 2.

536 W. Rüegg, *Vorwort*, w: E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, dz. cyt., s. 6–7.

*światopoglądu*⁵³⁷. Ujęcie obydwu teorii w jednej perspektywie „prymitywnego poglądu na świat” niewątpliwie zubożyło odczytanie Cassirera. Istotą teorii mitu państwa nie jest powrót prymitywnej myśli, nie jest regres „kulturowy”, ale wskazanie niespotykanej dotychczas siły oddziaływania czynników irracjonalnych w kształtowaniu elekcji władzy i w kolektywnym zarządzaniem strachem, szczególnie w sytuacji kryzysu.

Cassirer ukazuje nową rolę emocji we współczesnym świecie, które w zeknięciu z nowoczesnymi technologiami komunikowania masowego oferują nowe formy kształtowania myśli politycznej, mit państwa. Emocje są trwałą częścią życia społecznego, współcześnie w wyniku symbolizacji uzyskały nową formę wyrazu: wyobraźnię i inteligencję symboliczną⁵³⁸, stały się autonomicznym wyrazem myśli. Cassirer podjął próbę syntezy filozofii, teorii społecznej (socjologii i antropologii) i psychologii w opracowaniu teorii mitu państwa.

Tudor zarzucił Cassirerowi dążenie do rozwiązywania problemów politycznych poprzez naukowe opracowanie zasad działania politycznego, a tym samym do unieważnienia ideologii jako formy artykulacji interesów społecznych. Zdaniem brytyjskiego politologa analiza mitu nazistowskiego nie uprawnia do formułowania podobnych ocen w stosunku do innego typu mitów politycznych, szczególnie do formułowania tezy o „wtargnięciu sacrum do sekularyzowanego świata”⁵³⁹. Jednocześnie Tudor uznał teorię myślenia mitycznego za ciągle aktualną i przydatną (podobnie uważają Flood i Bottici).

Raoul Girardet w pracy *Mythes et mythologies politiques* (1986) podążył tropem wskazanym przez Cassirera, dokonał analizy czterech grup mitów: mit konspiracji, mit zbawiciela, mit złotego wieku i mit jedności. Zdaniem francuskiego politologa mit rodzi się, gdy społeczna trauma przechodzi w traumę indywidualną, mającą swoje źródło w udęcie, niepewności, daremnych oczekiwaniach i niezaspokojonych popędach. Girardet podkreśla oniryczny charakter mitu⁵⁴⁰. *Mythes et mythologies politiques* możemy uznać za falsyfikację teorii mitu państwa.

Próbie dokończenia analizy mitu państwa podjął austriacki socjolog Karl Aucham w artykule *Die Mythisierung des Staates. Ernst Cassirer Analyse des*

537 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 31–36.

538 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 60.

539 H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 35.

540 R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, dz. cyt. ; Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 79.

Totalitarismus (2016)⁵⁴¹. Aucham uznał analizę Cassirera za niepełną, wymagającą pogłębienia i umieszczenia w szerszym kontekście totalitarnym. Wobec teorii mitu państwa Aucham wysunął zarzuty, jego zdaniem nie do końca jest zrozumiały związek irracjonalności (mitu) i przemocy oraz racjonalności i przemocy. Cassirer nie wyjaśnił, co rozumie przez racjonalne argumentowanie, czy dotyczy ono spójności logicznej czy empirycznie określonej racjonalności celowej. Ponadto zawęził pojęcie mitu do wszelkiej irracjonalności i dokonał przyporządkowania mitu do państwa totalitarnego a racjonalności do demokracji. Tego typu przyporządkowanie wymaga pogłębionego uzasadnienia⁵⁴². Badania Jacoba Talmona (*Geschichte der totalitären Demokratie*, t. 1–3, 1952–1980)⁵⁴³ wskazywały możliwość powstania demokracji totalitarnej. Nowoczesne idee techniczne, które Cassirer czyni odpowiedzialnymi za totalitaryzm, mają swoje źródła w myśli racjonalnej Henriego Saint-Simona i Comte'a. Konkludując, historia idei pozwala zrozumieć genetyczne źródła totalitaryzmu, ale nadal nie wiemy, dlaczego wymienione idee stworzyły niemiecki totalitaryzm. Dopiero analiza instytucjonalna pozwala zrozumieć powstanie totalitaryzmu.

Nie kończąc analizy, Aucham przesuwa rozważania w kierunku interpretacji społecznej mitu państwa. Nie pogłębia źródeł filozoficznych mitu, ani kantowskich, ani heglowskich inspiracji⁵⁴⁴, i nie aktualizuje teorii mitu państwa. Cassirer odrzucił podpowiedź Voegelina o „religijnej” interpretacji nazizmu; demokracja totalitarna nie przeczy tezie Cassirera, a nawet ją uzasadnia (religia polityczna). Zagadnienia racjonalności i irracjonalności przewijają się przez całą twórczość filozoficzną autora *Filozofii form symbolicznych*. Cassirer poszukuje uniwersalnego klucza, który zamknie puszkę Pandory. Proponuje „zamknąć” mit jako dzieło polityków, a nie w ogóle mit. Filozof objawia swój sceptycyzm wobec demokracji (pokojowe zwycięstwo nazizmu w 1933 roku), wzmocniony doświadczeniem osobistym (antysemityzm). Dąży do ograniczenia władzy polityków. Idzie drogą Platona, ale wybiera inną ścieżkę, podejmuje

541 K. Aucham, *Die Mythisierung des Staates. Ernst Cassirer analyse des totalitarismus*, w: *Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft*, dz. cyt., s. 19–55.

542 Tamże, s. 39–41.

543 J. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, dz. cyt.

544 W literaturze przedmiotu trwa spór o inspiracje Cassirera filozofii kultury, czy należy szukać źródeł u Kanta (Schrems), czy Hegla (Verene). D. Verene, *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the philosophy of symbolic forms*, „Journal of the History Ideas” 1969, t. 30, nr 1, s. 33–46.

kantowski projekt oświeceniowy⁵⁴⁵. Najważniejszym celem jest sformułowanie zasad naukowego zarządzania polityką, tj. takich, które nie opierają się na tradycyjnej relacji panowania, ale które uważają każdego członka społeczeństwa obywatelskiego za cel sam w sobie. Obywatel ma uczestniczyć w ustanowieniu konstytucyjnych zasad, a nie tylko w powoływaniu rządu i administrowaniu państwem; przestrzega praw, ponieważ je sam sobie nadał⁵⁴⁶.

Zdaniem Cassirera, „nie możemy znaleźć odpowiedniej definicji człowieka tak długo, jak zamykamy się w granicach indywidualnego życia człowieka”⁵⁴⁷. Filozof przesuwa swoje zainteresowania w kierunku teorii społecznej (podejmuje refleksję nad Platonem), chce rozpoznać naturę współczesnego człowieka mitycznego. Rozpoznanie człowieka jest możliwe tylko poprzez ukazanie politycznego i społecznego życia człowieka, zatem polityka jest kluczem prowadzącym do psychologii człowieka. Cassirer chce dokonać rewolucji w naukowym myśleniu o polityce, nie dąży do sformułowania projektu politycznego, ale rewolucji intelektualnej (idealizm apolityczny), dopuszcza wybór daimoniona (celu etycznego państwa)⁵⁴⁸. Zamierza opracować ogólną teorię państwa (idealnego), jako teorię myślenia politycznego, którą tak jak Platon formułuje na bazie krytyki mitu. U Platona zapożycza się intelektualnie, zaś u Kanta etycznie.

Platon daje wykład pierwszej zasady świata, którą tworzy triada: logos (rozum), nomos (praworządność) i taxis (porządek). Wymieniona triada tworzy piękno, prawdę i moralność, które znajdują ucieleśnienie w sztuce, nauce i filozofii oraz polityce⁵⁴⁹. „To właśnie stanowi ów «imperatyw kategoryczny», postulowanie miary i porządku, która określa też postawę Platona

545 I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, wstęp T. Kupś, opracowanie i tłum. IF UMK pod kierunkiem M. Żelaznego, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005; tegoż, *Spór fakultetów*, wstęp i tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Lubicz 2003.

546 E. Cassirer, *Kant*, w: *Encyclopedia of the Social Sciences*, t. VIII, cyt. za: J. Schrems, *Ernst Cassirer and political thought*, dz. cyt., s. 188.

547 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 74.

548 „Nie tylko człowiek jako jednostka indywidualna, ale także państwo musi wybrać swego ducha – daimoniona”, E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 91.

549 „Jeśli w jakimś domu spotykamy się z porządkiem i regularnością, to będzie to dom dobry i piękny; jeśli te cechy ujawnią się w ciele człowieka, nazywamy to zdrowiem lub siłą, jeśli pojawią się w duszy, nazywamy to umiarkowaniem (*sōphrosynē*) lub sprawiedliwością”, E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 79.

wobec myśli mitycznej⁵⁵⁰. W celu odkrycia prawdziwego ustroju państwa należy tylko przenieść zasadę powszechnego porządku z geometrii na politykę (Platona idea geometrycznej równości w politei), we współczesności zaś z fizyki Einsteina (teoria względności) na teorię polityki.

Teoria państwa jest teorią idei państwa prawa – państwa sprawiedliwości. Cassirer podejmuje pracę nad sformulowaniem doktryny państwa idealnego. *Mit państwa* jest początkiem pracy. W *Eseju o człowieku* dokonuje korekty historycznej i rozpoznaje człowieka symbolicznego, który nie jest zaprzeczeniem człowieka racjonalnego, ale uzupełnieniem o wyobraźnię i inteligencję symboliczną. Poszukuje idei wolności i samowyzwolenia jednostki (*the process of man's progressive self-liberation*) we współczesnym świecie.

Zdaniem Cassirera, ani kult jednostki, ani idea rasy czy państwa nie były w stanie „pokonać” człowieka racjonalnego, zwyciężają go dopiero politycy państwa totalitarnego, którzy stosują nowe techniki władzy (magiczne użycie słowa, rytuały i dyskurs prorocki). Zatem źródła mitu nie tkwią w XIX, ale w XX wieku, stąd tytuł części III: *Mit dwudziestego stulecia*. W XX wieku dochodzi do sporu wolności jednostki (oświecenia) z myśleniem, które ma swe źródło w filozofii polityki Machiavellego (rozdział X, *Machiavelli i jego nowa nauka polityki*, rozdział XI, *Triumf machiawelizmu i jego skutki*). Jedynie powrót do oświecenia, uczynienia z rozumu użytku publicznego (Kant) może spowodować zwycięstwo nad mitem państwa. Cassirera teoria państwa, oparta na teorii mitu państwa, ma być zastosowaniem rozumu do użytku publicznego.

CASSIRER JAKO TWÓRCA MITOLOGII POLITYCZNEJ

Wraz z publikacją książki *Mit państwa* pojawiły się wobec Cassirera zarzuty dotyczące mitologicznego charakteru wywodu w cz. II (*Walka z mitem w dziejach myśli politycznej*⁵⁵¹). Interpretacja walki światła z siłami ciemności ma w przekonaniu Flooda charakter mitologiczny⁵⁵², jego zdaniem

550 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 79.

551 Th. Cook, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 333; F. Neumann wskazał na ideologiczny charakter książki Cassirera, *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, dz. cyt., s. 433, zaś W. Schultz pisał o zwrocie normatywnym, *Cassirer and Lan-ger*, dz. cyt., s. 226.

552 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 257–274.

nawet wybitny filozof ulega pokusie tworzenia mitów⁵⁵³. W trzecim studium przypadku Flood omawia Cassirera jako twórcę mitów (*A note on Cassirer as mythmaker*). W jego ocenie aspekt mityczny książki *Mit państwa* wynika ze sposobu narracji Cassirera i struktury książki, części III i kolejności rozdziałów. Narracja uzyskała mitologiczny efekt dzięki sposobowi prezentacji: „synchroniczna analiza stałych cech mitu religijnego przybiera charakter diachroniczny poprzez użycie terminów, które oznaczają rozwój kulturowy zachodzący na przestrzeni dziejów”⁵⁵⁴. Ten historyczny model rozwoju ludzkości jest skonfrontowany z pojawieniem się mitu we współczesności, sugerując zakłócenie rozwoju. Mit pojawia się przed nadejściem cywilizacji (mit archaiczny) i ponownie po okresie rozwoju, u szczytu rozwoju cywilizacji współczesnej (mit polityczny). Część druga książki jest chronologicznym i logicznym wykładem dotyczącym zachodniej myśli, zaś część trzecią kończy rozdział o Heglu, który powinien pojawić się na początku historycznej prezentacji myśli mitycznej (*Przygotowanie: Carlyle; Od kultu bohaterów do kultu rasy; Hegel; tytuły poszczególnych rozdziałów*).

Główna część książki (*Walka z mitem w dziejach myśli politycznej*) jest przez Cassirera zaprezentowana w narracji historycznej: „jest to dramatyczna, dydaktyczna narracja opowiadana z punktu widzenia narratora, którego autorytet wynika z uprzywilejowanego, całościowego wglądu (totalizing insight) w motywy i siły napędzające historię”⁵⁵⁵. Flood przytoczył pierwszy akapit części pierwszej książki, kluczowe fragmenty są następujące (cytuję według polskiego wydania, w nawiasach kwadratowych podaję uzasadnienie): „W ostatnim trzydziestoleciu [w j. ang. fraza *in the last thirty years* jest początkiem opowiadania literackiego – MN] [...] jest pojawienie się nowej potężnej siły: siły myślenia mitycznego [wzmocnienie, w wyniku redundancji – MN]. Przewaga myślenia mitycznego nad myśleniem racjonalnym [personifikacja – MN] [...] Po krótkiej i gwałtownej walce zdawało się, że myślenie mityczne osiągnęło wyraźne i rozstrzygające zwycięstwo. Jak to zwycięstwo było możliwe?”⁵⁵⁶.

553 M. Eliade zarzucał niemieckim filozofom (J. Fichte, G. Hegel, F. Schelling) tworzenie mitów filozoficznych, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 161–182.

554 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 259. Por. „Metoda mitologiczna to prezentacja doświadczenia w formie symbolicznej”, E. Drew, *Mityczna wizja*, dz. cyt., s. 84.

555 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 260.

556 E. Cassirer, *Mit państwa*, dz. cyt., s. 13.

W ocenie Flooda mitologiczny charakter opowieści uzyskał Cassirer dzięki następującym zabiegom stylistycznym: terażniejszość jest prezentowana jako czas kryzysu, użycie zaimka „my” („we”) sugeruje podzielenie przekonania czytelnika i opowiadającego. Flood użył słowa *teller*, które odsyła do referencji *storyteller*, ale i *fortune teller*, a nie takich słów, jak np. filozof, badacz, historyk, silniej związanych z referencją prawdy. Cassirer zastosował hipostazę mitu jako historycznego aktora, metafora konfliktu ukazała mit w binarnej opozycji (myśl polityczna vs mit), użył metaforycznych określeń mitu, np. „mityczne potwory nie zostały całkowicie pokonane”⁵⁵⁷.

W ocenie Flooda Cassirer czyni Platona bohaterem prymarnym walki z mitem. Przywołuje mit upadku dla analizy powstania mitów współczesnych, które są tworzone przez agentów mitycznych sił i działają niczym wąż. Flood dostrzega mit odkupienia w opowieści o walce z mitem i zadaje pytanie, kto mógłby spełnić figurę odkupienia, sugerując osobę Cassirera. Filozof jawi się jako „autoritatywnie źródło historycznego zrozumienia i jako wezwanie do oporu”⁵⁵⁸.

Nie prezentując kolejnych argumentów uzasadniających tezę Flooda o mitologicznym charakterze *Mitu państwa*, podzielam w ogólnych zarysach pogląd brytyjskiego politologa, który został przekonująco uzasadniony w odniesieniu do analizy poetyckiej tekstu książki, szczególnie rozdziałów I, IV i XVIII oraz *Zakończenia*. Pojawia się pytanie, czy *Mit państwa* może zostać uznany za mit w świetle definicji mitu politycznego. Mit polityczny jest to „narracja nacechowana ideologicznie, która rzekomo przedstawia prawdziwy opis przeszłych, terażniejszych lub przewidywanych wydarzeń politycznych i która jest akceptowana w swoich zasadniczych założeniach przez grupę społeczną jako ważna”⁵⁵⁹. Narracja mitopoeiczna *Mitu państwa* została przekonująco przez Flooda udowodniona, ale pozostałe elementy definicji już nie. Czy *Mit państwa* jest opisem wydarzeń politycznych? W książce Cassirer nie opisuje wydarzeń, ale prezentuje dyskurs, jedną ze ścieżek rozwoju myśli, ówczesznie dosyć powszechnie w nauce przyjmowaną. Bitwa, jaką toczy rozum z mitem, jest jedynie symboliczna, a wydarzenie nie jest rzeczywiste tylko fikcjonalne, w rozumieniu Arystotelesa *Poetyki*. Cassirer nawiązuje do platońskiego ujęcia mitu jako intuitywnej formy myśli, stosuje mit

557 Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 261–262.

558 Tamże, s. 272.

559 Tamże, s. 44.

jako hipotezę, by następnie dokonać filozoficznej analizy. Ponadto zastosował kantowską metodę analityczną z *Krytyki czystego rozumu* (albo prawda, albo mit⁵⁶⁰) do analizy mitu i nauki (myśl polityczna) w części II *Mitu państwa*. Czy *Mit państwa* jest akceptowany przez grupę społeczną jako ważne przesłanie? Nie znamy przykładów tego typu akceptacji, a wprost przeciwnie, dla środowiska akademickiego, do którego książka została adresowana, jest rozczarowująca.

W moim przekonaniu Cassirer celowo użył narracji mitopoeicznej, upraszczając mit filozoficzny, dla analizy zjawiska nazizmu. Postąpił podobnie jak Platon, traktując mity filozoficzne (brak „cech prawdziwych mitów”) jako intuitywne formy myśli, hipostazy. Cassirer zastosował mit filozoficzny w pracy naukowej. W. Schultz wskazuje na zwrot normatywny w jego twórczości i zaangażowanie się nie tylko w promocję swojej książki (seria wykładów w uniwersytetach amerykańskich)⁵⁶¹, ale także w uświadomieniu niebezpieczeństwa, jakie niesie mit polityczny dla społeczeństwa. Nikt nie jest w stanie zagwarantować użycia mitu politycznego tylko w dobrym celu, bliski jest mu zapewne pogląd federalistów (J. Adams), dla których ludzie, gdyby byli aniołami, nie potrzebowaliby państwa, władzy nad sobą. Cassirer poszukuje zabezpieczenia szerszego niż tylko ułożonego w filozofii („zniszczenie mitów politycznych przekracza siły filozofii”), ale także mającego szersze podstawy intelektualne i społeczne („siły intelektualne, etyczne i artystyczne”). Doświadczenie Holocaustu i masowych zbrodni nie pozwala filozofowi milczeć w zaciszu gabinetu akademickiego. Rozważa mit nazistowski jako doświadczenie graniczne i buduje teorię mitu państwa, uniwersalne spojrzenie na rolę czynników irracjonalnych w politycznym działaniu i znaczeniu sfery publicznej. Podkreśla wagę symbolizacji emocjonalnej w manipulowaniu przestrzenią publiczną.

Cassirer pod wpływem namowy przyjaciół i studentów z Yale University podjął próbę stworzenia projektu wykraczającego poza ramy filozofii, tak jak jego wielcy poprzednicy: John Locke, a przede wszystkim Immanuel Kant. Charles Hendel w *Słowie wstępnym* wskazuje na inspiracje środowiskowe Cassirera przyjęcia przez niego funkcji autorytetu liberalnego środowiska akademickiego.

560 „Musiałem zawiesić wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

561 W. Schultz, *Cassirer and Langer*, dz. cyt., s. 226.

Rozdział 5

MITOLOGIE ROLANDA BARTHES'A

W rozdziale prezentuję Rolanda Barthes'a (1915–1980) rozważania o micie politycznym we współczesności. Francuski semiolog jest uważany za klasyka kultury współczesnej (*kultur klassiker*) w opinii Björna Weyanda, który w swojej „przygodzie semiologicznej” podejmował różnorodne zagadnienia z wielu obszarów kultury, literatury i filozofii: eseistyka, krytyka sztuki, semiologia, krytyka kultury, literaturoznawstwo, krytyka społeczna, narratologia, krytyka teatralna, krytyka literacka, krytyka filmowa, filozofia, próbował także sił jako pisarz (za O. Elte i B. Weyand)⁵⁶². Ottmar Elte i Björn Weyand nie wyróżnili osobno fotografii, nauki o polityce i socjologii, a określenie krytyka społeczna jest w przypadku oceny dorobku Barthes'a zbyt płynne i nieprecyzyjne. Zgodnie z tytułem książki wydanej po śmierci Barthes'a *L'aventure sémiologique* (1985), klamrą spajającą owe różnorodne zainteresowania intelektualne była semiologia, jako przygoda intelektualna, a nie nauka, sformalizowany i zdogmatyzowany system badań. W ocenie Paula de Mana, literaturoznawcy, podejmującego zagadnienia ideologii estetyki i kultury „Barthes jest urodzonym semiologiem, obdarzony wrodzonym wyczuciem formalnej gry konotacji językowych”⁵⁶³.

Obszar zainteresowania francuskiego intelektualisty, jak i omawianych we wcześniejszych rozdziałach teoretyków mitu, jest bardzo szeroki, wskazujący

562 B. Weyand, *Roland Barthes (1915–1980), Mythologies (1957)*, „KulturPoetik” 2012, t. 12, z. 2, s. 258.

563 P. de Man, *Roland Barthes and the limits of structuralism*, „Yale French Studies” 1990, nr 77, s. 180. Por. J. Błoński, *Słowo wstępne*, w: R. Barthes, *Mit i znak. Eseje*, wybór i tłum. J. Błoński, tłum. W. Błońska, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 5.

na erudycję i twórcze poszukiwania. Georges Sorel, pisarz polityczny, oraz Ernst Cassirer, filozof i teoretyk społeczny, analizowali mit polityczny jako narzędzie mobilizacji społecznej, w warunkach państwa nowoczesnego wyrosłego z tradycji autorytarnej (absolutyzm francuski i pruski militarizm), zaś Roland Barthes analizuje mit polityczny jako narzędzie demobilizacji społecznej w państwie nowoczesnym. Jego myśl o micie politycznym jest rewersem sorelańskiej teorii mitu i ukrytą polemiką z Cassirera teorią mitu państwa i filozofią społeczną wyrosłą z oświeceniowej tradycji. Barthes nie wspomina w swoich pracach o inspiracji myślą Cassirera, chociaż łączą ich zagadnienia symbolizmu. Prace Cassirera były we Francji tłumaczone (od lat 70. XX w. dosyć sukcesywnie) i cenione.

Teoria mitologii Barthesa (teoria mitu, obydwa określeń używam zamiennie) powstała w pierwszej fazie jego twórczości (*Stopień zero pisania*, 1953; *Mitologie*, 1957). W kolejnej pracy (*System mody*, 1967) podejmuje się analizy mitu kulturowego w ujęciu strukturalistycznym⁵⁶⁴, w późniejszych pracach skupi uwagę na narracji, filmie, fotografii. Zagadnienie mitologii nie jest już przez niego podejmowane, a tylko komentowane.

W swojej przygodzie intelektualnej Barthes skupia uwagę na literaturoznawstwie i krytyce: teatralnej, filmowej, a także fotografii. Podejmuje próbę demitologizacji własnej osoby w awangardowym projekcie literackim: *roland BARTHES par roland barthes* (1975)⁵⁶⁵. Książka może być uznana za autobiografię („Ponowoczesna autobiografia od prehistorii ciała do rozkoszy pisanania”⁵⁶⁶), mitologiczną interpretację własnej osoby przez przyjęcie strategii demitologizacyjnej, opartej na kamuflowaniu autobiografii poprzez ominięcie opozycji prawdy i fikcji. Barthes napisał autobiografię uciekając się do obrazu (zdjęcia z dzieciństwa i młodości jako próba opowiedzenia o początkach

564 *System mody*, „France-Forum”, 5.06.1967, wywiad Cécile Delangue z Rolandem Barthesem, w: R. Barthes, *Ziarno głosu. Wywiady 1962–1980*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016, s. 107–115.

565 W pierwszym wydaniu francuskim książki zastosowano powyższą stylistykę, w Polsce K. Kłosiński stosuje powyższy zapis; zob. M. Mazur, *Encyklopedierotyki jako (auto)biofikcja. Ewa Kuryluk a Roland Barthes*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2021, nr 43, s. 188. W opinii Mazura wyrażenie BARTHES reprezentuje tożsamość wyobrażeniową, podmiot wypowiedzany, zaś „barthes” tożsamość symboliczną, podmiot wypowiadający, działający w języku, jako czynności; tamże, s. 190.

566 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. iii (okładka). Barthes w taki sposób komponuje książkę, by nie można było określić autora wypowiedzi.

kształtowania się intelektualnej wrażliwości)⁵⁶⁷, eseju, wyznania i kolażu, połączył kulturę popularną z awangardową literaturą. Po raz kolejny przekroczył granice wytyczone przez naukę akademicką.

W *Mitologiach* Barthes jest najbliższy politologicznemu ujęciu mitu. Zdaniem Kamili Żukowskiej, której pogląd w ogólnym zarysie podziela, dla Barthesa oderwanie się mitu od kontekstu pierwotnego czyni z mitu „narzędzie wojny ideologicznej”⁵⁶⁸, treść mitu staje się wówczas zmienną dostosowaną do aktualnych oczekiwań politycznych, w tym przypadku demobilizacji społecznej we Francji w latach 1954–1956.

W książce analizuję zagadnienie mitu politycznego zaprezentowane w *Mitologiach* i w innych pracach oraz przyczynkach, natomiast nie zajmuję się filozoficznymi ani literaturoznawczymi zagadnieniami. W powszechnej opinii Barthes był literaturoznawcą, który podejmował w swojej przygodzie semiologicznej także inne zagadnienia. Niektóre zagadnienia dotyczące mitu były przeze mnie zaprezentowane na marginesie rozważań o współczesnej mitologii politycznej, wówczas odnosiłem się do Barthesa teorii mitologii, m.in. w analizie filmów Jerzego Kawalerowicza (*Pociąg, Matka Joanna od Aniołów, Faraon*), Władysława Pasikowskiego (*Psy, Pokłosie*). Przedstawiłem także przyczynek do analizy *Mitologii* w artykule *O mitologii politycznej – inaczej*⁵⁶⁹. W niniejszym rozdziale analizuję teorię mitu politycznego zaprezentowaną w *Mitologiach*, podejmuję próbę własnej interpretacji teorii mitu Barthesa, którą określam mitologią polityczną oraz dokonuję analizy reklamy Oliviero Toscaniego.

Roland Barthes podejmuje kwestie w innej siatce pojęciowej, w innej dyscyplinie, co zawsze jest trudne w odczytaniu i interpretacji. Jego prace są pisane trudnym językiem, pełnym metafor i odniesień do literatury i filozofii, którego przełożenie na grunt nauki o polityce nastęrcza nierzadko trudności, a czasami jest wręcz niemożliwe. Przedmiotem analizy są tylko zagadnienia polityczne, inne kwestie są prezentowane w zakresie niezbędnym dla toku wywodu.

567 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 8–52.

568 K. Żukowska, *Poetyka totalna. O antropologii literatury Northropa Frye’a*, Universitas, Kraków 2018, s. 121.

569 M. Nieć, *O mitologii politycznej – inaczej*, w: *Spory o modernizację i demokrację w XX-XXI wieku*, red. G. Radomski, M. Strzelecki, A. Lewandowski, M. Winclawska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2022.

Literatura przedmiotu dotycząca Barthesa jest ogromna, ale dotyczy głównie zagadnień literaturoznawczych, kulturowych, filmoznawczych i filozoficznych, wyraźny jest brak prac z politologii, a szczególnie myśli politycznej (we *Wprowadzeniu* i rozdziale I wskazałem stan badań nad Barthesem „politologiem”).

KONTEKST MYŚLI

Roland Gérard Barthes urodził się w 1915 roku w Cherbourgu, w zachodniej Normandii. Pochodził z katolicko-protestanckiej rodziny, katolickiej ze strony ojca i protestanckiej ze strony matki. W autobiografii określił się protestantem⁵⁷⁰. Jego ojciec Luis Barthes zginął w 1916 roku w bitwie na Morzu Północnym (był oficerem marynarki), zaś matka Henrietta Binger była córką znanego polityka i działacza kolonialnego, Louisa-Gustave'a Bingera, który był m.in. gubernatorem Wybrzeża Kości Słoniowej. Rodzina Bingerów pochodziła z Alzacji, ze Strasburga, była dosyć zamożna. Barthes swoje korzenie rodzinne usytuował w Alzacji i Gaskonii, rejonach rodzinnych jego matki.

Młodość spędził w Beyonne, w Akwitanii (dawniej Gaskonia), niedaleko granicy z Hiszpanią, w rodzinnych stronach matki. W 1924 roku rodzina przeprowadziła się do Paryża, gdzie Roland uczęszczał do Liceum im. Montaigne, a następnie Liceum Ludwika Wielkiego (Lycée Louis-le-Grand), publicznej szkoły średniej i wyższej, której początki (1550–1762) związane są z działalnością zakonu jezuitów we Francji. Były to prestiżowe szkoły paryskie. Maturę zdał w 1934 roku i w tym samym roku rozpoczął studia klasyczne w Uniwersytecie Paryskim na Wydziale Sztuk Pięknych. W 1934 roku odkryto u niego uszkodzenie płuca i gruźlicę, ta choroba zdeterminowała jego późniejsze życie i karierę zawodową. Do 1949 roku przebywał w sanatoriach, w późniejszym czasie także odczuwał dolegliwości.

W 1939 roku uzyskał dyplom z filologii klasycznej (greka, łacina, literatura francuska i historia filozofii) i podjął pracę jako nauczyciel w liceum (Biarritz w Akwitanii, następnie w Paryżu). W 1941 roku otrzymał dyplom ukończenia studiów wyższych (odpowiednik magistra), który był przepustką do kariery akademickiej oraz nauczycielskiej. W 1947 roku wyjechał do Rumunii, pracował w Instytucie Francuskim w Bukareszcie, w latach 1949–1950 wykładał

570 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 112.

w Uniwersytecie w Aleksandrii. W kolejnych latach wykładał w Stanach Zjednoczonych (w różnych uniwersytetach), Maroku (Rabat) oraz Genewie, jednocześnie zajmował się badaniami naukowymi i pracą akademicką we Francji (pod koniec życia kierował Katedrą Semiologii w Collège de France). Praktycznie od 1949 roku (pierwsze wykłady uniwersyteckie w Aleksandrii), aż do tragicznej śmierci w 1980 roku był częścią francuskiej społeczności akademickiej, mimo braku formalnych stopni naukowych (podjął pracę nad doktoratem, ale jej nie ukończył) i ciągłego angażu. Zmarł w 1980 roku na skutek powikłań po potrąceniu przez ciężarówkę.

Oprócz zainteresowań naukowych komponował (pozostawił ok. 30 kompozycji), studiował śpiew, przez całe życie grał na fortepianie, ponadto fotografował, rysował i malował, podejmował próby literackie (rodzaj awangardowych projektów).

W 1977 roku zmarła matka Barthesa. Bardzo przeżył jej śmierć, zaczął prowadzić *Journal de deuil* (*Dziennik żałobny*) przez prawie 2 lata⁵⁷¹. Nie założył rodziny, nie miał dzieci, nie był w związku partnerskim. Miał przyrodniego brata Michela Salzedo, ur. w 1927 roku. Od pewnego czasu w literaturze przedmiotu podkreśla się homoseksualizm Barthesa (E. Kuryluk)⁵⁷², wcześniej pojawiały się głosy krytyczne (R. Camus) wobec eksponowania tego wątku jego życiorysu (w pracy nie podejmując zagadnienia homoseksualizmu Barthesa).

W ocenie Jonathana Cullera istnieją trzy uwarunkowania jego biografii: 1) kłopoty finansowe rodziny, szczególnie odczuwalne w dzieciństwie i młodości, 2) choroba płuc i 3) niestabilna sytuacja Barthesa w latach 1946–1962⁵⁷³. Culler nie wspomina o jego homoseksualizmie (tekst z 2002 r.), ani o utracie ojca w wieku 2 lat, ani o ponownym założeniu rodziny przez matkę Barthesa. W moim przekonaniu czynniki ekonomiczne nie miały znaczenia w biografii filozofa, chociaż Barthes wskazał na nie w autobiografii⁵⁷⁴. W mo-

571 R. Barthes, *Dziennik żałobny, 26 października 1977 – 15 września 1979*, opracowanie N. Léger, tłum. K.M. Jaksender, Teatr Polski we Wrocławiu, Wrocław 2013.

572 M. Mazur, *Encyklopedierotyki jako (auto)biofikcja. Ewa Kuryluk a Roland Barthes*, dz. cyt., s. 187–206.

573 J. Culler, *Barthes: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002 (nowe wydanie), s. 12–13.

574 „Przez ubóstwo był dzieckiem zdesocjalizowanym”, jego zdaniem z powodu braku pieniędzy przyjmuje „filozofię [styl życia – MN] wolnej kompensacji, nadokreślenia przyjemności”, R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 55, 56.

jej ocenie kwestie finansowe nie pchnęły go w stronę lewicy rewolucyjnej ani nie określiły intelektualnie. Określiły go czynniki osobowościowe, zainteresowanie literaturą i sztuką oraz współczesna historia Francji, chciał być częścią awangardy. Barthes dokonuje świadomej mistyfikacji; w mojej ocenie jest mieszczański z krwi i kości, a jego opinie o wyjeździe do Chin, styl życia, hedonizm, zainteresowania, nie wskazują na proletariacki etos⁵⁷⁵. W analizie kontekstualnej wskazują jego motywacje i intencje.

Zdaniem filozofa i literaturoznawcy Pawła Mościckiego w twórczości Barthesa możemy wyróżnić trzy okresy. Pierwszy okres charakteryzuje się zaangażowaniem politycznym lat 50. XX wieku. Powstają jego liczne, drobne prace literackie o rewolucji i teatrze, a także książka *Stopień zero pisania*⁵⁷⁶; Barthes opowiada się za nowym programem literatury politycznej. Powstają wówczas *Mitologie*⁵⁷⁷. W ocenie Mościckiego „pojęciem organizującym ten etap twórczości Barthesa jest bez wątpienia Ideologia”⁵⁷⁸. Drugi okres twórczości francuskiego filozofa i literaturoznawcy przypada na lata 60. XX wieku. Barthes staje się jednym z czołowych teoretyków strukturalizmu, za pomocą kategorii semiotycznych (tak u Mościckiego) bada praktyki społeczne; powstały wówczas prace: *System mody*⁵⁷⁹, *S/Z*⁵⁸⁰, *Elementy semiologii*⁵⁸¹. Drugi okres w ocenie Mościckiego „upływa pod znakiem Nauki”⁵⁸². Trzeci okres przypada na lata 70. XX wieku, za jego początek należy uznać *Imperium*

575 „w dzieciństwie znałem wiele rodzin z bajońskiej burżuazji [...] znałem ich zwyczaje, ich rytuały, rozmowy, ich styl życia”, R. Barthes, *Incydenty*, tłum. D. Dzienniak-Pulina, K.M. Jaksender, Wydawnictwo Epersn-Ostrogi, Kraków 2017, s. 28. Barthes jest mieszczański przez zaangażowanie w kulturowy urok mieszczaństwa.

576 R. Barthes, *Stopień pisania zero oraz nowe eseje krytyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

577 R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; tegoż, *Mit i znak. Eseje*, wstęp i wybór J. Błoński, tłum. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

578 P. Mościcki, *Autobiografia bez Autora*, <https://www.dwutygodnik.com/artkuł/2810-autobiografia-bez-autora.html> (8.11.2020), stylistyka zapisu zgodnie z oryginałem.

579 R. Barthes, *System mody*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.

580 R. Barthes, *S/Z*, wstęp M.P. Markowski, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiwska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

581 R. Barthes, *Podstawy semiologii*, tłum. A. Turczyn, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

582 P. Mościcki, *Autobiografia bez Autora*, dz. cyt., stylistyka tekstu zgodnie z oryginałem.

znaków z 1970 roku⁵⁸³. Następują narodziny Barthesa jako pisarza, jego marzeniem jest (zdaniem Mościckiego) napisanie nowoczesnej powieści. Jego zainteresowania naukowe krążą wokół literatury, ale także sam próbuje aspirować do bycia pisarzem, powstaje m.in. autobiografia Barthesa zatytułowana *roland BARTHES par roland barthes*⁵⁸⁴. W opinii Mościckiego rośnie u niego „potrzeba pisania intymnego, osobistego, a jednocześnie przenikniętego erudycją i samoświadomością.” Barthes dąży do próby „odzyskania intymności w wieku dojrzałym”⁵⁸⁵. Emblematem tego okresu jest Przyjemność. Powstają prace: *Przyjemność tekstu*⁵⁸⁶, *Fragmenty dyskursu miłosnego*⁵⁸⁷, *Światło obrazu*⁵⁸⁸ i oczywiście autobiografia/wyznanie (ukośnik postawiony celowo)⁵⁸⁹. Barthes chce zamazać swoje „ciało”, by ukazać zmysłowość. Pod koniec życia ma problem ze zdefiniowaniem siebie, przy tym nie zamazuje siebie, ale ukrywa się „pod sobą” (BARTHES).

Interpretację dorobku Barthesa wyznaczają zatem słowa klucze: Ideologia – Nauka – Przyjemność, a odpowiadają im trzy fazy aktywności społecznej autora *Mitologii*: polityczna, naukowa i literacka. Przy tym każdy kolejny okres poszerza jego refleksję. W okresie Nauki dokonał poszerzenia refleksji teoretycznej o micie i znaczeniu, zaś w okresie Przyjemności zagadnienia Nauki zaprezentował w intymnym anturazie i je zmitologizował. W książce analizują tylko okres Ideologii.

Możemy wyróżnić również podziały odnoszące się do jego twórczości filozoficznej oraz filmoznawczej. Jedną z propozycji pojawiła się w filmoznawczej analizie Łucji Demby. W twórczości filmoznawczej Barthesa wyróżniła

583 R. Barthes, *Imperium znaków*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012.

584 Za: R. Barthes, *Roland Barthes*, tłum. T. Swoboda, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011. Tytuł oryginału francuskiego lepiej oddaje Barthesa intencje tekstualne (jest trudny do przetłumaczenia literalnego).

585 P. Mościcki, *Autobiografia bez Autora*, dz. cyt.

586 R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

587 R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, wstęp M.P. Markowski, posłowie i tłum. M. Bieńczyk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

588 R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

589 „ukośnienie: to głos podmiotu spoza planu”, R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 84. Por. analizę M. Mazura, *Encyklopedierotyk jako (auto)biofikcja. Ewa Kuryluk a Roland Barthes*, dz. cyt., s. 187–206.

trzy przełomy, którym przypisała trzy okresy. W okresie pierwszym Barthes jawi się jako semiotyk filmu, w drugim odrzuca interpretację filmu *sensu stricte* na rzecz „rozumiejącego odczucia” (koncepcja trzeciego sensu) w duchu Susan Sontag⁵⁹⁰, w okresie trzecim sięga do psychoanalizy jako źródła inspiracji⁵⁹¹. Dla okresu pierwszego pracą przełomową w opinii Demby jest *Problem znaczenia w filmie*⁵⁹², dla okresu drugiego *Trzeci sens*⁵⁹³, zaś dla okresu trzeciego *Wychodząc z kina*⁵⁹⁴.

W filozoficznym dyskursie Barthes'a wyróżnia się także podział na trzy dekady (lata 50., 60., 70. XX w.), poszczególnym okresom przypisuje się właściwość ze względu na stosunek do strukturalizmu. Pierwszy okres jest postrzegany jako przedstrukturalistyczny, z silnymi wpływami marksizmu i egzystencjalnej filozofii (*Mitologie*), drugi jest określaný strukturalistycznym, a trzeci poststrukturalistycznym (spór dotyczy tego, które prace zaliczyć do poszczególnych okresów). Powyższe ujęcie Barthes'a refleksji filozoficznej nie jest *de facto* podziałem, nie mamy tu wskazania różnicy, tylko ilości, z opisem rozwoju zapatrywań filozofa na strukturalizm. Okres przedstrukturalistyczny (określenie bardzo umowne) dotyczył czasu przed strukturalizmem, nie był refleksją nad strukturalizmem⁵⁹⁵. Należy zadać pytanie, czy strukturalizm jest filozofią, czy metodologią?⁵⁹⁶ I czy Barthes we wskazanych okresach jest

590 S. Sontag, *O fotografii*, tłum. S. Magala, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986.

591 Ł. Demby, *Nieobecna obecność*, „Ekran” 2016, nr 6 (34), s. 88–91.

592 R. Barthes, *Problem znaczenia w filmie*, w: *Film: język – rzeczywistość – osoba. Antologia*, red. A. Helman, J. Ostaszewski, Wydawnictwo UW, Warszawa 1992.

593 R. Barthes, *Trzeci sens*, tłum. R. Wyborski, „Kino” 1971 nr 11.

594 R. Barthes, *Leaving the movie theater*, w: *The Art of the personal essays*, red. Ph. Lopate, Anchor Books, New York 1995, s. 418–421. W książce skorzystałem z angielskiej wersji.

595 Prace z okresu Ideologii nie są zaliczane do strukturalizmu, Barthes jest semiologiem i socjologiem wedle własnej oceny. *Interview with Roland Barthes by Raymond Bellour*, „Discourse” 1980, t. 2 (Mass culture Issue), s. 4; D. Polon, *Roland Barthes and the moving image*, „October” 1981, t. 18, s. 41.

596 „Strukturalizm jest zresztą jedynie mianem metody naukowej”, V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997, s. 96; A. Greimas, *Gramatyka narracyjna i analiza typów mowy*, w: E. Leach, A. Greimas, *Rytuał i znaczenie*, dz. cyt., s. 119–189, jego strukturalne analizy zrekonstruowała A. Grzegorzcyk (tekst w cytowanej książce).

przedstawicielem szkoły Lévi-Straussa⁵⁹⁷, mimo forsowania własnych pomysłów? W autobiografii określił się jako filozof marksistowski badający rzeczywistość poststrukturalistycznie (intertekstualizm). Zagadnienia filmoznawcze oraz filozoficzne nie są analizowane w książce.

W politologii często opisuje się Lévi-Straussa i Barthesa razem (Tudor, Miłojajczyk), nie dostrzegając między nimi zasadniczych różnic. Lévi-Straussa technikę *bricolage* (majsterkowania) odnosi się także do *Mitologii*. W ocenie Johna Fiske propozycje teoretyczne mitu Lévi-Straussa i Barthesa różnią się diametralnie, nie tylko metodologią badań. Lévi-Strauss proponuje technikę *bricolage*, zaś Barthes semiologiczną analizę. Dla Lévi-Straussa mit jest opowiadaniem, które charakteryzuje się określonymi właściwościami, mit posiada swoje ontologiczne odniesienie, a dla Barthesa mit jest łańcuchem powiązanych ze sobą idei, Barthes ujmuje mit funkcjonalnie. Zdaniem Lévi-Straussa działanie mitu jest jasne i otwarte, a ukryte są znaczenia mitu, zaś dla Barthesa mit ukrywa sposób działania. W ocenie Lévi-Straussa mit podejmuje niepokoje i problemy będące udziałem całego społeczeństwa i całej rasy, zaś u Barthesa mit jest konstruktem klasy dominującej, spełnia postawione przez nią zadania i jest akceptowany przez inne klasy i warstwy społeczne⁵⁹⁸. Dla Lévi-Straussa mit przynależy tylko do świata archaicznego, gdy dla Barthesa także do świata współczesnego.

„MÓWIENIE” POLITYCZNE

Barthesa rozważania o polityce mają miejsce tylko w latach 50. XX wieku, w późniejszym czasie filozof jest zanurzony w środowisku politycznym („Tel Quel”⁵⁹⁹), ale nie w rozważaniach o myśli politycznej. W lewicowym środowisku Barthes jest od początku swojej zawodowej kariery aż do śmierci. Pod

597 Relacje prywatne obydwu myślicieli nie są przedmiotem opisu. Lévi-Strauss odmówił Barthesowi opieki promotorskiej doktoratu, chociaż wskazał kilka podpowiedzi, które znalazły swój wyraz w *Systemie mody*.

598 J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 1998, s. 167; H. Tudor, *Political myth*, dz. cyt., s. 57–60. Zob. C. Lévi-Straussa rozważania o metodzie strukturalnej i analizie strukturalnej, *Antropologia strukturalna II*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 298; tegoż, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; tegoż, *Myśl oswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

599 „Jego przyjaciele”, tak pisze o „Tel Quel”, R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 189.

koniec lat 40. XX wieku współpracuje z lewicową gazetą „Combat”, z tej współpracy wyrosła pierwsza znacząca książka Barthesa *Stopień pisania zero* (1953), w której sformułował postulat nowej krytyki (oprócz uzasadnienia literackiego pojawia się także uzasadnienie ideologiczne); książka ma podważyć „starą” krytykę społeczeństwa mieszczańskiego. Barthes podjął się analizy pisania neutralnego, które określił „stopniem zero pisania”. W jego przekonaniu marzeniem Orfeusza jest „pisarz bez literatury”⁶⁰⁰, bez odniesień do innych twórców, bez tradycji literackiej.

Ówczesnie lewica rewolucyjna, zgodnie z diagnozą Antonio Gramsciego, dąży do sformułowania kultury proletariackiej opartej na nowych ideach. Barthesa *Stopień zero pisania* wpisuje się w ogólne podejście lewicy rewolucyjnej. Filozof postrzega swoją rolę w krytyce literackiej jako zaangażowanego politycznie intelektualisty i twórcy. Zamierza naśladować Bertolda Brechta, a pod koniec życia w autobiografii przyznaje się do niemożności porzucenia roli uczonego i wolności twórczej. W charakterystycznej dla siebie stylistyce pisał o odmowie „mówienia” politycznego, a więc zaangażowania politycznego („musi wykluczać [Barthes mówi o sobie – MN] wszelkie zaangażowanie”)⁶⁰¹. Nie potrafi, a może nie chce być członkiem grupy politycznej, w której należy zawiesić własne poglądy i oceny⁶⁰².

W *Stopniu zero pisania* zdefiniował pisanie polityczne, jego zdaniem jest ono oparte na języku wartościującym, w którym każde słowo jest zdefiniowane moralnie, w opozycji dobra i zła, „nie ma już słów wolnych od wartości”⁶⁰³. Nowomowa byłaby przykładem pisania politycznego, opartego na języku wartościującym⁶⁰⁴.

Dostrzega dylemat, przed którym staje w latach 50. XX wieku: albo powołanie ze wszystkimi nie tylko literackimi konsekwencjami, albo wolność nie

600 R. Barthes, *Stopień zero pisania*, dz. cyt. s. 13.

601 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 63.

602 *Dwadzieścia słów kluczy Rolanda Barthesa*, „Le Magazine Littéraire”, luty 1975, wywiad Jeana-Jacquesa Brondiera, w: R. Barthes, *Ziarno głosu*, dz. cyt., s. 309-346. Barthes dokonuje ważnego rozróżnienia polityki i polityczności.

603 R. Barthes, *Stopień pisania zero*, dz. cyt., s. 31.

604 Barthes nie posługiwał się pojęciem nowomowy (pochodzi ono od G. Orwella), a z poglądami trockistów zapoznał się podczas pobytu w sanatorium; zob. M. Głowiński, *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Universitas, Kraków 2009.

tylko naukowa⁶⁰⁵. Jeszcze w *Mitologiach* poszukuje jakiejś formy pogodzenia obydwu postaw. Sytuacja polityczna nie zmusza go do wyboru. W latach 60. XX wieku dochodzi do natężenia konfliktu politycznego we współczesnym świecie: dekolonizacja, rewolucja na Kubie, konflikt radziecko-chiński, wojna w Wietnamie oraz rebelie i rewolucje studenckie. Do maja 1968 roku postrzega swoją rolę jako rewolucjonisty w nauce i krytyce kultury. Momentem szczytowym w jego rewolucji naukowej jest słynny wyjazd do Stanów Zjednoczonych w 1967 roku i ogłoszenie „śmierci” Autora⁶⁰⁶, które jest końcem panowania Literatury mieszczańskiej. Jednakże wydarzenia studenckie 1968 roku wymuszają pewien stopień aktywizmu, entuzjazmu rewolucyjnego. Ideowo jest bliski hasłom formułowanym przez studentów. Julio Cortazar napisał opowiadanie składające się z głoszonych ówczesnie haseł (*Wiadomości z maja*)⁶⁰⁷, ale Barthes nie mógłby się pod nim podpisać, byłoby to „mówienie” polityczne (tak autor *Mitologii* określa ideologię). Filozof odmawia „mówienia” politycznego i podpisania się pod przemową polityczną, nie widzi siebie w roli ideologa, spogląda na rewolucję studencką jak na tekst kultury. Prawdopodobnie wówczas zadaje pytanie, które zwerbalizował w wyznaniu (1975 r.): jak być podmiotem politycznym, którego wrażliwość i zaangażowanie nie muszą być realizowane, aby mogły być afirmowane? Barthes porzuca ostatecznie swoje brechtowskie zaangażowanie z *Mitologii*.

W *Stopniu zero pisania* zarysował problem, który podejmie w kolejnych pracach z literaturoznawstwa (wskazuję tylko kontekst ideologiczny). Polityczne zaangażowanie języka literackiego nie odnosi się do treści czy politycznego znaczenia lub zaangażowania politycznego pisarza, ale do zaangażowania dzieła pisarza w kulturowy porządek świata. Barthes wyjątkowo przenikliwie rozpoznaje funkcję języka w literaturze, ale i polityce. W ocenie Stanisława Jasionowicza podejmuje on zagadnienie „języka niewinnego”, języka „nie naznaczonego ideologicznie”⁶⁰⁸.

605 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 28.

606 R. Barthes, *The Death of the Author* (w j. angielskim), „Aspen Magazine” 1967, nr 5/6, w następnym roku ukazało się francuskie tłumaczenie.

607 J. Cortazar, *Wiadomości z maja*, w: *Ostatnia runda*, tłum. Z. Chądzyńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 35–47.

608 S. Jasionowicz, *Roland Barthes – Gilbert Durand*, dz. cyt., s. 12–13.

Na początku lat 70. XX wieku bierze udział w projekcie literackim „Tel Quel”, radykalnej lewicy francuskiej o zabarwieniu maoistowskim⁶⁰⁹, głoszącej hasła: precz z dogmatyzmem, empiryzmem, oportunistycznym, niech żyje prawdziwa awangarda, niech żyje myśl Mao Zedonga. Środowisko „Tel Quel” sformułuje *Positions of the June 71 Movement (Stanowisko ruchu Czerwiec'71)*, dąży do rewolucji kulturalnej we Francji. Barthes jest zbyt przenikliwym, wybitnym umysłem, by nie dostrzegał intencji, jakie niesie deklaracja ideowa „Tel Quel”. W kłasiwej ocenie Julii Kristevej, odnoszącej się do wyjazdu do Chin, ale także w moim przekonaniu oddającej wcześniejszą postawę Barthesa, semiolog związał się z „Tel Quel”, bo chciał udowodnić, że jest młody i należy do lewicy⁶¹⁰. Czyżby w słowie „młody” kryła się referencja awangardy, „zabawy”? Wówczas rewolucja byłabyby karnawalem, studencką „zabawą”.

Oczywiście pojawia się pytanie, czy nawet tak wybitny intelektualista może w rewolucji być samodzielnym podmiotem politycznym, czy nie jest skazany na bycie mówcą politycznym, który się podpisuje i przekazuje dalej swoje słowa⁶¹¹. Barthes nie chce mówić językiem przyklejonym (nacechowanym ideologicznie) i gęstym od ideologicznych frazesów⁶¹². Nie zrywa ze środowiskiem politycznym, dalej w nim uczestniczy.

Ostatnim przejawem jego politycznego zaangażowania jest udział w podróży do Chin Ludowych w 1974 roku, która skończyła się kompromitacją środowiska literackiego „Tel Quel”⁶¹³. Podróż przynosi rozczarowanie rewolucją kulturalną. Barthes wspomina pobyt w Chinach jak rozpieszczony dzieciak z dobrego, mieszczańskiego domu, w notatkach z podróży narzeka na brak „kawy, sałatki i flirtu”, ciągle migreny i nieprzespane noce⁶¹⁴. Podróż

609 Maoistowskie poglądy głosił założyciel pisma Philippe Sollers i członek redakcji Julia Kristeva (prywatnie byli małżeństwem).

610 D. Zhang, *The Sideways gaze, Roland Barthes's Travels in China*, „Los Angeles Review Books”, June 23rd, 2012, <http://lareviewofbooks.org/article.php?id=714&fulltext=1> (dostęp: 3.12.2024).

611 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 63.

612 R. Barthes, *Leaving the Movie*, dz. cyt., s. 421.

613 Udział w podróży wzięli: założyciel pisma Ph. Sollers i członek redakcji J. Kristeva, krytyk sztuki, poeta Marcelin Pleynet i filozof François Wahl oraz R. Barthes. Jacques Lacan w ostatniej chwili zrezygnował.

614 D. Zhang, *The Sideways gaze, Roland Barthes's Travels in China*, dz. cyt.

do Chin ukazuje człowieka wyobcowanego politycznie, spoglądającego na rewolucję kulturalną w perspektywie tekstu, literatury, co nie oznacza apolityczności ani naiwności politycznej Barthes'a. Postanawia opisać rewolucję kulturalną w swoich notatkach (*Carnets de voyage en Chine*, 2009) w przypadkowej kolejności, jako projekt fenomenologiczny (sic!). Spogląda na Chiny z perspektywy filmu Michelangelo Antonioniego *Chung Kuo, Cina* (1972), który zachęcił go do podróży. Z podróży opublikował tylko artykuł w „Le Monde” (1974) zatytułowany *Alors, la Chine?*, w którym jest bardzo wstrzeźliwy politycznie. W autobiografii wyjazdowi do Chin poświęca także uwagę, ale rozważania są bardzo niejednoznaczne, jak niejednoznaczna i sprzeczna jest postawa Barthes'a wobec marksizmu chińskiego: „lecz godzi się [sam ze sobą⁶¹⁵] w milczeniu”, ani nie potępia, ani się nie zachwyca, nie stawia się w sytuacji politycznego wyboru [określenia – MN], lecz w sytuacji zrozumienia („ze stopniowym przyzwoleniem”)⁶¹⁶. Chiny nie okazały się alternatywą dla biurokratycznego ruchu komunistycznego, jak środowisko „Tel Quel” określało radziecki marksizm.

Po 1974 roku słabnie zaangażowanie Barthes'a w przedsięwzięcia polityczne, dostrzec można próby nowego politycznego określenia się⁶¹⁷. Wiąże się ze środowiskiem „Le Monde” („tym ze *swojego* świata”⁶¹⁸), deklaruje ograniczenie zaangażowania politycznego („R.B. zawsze stara się *ograniczać* politykę”⁶¹⁹), jednocześnie chce być podmiotem polityki, który mówi swoim własnym językiem (prezentuje własne poglądy/*Do czego służy intelektualista?*; wywiad dla „Playboya”; obiad z Valéryem Giscardem d'Estaing). Odrzuca mówienie ideologiczne (język przyklejony do szyby), swoje miejsce polityczne widzi w nauce i kulturze, w rewolucyjnym przekształcaniu świata wyobrażeń i myśli, odrzuca rewolucję na rzecz strategii subwersji (artystycznej „partyzantki”).

615 Tak Barthes mówi o sobie.

616 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 58.

617 *Do czego służy intelektualista?*, „Le novel observateur”, 10 stycznia 1977, wywiad Bernarda-Henry'ego Lévy'ego z R. Barthes'em, w: R. Barthes, *Ziarno głosu*, dz. cyt., s. 379–407. Barthes dystansuje się do marksizmu („czytałem Marksa, Lenina i Trockiego, teraz czasami czytam Marksa; nigdy nie byłem stalinistą”), określa się nawet liberalistą etycznym; odrzuca rewolucję na rzecz subwersji, tamże, s. 391, 397.

618 Tamże.

619 Tamże, s. 63.

Barthes angażuje się politycznie w projekty literackie (*Stopień pisania zero*, *Mitologie*, *Śmierć Autora*), ale i w „Combat”, „Les Lettres nouvelles”, „Tel Quel”, co najlepiej ukazuje jego typ zaangażowania, przygotowuje rewolucję kulturalną. Na pytanie, jakiej myśli politycznej jest reprezentantem, możemy dać jasną odpowiedź: lewicowej, marksistowskiej, jej radykalnego nurtu („trwała anarchistyczna postawa”⁶²⁰). Barthes nie ukrywa swoich poglądów politycznych – nie jest ani politycznie zaangażowany, ani apolityczny. Dokonuje rozróżnienia między polityką (*la politique*), którą odrzuca („wykazuję swoją nietolerancję do dyskursu politycznego i działania politycznego”), a politycznością (*le politique*), zaangażowaniem w spory ideowe i kulturowe („fundamentalny porządek historii, myśli, wszystkiego co się robi”)⁶²¹. Nie wypiera się rodowodu lewicowego, chociaż po 1975 roku jest wyraźnie ktyczny wobec urzędowego marksizmu (rozczarowujący system)⁶²². Barthes nie chce po prostu „mówić” politycznie, a jednocześnie afirmuje radykalną myśl lewicową w literaturze i nauce. Jest rewolucjonistą akademickim przygotowującym rewolucję kulturalną, jest transgresywny.

KONTEKSTUALNE ŹRÓDŁA TEORII MITOLOGII

W analizie Barthesa teorii mitologii skorzystałem ponownie z podpowiedzi szkoły z Cambridge, z metodologii przedstawionej przez Q. Skinnera w *Znaczenie i rozumienie w historii idei*⁶²³. Skinner proponuje badanie społecznych i intelektualnych uwarunkowań autora myśli, jego motywacje twórcze i oczekiwania społeczne autora (intencje), które „zniekształcają” dzieło.

Podążając za propozycją metodologiczną Skinnera, zadaję pytanie, dlaczego dla Barthesa teoria mitologii była ważna? Przy tym nie interesują mnie czynniki psychologiczne, osobowościowe, tylko społeczne źródła ważności.

620 *Do czego służy intelektualista?* (wywiad, 1977), dz. cyt., s. 392.

621 *Dwadzieścia słów kluczy Rolanda Barthesa* (wywiad, 1975), dz. cyt., s. 326. Barthes de facto dokonał rozróżnienia polityki i ideologii.

622 „Społeczeństwa, w których rewolucja odniosła sukces, nazwałbym chętnie «rozczarowującymi», *Do czego służy intelektualista?* (wywiad, 1977), dz. cyt., s. 396.

623 *Quentin Skinner. Metoda historyczna i wolność republikańska*, red. J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, szczególnie teksty A. Waśkiewicza, T. Markiewki; F. Biały, *Quentin Skinner: doniosłość i znaczenie. Kometarz tłumacza* „Znaczenia i rozumienia w historii idei”, „Refleksje” 2014, nr 9, s. 177; J. Grygieńć, „Mniej filozofii, więcej historii”. *Quentina Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych*, „Dialogi Polityczne”, 2009, nr 12, s. 51–65.

Co zamierzał osiągnąć jako uczony, formułując teorię mitologii? Chciał zaprezentować się jako uczony rewolucyjny, przełamujący w humanistyce dominację myśli mieszczańskiej (krytyka J. Micheleta i „starej” krytyki literackiej). Jednocześnie nie chciał „mówić” politycznie⁶²⁴, tylko afirmować swoje przekonania polityczne w rewolucyjnej teorii społecznej, w teorii mitologii, jako krytyce kultury mieszczańskiej⁶²⁵ i nowej mitologii (ideologii) lewicowej. Przez przyjęcie polemicznego ujęcia mitu, jako zafałszowanych obrazów rzeczywistości, wyznaczył sobie rolę demaskatora kultury mieszczańskiej⁶²⁶. Ze względu na stan zdrowia nie brał udziału w wojnie, ani nie działał w ruchu oporu, może więc postanowił udowodnić swoją bojowość, ukazać rewolucyjny temperament. Barthes niewątpliwie zmitologizował swoją „teorię” poprzez antropomorfizm; w teorii mitologii słowa i rzeczy posiadają zdolność mówienia, zdolność powiedzenia czegoś, która jest tylko zrozumiała przez nielicznych demitologów.

W okresie powstania *Stopnia zero pisania* i *Mitologii* Barthes przyjmował tezę Brechta o pozbawieniu zdarzenia jego oczywistego charakteru (*Verfremdungseffekt*)⁶²⁷. Ponadto źródłem inspiracji były Sartre’a rozważania o poezji i prozie (*Czym jest literatura?*, szczególnie cz. II, *Po co pisać?*)⁶²⁸. Podjął krucjatę moralną przeciwko społeczeństwu, odsłaniając jego rzeczywisty obraz, określił się programowo w eseju *Świat wolnoamerykanki*, który otwiera *Mitologie*,

624 Barthes ujmuje komunikowanie jako czynność wytwarzania znaczenia, podobnie ujmuje komunikowanie J. Austin w teorii czynności językowych. Wspólnym źródłem wydaje się być teoria „gier językowych” Wittgensteina.

625 Swoje credo Barthes wyłożył w ostatnim paragrafie *Mitologii*, *Potrzeba i granice mitologii*, dz. cyt. s. 292–296.

626 Zagadnienie homoseksualizmu Barthes’a w kontekście jego „indywidualnej” rewolucji nie jest analizowane.

627 *Verfremdungseffekt* tłumaczone jest jako efekt wyobcowania, efekt dystansu, także jako efekt defamiliaryzacji (w uproszczeniu efekt alienacji). Zob. E. Shookman, *Barthes’s Semiological Myth of Brecht’s Epic Theater*, „Monatshefte” 1989, t. 81, nr 4, s. 466–468; B. Brecht, *Wartość mosiądzu*, wybór, układ i noty W. Hecht, tłum. zespołowe, WAiF, Warszawa 1976, s. 56–66; A. Wirth, *Struktura sztuk Brechta*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966, s. 96; W. Benjamin, *Co to jest teatr epicki*, w: R. Szydłowski, *Bertold Brecht*, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 104–110.

628 J.-P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytyczno-literackich*, wybór A. Tatarkiewicz, wstęp T.M. Jaroszewski, tłum. J. Lalewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968, s. 157–295; A. Dziadek, *Na marginesach lektury*, dz. cyt., s. 86–87. Por. J. Culler, *Barthes a very short introduction*, dz. cyt., s. 46–48.

wskazując źródła moralności społecznej w sztucznym świecie przedmiotów, obiektów, słów czy zjawisk, którym przypisuje się „wieczne, prawdziwe, konieczne, rzeczywiste” znaczenie i które określają moralny porządek⁶²⁹. Kontynuje Nietzschego analizę społecznych źródeł moralności, kształtowania się figury „dobrego i złego” i „dobrego i lichego”⁶³⁰ oraz powstawania ideologii. Krzysztof Michalski zatytułował esej o filozofii moralności Nietzschego *Radość i ból, groza i sen*⁶³¹, który może być również tytułem opowieści o moralności i polityce w *Mitologiach*⁶³².

Barthes odsłania (niczym Oscar Wilde) swój *Portret Doriana Graya*, ukazuje obraz zakryty. *Portret Doriana Graya* posiada dwa znaczenia, na poziomie „języka” w salonie i na poziomie „mitu” na strychu; u Wilde’a miejsce na „rzeczy niepotrzebne” (w jednej z interpretacji), u Barthes’a miejsce „przemilczane”. Barthes w mitologiach oddziela dobro od zła i odsłania figurę sprawiedliwości społecznej oraz praktyki mistyfikacyjnej państwa demokratycznego.

Od czasów Liceum Ludwika Wielkiego Barthes aspirował do odegrania wybitnej roli w nauce i literaturze, był zafascynowany tradycją intelektualną Francji. Chciał być jednym z „wielkich” uczniów liceum Ludwika XIV, które ukończyło czterech prezydentów Republiki, dziewięciu premierów V Republiki, ośmiu laureatów Nagrody Nobla i sześciu zdobywców medali Fieldsa (tzw. Nobel matematyków). W latach 50. XX wieku związał się ze środowiskiem literackim skupionym wokół czasopisma „Les Lettres nouvelles”, otrzymał stałą rubrykę i co miesiąc publikował eseje, które w formie książkowej ukazały się w 1957 roku. Podczas pobytu w Uniwersytecie w Aleksandrii zainteresował się językoznawstwem, za sprawą Algirdasa Greimasa. W latach 50. XX wieku uzyskał staż naukowy w Centre National de la Recherche Scientifique (Narodowe Centrum Badań Naukowych), gdzie podjął studia nad leksykologią (1950–1952) i w późniejszym czasie otrzymał asystenturę z socjologii (1955–1959).

W momencie podjęcia pracy nad teorią kształtowania fałszywych przekonań społecznych Barthes jest już uformowany intelektualnie, po studiach

629 E.W. Said, *Słowo od wydawcy*, w: R. Barthes, *Mythologies*, wybór i tłum. A. Lavers, The Noonday Press New York, 1991, s. iv (okładka). Książka jest ponownym wydaniem *Mitologii* z 1972 r.

630 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Rozprawa 1, „Dobry i zły”, „dobry i lichy”, dz. cyt., s. 33–62.

631 K. Michalski, *Radość i ból, groza i sen; Nietzschego opowieść o moralności*, dz. cyt., s. 5–31.

632 R. Barthes odżegnuje się od polityki, ale porusza zagadnienia polityczne.

klasycznych, bardzo dobrze zaznajomiony z literaturą antyczną i historią literatury francuskiej, odczytany w filozoficznej i politycznej literaturze, mężczyzna w wieku średnim z ponad piętnastoletnią praktyką nauczania i pomysłami naukowymi. Podejmował decyzje świadomie, nie kierował się impulsem czy młodzieńczą dezygnacją, jak np. Skinner, który „zaatakował” wszystkich w swoim artykule programowym. Barthes chciał przynależeć do świata nauki, do najwybitniejszych uczonych zmieniających świat, miał świadomość siły swojego intelektu, nie był naiwny, wiedział, kogo zacytować i kogo pominąć. Podejmuje walkę ze skostniałym akademizmem, na polu nauki (krytyki literackiej) i socjologii (zbiorowych wyobrażeń społecznych). *Stopień zero pisanania* oraz *Michelet par lui-même* (1954) zostało uznane za zapowiedź nowej krytyki⁶³³, Barthes odniósł swój pierwszy sukces na polu krytyki kultury. Podejmuje więc kolejne przedsięwzięcie, wpięrow w latach 1954–1956 publikuje mitologię w „Les Lettres nouvelles”, a następnie przygotowuje do druku większy tekst *Mit, dzisiaj*, który miał być kolejną pracą wprowadzającą go do świata francuskiej nauki. W 1957 roku nie wspomina o Durkheimie, dopiero w tekście *La mythologie aujourd'hui* do „Esprit” (1971, April) wspomni o jego badaniach nad kolektywnymi wyobrażeniami (reprezentacją)⁶³⁴. W ocenie Barthesa z 1971 roku ideologia mieszczańska się „wyjałowiła” („męczy” go⁶³⁵), intuicyjnie rozpoznaje odpływ fali rewolucyjnej po maju 1968 roku. Nie porzuca swojej profetycznej misji, ale lokuje w literaturze awangardowej (okres *Przyjemności*). Opowiada się za subwersją, a nie rewolucją, bardziej odpowiadającą awangardowej postawie.

Barthes sformułował teorię mitologii, zamierzenie na pograniczu kultury popularnej (eseje) i nauki (cz. II, *Mit, dzisiaj*). *Mitologie* są przedsięwzięciem awangardowym i rewolucyjnym, na pograniczu kolazu „naukowego” łączącego analizę kultury popularnej⁶³⁶ z językoznawstwem Saussure’a, teorią społeczną Marksa, odczytaną ideologicznie w stylistyce komunistycznej,

633 K. Falicka, *R. Barthes i jego metoda krytyczna*, „Przegląd Humanistyczny” 1966, nr 5, s. 47.

634 R. Barthes, *Change the object itself. Mythology today*, w: *Image, music, text*, Hilland Wang, New York 1977, s. 165.

635 „wyrażenie ideologia mieszczańska już się wyjałowiło i męczy B., odchodzi od niego”, R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 101.

636 Barthes nie odsłonił swojej metody analizy mitologii w książce, w środowisku akademickim kwestionowane było jego opisowe podejście, np. przez C. Lévi-Straussa, ale też J. Kristevę.

teorią literatury Sartre'a i teorią teatru Brechta. Nawiązał także do teorii hegemonii Gramsciego. Przywołane postacie (z wyjątkiem Saussure'a) są związane z lewicą, jej myślą polityczną i społecznymi analizami kultury. Niekiedy wskazuje się na podobieństwo analizy Barthes'a do Marshalla McLuhana *Mechanicznej panny młodej* (*The Mechanical Bride: Folklor od Industrial Man*, 1951)⁶³⁷. U Barthes'a folklorem jest mit.

Pisarz przywiązywał szczególną wagę do formy, jednym ze źródeł jego inspiracji był formalizm rosyjski. Zamierzał również w formie zmienić naukowy dyskurs, sięgnął więc po kolaż (opowieść mozaikową), którego był miłośnikiem, sam również je tworzył. W 2003 roku w Centrum Georges'a Pompidou, uważanym za „muzeum” sztuki współczesnej, na wystawie poświęconej Barthes'owi zostały zaprezentowane jego kolaże.

Barthes sięga po eseje, krótkie formy, w których został mistrzem. Jest postmodernistą, dąży do usytuowania siebie w pozycji ekskluzywnej intelektualnie i artystycznie, dąży do połączenia w *Mitologiach* nauki i literatury/sztuki. W *Przedmowie* do pierwszego wydania książki pisał: „nie godzę się z tradycyjnym postulatem, mówiącym o jakimś naturalnym podziale na obiektywizm uczonego i subiektywizm pisarza, jakby jeden był obdarzony „wolnością”, a drugi „powołaniem”⁶³⁸. Przy tym pozostaje otwartym pytanie, kim jest Barthes w 1957 roku bardziej? Pisarzem powołanym do buntu przeciwko mieszczańskiemu światu czy uczonym odsłaniającym świadomość społeczeństwa francuskiego? Barthes nie pozwala na postawienie jednoznacznej alternatywy, wymyka się klasyfikacji jak każdy twórca awangardowy. Ale nie rezygnuje, będzie dążył do syntezy w okresie Przyjemności (*Przyjemność tekstu, Fragmenty dyskursu miłosnego*). Jedym z głównych motywów twórczości artystycznej w ocenie Sartre'a jest potrzeba bycia istotnym w odniesieniu do świata⁶³⁹, Barthes niewątpliwie ma potrzebę zaistnienia w publicznej

637 Jest to zbiór krótkich esei, zaczynających się od cytatu, prezentacji artykułu w dzienniku lub czasopiśmie, ewentualnie reklamy, po którym następuje M. McLuhana analiza odnosząca się do kwestii estetycznych i do symboliki obrazów i tekstu. McLuhan jest zaniepokojony wpływem przemysłu kulturalnego na społeczeństwo. Praca została napisana już w 1948 r., ukazała się dopiero w 1951 r. Tytuł jest nawiązaniem do obrazu M. Duchampa; M. McLuhan, *Mechaniczna panna młoda*, w: tegoż, *Wybór tekstów*, tłum E. Różalska, J. M. Stokłosa, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2001, s. 36–56.

638 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 27.

639 J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?*, dz. cyt., s. 186.

i artystycznej przestrzeni. Trzydzieści lat później, w *Przedmowie* do drugiego wydania książki określił się: „Nie mógłbym przeto pisać nowych mitologii, używając dawniejszej [...] formy”⁶⁴⁰. Był już w innym miejscu teoretycznym i politycznym.

Przedsięwzięcie Barthesa jest rewolucyjne ze względu na umieszczenie analizy mitologii w działaniu (ideologii), a nie myśli. Dokonuje on analizy pisania (czynności) mitologii, a nie analizy jej treści, treść tylko opisuje, może nawet jedynie lekko rysuje, zwraca uwagę na *punctum* (grzywka rzymska). Oczywiście dla politologa myśl polityczna jest pojęciem szerszym niż ideologia. W rozdziale 1 *Mit polityczny* wyjaśniam wzajemne odniesienia, przy tym nie odwołuję się do treści, ale do opozycji działania i myślenia. Barthes dokonuje analizy działania, zajmuje się pisaniem (stylistyka celowa) mitologii, mechanizmem wytwarzania mistyfikacji. Książkę otwiera esej kanoniczny⁶⁴¹ opisujący mitologię wrestlingu (*Świat wolnoamerykanki*)⁶⁴², najdłuższy i wyjaśniający jego projekt krytyki moralnej kultury mieszczańskiej. Zdaniem Paula de Mana, Barthes w *Świecie wolnoamerykanki* dokonuje przesunięcia tematu analizy z konkurencji (gry) na „oszustwo” (*deceit*), fikcję, którą wplata w moralny porządek i ukazuje powstawanie ideologii⁶⁴³. Mamy do czynienia ze spektaklem, „przesadną prawdą gestu” (Baudelaire), niczym w teatrze z opowieścią o dobru i złu („naturalną atmosferę wolnoamerykanki tworzy Zło”⁶⁴⁴), opowieścią gestykularną o „zdradach, okrucieństwach i podłościach”, prezentującą „najgłębsze społeczne odcienie namiętności”. Publiczność wolnoamerykanki „żąda nie namiętności, ale ich obrazu” (znaku). Spektakl unieważnia pojęcie prawdy i fałszu, tak jak mit. „Tu i tam oczekuje się czytelnego wyobrażenia zazwyczaj sekretnych sytuacji moralnych”⁶⁴⁵. Wolnoamerykanka przedstawia wiekie widowisko: bólu, porażki i sprawiedliwości. „Ale tym, co wolnoamerykanka naśladuje, przede wszystkim jest pojęcie czysto

640 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 25. Por. *Interview with Roland Barthes by Raymond Bellour*, „Discourse” 1980, t. 2 (Mass culture Issue), s. 3.

641 P. Heehs, *Myth, history, and theory*, dz. cyt., s. 3, podobnie J. Culler, *Barthes. A very short introduction*, dz. cyt., s. 26–27.

642 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 31–42.

643 P. de Man, *Roland Barthes and the limits of structuralism*, dz. cyt., s. 183.

644 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 40.

645 Tamże, s. 35.

moralne: sprawiedliwość⁶⁴⁶. Wolnoamerykanka oddziela dobro od zła i odsłania obraz (figurę) sprawiedliwości. Barthes demitologizuje społeczeństwo mieszczańskie, jednocześnie tworzy swoją własną mitologię. Podobnie jak Sorel, staje się prorokiem rewolucji, wątki profetyczne w świeckiej ramie opowieści naukowej silnie się u niego przeplatają.

W analizie wolnoamerykanki (Barthes pisał o jej francuskim wydaniu) podał uzasadnienie polityczne i etyczne mitu (rozdziela obydwie ujęcia): brak „lektury” mitu, wchłonięcie mitu przebiega bez świadomości, najczęściej publiczność bierze fałszywe oczywistości (obrazy codzienności) za „niewinne” informacje i zamiast lektury na poziomie denotacji czyta obrazy-symbole na poziomie konotacji⁶⁴⁷, już z mitologiczną narosłą. Emocjonalność przekazu tworzy sprzyjające środowisko dla wchłonięcia naturalności mitu, ułatwia określenie etycznego poczucia sprawiedliwości.

Barthes podejmuje bardzo ambitny projekt społeczny, który okazał się sukcesem osobistym i intelektualnym. *Mitologie* zostały najwcześniej przetłumaczone na język niemiecki, gdy pisarz nie zdobył jeszcze światowej renomy. *Mitologie* ukazały się w 1964 roku pod tytułem *Mythen des Alltags*. W Polsce *Mitologie* ukazały się w 1970 roku, w zbiorze *Mit i znak*, zaś na język angielski zostały przełożone w 1972 roku. Pierwsze wydania zagraniczne *Mitologii* były okrojone, albo zaprezentowano tylko część esejów, albo nie zaprezentowano w pełni części II, *Mit, dzisiaj*. W Polsce prawdopodobnie z powodów cenzuralnych okrojono cz. II *Mitologii*, w której były krytyczne odniesienia do stalinizmu i Związku Radzieckiego, zaprezentowano także tylko część esejów, nie przetłumaczono m.in. eseju otwierającego *Mitologie*, *Świat wolnoamerykanki*. Polski tytuł *Mitologii* był powtórzeniem z wydania niemieckiego, *Mitologie codzienne*.

Powyżej wskazałem kontekst wewnętrzny myśli Barthesa, motywy i intencje, które kierowały jego postępowaniem i które określiły aprioryczne ramy jego analizy. Poniżej wskazuję kontekst zewnętrzny jego myśli w okresie pracy nad *Mitologiami*. W podrozdziale „Mówienie” polityczne wskazałem niektóre aspekty polityczne kształtowania się jego myśli.

646 Tamże, s. 38.

647 Barthes stosuje denotację i konotację, jako elementy analizy semiologicznej nieco w późniejszym czasie, w pracy z 1964 r. *Elementy semiologii*, G. Allen, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 45–52.

Kontekst zewnętrzny *Mitologii* odnośnie do Francji po śmierci Stalina (1953), a *de facto* po lutym 1956 roku. Wówczas został wygłoszony na XX Zjeździe KPZR słynny referat Nikity Chruszczowa o *Kulcie jednostki i jego następstwach*. Barthes zainteresował się mitem w momencie kryzysu lewicy na świecie (1953), czyniąc swoją działalność „naukową” częścią rewolucyjnej idei przekształcania rzeczywistości; już nie zamierzał opisywać świata, ale go zmieniać w pisaniu (stylistyka celowa). Pisanie jest dla Barthesa działalnością rewolucyjną, od niej zaczyna swoją naukową przygodę semiologiczną, od całkowitego zniszczenia kultury, od zniszczenia podstaw kultury burżuazyjnej ufundowanej na mistyfikacji znaczenia. Celem powrotu do znaku, najmniejszej jednostki sensu ideologicznego jest ponowne zdefiniowanie znaku i umieszczenie w rzeczywistości, by określić świat na nowo, by dojść do „stopnia zero”. Należy zniszczyć dotychczasowy język (w znaczeniu semiotycznym) społeczeństwa mieszczańskiego. Barthes zainteresuje się Japonią jako przykładem innego typu definiowania literatury i znaku⁶⁴⁸. *Imperium znaków* można przyrównać do *Mitologii*⁶⁴⁹. W jednym z ostatnich wywiadów deklarował, a właściwie podtrzymywał z *Mitologii* swój zapal rewolucyjny w przekroczeniu granic, dostrzegał rolę pisarza, za którego się także uważał w transgresji, w przekroczeniu norm społecznych, w tym językowych konwencji⁶⁵⁰. Zamierzał zatem poprzez akt naukowy dokonać rewolucji, pragnął pozbawić „panowania” naukę akademicką. W swoich pismach naukowych i literaturze chciał wypracować podstawy pod przyszłą rewolucję kulturalną, radykalny projekt polityczny.

W *Mitologiach* Barthes stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w Europie zachodniej (bada przypadek Francji, który można uogólnić) nie doszło do rewolucji marksistowskiej. Uzasadnia tezę Gramsciego o hegemonii kulturowej burżuazji⁶⁵¹. Proletariat jest kulturowo drobnomieszczański, co wynika z jego braku tożsamości, a tym samym podmiotowości. Dlatego „w społeczeństwie mieszczańskim nie ma ani kultury, ani moralności, ani też sztuki

648 „W haiku zanikają dwie podstawowe funkcje naszego klasycznego (tysiącletniego) pisania”, opis nie jest przyozdobiony znaczeniami, morałami, rzeczywistość jest pozbawiona sensu, R. Barthes, *Imperium znaków*, dz. cyt., s. 119.

649 *Imperium Rolanda Barthesa*, red. A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, K. Machtyl, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016.

650 *Interview with Roland Barthes by Raymond Bellour*, dz. cyt., s. 16.

651 M. Wróblewski, *Hegemonia i władza. Filozofia Antonio Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Toruń 2016.

proletariackiej [...] wszystko, co nie jest mieszczańskie, *zapożycza się* u mieszczaństwa⁶⁵². Klasą panującą we Francji w 1957 roku jest mieszczaństwo, które narzuca świadomość społeczną wszystkim klasom społecznym. Nie ma zatem żadnej siły politycznej opozycyjnej wobec mieszczaństwa, a proletariat nie prowadzi polityki, jedynie podąża drogą mu wskazaną. Mieszczaństwo odwołując się do idei narodu skutecznie wyrzuciło wszystkie siły opozycyjne poza nawias polityczny. Panowanie mieszczaństwa jest powszechne i anonimowe, jak gdyby naturalne. Tylko na poziomie kulturowym siłą zdolną do buntu estetycznego i etycznego jest awangarda artystyczna, która „występuje przeciw mieszcuchowi w sztuce, w moralności, przeciw jak to było w pięknych czasach romantyzmu, sklepikarzowi i filistrowi” w rzeczywistości zaś „politycznie nie przeciwstawia się nikomu”⁶⁵³. Barthes staje na czele buntu, mówi w 1957 r. językiem przyklejonym do Marksa.

W jego ocenie społeczeństwo burżuazyjne, technologiczne (dysponujące środkami masowego przekazu) i konsumpcyjne zawsze będzie odtwarzać mity, by ugruntować swoje panowanie. Barthes jawi się więc jako demystyfikator kultury mieszczańskiej, ale także staje się mitologiem lewicowej retoryki rewolucyjnej. Zgodnie ze swoją koncepcją odsłania (idee kultury mieszczańskiej) i jednocześnie zakrywa (mitologię rewolucyjną). W autobiografii wskazuje rewolucyjną rolę ukośnika. J. Kristeva na seminarium poświęconym *Mitologiom* uznała Barthesa za przedstawiciela „buntu intymnego”. „Wciąż słaba słyszalna nowość ich tekstów [oprócz Barthesa, Aragona i Sartre'a – MN], która ma rzeczywiście przed sobą przyszłość, zawiera się w buncie przeciw tożsamości: tożsamości płci i sensu, tożsamości ideowej i politycznej, tożsamości istnienia i innego”⁶⁵⁴. Wymienieni autorzy są kojarzeni z radykalnie lewicową myślą polityczną. Barthes jest także przedstawicielem buntu intelektualnego. Postanawia przeciwstawić się tendencjom oportunistycznym, pacyfikacji nastrojów rewolucyjnych. Pod koniec życia w autobiografii pisał: „historycznym zadaniem intelektualisty (czy nawet pisarza) jest dziś utrzymywanie i akcentowanie r o z k ł a d u mieszczańskiej świadomości”⁶⁵⁵. De-

652 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 273 (wyróżnienie RB).

653 Tamże, s. 273.

654 J. Kristeva, *Pouvoirs et limites de la psychanalyse I. Sens et non-sens de la révolte (Discours direct)*, cyt. za: K. Kłosiński, *Sarkazmy*, w: R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 8–9.

655 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 74 (wyróżnienie RB).

mitologizacja (zamiennie używa określenia demistyfikacja) jest jednym ze sposobów rozkładu mieszczańskiej świadomości. Od lat 70. XX wieku Barthes staje się jednym z ważnych autorów francuskiego postmarksizmu, mimo dostrzegalnego osłabienia jego aktywności politycznej w tym czasie⁶⁵⁶.

Mitologie stanowiły podstawę całego jego systemu myśli, często przywoływał to dzieło w pracach, wywiadach, dostrzegając uniwersalność przesłania⁶⁵⁷. Publikując *Mitologie* w 1957 roku, stworzył swój system analizy rzeczywistości oparty na opozycjach binarnych, strukturyzowaniu myśli, narracji, odsłaniania tego co zakryte, nadawania znaczenia formie, a nie treści. W 1970 roku już jako uczony o ugruntowanej pozycji w *Przedmowie* do wydania drugiego *Mitologii* pisał: w książce odnajdziemy „pierwszy semiologiczny rozbiór” języka współczesnej kultury⁶⁵⁸. Jednocześnie w rozwoju naukowym był już w innym miejscu, które nie pozwalało na powrót do lat 50. XX wieku⁶⁵⁹. W wywiadzie z Raymondem Bellour wskazał różnicę między *Mitologiami* a *Systemem mody*: w ocenie Barthesa *Mitologie* były projektem semiologicznym i socjologicznym, podczas gdy *System mody* był projektem strukturalistycznym⁶⁶⁰.

Mitologie stały się mitem założycielskim kariery akademickiej Barthesa i jego przygody semiologicznej. Podejście analityczne *Mitologii* możemy dostrzec także w *Sur Racine*⁶⁶¹, pracy, która stała się momentem narodzin Barthesa jako uczonego rewolucyjnego, podejmującego walkę ze skostniałym akademizmem, na polu nauki (krytyki literackiej) i ideologii⁶⁶². Celowo uży-

656 Wydanie drugie *Mitologii* ukazało się we Francji w 1970 r., po rewolucji Roku 1968, w *Le mytheologie aujourd'hui* (1971) uznał swoją rolę za skończoną w tym temacie.

657 W ocenie P. de Mana, mimo wprowadzenia pojęć struktura, kod, znak, tekst, lektura i intertekstualność różnica analizy między *Mitologiami* a późniejszymi pracami z literaturoznawstwa nie jest zbyt duża, Roland Barthes and, dz. cyt., s. 178. Podobną ocenę możemy sformułować wobec prac filmoznawczych. Odmiennie S. Jasionowicz, który koncentruje się na ukazaniu różnic, Roland Barthes – Gilbert Durand. *Wizje pluralizmu kultury*, dz. cyt. s. 11–37.

658 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 25.

659 „Nie mogłbym przeto pisać nowych mitologii, używając dawniejszej [...] formy”. R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 25.

660 *Interview with Roland Barthes by Raymond Bellour*, dz. cyt., s. 4.

661 R. Barthes, *O Racine*, fragmenty, tłum. W. Błońska, w: tegoż, *Mit i znak*, dz. cyt., s. 91–185.

662 Profesor Sorbony Raymond Picard opublikował książkę-pamflet na temat Nowej Krytyki, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture* (1963), która rozpowszechniła idee nowej krytyki i uczyniła Barthesa przywódcą buntu przeciwko akademizmowi. Odpowiedzią na pracę Picarda jest *Critique et vérité* z 1966 r. Tytuł książki Picarda był polemiczny (*Nowa krytyka lub nowe oszu-*

łem określenia akademizmem, które ma szersze znaczenie, nie odnosi się tylko do „nudnego języka akademii” (J. Derrida, *Dziwna instytucja zwaną literaturą*), ale także do sztuki. Barthes jest kolejnym „artystą” podejmującym dzieło symbolistów w innej estetyce. *Mitologie* odznaczają się, w ocenie Björna Weyanda, „powieściowym wyczuciem szczegółów”⁶⁶³, zapowiedzią teorii fotografii (*punctum*). Ich autor wpisuje się w modernizm europejski, kontynuuje dzieło buntu Brechta i Sartre’a. Barthes jest prezentowany, jak jego wielcy poprzednicy, na wystawach, w muzeach, jak też seminariach naukowych.

TEORIA MITOLOGII

Roland Barthes przedstawił swoją teorię mitologii w pracy pod tym samym tytułem⁶⁶⁴. Książka składa się z dwóch części, w części pierwszej zostały zebrane eseje, które ukazały się w czasopismach literackich, w części drugiej została zaprezentowana teoria mitu jako wynik analizy mitologii (*Mit, dzisiaj*)⁶⁶⁵. Część pierwsza jest zbiorem 53 krótkich esejów, z których prawie wszystkie (51) ukazały się w latach 1954–1956 w czasopiśmie „Les Lettres nouvelles” na pierwszej stronie, w rubryce *Petite mythologie du mois*, po jednym w czasopiśmie „Critique” (1952) i „France-Observateur” (1954)⁶⁶⁶. „Les Lettres nouvelles” zajmowało się współczesnymi zjawiskami literackimi i kulturą popularną, zgodnie z tytułem pisma było przeglądem literackich trendów, głównie związanych z nowymi zjawiskami kulturowymi.

Książka ukazała się w 1957 roku. Inspiracją naukową do jej napisania była lektura *Kursu językoznawstwa ogólnego* de Saussure’a, rozważania filozoficzne i literackie wypowiedzi Sartre’a (*Czym jest literatura?*), a także dzieła

stwo) i wręcz zapraszał do dyskusji. R. Barthes w autobiografii napisał: „R.P. profesor Sorbony wziął mnie kiedyś za szalbierza”, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 72, zob. J. Culler, *Barthes a very short introduction*, dz. cyt. s. 49–56.

663 B. Weyand, *Roland Barthes (1915–1980)*, dz. cyt., s. 262.

664 Po raz pierwszy koncepcja mitologii została opracowana w *Le Degré zéro de l'écriture*, która „nie była niczym innym, tylko mitologią języka literackiego. Określiłem tam pisanie jako *signifiant* mitu literackiego, czyli jako formę uprzednio wypełnioną sensem”, R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 268 (kursywa RB).

665 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 237–296.

666 B. Weyand, *Roland Barthes (1915–1980)*, dz. cyt., s. 261.

dramatyczne Brechta i jego krytyczno-literackie rozważania o teatrze (koncepcja teatru epickiego) i sztuce⁶⁶⁷. Z pracami Marksa, szczególnie z jego teorią ideologii i alienacji, zapoznał się poprzez analizy Brechta. W przedmowie do drugiego wydania książki (1970) wymienił imiennie tylko Saussure'a („byłem świeżo po lekturze de Saussure'a”)⁶⁶⁸ i tak wyjaśnił swój ówczesny zamiar: „Odnajdziemy tu dwa wyznaczniki: z jednej strony krytykę ideologiczną obejmującą język kultury; z drugiej – pierwszy semiologiczny rozbiór tego języka”⁶⁶⁹. Barthesa interesuje, jak jest wytwarzanie znaczenie, a nie narracja czy komunikacja. W 1957 roku postrzegą siebie jako semiologa⁶⁷⁰. W *Mitologiach* używa pojęcia mitu w znaczeniu polemicznym, które „dobrze oddaje te fałszywe oczywistości, rozumiałem więc to słowo w sensie tradycyjnym”⁶⁷¹. Jego zamiarem było ukazanie mechanizmu mistyfikacji, który „przerabia kulturę drobnomieszczańską w uniwersalną naturę”⁶⁷², „w jaki sposób społeczeństwo produkuje stereotypy, tzn. nadwyżki sztuczności”⁶⁷³.

Barthes rozpoznaje władzę symboliczną, jej tworzenie się. Eseje są etnograficznym i jednocześnie ideologicznym opisem życia codziennego w republice francuskiej. W esejach pisał o wystawie, przedstawieniu teatralnym, aktorach, ale i wolnej amerykance, daniach kulinarnych i opaleniznie, o proszkach do prania, samochodach, procesach kryminalnych, sporach politycznych, zabawkach dla dzieci i wycieczkach, o pilocie odrzutowca i striptizie, astrologii, kurierze serc i gramatyce afrykańskiej. Fałszywe oczywistości Barthes określa słowem „natura” (także „naturalność”), najczęściej zapisywanym w cudzysłowie. Dwadzieścia lat

667 W ocenie E. Shookman, Barthes błędnie rozumie teatr epicki Brechta, *Barthes's Semiological Myth of Brecht's Epic Theater*, „Monatshefte” 1989, t. 81, nr 4, s. 459, także, J. Culler, *Barthes. A very short introduction*, dz. cyt., s. 40–42.

668 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 25. W artykule dla „Esprit” z 1971 r. wymienił imiennie Saussure'a, Marksa i Durkheima.

669 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 25.

670 Zdaniem P. de Mana semiologia jest nauką o znakach (niezależnie od ich odniesieniach), zajmująca się opisem funkcji i wzajemnych powiązań znaczących, m.in. odniesień, gdy semiotyka zajmuje się tylko znaczeniem, *Roland Barthes and the limits of structuralism*, dz. cyt., s. 180.

671 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 27.

672 Tamże, s. 25.

673 R. Barthes, *Wykład*, tłum. T. Komendant, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacje” 1979, nr 5, s. 22.

później uzna „naturalność” za „najpoważniejszą zbrodnię”⁶⁷⁴. Jego zdaniem „prawdziwa przemoc opiera się na o czy w i s t o ś c i: to, co oczywiste, jest przemocą, nawet jeśli przedstawia się spokojnie, liberalnie, demokratycznie”⁶⁷⁵. W *Przedmowie* do pierwszego wydania *Mitologii* pisał o dręczącym go uczuciu, wynikającym z „pomieszenia Natury z Historią” w opisie rzeczywistości. Dlatego „chciałem uchwycić w nienagannym wystroju to, co oczywiste, owo ideologiczne nadużycie”, które zostało umieszczone pod słowem ukrytym⁶⁷⁶. W autobiografii zaś napisał odnosząc się do *Mitologii*: „U źródeł dzieła stoi niejasność społecznych relacji, fałszywa Natura; pierwszy wstrząs polega więc na demistyfikacji (*Mitologie*)”⁶⁷⁷. Lektura kodów codzienności, współczesnych mitów przebiega na ogół zdaniem Barthesa bez świadomości lektury.

Krzysztof Kłosiński, autor wstępu do polskiego wydania *Mitologii*, odsłania zamiar francuskiego filozofa. W czterech krokach przedstawia i wyjaśnia jego sposób pracy i jego metodę analizy rzeczywistości. Po pierwsze, filozof dąży do uchwycenia „naturalności” rzeczywistości, do zobaczenia tego co jest bezpośrednio dane. Po drugie, dokonuje zaprzeczenia naturalności przez odwołanie się do historyczności. Po trzecie, dostrzega mistyfikację dokonaną przez pomieszenie natury z historią i określa mistyfikację mitu („pojęcie mitu dobrze oddaje te fałszywe oczywistości”⁶⁷⁸). Po czwarte, filozof uznaje mit za mowę (w rozumieniu Saussuręa) i poszukuje znaczeń „słów”⁶⁷⁹.

Kłosiński przedstawił Barthesa metodę (a właściwie technologię) demitologizacji rzeczywistości, a za przykład posłużył mu esej *Rzymianie w filmie*⁶⁸⁰ (w nawiasach podaję cytaty z eseju wybrane przez Kłosińskiego, ilustrujące poszczególne fazy). Po pierwsze, następuje uchwycenie „naturalności”. („W *Juliuszu Cezarze* Mankiewicza wszystkie postacie mają grzywki. Jedno kręcone, inni nitkowate, nastroszone, lekko natłuszczone”⁶⁸¹.) Po drugie,

674 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 96 (wyróżnienie – RB).

675 Tamże (wyróżnienie – RB).

676 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 27.

677 R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 82.

678 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 27.

679 K. Kłosiński, *Sarkazmy*, w: R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 11.

680 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 47–49.

681 Tamże, s. 47.

zaprzeczenie naturalności obrazów filmu przez odwołanie się do historycznych odniesień. („Łysina jest niedozwolona, choć Historia Rzymu zna wiele takich przypadków”⁶⁸².) Po trzecie, uznanie mistyfikacji, czyli mitu. („Tym, którzy mają włosów za mało, nie odpuszczono tak łatwo, a fryzjer, główny twórca filmu, zawsze umiał wyciągnąć ostatni kosmyk”⁶⁸³.) Po czwarte, uznanie mitu za mowę i poszukiwanie znaczeń jej „słów”⁶⁸⁴; (do „czoła rzymskiego, którego ciasnota zawsze sygnalizowała specyficzną mieszaninę prawa, cnoty i podboju. Z czym tedy wiążą się owe uporczywe grzywki? Chodzi po prostu o zmanifestowanie Rzymskości.”⁶⁸⁵) znaczeniem mitu jest zatem rzymskość.

Barthes nie analizuje scenariusza filmu, ścieżki dźwiękowej tylko obrazy, znaki mowy kina skupiając swoją uwagę na pozornie błahych elementach (grzywka). Kino jest dla niego ówczasie sztuką figuratywną, tak jak malarstwo, fotografia⁶⁸⁶, dlatego obraz definiowany semiotycznie odgrywa zasadniczą rolę (zdjęcie żołnierza-dziecka na okładce „Paris Match”)⁶⁸⁷. Możemy się zastanowić, czy już wówczas nie rodzi się jego metoda analizy fotografii, określana przez niego *punctum* (ukłucie, użądlenie, ale też rana) zwracania uwagi na szczegóły.

Możemy podążać tropem Barthesa i posiłkując się schematem Kłosińskiego odtworzyć kolejną demistyfikację oczywistości, uchwycić kolejne „naturalności” życia społecznego, zakrywanie historii i ideologii. Przedmiotem analizy uczyniłem esej *Befszytk i frytki*⁶⁸⁸, w którym francuski semiolog demitologizuje kuchnię francuską, jej „polityczny” smak (*goût*). Po pierwsze, następuje uchwycenie „naturalności”. („Ponad wszelką wątpliwość, prestiż befsztyka bierze się z jego półsurowości: krew jest tu widoczna, naturalna,

682 Tamże.

683 Tamże.

684 K. Kłosiński, *Sarkazmy*, dz. cyt., s. 11–12.

685 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 47 (podkr. RB).

686 W ocenie S. Sikory, Barthes nie uważa fotografii za sztukę, ale za magię, zdjęcie posiada siłę potwierdzenia, jak to było (ça a été); S. Sikora, *Camera lucida. Fotografia i pamięć*, „Kwartalnik Filmowy” 2000, nr 29–30, s. 256. Moim zdaniem ocena Barthesa odnosi się do „czasu żaloby” a nie do fotografii z *Mitologii*, np. reklamowej. R. Barthes, *Retoryka obrazu*, dz. cyt. Por. S. Sonntag, *O fotografii*, dz. cyt., s. 108–139.

687 „Paris-Match”, nr 326, 25 juin – 2 juillet z 1955 r. Zdjęcie okładki na stronie: https://literariness.org/2016/03/20/structuralism/paris_match_-_child_soldier_cover/ (dostęp: 4.04.2018)

688 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 107–109.

gęsta, zwarta i zarazem do ukrojenia ... Jedzenie krwistego befsztyka jest więc przedstawieniem natury i moralności równocześnie⁶⁸⁹.) Po drugie, zaprzeczenie naturalności przez odwołanie się do historycznych odniesień, w tym przypadku tradycji historycznej. („Jak wino befsztyk jest we Francji daniem podstawowym, bardziej unarodowionym niż uspołecznionym⁶⁹⁰.) Po trzecie, uznanie mistyfikacji, czyli mitu. („Ledwo znajdzie się [Francuz – MN] za granicą a już nostalgia daje znać o sobie, befsztyk jest tam przyozdobiony dodatkową cnotą elegancji, bo wobec widocznej zawilgości kuchni egzotycznej jest pokarmem, który myślimy sobie, łączy smakowitość z prostotą⁶⁹¹.) Po czwarte, uznanie mitu za mowę i poszukiwanie znaczeń jej „słów⁶⁹². („Uznany za dobro narodowe befsztyk podąża tropem wartości patriotycznych, wspiera je w czasie wojny, jest żywym ciałem francuskiego kombatan-ta, niezbywalnym dobrem, które może przejść w ręce wroga tylko w wyniku zdrady⁶⁹³.)

W podobny sposób możemy rozpisać znaczenie frytki, jako przedmiotu komunikacji mitologicznej (mowa mitu). Po pierwsze, następuje uchwycenie „naturalności”. („Podawany zwykle z frytkami befsztyk przelewa na nie swój narodowy splendor⁶⁹⁴.) Po drugie, zaprzeczenie naturalności przez odwołanie się do historycznych odniesień. (Z dziennika „Paris-Match” „dowiedzieliśmy się, że po zawarciu rozejmu w Indochinach «generał [Christian – MN] de Castries na swój pierwszy posiłek zażądał frytek»⁶⁹⁵.) Po trzecie, uznanie mistyfikacji, czyli mitu. („żądanie generała z całą pewnością nie było zwykłym materialistycznym odruchem, ale rytualnym epizodem pochwały powrotu do odzyskanej etniczności francuskiej⁶⁹⁶.) Po czwarte, uznanie mitu za mowę, tj. system komunikacji społecznej i poszukiwanie znaczenia słów.

689 Tamże, s. 107.

690 Tamże, s. 108.

691 Tamże.

692 K. Kłosiński, *Sarkazmy*, dz. cyt., s. 11–12.

693 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 108.

694 Tamże, s. 109.

695 Tamże.

696 Tamże.

(„Generał dobrze znał naszą narodową symbolikę, wiedział, że frytka jest spożywczym znakiem «francuskości»”⁶⁹⁷.)

Barthes sytuuje się w *Mitologiach* między nauką a literaturą, łączy obydwie analizy życia codziennego. Odróżnia to *Mitologie* od np. *Systemu mody*, w której dokonał strukturalnej analizy. *Mitologie* (odnoszące się do cz. I książki) są literackim i etnograficznym opisem połączonym z naukową analizą polityczną⁶⁹⁸. W ocenie Kłosińskiego u Barthesa nie da się odłączyć „pisania” „od uczonych rozważań semiologa”⁶⁹⁹. „I to jest, być może, najbardziej rewolucyjny moment *Mitologii!* Zawieszenie granicy między «pisarzem» i «badaczem», przyznanie pisaniu roli konstytuującej poznanie. I wcale nie pisaniu «obiektywnemu», ale przeciwnie «subiektywnemu» przedrzeźnianiu, parodiowaniu!”⁷⁰⁰ Sarkazm dla Barthesa jest warunkiem prawdy, dlatego stosuje parodię, pastisz, karykaturę, a nawet groteskę. W celu ujawnienia manipulacji sam stosuje manipulację.

POJĘCIE MITU

W części II *Mit, dzisiaj (Myth, aujourd'hui)* francuski semiolog dokonuje teoretycznego uogólnienia obserwacji poczynionych w esejach. Rozpoczyna teoretyczny wykład od jednoznacznego stwierdzenia odnoszącego się do statusu ontologicznego mitu, „mit jest słowem”. Przy czym nie jest to dowolne słowo, lecz słowo, które spełnia określone warunki formalne. „Mitu nie określa przedmiot jego komunikatu, ale sposób jego wypowiedzania”, dlatego „istnieją formalne granice mitu, a nie ma substancjalnych”⁷⁰¹. Wszystko może być mową mityczną, jeśli coś znaczy⁷⁰². Mit jest sposobem porozumiewania się, jest komunikatem. Mit jest także „sposobem znaczenia”⁷⁰³. Jest wypowiedzią nacechowaną ideologicznie. Barthes zatem używa pojęcia mit

697 Tamże.

698 „Polityka często ujawnia się w *Mitologiach* dopiero w puencie”, skryta za funkcją ekonomiczną, by łatwiej ją było dostrzec, R. Barthes, *Roland Barthes*, dz. cyt., s. 67.

699 K. Kłosiński, *Sarkazmy*, dz. cyt., s. 18.

700 Tamże, s. 18–19.

701 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 239.

702 „zdjęcie będzie dla nas słowem z tego samego powodu co artykuł w gazecie; same przedmioty mogą stawać się słowem”, R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 241.

703 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 239.

w dwojakim rozumieniu: jako sposób porozumiewania się i jako rzeczywistość zafalszowaną, fikcję znaczeniową.

Literaturoznawca Paweł Kuciński zwraca uwagę na kontrowersyjność wyrażenia „mit jest słowem”, gdzie słowo jest definiendum. W jego przekonaniu „mitu-słowa nie można bowiem łączyć z językoznawstwem”, z gramatyką, regułami odpowiedniości i konwencji, które wpływają na nazywanie rzeczy i tworzenie znaczeń słów⁷⁰⁴, a tak jest w przypadku teorii mitologii Barthes'a (rys. 1). Mit jako słowo nie należy bowiem do ogólnodostępnego słownika, jednocześnie nie jest wyłącznie metonimią (przesunięciem znaczenia), ani metaforą rzeczy, ich obrazowaniem. Barthes punktem wyjścia mitu czyni „samo znaczenie językowe”, a nie rzecz⁷⁰⁵. Zarzuty Kucińskiego można rozszerzyć na formy przedstawienia, które nie są prezentacją w systemie języka, tylko w systemie kodu (np. moda).

Signifiant mitu nie jest tylko „pustą” formą wyłonioną z systemu języka, lecz także „pełnym” sensem języka (znak języka i forma mitu, rys 1). Sens mitu zakłada „część” jakiejś historii, posiada już „skonstruowane pewne znaczenie”, które jest przechwycone przez mit. Tym samym sens mitu staje się kompletny, „zakłada jakąś wiedzę, jakąś przeszłość, jakąś pamięć, jakiś układ odniesienia złożony z faktów, idei, decyzji”⁷⁰⁶. Teraz dopiero „słowo” otrzymuje kompletne znaczenie, ponownie jest zakotwiczone w pamięci, Barthes przywraca więc pamięć społeczną. Chce uchwycić właściwy sens świata rzeczy, społeczne tworzenie rzeczywistości, a właściwie jej obrazów (mitów). Każdy przedmiot w społecznym użytkowaniu uzyskuje swoje nowe odniesienia, swoją mitologię.

Barthes przeprowadza niemal technologiczny opis tworzenia się ideologicznych form zniekształceń przekonań. Odkrywa ukryty sens ideologii, przykryty przez mitologiczny łańcuch znaczeń nadbudowany na systemie języka. Pozbawia tym samym nadziei na obiektywny opis świata, który na gruncie języka, jako łańcucha prymarnego tworzenia się znaczeń staje się niemożliwy. W jego ocenie kultura ludzka rozwinęła się dzięki rozwojowi wtórnego systemu semiologicznego, a ideologia powstała w momencie pojawienia się konotacji, a nie denotacji.

704 P. Kuciński, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 86.

705 Tamże.

706 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 248.

Barthes kontynuuje rozważania o ideologii Marksa, Mannheima i Durkheima, formułuje teorię mitologii ukazując mechanizm kulturowy kształtowania się przekonań zniekształconych, przy czym mechanizm kulturowy jest ukształtowany przez świat polityki. Jego zdaniem „tylko ludzka historia zmusza rzeczywistość do przejścia w stan słowa [mitycznego], tylko ona kieruje życiem i śmiercią mitycznej mowy”. I dodaje ważne zdanie z punktu widzenia myśli politycznej: „Dawna czy nie mitologia może mieć tylko grunt historyczny, bo mit jest słowem wybranym przez historię: nie mógłby się wyłonić z samej «natury» rzeczy”⁷⁰⁷. Przy tym „wybór przez historię” jest ideologiczny (myśl) i politycznie zorientowany (działanie)⁷⁰⁸, a nie przypadkowy czy naturalnie motywowany, tj. niearbitralny i niepolityczny. Barthes dopowiada więc definicję mitu: mit nie jest każdego typu słowem, ale słowem odpolitycznionym⁷⁰⁹. Mit jest przekazem kulturowym, znaturalizowanym, w przeciwieństwie do języka (w znaczeniu mówienia politycznego), który jest mową ideologiczną. Kontynuuje W. Humboldta rozważania o filozofii języka, już nie tylko w języku dokonuje się przedstawienie świata, ale w każdej rzeczy ujętej semiologicznie.

Zawłaszczenie tekstu oryginalnego odbywa się na dwóch poziomach: mitologicznym (kulturowa forma) i politycznym (jego ideologiczna, a *de facto* historyczna treść, zakorzenienie). Dlatego w ocenie francuskiego semiologa mit jest słowem skradzionym i „jednocześnie *oddanym*”⁷¹⁰. Jest słowem „skradzionym” na poziomie języka i „oddanym” na poziomie mitu (rys. 1). Oczywiście Barthes dokonuje zabiegu analitycznego i tylko na poziomie analitycznym możliwe jest dokonanie rozdzielenia pojęć.

Mit czyni nasze postrzeganie świata kompletnym. Społeczeństwo jest stale zanurzone w obrazach mitologicznych, przy tym nie interesuje go poznanie świata, ale wytwarzanie znaczeń w tekstualnych artefaktach kulturowych (semiologia), znaczeń, które niosą polityczne konsekwencje. W *Mitologii* nie interesuje go język, ale przedmioty i zjawiska, które w wyniku społecznego

707 Tamże, s. 240.

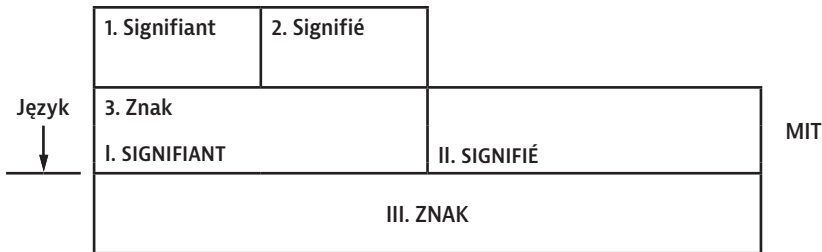
708 Barthes jak większość filozofów zakreśla różnicę między ideologią, do której przypisuje myśl (ewentualnie myślenie, tak np. u Cassirera), a polityką, działaniem społecznym.

709 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 277.

710 Tamże, s. 257 (kursywa – RB).

użycia wytwarzają znaczenie. Mitologia jest politycznym dyskursem⁷¹¹ wytwarzanym przez kulturę klasy panującej. Barthes rozpoznaje ideologię panującą (mitologie), nadbudowaną na istniejących ideologiach partyjnych. Używa ogólnych wyrażen: mieszczaństwo i prawica, które nie określają wprost systemu politycznego, dopiero w pracach Louisa Althussera (teoria ideologicznych aparatów państwa) i Pierre'a Bourdieu (teoria władzy symbolicznej) nastąpi przełożenie teorii mitologii na język politologii.

Rysunek 1. Teoria mitu Barthes'a



Źródło: R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 246 (zmodyfikowano)⁷¹².

W ujęciu graficznym Barthes przedstawił następująco relację języka i mitu: język jest umieszczony u góry (prostokąty z arabskimi cyframi, do poziomej czarnej kreski), co zdaje się symbolizować to co widoczne, rozpoznawalne natychmiast, gdy mit jest prezentowany u dołu (prostokąty z rzymskimi oznaczeniami, jeden prostokąt jest wspólny), to co zakryte przez język. Mit odnajdujemy w wyniku lektury, jest więc potencjalny, gdy język jest obecny (substancjalny). To, co ontologiczne (język) łączy się z tym co epistemiczne (mit).

Mit jest szczególnym systemem semiologicznym, ponieważ jest nadbudowany na istniejącym już systemie języka. Mit jest więc wtórnym systemem semiologicznym⁷¹³, gdy język pierwotnym. W systemie języka (I łańcuch)

711 Dla podkreślenia różnicy między mitologią a ideologią stosuję określenia polityczny dyskurs, zamiast ideologiczny, który w tym kontekście byłby tautologią.

712 W stosunku do tabeli w *Mitologiach* wprowadzono kilka drobnych zmian, niezmiennających intencji Barthes'a: nadano tytuł rysunkowi. Barthes używa określenia „tabela”, choć nie podał tytułu tabeli; po lewej stronie zostawiono określenie „język”, natomiast na prawą stronę przeniesiono określenie „mit”. Stylistyka rysunku zgodna z *Mitologiami*.

713 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 246 (kursywa RB). W późniejszym czasie Barthes odwołując się do L. Hjelmsleva zrewidował pojęcie metajęzyka, za Hjelmslevem przyjął określenie konotacja.

mamy do czynienia z signifiant (obraz), signifié (pojęcie) i znakiem, który jest asocjacyjną całością formy i pojęcia⁷¹⁴. Znak z systemu języka w micie (II łańcuch) staje się formą (signifiant), traci swój autonomiczny charakter i staje się językiem-przedmiotem⁷¹⁵ umożliwiającym nadbudowanie łańcucha mitologicznego. W micie mamy do czynienia z nowym signifié (pojęciem dla mitu), który w relacji asocjacyjnej z signifiant (formą zbudowaną z języka) tworzy mit – w stylistyce Barthes'a sens ukryty, który w lekturze (potencjalnie) się odsłania („ten trzeci termin mitu nazywam *znaczeniem*”⁷¹⁶). Język i mit są przedmiotami ideologicznej mistyfikacji, lecz język posiada swój słownik, „odkryte” znaczenie, zaś tylko w micie sens jest zakryty. Mit zatem nie jest dowolnym znaczeniem, tylko znaczeniem wyrosłym z języka, powstaje z przesunięcia znaczenia, jest więc metonimią. Znak języka (jego sens/signifié) niejako automatycznie uruchamia mowę mitu, działa jak bodziec.

W przypadku form pisanych teoria mitologii, pomimo zastrzeżeń wy-suwanych m.in. przez Kucińskiego, nie wzbudza metodologicznych zastrzeżeń. Bardziej dyskusyjna jest sytuacja w formami przedstawienia, gdzie nie mamy do czynienia z językiem, ale kodem. Saussure uznaje kod za język⁷¹⁷, lecz pojawia się pytanie, czy nadal obowiązują analizy związków paradygmatacznych (asocjacyjnych) i syntagmatycznych, oraz w moim przekonaniu najistotniejsze pytanie: czy na gruncie metafory (kod) mamy do czynienia z nadbudowanym systemem znaczeń, czy raczej autonomicznym systemem? Czy poezja jest w stanie działać jak proza? Jeśli tak, to wówczas mitologie nie byłyby przekonaniem fałszywym, ale poetyckimi wyobrażeniami, kształtowanymi dowolnie. Na część powyższych zagadnień Barthes odpowiedział w *Podstawach semiologii* (1965), pracy kontynuującej teoretyczne rozważania o mitologii. Powyższe zagadnienie nie jest tylko przedmiotem analizy językoznawstwa, literaturoznawstwa czy antropologii kulturowej, ale także

714 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 243. Dla Saussure'a znak jest połączeniem pojęcia z obrazem, jest bytem psychicznym, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, dz. cyt., s. 91.

715 „system języka, *la langue* [...] będę nazywał *językiem-przedmiotem*”, R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 246.

716 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 248. W graficznej prezentacji (rys. 1) Barthes używa terminu znak.

717 Język „bierny i tkwiący w zbiorowościach kod społeczny organizujący mowę i tworzący narzędzie niezbędne do użycia zdolności mowy”, F. Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, dz. cyt., s. 41, notatki.

myśli politycznej; jeśli postulujemy jej badania o nowe formy wypowiedzi (H. Olszewski), wówczas pojawia się pytanie: Czy mamy do czynienia z myślą polityczną, czy tylko z komunikacją polityczną? Gdzie wytwarzają się przekonania fałszywe: w społecznym systemie produkcji, czy w kulturze, reprodukowanej przez ideologiczne aparaty państwa?

W ocenie Barthesa mit pełni podwójną funkcję: „wskazuje i oznajmia, daje do zrozumienia i narzuca”⁷¹⁸. Mit zatem manipuluje symbolami w rzeczywistości społecznej, określa dominujący system znaczeń politycznych, ustanawia hierarchię idei oraz narzuca poprzez przemoc symboliczną określone odczytanie ideologiczne form kulturowych. Mitologie zatem reprodukują porządek polityczny w państwie. W *Podstawach semiologii* zwraca uwagę na społeczne uczenie się czytania mitologii⁷¹⁹.

Pierwszy sens (na poziomie języka) jest sensem jawnym, powszechnie zrozumiałym, zbudowanym ze znaków denotatywnych, gdy znaczenie mitu jest zbudowane z konotacji, w *Podstawach semiologii* dopowiada: z „rozwoju systemu znaczeń wtórnych”⁷²⁰. W *Mitologiach* Barthes nawiązał do hipotezy Freuda ukrytego sensu marzenia sennego⁷²¹, zaś w *Podstawach semiologii* do analizy konotacji Louisa T. Hjelmsleva. W ocenie Barthesa „drugi sens określonego zachowania [tj. ukryty sens marzenia sennego – MN] jest jego sensem właściwym, to znaczy stosownym do pewnej całościowej i głębokiej sytuacji”⁷²². Barthes prawdopodobnie podziela przekonanie Cassirera, dla którego „to, co intuicyjne, pozostaje zawsze tym, co «pierwsze z natury», natomiast to co symboliczne, okazuje się czymś koniecznym, o tyle, o ile prezentuje się «pierwsze dla nas» [...] Tym samym, to co intuicyjne, zawsze stanowi właściwy fundament w porządku czysto logicznym”, w porządku przedmiotowym⁷²³. W późniejszym czasie będzie głosić (*Problem znaczenia w filmie*),

718 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 248.

719 „społeczeństwo bez przerwy rozwija, począwszy od pierwszego, system, który dostarcza mu ludzka mowa, system sensu wtórnego”, R. Barthes, *Podstawy semiologii*, dz. cyt., s. 80.

720 R. Barthes, *Podstawy semiologii*, dz. cyt., s. 18.

721 „Dla Freuda [...] psychika jest pewnym zagęszczeniem ekwiwalencji, *równowartości*. Jeden termin [...] tworzy jawny sens zachowań, drugi ich sens utajony lub właściwy (jest to na przykład podłoże snu)”, R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 244.

722 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 251.

723 E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, dz. cyt., t. III, s. 409.

nawiązując do triady Jacques'a Lacana: realne – wyobrażone – symboliczne. „Rzeczywiste zna tylko różnicę [język – MN], symboliczne zna tylko mąski [mit – MN], jedynie obraz (wyobrażone) jest bliski, jedynie obraz jest «prawdziwy»”⁷²⁴.

Francuski semiolog na poparcie swojej teorii analizuje komunikat mitologiczny (okładkę pisma), który ukazał się na łamach „Paris-Match” (nr 326) pod koniec czerwca 1955 roku⁷²⁵. Pierwotny sens tworzą znaki opisujące (znaki denotatywne), są łatwe do odczytania (Murzyn, mundur, sztandar). Sens wtórny tworzą znaki konotatywne⁷²⁶ (w czasie pracy nad *Mitologiami* Barthes używał określenia metajęzyk). „Na okładce salutuje młody Murzyn ubrany we francuski mundur, oczy uniesione i utkwione bez wątpienia w powiewającym na wietrze trójkolorowym sztandarem. Taki jest *sens* tego obrazu [system języka – MN]. Ale – może jestem naiwny, może nie – dobrze widzę, co to dla mnie znaczy: Francja jest wielkim Imperium, że wszyscy jej synowie, bez względu na kolor skóry, wiernie służą pod jej sztandarem i że nie ma lepszej odpowiedzi tym, którzy zarzucają jej rzekomy kolonializm⁷²⁷, niż zapal tego Czarnego, by służyć swym rzekomym ciemnizycom”⁷²⁸ (system mitu).

Zdaniem Barthes'a w systemie języka sensem jest ukazanie patriotyzmu. W systemie mitu „mamy *signifiant*, ukształtowane już przez uprzedni system [języka] (*czarnoskóry żołnierz oddaje francuski salut wojskowy*) [znaczący mitu], mamy *signifié* (jest nim zamierzone pomieszczenie francuskości z militarystem) [znaczone mitu], a w końcu mamy obecność *signifié* poprzez owe

724 R. Barthes, *Problem znaczenia w filmie*, dz. cyt., s. 20. Por. J. Lacan, *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carabino i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

725 W 1955 „Paris Match” było jednym z najpoczytniejszych tygodników francuskich, w którym obok najważniejszych wiadomości, reportaży, ukazywały się zdjęcia polityków, artystów i celebrytów. Zdjęcie analizowanej okładki na stronie: https://literariness.org/2016/03/20/structuralism/paris_match_-_child_soldier_cover/

726 Znaki konotatywne dzielimy na znaki metonimiczne („to coś, co kojarzy się z czymś innym i dzięki temu jest reprezentacją tego czegoś”, np. niemowlę – przyszłość) i znaki synekdochalne („albo część czegoś, która zastępuje całość, albo całość będąca reprezentacją części” np. wieża Eiffla – Paryż), G. Rose, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 115.

727 Raczej powinno być imperializm, „rzekomy kolonializm” nie podlegał dyskusji.

728 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 247 (podkr. RB).

signifiant”, mamy skonstruowany znak mitu: „Francja jest wielkim Imperium, [w którym] [...] wszyscy jej synowie, bez względu na kolor skóry, wiernie służą pod jej sztandarem” [znaczenie mitu – MN]⁷²⁹.

Powyzsza analiza okładki nie oddaje wszystkich znaczeń przedstawionych na fotografii. Jest dosyć pobieżna i może budzić kontrowersje (niektóre poniżej wskazuję). Dlaczego semiolog nie przedstawił pogłębionej analizy, trudno jest stwierdzić, prawdopodobnie chciał ukazać tylko mechanizm wytwarzania znaczenia i zaprezentować jeden z sensów. W ocenie Barthesa przekaz mitologiczny posiada wiele ukrytych sensów, które się nie łączą w całość, lecz się sumują, są zbiorem. Semiolog nie stosuje jeszcze wówczas pojęcia tekstu, przejął je znacznie później od Julii Kristevej (z *Sémiotique: recherches pour une sémanalyse*, 1969), ale można uznać mitologie za teksty kultury. „Zasadniczą cechą tekstu jest jego nieograniczona produktywność sensów”⁷³⁰, a nie odnalezienie sensu głębokiego w hermeneutycznym rozumieniu. Tekst odsyła do idei gry.

Istotą sensu języka nie jest patriotyzm, tylko patriotyzm kolonii (akceptacja zniewolenia), co zasadniczo zmienia dalszą analizę. Pojawia się pytanie o ideologię kolonialną?, czy mamy do czynienia z typem myśli politycznej, jeśli tak to jakiej, czy raczej z postawą polityczną? (u Barthesa kolonializm jest postawą polityczną). Jaka jest relacja między patriotyzmem a ideologią kolonialną? Ponadto Barthes nie wskazał czynników ideologicznych, dla zrozumienia mitologii zasadniczych. W mojej ocenie okładka odwołuje się do kontekstu *Marsylianki* („I naprzód marsz Ojczyzny dzieci”), którego Barthes nie analizuje. Przedstawiany na okładce żołnierz pochodzi z Burkina Faso, prawdopodobnie ma na nazwisko/imię Dioufi co najważniejsze, o czym Barthes nie wspomina w analizie, jest dzieckiem u Barthesa „młody Murzyn”.

W ocenie Barthesa zniekształcenie przekonań dokonuje się tylko w systemie mitu, w którym następuje deformacja dyskursu faktograficznego, np. „o salucie Murzyna”⁷³¹. Dyskurs faktograficzny jest historyczną opowieścią

729 Tamże (podkr. RB).

730 M. Klik, *Wieloznaczność tekstu według Rolanda Barthesa*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 3, s. 53. Por. U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 2008; U. Eco, *Pomiędzy autorem a tekstem*, s. 76–100; R. Barthes, *Od dzieła do tekstu*, dz. cyt.; tegoż, *S/Z*, dz. cyt., s. 153–159.

731 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 254.

o aksjologii pojęcia, jest odtworzeniem jego powstania. Mistyfikacja polega zatem na „pozbawieniu pamięci” pojęcia, a nie przekreśleniu jego istnienia. „Pojęcie dosłownie zniekształca sens, ale go nie usuwa”⁷³². Punktem wyjścia dla tworzenia się przekazu mitologicznego jest forma znaku z systemu języka z „pozbawionym” sensem (rys. 1, okienko 3 w systemie języka: znak i SIGNIFIANT, iunctim konieczne). Mit przekształca rzeczy i zjawiska historyczne i ich moralne, kulturowe i estetyczne odniesienia, będące wynikiem klasowej hierarchii ingerującej w rzeczy i zjawiska naturalne⁷³³. W konsekwencji mit pozbawia społeczeństwo wyboru, sugerując wybór „naturalności”, tym samym mit dokonując odpolitycznienia przekazu, unieważnia polityczność rzeczy i zjawisk historycznych, ich klasową funkcję. Mit jest komunikacją (mową) odpolitycznioną.

Signifiant mitu zakłada lekturę, „w przeciwieństwie do *signifiant* językowego, które jest czysto psychiczne”⁷³⁴. Przy tym wiedza zawarta w pojęciu mitycznym jest ukształtowana „ze swobodnych, nieograniczonych skojarzeń” nadbudowanych na sensie znaku językowego, dlatego „nie jest to nigdy jakaś esencja abstrakcyjna, oczyszczona”⁷³⁵, którą można przedstawić za pomocą twierdzeń i pojęć. Zdaniem Barthes’a mitolog woli pracować na obrazach „ubogich, niekompletnych, o sensie dość wywabionym, gotowym do przyjęcia [nowego – MN] znaczenia” (karykatura, pastisz, symbole)⁷³⁶. Elementem tworzącym mit jest pojęcie, dlatego semiolog czy mitolog powinni opanować definiowanie pojęć (dobroć, dobroczynność, zdrowie, ludzkość, przykłady wskazane przez Barthes’a), szczególnie tych, które nie są podane w słowniku, jak np. francuskość, chińskość.

Mit jest przedmiotem analizy semiologicznej (nauki o znakach i ich znaczeniach), a nie językoznawstwa (nauki o języku). „Semiologia jest nauką o formach, bo bada znaczenia niezależnie od ich treści”⁷³⁷. Jednocześnie jest nauką historyczną, ponieważ bada idee jako formy ideologii. Celem

732 Tamże.

733 M. Tager, *Myth and politics*, dz. cyt., s. 632.

734 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 248 (kursywa RB).

735 Tamże, s. 250.

736 Tamże, s. 259.

737 Tamże, s. 242.

semiologii jest dla Barthesa demitologizacja świata, przywrócenie znakom ich znakowości, ich arbitralności, czyli odtworzenie ich historycznego początku.

Zdaniem Barthesa możemy wyróżnić trzy sposoby lektury mitologii, ze względu na relację między sensem znaku językowego a formą mitu (rys. 1, SIGNIFIANT, okno 3). Pierwszą grupę stanowią wytwórcy mitu, redaktorzy prasy, którzy poszukują dla mitu „pustego” znaku języka. Tego typu przykładem jest sens znaku języka z okładki „Paris-Match”, który został wypełniony przez mit francuskiego imperializmu.

Drugi typ lektury charakterystyczny jest dla mitologa. Mitolog nastawia się na poszukiwanie pełnego sensu języka, powinien dostrzec oszustwo przekazu okładki „Paris Match” i zburzyć mit francuskiej imperialności. Mitolog stara się odnaleźć „pod niewinnością najbardziej naiwnych życiowych związków głęboką alienację”⁷³⁸. Odnalezienie tych związków jest dla Barthesa aktem politycznym.

Trzeci typ lektury, najbardziej powszechny, charakterystyczny jest dla tych członków społeczeństwa, który nieświadomie przyjmuje nierozzerwalność sensu znaku języka i formy mitu. Czytelnik reaguje wówczas „na podstawowy mechanizm mitu”. Salutujący Murzyn nie jest dla niego ani symbolem (typ pierwszy lektury), ani alibi (typ drugi lektury), „jest samą *obecnością* francuskiego imperializmu”⁷³⁹.

Trzeci sposób lektury jest zgodny z intencjami twórców mitu, w wyniku lektury następuje przejście od semiologii do ideologii, historia przekształca się w naturę. Czytelnik mitu uważa znaczenie mitu za system faktów i czyta mit „jako system oparty na faktach”, gdy w rzeczywistości jest „tylko systemem semiologicznym”⁷⁴⁰, systemem pojęć i znaczeń sztucznie stworzonych, ideologicznie i aksjologicznie określonych. Tylko w trzecim sposobie lektury mit oddziałuje na społeczeństwo, kształtując jego świadomość polityczną. Zdaniem J. Cullera, jeśli wszystko staje się domeną mitologa, to mit traci swój charakter, mit nie będzie wówczas przekonaniem fałszywym, ale formą komunikacji.

Barthes dokonał analizy semiologicznej mieszczaństwa francuskiego, które jest jego zdaniem anonimowym twórcą współczesnej mitologii. Jego

738 Tamże, s. 292–293.

739 Tamże, s. 261.

740 Tamże, s. 264.

zdaniem społeczeństwo mieszczańskie (semilog analizuje głównie Francję po 1789 r.) „jest uprzywilejowanym polem znaczeń mitycznych”⁷⁴¹. Ideologia mieszczańska wypełnia całą sferę publiczną, stwarza jedną i tę samą naturę człowieka, definiowaną poprzez te same wartości, idee, działania. Partie parlamentarne przyjmują ideologię mieszczańską, jej system wartości, jej kulturę, są mieszczańskie „z ducha”. Partia rewolucyjna, jak Barthes określa partię komunistyczną, nie stwarza realnej ideologicznej alternatywy dla mieszczaństwa. Jest tylko w stanie tworzyć kapitał polityczny (określenie Barthesa), a nie realnie kształtować politykę w społeczeństwie. Przez politykę Barthes rozumie zdolność do wytwarzania świata.

PRAWICY WŁADZA SYMBOLICZNA

Mitologie są przede wszystkim ideowym przekazem Prawicy, rozumianej przez Barthesa jako wszystkie siły polityczne mieszczaństwa⁷⁴². Jego zdaniem w społeczeństwie mieszczańskim mit ma znaczenie zasadnicze, definiuje prawie wszystkie obszary życia społecznego: sprawiedliwość, moralność, estetykę, dyplomację, sztuki użytkowe, Literaturę, widowiska (wyliczenie za Barthesem)⁷⁴³. Mitologie definiują prawie wszystkie obszary życia publicznego: codzienną moralność, ceremoniału obywatelskie i świeckie rytuały, jak również określają sposób konsumpcji kulturowej społeczeństwa. Dla Barthesa kultura popularna jest wynikiem produkcji przemysłu kulturowego. „Dokładnie cała Francja nurza się w tej anonimowej ideologii: nasza prasa, nasz film, nasz teatr, nasza literatura popularna, nasze ceremonie, nasza Sprawiedliwość, nasza dyplomacja, nasze rozmowy, pogoda, którą się chwali, zbrodnia, którą się osądza, ślub, którym się wzruszamy, kuchnia o jakiej marzymy, ubranie jakie nosimy, wszystko w naszym życiu codziennym jest uzależnione”⁷⁴⁴ od estetycznej i etycznej ideologii mieszczańskiej, od jej ideologicznego panowania. Społeczeństwo mieszczańskie coraz bardziej staje się anonimowe ideologiczne, stwarzając złudzenie naturalności. Przekształca

741 Tamże, s. 271.

742 Barthes używa dużych liter w znaczeniu drugiego systemu semiotycznego, tj. mitu.

743 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 284.

744 Tamże, s. 274.

rzeczywisty świat w jego obraz, Historię w Naturę⁷⁴⁵. W ten sposób mieszczaństwo (ideologia Prawicy) przedstawia się jako społeczeństwo anonimowe, zdenominowane⁷⁴⁶ (bez wskazanego Autora ideologii), nie przyznaje się do swego panowania. Używa od 1789 roku ideologii narodowej, patriotyzmu do ugruntowania norm i wartości burżuazji w społeczeństwie. Mieszczaństwu Barthes przeciwstawia proletariat i jego polityczną reprezentację Lewicę. Przekłada na język semiologii marksowską koncepcję walki klas, jako starcia Prawicy (mieszczaństwa i jego panującej ideologii – mitologii) z Lewicą (proletariat wraz z ideologią rewolucyjną). Mitologie, jako ideologia panująca, nie są więc jakąś formą złudzenia społecznego, *trompe-l'œil* świata zdominowanego przez kulturę popularną czy komunikacją społeczną (Barthes stosuje obydwie wykładnie mitu), ale są władzą symboliczną, poprzez którą mieszczaństwo realizuje swoje panowanie polityczne (Barthes stosuje określenie panowanie klasowe). Społeczeństwo mieszczańskie jest określeniem nadbudowy ideologicznej w marksizmie.

Władza symboliczna mieszczaństwa w nowoczesnym państwie „jest obecna w najbardziej delikatnych mechanizmach społecznej wymiany” w stylach mody, opiniach publicznych, w spektaklach teatralnych i widowiskach, w sporcie, w informacjach prasowych, a także „w układach rodzinnych i prywatnych, a nawet w wolnościowych zrywach”, które są przesiąknięte frazesem mieszczańskim, tj. retoryką mieszczaństwa⁷⁴⁷. Nawet proletariat jest przesiąknięty ideologią mieszczańską. Barthes nie rozpatruje władzy symbolicznej w kontekście reżimu politycznego, tylko w kontekście panowania klasowego, tym samym nie rozważa politologicznych kontekstów, a odsłania filozoficzne aspekty władzy symbolicznej.

Jednocześnie wraz z denominacją mieszczaństwa, jego anonimowością ideologiczną następuje proces odpolitycznienia kultury i życia codziennego. Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku narzędziem mieszczaństwa są mitologie. „Mit jest narzędziem najlepiej przystosowanym do ideologicznego odwrócenia”⁷⁴⁸, tj. do zamiany historii w naturę, a przygodności w wiecz-

745 Tamże, s. 275.

746 Denominacja, inaczej de-nominacja, określenie od nazwy, pozbawienie nazwy zjawiska.

747 R. Barthes, *Wykład*, dz. cyt., s. 9–10.

748 R. Barthes, *Mitologia*, dz. cyt., s. 277.

ność, mit dokonuje kuglarstwa ideologicznego. Funkcją mitu jest „usunięcie” rzeczywistości, stworzenie wiecznej nieobecności.

Mity w relacji do polityki (władzy symbolicznej) możemy podzielić na mity słabe i mity mocne. W pierwszym przypadku polityka jest tylko lekko osadzona w mowie mitologicznej, w drugim przypadku wyraźnie. Filozof jako przykład mitu politycznie słabego wskazuje regułę gramatyczną w łacinie (analizuje bajkę Ezopa⁷⁴⁹), zaś mitu politycznie mocnego mit francuskiej imperialności (analizowana okładka „Paris-Match”). Mity politycznie słabe odnoszą się do kulturowego porządku społeczeństwa, zaś mity polityczne mocne do ideologii. Barthes używa określenia ideologia przynajmniej w dwóch znaczeniach, jako ideologia panująca, wówczas mitologie są jej częścią (nie określa, jak dużą) oraz jako ideologie partyjne, konkretne nurty politycznego myślenia – wówczas mitologie są autonomiczne. Przykład reguły gramatycznej ukazuje skalę panowania klasowego, ideologia dominująca jest totalna, znaczy wszystkie aspekty życia społecznego, nawet pozornie daleko usytuowane od sporów politycznych. Używając siatki pojęciowej politologii, mity mocne odnoszą się do zjawisk politycznych, tj. zjawisk, które posiadają cechę polityczności, zaś mity słabe do innych zjawisk społecznych. Jak podkreśla się w literaturze przedmiotu (J. Culler, K. Żukowska), jeśli mit znaczy każdy aspekt rzeczywistości społecznej, traci swój eksplanacyjny charakter, staje się propozycją ideologiczną. Barthes dokonał w późniejszym czasie korekty i skierował swoją uwagę na analizę narracji historycznej i tekstu⁷⁵⁰. Jak wskazał Adam Dziadek, w momencie przyjęcia przez semiologa idei intertekstualności, narodził się „drugi” Barthes (tezę Dziadka przyjmuję w książce). *Mitologie* ukazują system nieskończonej produkcji znaczeń ideologicznych, *de facto* pewnego typu mechanizm tworzenia mitu. Mit współczesny traci u Barthesa swój sakralny charakter, nie jest już opowieścią świętą usytuowaną w *sacrum*, a paradoksalnie uzyskuje status święta świeckiego, opowieści paradygmatycznej wyznaczającej modele życia społecznego, legitymizowane poprzez ideologię panującą. Mitologie tworzą ceremoniał i rytuały

749 Tamże, s. 250, 279.

750 R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań* (1966), tłum. W. Błońska, w: *Narratologia*, red. M. Głowiński, dz. cyt., s. 13–54; tegoż, *Dyskurs historii* (1967), tłum. A. Rysiewicz, Z. Kloch, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3, s. 225–236; tegoż, *Śmierć Autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2 (54/55), s. 247–251; tegoż, *Od dzieła do tekstu*, dz. cyt.

społeczeństwa mieszczańskiego. Społeczeństwo mieszczańskie jest referencją znakową nadbudowy politycznej, Barthes zgodnie z koncepcją hegemonii Gramsciego nie analizuje bazy ekonomicznej kapitalizmu, poszukuje przyczyn derewolucji w świadomości politycznej. Filozof osiągnął cel polityczny, jaki wyznaczył sobie rozpoczynając pracę nad *Stopniem zero pisania* i *Mitologiami* – krytykę burżuazyjnego społeczeństwa i świadomości mieszczańskiej.

MIT NA LEWICY

Mity występują, jak pisał Barthes, statystycznie na Prawicy, ale także spotykamy się z jednostkowymi przykładami mitów na Lewicy, szczególnie wówczas, gdy lewica traci swój rewolucyjny charakter. Język prawdziwie rewolucyjny nie jest mityczny z definicji, ponieważ jest językiem człowieka-wytwórcy, pracownik jest jego właścicielem, określa go tak, jak działa, nie musi zafałszowywać rzeczywistości, by „zakryć” swoje miejsce w procesie produkcji. Pracownik nie musi stawiać pomiędzy przedmiotem a sobą obrazów (fikcji/mitu), które zafałszowują jego rolę w procesie wytwarzania. Barthes, tak jak Marks i Proudhon, z którego autor *Kapitału* zaczerpnął radykalną tezę o kradzieży własności, postrzega świat utopijnie, jako wspólnotę uczuć. Chce społeczeństwa realizującego swoje aspiracje i jednakowego. Barthes przyjmuje teorię alienacji Marksa, wytwarzania się świadomości fałszywej w wyniku błędnego ideologicznie rozpoznania swojego miejsca w procesie pracy i swojej roli. Za Malinowskim przyjmuje także pragmatyczną teorię języka, języka działania. Podaje przykład drwala (sic!, czyżby drwalem był Barthes?), gdy objaśnia język-przedmiotów i metajęzyk, w późniejszym czasie odrzucił pojęcie metajęzyka. Język-przedmiotów jest językiem operacyjnym, powiązany z przedmiotem, i jest językiem proletariatu, bezpośrednich wytwórców i właścicieli przedmiotów (oczywiście w pewnym dopuszczalnym analitycznie uproszczeniu, *de facto* proletariat jest właścicielem środków produkcji i społecznie wytwarzanych dóbr, a nie właścicielem indywidualnym). Zdaniem semiologa, pomiędzy wytwórcą a drzewem „nie ma nic innego poza moją pracą, czyli [poza – MN] moim działaniem”⁷⁵¹. Język, który się kształtuje w społecznej relacji (można także użyć marksistowskiego określenia: rzeczowej) jest politycznym, ponieważ nie wytwarza form pośrednich

751 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 281 (kursywa RB).

(zafalszowania), języka konotacji. Język konotacji (mitu, w interpretacji R. Jakobsona i C. Lévi-Straussa język kultury) nie jest mu politycznie potrzebny, nie musi zamaskować swojego rzeczywistego miejsca, ani dokonać swojej de-nominacji. Język polityczny, który u Barthesa jest jednoznaczny z językiem-przedmiotów, przedstawia naturę w jej rzeczywistej roli, nie unieważnia historii i politycznych konsekwencji, wynikłych z panowania proletariatu (w leninowskiej retoryce: dyktaturze), jest językiem „poprzez który *działam* przedmiotem”⁷⁵². Drzewo jest znakiem języka, a nie mitem-znaczeniem, język polityczny Lewicy nie mistyfikuje swojego ideologicznego znaczenia, nie unieważnia politycznych sporów, tylko je podtrzymuje.

Barthes dokonuje zatem istotnej mitologizacji własnej teorii mitologii, formułuje opozycję prawda-falsz, charakterystyczną dla filozoficznego dyskursu, przypisując prawdę do lewicy, a fałsz do prawicy. W rewolucji dostrzega akt oczyszczenia, która ma ujawnić polityczne obciążenie świata. Barthes zatem dokonuje ideologicznego opisu tworzenia języka na lewicy, w semiologicznej siatce pojęciowej. Wyprowadza przy tym ważne, politycznie uzasadnienia, które sytuują jego myśl w radykalnych nurtach lewicowych (trockizm, maoizm i stalinizm⁷⁵³), charakterystycznych dla myśli lat 50. i 60. XX wieku, dokończenia rewolucji. We frazie „dokończenia rewolucji” świadomie nawiązując do znanej pracy Lwa Trockiego *Niedokończona rewolucja*. W środowisko radykalnej lewicy wprowadził Barthesa sympatyk Trockiego, Georges Fournié.

Barthes wyprowadza polityczne konsekwencje ze swojej teorii mitologii: mit na lewicy powstaje wówczas, gdy lewica przestaje być siłą rewolucyjną, ulega mieszczańskiej kulturze (stalinizm), albo następuje tworzenie nowej klasy burżuazyjnej w socjalizmie (M. Dżilas, L. Trocki). Filozof nie podaje politycznych warunków powstania tego typu sytuacji (są one dosyć oczywiste), tylko semiologicznie opisuje kształtowanie się mitu na lewicy. „Mit lewicy wyłania się dokładnie w chwili gdy rewolucja przekształca się w «lewicę» [obraz], to znaczy [gdy] zgadza się na zamaskowanie [swoich klasowych poglądów], zasłonięcie swojego imienia, na wytworzenie się niewinnego metajęzyka [konotacji – MN] i przyjęcie kształtu «Natury», tj. oczywistości.

752 Tamże.

753 W przypadku stalinizmu (nie jest to pomyłka) Barthes krytykuje J. Stalina, a nie stalinizm.

Mit na Lewicy ma miejsce wówczas, gdy Partia staje się siłą polityczną Narodu⁷⁵⁴, gdy wytraca rewolucyjny wigor. I dodaje rzadkie u niego kontekstualne uzasadnienie: „Ta rewolucyjna de-nominacja może być taktyczna lub nie”⁷⁵⁵, alternatywa wydaje się być ideologicznie sformułowana. Dla Barthes'a mit stalinowski jest przykładem nierewolucyjnej demitologizacji. W *Stopniu zero pisania* dokonał analizy metafrazy lewicy w Związku Radzieckim⁷⁵⁶.

Barthes nie jest jednoznaczny wobec mitu na lewicy, można mu postawić zarzut ideologizacji nauki. Mit lewicowy powstaje w wyniku „odchylenia”, odejścia od założeń teorii rewolucyjnej, przy tym mit na lewicy nie ma jakości mitu mieszczańskiego, ponieważ „przedmioty które obejmuje są rzadkie, są to tylko niektóre pojęcia polityczne”⁷⁵⁷. Semiolog tym samym dostrzega, a nawet podkreśla autokratyczny charakter reżimu politycznego w socjalizmie.

Życie codzienne w państwie rewolucyjnym jest dla mitu niedostępne, jak można się domyślać ze względu na język-przedmiotów, jakim posługuje się wytwórca. Mit na lewicy jest mitem ubogim, nie potrafi się rozmnażać, jest „wytworzony na zamówienie i na czas ograniczony, jest źle obmyślony”, jest „w nim coś sztywnego i dosłownego, jakaś pozostałość po rozkazie”⁷⁵⁸. Ponadto, mit na lewicy jest mitem przypadkowym, nie wpisanym w strategię polityczną, stanowi jedynie taktykę lub odchylenie, nie jest cechą zasadniczą funkcjonowania społeczeństwa socjalistycznego jak w przypadku społeczeństwa mieszczańskiego.

UWAGI KRYTYCZNE

W literaturze naukowej teoria mitologii spotkała się z krytyką, o której już wspominałem (de Man, Kristeva, Lévi-Strauss). Poniżej przedstawiam krytykę Marcina Czerwińskiego, polskiego socjologa kultury, wyrażoną w książce *Magia, mit i fikcja*, gdzie tytułowa fikcja odnosi się do teorii mitologii Barthes'a. Bardzo krytycznie ocenia on teorię mitologii, odmawia jej statusu teorii i odmawia nazwania zjawiska kulturowego analizowanego przez

754 Hasło z Polski Ludowej jest przykładem kształtowania się mieszczańskiej oczywistości.

755 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 282.

756 R. Barthes, *Stopień zero pisania*, dz. cyt., s. 30–33.

757 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 282.

758 Tamże, s. 283.

Barthesa mitologiami. Krytyka ta jest zbieżna w ogólnym zarysie z analizą Mircea Eliadego współczesnych zjawisk kulturowych w aspekcie mitu. Religioznawca zatytułował rozdział poświęcony mitom współczesnym: *Mity przetrwały w ukryciu*⁷⁵⁹. Tytuł rozdziału nawiązuje do teorii mitologii Barthesa, a także do archaizacji życia społecznego (przeżytki) Edwarda B. Tylora. Eliade analizuje „mitologie” (*de facto* podważa ich status ontologiczny, stąd zapis w cudzysłowie) w podpunkcie *Mity i mass media*, uważając je za pozostałości religijnego mitu archaicznego (wątki mitopodobne), podobnie jak Lauri Honko (*The problem of defining myth*) za mitolegemy. Przy tym Honko uznał je za mitolegemy literackie, Eliade za mitolegemy religijne, a M. Napiórkowski mity zdegradowane.

Czerwiński wskazuje na niejasne użycia podstawowej kategorii analizy mitologii „naturalności”, także „naturalny”, „natura”. Naturalne może być interpretowane bardzo różnorodnie: 1) jako to, co wynika z sytuacji uprzednich w sposób równie oczekiwany, jak np. w zjawiskach przyrody, 2) zachodzi lub istnieje w sposób konieczny, 3) co zależy od całkowicie indywidualnego, kapryśnego postanowienia, 4) trwanie lub następstwo zdarzeń tak oczywiste, że naturalne, 5) zgodne z motywacjami psychologicznymi⁷⁶⁰. Żadna z przedstawionych propozycji nie opisuje ujęcia tego, co naturalne u Barthesa, ponieważ nie odsyła do historii. Naturalne (natura, naturalność) oznacza unieważnienie dyskusji, to, co staje się niepolemiczne, już niepodlegające ideologicznej konfrontacji. Mit staje się oczywisty z natury, tym samym mit zakrywa polityczność, w rozumieniu politologicznym. Mit u Barthesa unieważnia ideologię.

Teoria mitologii jest przedmiotem krytyki w rozdziale *Mit dzisiaj – fikcja i jej postacie*. Tytuł rozdziału wyraźnie odsyła do *Mitologii*, cz. II, *Mit, dzisiaj*, o czym Czerwiński ironicznie informuje: „którego tytuł skradłem dla tego rozdziału”⁷⁶¹ (zastosował ironię, tak charakterystyczną dla dyskursu Barthesa). Mit, antropomorfizowany u Czerwińskiego, będący alter ego,

759 M. Eliade, *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 161–189, szczególnie paragraf, *Mity i mass media*, s. 182–189.

760 M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, dz. cyt., s. 93–94.

761 Tamże, s. 133.

niczego nie ukrywa⁷⁶², socjolog informuje o „słowie skradzionym i oddanym”⁷⁶³, „skradzionym dla tego rozdziału” i oddanym w nowym tytule. Czytni Barthesa „mitem” i, tak jak francuski semiolog, ujawnia i zakrywa. Barthesa eseje są dla niego nową mitologią, a nie krytyką społeczną.

Czerwiński odrzucił Barthesa tezę o mitologii kultury współczesnej, mamy do czynienia z „mitopodobnymi strukturami wyobrażeń”⁷⁶⁴, z analogiami, a nie nowymi ścieżkami mitu. W jego ocenie Barthes organizuje swój dyskurs (wypowiedź) poprzez niedomówienia i stosowanie myślenia mitycznego, np. zasady koincydencji lub zasady *juxta hoc ergo propter hoc* (bliskości przestrzennej zdarzeń, Czerwiński imiennie nie wskazuje powyższych zasad), podaje przykład mitologii „rządowości” z „France-Soir”⁷⁶⁵. Według niego mit w ujęciu Barthesa jest hybrydą, od kłamstwa różni się brakiem treści fałszywej („nie można przeprowadzić wprost próby prawdziwości”⁷⁶⁶), wyraża intencje Barthesa, który opisuje potocznie obserwowane wydarzenia. Mitologie są nową ideologią, a nie naukową refleksją. Mitologie nadają „sens, nie dosyć umotywowanego wyboru, arbitralnie bronionej wartości”⁷⁶⁷. Barthes nie odczytuje sensu znaku, lecz ekstrapoluje, „idea rządowości” jest raczej słusznym wnioskiem psychologicznym, ale nie logicznym, który został wyprowadzony ze skojarzeń i sytuacji, rządowość nie jest ideą. Mity są „samowystarczalne i kategoryczne, są całościami skończonymi”, tym samym nie pozwalają na sformułowanie alternatywy⁷⁶⁸, mają budzić „wiarę pozadyskusyjną” (tak u Czerwińskiego), ich funkcją jest udzielanie pewności, a nie funkcja analityczna. Ponadto Barthes w analizie mitologii pominął znaczenie języka, jego funkcji krytycznych, tkwiących w nim możliwości dojścia do prawdy, pomija mowę dyskursywną. Mitologie nie mogą stać się tym samym krytycznymi narzędziami analizy rzeczywistości, ale są mitopodobnymi skojarzenia, bliskimi psychoanalitycznym opisom kultury. Krytyka

762 M. Czerwiński odnosi się prawdopodobnie do frazy z R. Barthes, *Mitologii*, „mit niczego nie ukrywa”, dz. cyt., s. 253. Fraza u Barthesa jest wyróżniona, semiolog nadaje jej znaczenie.

763 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 257.

764 M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, dz. cyt., s. 131.

765 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. s. 262–263, u M. Czerwińskiego błędnie podany tytuł „Le Figaro”.

766 M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcje*, dz. cyt., s. 134.

767 Tamże.

768 Tamże, s. 135.

Czerwińskiego nie została podzielona w nauce (podważyli ją K. Kłosiński, M.P. Markowski, A. Dziadek).

MITOLOGIE POLITYCZNE

Zarówno w historii doktryn politycznych i prawnych (J. Baszkiewicz, H. Olszewski, K. Chojnicka), jak i historii myśli politycznej (M. Sobolewski, W. Paruch, E. Olszewski, E. Maj, H. Zieliński) formułowany jest postulat poszerzenia źródeł analizy myśli politycznej, sięgnięcia po źródła kulturowe⁷⁶⁹. W podrozdziale *Myśl polityczna jako kategoria analizy* wskazywałem na problemy związane z ich analizą, głównie w warstwie językowej.

Rozszerzenie przedmiotu badań wydaje się nie podlegać dyskusji. W nauce o polityce możemy wskazać znaczne grono badaczy podejmujących problematykę kulturową z zamiarem wpisania jej w analizy polityczne, w historii doktryn politycznych lub myśl polityczną. Pojawia się pytanie: Jak ująć tego typu wypowiedzi, czy jako immamentną część ideologii lub propagandy politycznej danego nurtu politycznego, jego dystrybucji, by użyć języka empirycznych nauk o polityce, czy może szerzej, jako inny nurt refleksji o myśli politycznej, sytuujący się obok ideologii? Skłaniam się do drugiego podejścia, koncepcja mitologii politycznej jest tego typu propozycją, stwarza znaczne możliwości analityczne.

Jak zatem mamy traktować literackie, artystyczne wypowiedzi? Czy jako element propagandy politycznej, jakiś jej wariant, np. dyplomacja kulturowa, public relations (w dystrybucyjnym ujęciu), czy może myśli politycznej, początek genezy idei, kolejny argument doktryny politycznej (w ujęciu substancjalnym)? A jeśli tak, to jakiej myśli? I jakie przyjąć kryteria? Wartości polityczne są często niewystarczającym wyróżnikiem, np. wolność na poziomie hasła jest akceptowana przez wiele nurtów politycznych: konserwatywny, liberalny, socjaldemokratyczny. Przykładem może być *Pigmalion* Bernarda Shaw, który zapowiada lewicową utopię (w Mannheimowskim rozumieniu), totalitarną indoktrynację (w mitologicznym odczytaniu), czy powieść *Wystarczy być* Jerzego Kosińskiego, będąca apologią populistycznej postawy w mitologicznym odczytaniu, zaś w interpretacji krytyczno-literackiej jest pastiszem na telewizję, krytyką kultury masowej.

769 Zob. *Aspekty metodologiczne oraz teoretyczne w subdyscyplinach politologii*, red. Ł. Młyńczyk, B. Nitschke, Toruń 2013.

Najczęściej wypowiedzi literackie czy artystyczne nie niosą politycznych treści, tylko sygnalizują problem, wystrzegają widzenie polityczne, np. filmy Jerzego Kawalerowicza o władzy, manipulacji (*Faraon, Matka Joanna od Aniołów*). Raczej dostrzegamy wypowiedzi polityczne w dziełach literackich, artystycznych i wpisujemy je w doktrynę lub ideę polityczną, jako kolejne jej uzasadnienie lub zbiór argumentów. Dystrybucja idei politycznych przebiega na ścieżce komunikowania politycznego (retoryka, propaganda polityczna) i na ścieżce kulturowej (literatura, sztuka)⁷⁷⁰.

W rozwiniętych demokracjach obok ideologii pojawia się mitologia polityczna, jako osobna ścieżka kształtująca myślenie polityczne, kształtująca opinie społeczne o polityce, o wizjach państwa. Zarówno ideologia, jak i mitologia polityczna są teoretycznymi propozycjami współczesności, pojawiają się w państwie nowoczesnym, w którym mamy do czynienia z rozwiniętymi środkami masowego przekazu, jak i masowej prasy, a także kultury masowej, określanej współcześnie kulturą popularną. Demokratyczne rozdrobnienie władzy, także władzy ideologicznej, wprowadza do polityki całe rzesze „prywatnych”, nie przypisanych politycznie twórców, artystów. Już nie tylko ideolodzy, intelektualisci, publicyści, także artyści, muzycy, twórcy produktów kultury post-masowej (memów, fotografii, filmików, muzyki) stają się częścią dyskursywną elity symbolicznej rozwiniętej demokracji politycznej nowoczesności. Obok idei politycznych pojawia się mitologia polityczna, sprywatyzowana przez twórców, nie podporządkowana aparatom ideologicznym państwa, anarchizująca, jak cała kultura ponowoczesności, państwo.

Na różnych poziomach społeczeństwo obywatelskie wytwarza w grupach, kręgach autorskich, publicznościach medialnych mitologie polityczne, które stają się autonomicznym przedmiotem i podmiotem debaty politycznej. Twórcy biorą udział w debacie politycznej, formułują różnego rodzaju mitologie polityczne – oczekiwania i wyobrażenia o polityce, które możemy sytuować obok określonych stylów myślenia, możemy uznać jako poszerzenie debaty politycznej. W artykule poświęconym myśli Jacques'a Ellula wskazywałem na totalność polityki w demokracji (teza o totalności polityki po raz pierwszy pojawia się u Platona), na stałe zawłaszczenie społeczeństwa przez ideologie i politykę w demokracji oraz na zagrożenie wolności politycznej w demokracji

770 Powyższe zagadnienie było przedmiotem analizy w: M. Nieć, *Komunikowanie polityczne w społeczeństwach przedmasowych*, Wolters Kluwer, Warszawa 2001.

przez partie polityczne, które narzucają społeczeństwu jednolite style myślenia. Francuski socjolog i komunikolog w pracy *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes* uzasadnił totalność demokratycznego stylu myślenia przejawiającą się w propagandzie socjologicznej⁷⁷¹. Ellul dostrzegł paradoks demokratycznej legitymizacji władzy opartej na prawomocnym mechanizmie wywierania presji ideologicznej i politycznej w kampanii wyborczej, na ograniczeniu wolności jednostki do swobodnego wyboru⁷⁷². Idea kampanii wyborczej ukazuje całą paradoksalność państwa demokratycznego, zgodę na zawłaszczenie indywidualnej wolności przez partie polityczne. Demokracja wpisała do zasad ustrojowych legitymizację wyborczą. Francuska myśl społeczna rozpatruje ideologię i politykę oddzielnie, jako pewien zabieg analityczny.

Ellul uznał ideologię za zagrożenie dla każdego państwa, w tym demokratycznego. Ideologia społeczna (wyrażenie Ellula) jest dla francuskiego uczonego technologią przenoszenia idei z tendencją do zawłaszczenia kultury. Ideologie dążą do wyłączności, korzystając z propagandowych kanałów dystrybucji idei, także wizerunek polityczny jako obraz reprodukowany i potwierdzany nie daje możliwości negocjacji. Wizerunek, rozumiany jako obraz, jest inną próbą ujęcia problemów wskazanych przez Barthesa. Przy tym, jak podkreśla T. Biernat, mit zawiadania o intencji i jednocześnie potwierdza fakt⁷⁷³, gdy wizerunek potwierdza przesłanie obrazu (E. Bernays). Mitologie i wizerunek odwołują się do stereotypu (W. Lippmann), apriorycznej ramy myśli, są aprioriami.

FUNKcjONALNE UJĘCIE MITOLOGII

Zgodnie z mityczną mową, każdy przekaz posiada dwa układy. Pierwszy, wynikający z obrazu realnych przedmiotów i zdarzeń, jest opisywany poprzez system języka, arbitralnych i konwencjonalnych znaków, które nie stwarzają zbyt dużych możliwości do negocjowania sensu. Nawet w ujęciu Barthesa sens znaku (I poziom systemu języka) nie jest negocjowany, intencją jest dotarcie do czystego faktu, pojęcia. Dopiero w drugim systemie

771 J. Ellul, *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes*, Alfred Knopf, New York 1965, s. 62–64. Por. M. Mrozowski, *Propaganda socjologiczna*, „Przekazy i Opinie” 1982, nr 4; M. Nieć, *Demokracja masowa*, dz. cyt.

772 M. Nieć, *Demokracja masowa – między wolnością a przemocą słowa. Paradoks Ellula*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2015, t. 19.

773 T. Biernat, *Mit polityczny*, dz. cyt., s. 63.

semiologicznym (mit), dla Barthes'a podstawowym, jest dopuszczalne negocjowanie znaczeń, a nawet wymagane, wpisane w system mitotwórczy. Mitologia, podobnie jak ideologia, ze względu na system języka, jest jednocześnie diachroniczna i synchroniczna.

Barthes postrzega każdego odbiorcę indywidualnie, zgodnie z kulturowo-psychologicznym ujęciem zjawisk społecznych, a nie w grupie, w społeczeństwie. Pomimo wykształcenia socjologicznego, przyjmuje on koncepcję publiczności-agregatu, charakterystyczną dla paradygmatów behawioralnych. Dopuszcza indywidualne odczytanie komunikatu, wynikające z osobistych właściwości odbiorcy, jego doświadczenia, intelektu, uwarunkowań społecznych, a także z kontekstów sugerowanych przez nadawcę. Pojawia się oczywiście pytanie o kompetencje intelektualne odbiorcy masowego, o różny stopień dekodowania mitu (lektury u Barthes'a) przez członków społeczeństwa. Semiolog wyróżnił nadawcę, mitologa i odbiorcę. I tylko dekodowanie mitu przez odbiorcę może być negocjowane i poddawane polityzacji, sugerowania kolejnych skojarzeń ideologicznych.

Zdaniem Barthes'a mit jest świeckim opowiadaniem, co czyni w jego przekonaniu zasadniczą różnicę między starożytnymi mitami religijnymi a nowoczesnymi opowieściami. Mit, podobnie jak ideologia, jest opowiadaniem, w jakim dana kultura tłumaczy rzeczywistość, a nie ją postrzega, co odróżnia mit od wizerunku. Mitologie są autonomiczne wobec religii, co czyni mitologie podatnymi na polityczne umizgi, ułatwia polityzację mitu.

Francuski semiolog skupia się na budowie mitu, jego strukturze, co powoduje uznanie jego teorii mitologii za strukturalistyczny opis kultury współczesnej. W opinii Barthes'a odbiorca przekazu zachowuje się jak krytyk, w pierw podejmuje intuicyjną działalność strukturalistyczną. Podejmuje działalność intuicyjną, ponieważ nie dysponuje narzędziami analizy strukturalistycznej, intuicyjnie dostrzega to, co prymarne⁷⁷⁴. Odnajduje wewnętrzną strukturę (to, co znaczące, signifiant) i następnie odtwarza intencjonalne znaczenie komunikatu, ideologiczną wymowę całości (to, co znaczone, signifie), odnajduje znaczenie mit. Używając języka Barthes'a, odkrywa „prawdziwość” mitu. „Struktura jest więc wizerunkiem przedmiotu, ale wizerunkiem

774 Podziela pogląd E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych*, dz. cyt., t. III, s. 409.

ukierunkowanym, nie bezinteresownym, gdyż naśladowany przedmiot ujawnia [poprzez strukturę – MN] to, co było nie widoczne, albo, jeśli kto woli, niezrozumiałe w przedmiocie naturalnym”⁷⁷⁵. Ujawnienie „prawdziwości” intencji staje się w przekonaniu Barthesa celem odbiorcy, oczywiście przy założeniu kompetencji intelektualnych odbiorcy umożliwiających samodzielne intelektualne odczytanie przekazu mitycznego. Semiolog dopuszcza pomocników, tego typu rolę rezerwuje dla siebie (ostatni podrozdział książki, *Potrzeba i granice mitologii*), przy tym nie rozważa manipulacyjnej roli ciał pośrednich. Nie odrzuca więc koncepcji dwustopniowego przepływu informacji do społeczeństwa, zapośredniczonego poprzez różnego rodzaju bramy (*gatekeeper*) i ośrodki wpływu politycznego (E. Katz, P. Lazarsfeld). Przy tym Barthes kładzie nacisk na autonomię odbiorcy w procesie demitologizacji, na samodzielną lekturę, pojęcie lektury odsyła do literaturoznawstwa. W mojej propozycji interpretacji, znaczenie mitu zostaje wpiersw spolityzowane przez kolejnego „autora” mitu i dopiero wówczas przekazane do publiczności medialnych. Rozpatruję zawłaszczenie komunikatu mitologicznego przez politykę, a nie tworzenie komunikatu przez aparaty ideologiczne państwa (Barthes nie używał powyższego sformułowania, ale oddaje ono jego sens myśli). Podobnie jak Barthes podkreślam rolę zborowego podmiotu ideologicznego, aparatów ideologicznych państwa. Komunikat mitologiczny trafia do odbiorcy już zinterpretowany i wpisany w przestrzeń politycznego sporu. Dopiero wówczas odbiorca stoi przed następującym wyborem: może komunikat przyjąć (relacje władcze), może odrzucić (relacje opozycyjne) lub negocjować jego znaczenie (relacje wpływu) – w nawiasie podałem odniesienia do politologicznej siatki pojęciowej. Proces polityzacji mitu został opisany przez Annę Siewierską-Chmaj w koncepcji aktualizacji mitu. Na poziomie ideologii społecznej, proces polityzacji opisał Marcin Napiórkowski w koncepcji mitologii społecznej. Ujęcie Napiórkowskiego jest bliskie teorii mitologii, zaś Siewierskiej-Chmaj zbieżne w ogólnym zarysie z moim ujęciem mitologii politycznej.

Zatem w pierwszym etapie odczytania (odnoszę się do mitologii politycznej, a nie Barthesa teorii mitologii) mamy do czynienia z dominacją nadawcy, w drugim etapie z mitologiem, a w trzecim etapie przekaz jest poza nadawcą i poza mitologiem, jest usytuowany politycznie i przekazany odbiorcy.

775 R. Barthes, *Mit i znak*, dz. cyt., s. 275 (podkr. RB).

W mitologii politycznej przekaz zostaje zawłaszczany i oddany, by użyć stylistyki Barthes'a, tak jak w wizerunku politycznym obraz zostaje zawłaszczony i reprodukowany politycznie. Pojawia się oczywiście pytanie o kompetencje intelektualne odbiorcy masowego⁷⁷⁶. Barthes niewątpliwie dowartościowuje odbiorcę w koncepcji mitologii, podkreśla jego indywidualne wartości. W mojej interpretacji wskazuję na rolę literackich przedstawicieli myśli politycznej i ich wpływie na publiczność.

W moim przekonaniu działalność strukturalistyczna stwarza dwa kręgi odbiorców, masy „wyznawców” pozostających w pierwszym odczytaniu i niewielki krąg „wtajemniczonych” potrafiących odnaleźć sens właściwy. Określenie trzeci sens samo w sobie jest mitotwórcze, zakłada wiedzę tajemną. Barthes użył określenia w kontekście kina, ale oddaje ono również idee mitologii. Ewelina Nurczyńska-Fidelska wskazuje na przynajmniej dwa rozumienia trzeciego sensu. W pierwszym rozumieniu trzeci sens jest głębokim wnikiem w strukturę i sens tekstu, w drugim rozumieniu jest odnalezieniem sensu „obcego”, jako trzeciego sensu⁷⁷⁷. Koncepcja trzeciego sensu ma charakter mitologiczny, tylko wtajemniczony go zna. Pod adresem teorii mitologii Barthes'a, podobnie jak teorii mitu Sorela i teorii mitu państwa Cassirera, możemy postawić zasadny zarzut mitologicznego charakteru ich propozycji.

W mitologii politycznej analizuję komunikat skierowany do „wyznawców”, a nie „wtajemniczonych”. Dostrzegam napięcie między mitem a „wyznawcami” i rolę literackich przedstawicieli polityki (publicystów, pisarzy, influencerów w mediach społecznościowych, reżyserów, artystów).

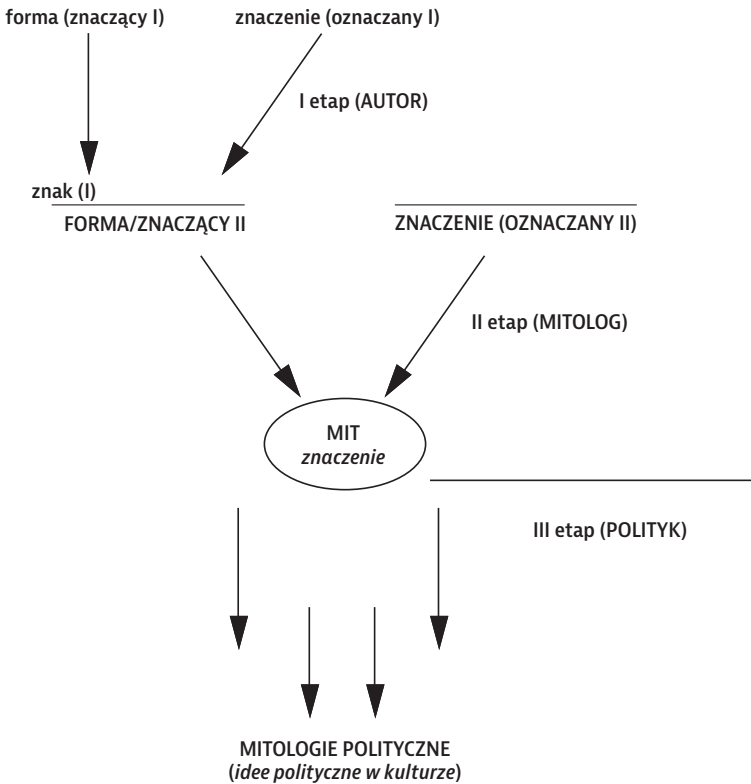
W latach 50. i 60. XX wieku mamy do czynienia z apogeum stosowania indoktrynacji w polityce, zarówno w demokratycznych, jak i autokratycznych reżimach politycznych. Wraz z pojawianiem się koncepcji public relations, marketingu politycznego, pojawiają się nowe sposoby oddziaływania. Jednocześnie następują przemiany strukturalne na rynku nadawców środków masowego przekazu, spada znaczenie oddziaływania masowego na rzecz oddziaływania precyzyjnie lokowanego, następuje defragmentaryzacja

776 R. Barthes, *Problem znaczenia w filmie*, dz. cyt., s. 18.

777 E. Nurczyńska-Fidelska, *Polska klasyka literacka według Andrzeja Wajdy*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2010.

środków masowego przekazu. W propozycji mitologii politycznej diagnozują powstałe zmiany społeczne w państwie nowoczesnym.

Rysunek 2. Teoria mitologii Barthes'a (interpretacja funkcjonalna)



Źródło: opracowanie własne.

Rysunek 2 ilustruje tworzenie się mitologicznego przesłania. Opisu poszczególnych etapów dokonałem przy analizie rysunku 1, poniżej tylko je przypominam. W etapie I następuje tworzenie znaku przez autora, który jest twórcą mitu. Znak zbudowany jest z signifiant i signifie, które tworzą w asocjacyjnym połączeniu jego sens. W etapie II znak języka (z I etapu) staje się pustym analitycznym, „milcząco nieobecny” i przeobraża się w formę systemu mitologicznego, która wraz z mitem signifie, w asocjacyjnym związku, tworzy obraz (poziom znaku w etapie II), znaczenia mitu. Następuje

zawłaszczenie i jednocześnie przeobrażenie znaku/obrazu w nowe znaczenie mityczne, dostrzegalne na tym etapie dla mitologa, który uruchamia ścieżkę polityczną dystrybucji komunikatu mitycznego. W etapie III pojawia się przedstawiciel polityki, który nadaje dominującą interpretację mitologii politycznej. Komunikat poprzez techniki public relations trafia do publiczności medialnych. Literacki przedstawiciel polityki (określenie analityczne) jest usytuowany w sferze kultury, w której odbywa się dystrybucja idei i wartości politycznych. Mitologia polityczna jest więc obrazem idei, wiedzą dotyczącą zagadnień społecznych.

Rysunek 1 i rysunek 2 zasadniczo się nie różnią. Barthes proponuje strukturalne ujęcie mitologii, analizując formę wytwarzania mitologii niezależną od subiektywnych czynników. Strukturalizm dąży do uwolnienia podmiotu poznającego od subiektywizmu i wypracowania metody prowadzącej do „czystej” nauki. Barthes podkreśla anonimowość działania (np. mit „wówczas okrąża go i w całości porywa”⁷⁷⁸), tworząc wrażenie antropomorfizacji, tak krytycznie ocenianej nie tylko przez Czerwińskiego. Niedostatek opisu naukowego nie wynika z braku intelektualnych zdolności, ale jest zamierzony, wynika z chęci przekazania analizy w konwencji literatury. Barthes poszukuje płaszczyzny pojednania literatury i filozofii oraz nauki. W późniejszych pracach ucieka się (wyrażenie celowe) do metafory (języka poezji), języka awangardy, co nie zmienia zasadniczo sytuacji. Język analizy jest „anonimowy w założeniu”.

W mojej propozycji eksponowane jest funkcjonalne ujęcie mitologii, zastosowanie mitologii w polityce. Etapy prezentowane na rysunku 2 są kolejnymi fazami odczytania wypowiedzi (przekazu). Nie użyłem słowa interpretacja, ponieważ nie zawsze mamy do czynienia z interpretacją, ani dekodowaniem, charakterystycznego dla nauki o komunikowaniu (odczytanie nie odsyła do intencji wartościującej). Etap I (odczytanie sensu języka) jest zaznaczony czcionką normalną (jak u Barthes'a), etap drugi (odczytanie mitu) zaznaczony jest jak u Barthes'a dużymi literami. U Barthes'a nie ma etapu III, wprowadzenie etapu III jest autorską propozycją (zaznaczyłem poziomą kreską) odnoszącą się do mitologii politycznej. W etapie III nie mamy do czynienia z nowym sensem (znakiem) ani nowym znaczeniem (mitem), ale z narzuceniem odbiorcy określonego odczytania mitu, ze znaczeniem reprodukowanym ideologicznie, z pewnego typu ofertą polityczną uargumentowaną, z kształtowaniem

778 R. Barthes, *Mitologie*, dz. cyt., s. 265.

przekonań. U Barthesa lektura jest wolna, z tendencją do zasugerowania interpretacji. W obrazie tkwią warunki, które niejako samoczynnie, instynktownie, wywołują znaczenie. Argumentem przemawiającym na korzyść Barthesa jest targetowanie odbiorców prasy (komunikatu mitologicznego), ale zagadnienie to nie jest przez niego rozważane. Zakłada dominację publiczności komunikatu mitologicznego. I ostatnia różnica: Barthes zadaje pytanie, jak powstaje mit, jakiej formy jest znaczeniem (semiologia), gdy w propozycji funkcjonalnej wskazując, kto posiada władzę nad mitem i co z nią czyni. Autor *Mitologii* dokonuje wyraźnego rozróżnienia ideologii od polityki, charakterystycznej dla klasycznej teorii polityki. Przypisuje ideologii władzę w greckim rozumieniu słowa *arche*, tego co początkowe, inicjujące, władzę nad myśleniem wspólnoty, nad jej ideami. Polityka jest dla niego działaniem publicznym. Podobnie uważała klasyczna nauka o polityce, dla której polityka była sferą praxis, a nie sferą walki o władzę, jak u Machiavellego.

Mitologie polityczne pozwalają określić ukryte znaczenia polityczne tekstów kultury, pozornie aideologicznych, w rzeczywistości kształtujące myślenie dużych grup społecznych. Mitologie polityczne prezentują obok politycznych nurtów ideowych (ideologii) i teoretycznych wizji polityki (myśli politycznej) kolejny typ argumentacji uzasadniających polityczne wybory. Obok inteligencji, której Mannheim nadawał status bezstronnych i mediujących arbitrów między obywatelami a zawodowymi politykami, mitologie polityczne odsłaniają w moim przekonaniu kolejną grupę formułującą ideały polityczne: pisarzy, artystów oraz pozwalają przełożyć ich idee na język analizy.

Zasadnicza różnica ujęcia mitu przez teorię polityki a antropologię kulturową dotyczy akceptacji różnego stopnia dekodowania mitu przez społeczeństwo. W kulturze dopuszczone są wszystkie formy dekodowania, włącznie z dekodowaniem opozycyjnym, które uważa się również za twórcze, a zatem pełnoprawne – wówczas mit jest słowem zdradzonym, by posłużyć się ironią Barthesa. W polityce dopuszcza się formalnie dekodowanie opozycyjne, gdy *de facto* się je odrzuca. W dekodowaniu opozycyjnym „mit jest słowem skradzionym” i w mojej ocenie porzuconym, a nie oddanym.

CMENTARZ WOJENNY JAKO MITOLOGIA POLITYCZNA

Na zakończenie rozważań o mitologii i mitologii politycznej przedstawiam analizę reklamy korporacji odzieżowej „Benetton”, autorstwa Oliviero Toscaniego. Do analizy wybrałem przekaz promujący wizerunek korporacji

odzieżowej oparty na zdjęciu cmentarza⁷⁷⁹. Przekaz public relations⁷⁸⁰ przedstawia cmentarz wojskowy w Bony, zwany Cmentarzem Somy (Colleville-sur-Mer, Normandia)⁷⁸¹. Zdjęcie cmentarza jest prezentowane w kolorach szarości i bladej, wypłowiałej zieleni. Widać na nim rzędy równomiernie osadzonych krzyży⁷⁸², wszystkie krzyże są takiej samej wielkości, białe, bez tabliczek z nazwiskami poległych żołnierzy i oficerów. W dolnym, prawym rogu zdjęcia jest umieszczony slogan korporacji „United Colors of Benetton”, zapisany białym kolorem, na zielonym tle. Przekaz promujący korporację był eksponowany na wielkoformatowym nośniku (billboard), najczęściej 3×4 metry (ówcześnie standardowy wymiar billboardu). Wykorzystanie outdoorowego nośnika niewątpliwie przybliżyło przekaz do odbiorcy; jak podkreśla się w literaturze, billboard nadaje przekazom charakter bezpośredniości, wiąże przekaz z codziennością. Niewątpliwie umieszczenie fotografii cmentarza w bezpośredniej, codziennej aktywności człowieka, na jego drodze do pracy, po zakupy, w czasie relaksu było zabiegiem bardzo kontrowersyjnym, prawdopodobnie celowym, miało „wstrząsnąć” odbiorcą. Oto życie i śmierć przeplatają się codziennie na ulicy, są obok nas.

Analizuję tylko mitologię polityczną, oczywiście dostrzegam biznesowe aspekty kampanii, treść i cel przesłania komercyjnego, ale dla jasności wyводу pomijam je. „Benettona” myśl społeczną analizuję korzystając z wypowiedzi R. Jakobsona odnoszących się do związków binarnych. Możemy sformułować następujące opozycje: kolor – szarość, święto – codzienność, wolność – niewola, demokracja – totalitaryzm, które są podstawą do odczytania przesłania mitologicznego. Podstawą określenia związków binarnych są główne idee zdjęcia, odczytane z tego, co widoczne.

779 <https://ru.pinterest.com/pin/773563673467074918/> (dostęp: 2.12.2023).

780 Komunikaty promujące wizerunek firmy z definicji są przekazami public relations, w publicystyce często używa się zamiennie pojęcia reklamy i PR (w książce stosuję określenie komunikat public relations).

781 Jest to zdjęcie amerykańskiego cmentarza wojskowego w Bony, zwanego Cmentarzem Somy. Pochowanych jest tam łącznie 1844 żołnierzy (mężczyzn i kobiet), ponadto ściana pamięci upamiętnia 333 żołnierzy. Zob. O. Toscani, *Reklama. Uśmiechnięte ścierwo*, tłum. M. Misiorny, Delta, Warszawa 1997, s. 47–50.

782 Na Cmentarzu Somy oprócz białych krzyży są też osadzone gwiazdy Dawida, których na zdjęciu Benettona nie ma.

Wybór cmentarza może wydać się pomysłem szokującym, dyskusyjnym, wywołującym spory, i prawdopodobnie taki był zamiar. Wywołanie szoku zostało osiągnięte poprzez ekspozycję billboardową (bliskość odbiorcy), jak i formę komunikatu wykorzystaną do promocji (cmentarz). Trudno uznać cmentarz za referencję korporacji odzieżowej, produkującej rzeczy dla młodzieży i młodych duchem, osób między 20. a 40. rokiem życia. Paradoksalność można uznać za cechę analizowanej kampanii wizerunkowej „Benettona”. W ocenie Barthesa, mit wybiera obrazy ubogie, którym nadaje z łatwością nowe znaczenia⁷⁸³. Cmentarz wojskowy jest niewątpliwie przykładem obrazu ubogiego, nie ze względu na odniesienia ideowe, ale formę.

Toscanci odrzuca dotychczasowe odniesienia historyczne cmentarza wojskowego. W historii po raz pierwszy ideały demokracji zostały przedstawione w mowie pogrzebowej Peryklesa, określanej w literaturze *Epitafem*. We współczesności cmentarz posłużył także do definicji demokracji. Abraham Lincoln w mowie pogrzebowej (mowa gettysburska) zaprezentował ideał demokracji współczesnej. Cmentarz, mowa pogrzebowa, polityka mają więc swoje długie dzieje symbiozy. Toscani również będzie starał się zobrazować ideały demokracji ponowoczesnej poprzez zdjęcie cmentarza.

Pierwszym krokiem analitycznym (korzystam z Barthesa–Kłosińskiego analizy mitologicznej), jest uchwycenie „naturalności” rzeczywistości, zobaczenia tego, co jest bezpośrednio dane. Na billboardzie widać rzędy marmurowych, białych krzyży, w tych samych rozmiarach, są ustawione jak żołnierze na defiladzie, musztrze. Wszyscy są równi wobec patriotycznego obowiązku wobec Ojczyzny. Znakiem jest patriotyzm i poświęcenie dla Ojczyzny.

W drugim kroku dokonuje się zaprzeczenie naturalności rzeczywistości przez odwołanie się do historyczności. Obowiązek wobec Ojczyzny jest rzeczą chwalebłą, godną dodatkowego wyróżnienia. Cmentarz wojenny jest zbiorowym pomnikiem poległych patriotów. Znika zaduma nad śmiercią człowieka, jego biografią, życiem rodzinnym, jego marzeniami i nadzieją na lepsze życie, na miłość wobec rodziców/rodzeństwa/zony/dzieci, objawia się grupowy heros współczesności, anonimowy.

W trzecim kroku dostrzega się mistyfikację dokonaną przez pomieszanie natury z historią i określenie „fałszywych oczywistości”. Zdjęcie ukazuje białe, marmurowe krzyże, o tej samej wielkości, bezimienne (na zdjęciu nie

783 E. Mieleński, *Poetyka mitu*, dz. cyt., s. 116.

dostrzegamy nazwisk i imion). Oto bohaterowie, obrońcy pokoju i dzisiejszego życia. Oglądamy zdjęcie cmentarza w ciszy, jesteśmy bezradni wobec ogromu nieszczęścia, które przynosi wojna, nie słyszymy płaczu i złorzeczenia rodzin, oglądamy anonimowy wizerunek wojny i cenę pokoju, nie widzimy ludzi, dostrzegamy jedynie „proch” co po nich został i krzyże wojenne/ odznaczenia. Nie dostrzegamy ich różnorodnej osobowości, gustów, upodobań, poczucia humoru i emocji, są jednakowi, bez historii, biografii. Cmentarz jest przesłaniem granicznym, życie kończy się przed cmentarzem.

Ostatnim krokiem jest odnalezienie znaczenia mitu, odczytanie mowy mitu. Reklamy „Benettona” są podpisywane sloganem będącym ideowym przesłaniem „United Colors of Benetton”, wyrażeniem nawiązującym do budowy pokojowego świata po II wojnie światowej (United Nations), wiary w światowy pokój i rozum człowieka. Kolor jest synonimem różnorodności, barwności życia, zabawy, radości. Różnorodność jest opozycją wobec szarości, banalności, codzienności. Różnorodność jest synonimem wolności, demokracji, w przeciwieństwie do totalitarnego świata. Słowo totalitarny wspólnie jest nadużywane, jest historycznym krzykiem w obronie wolności.

Fraza „united colors” wyraża ówczesne utopijne życzenia zjednoczenia, budowy globalnego, demokratycznego świata po totalitarnej nocy, po obaleniu murów komunizmu. „Benetton” wyrażał nadzieję na nowy świat: kolorowy, barwny, tolerancyjny. Swoje triumfy święcił w pierwszym dziesięcioleciu globalizacji.

Cmentarz żołnierski jest synonimem przeszłości, świata wojny, który już był. Krzyże przypominają klucze samolotów, jeśli spojrzymy z tzw. rybiego oczka, obrazują niebo pełne bombowców (klucze samolotów) niosących śmierć „znikąd”. Nie jest to niebo nadziei, przyszłości, np. jasnoblękitne, zwiastujące nowe życie. Cmentarz wojenny jest niczym współczesna, totalitarna fabryka reprodukująca śmierć, jest metaforą totalitarnego państwa, jednakowych homunkulusów (J. Goethe, *Faust*), anonimowych ludzi – jednakowe, bezimienne krzyże. Istotne jest także to, czego nie ma na zdjęciu. Na zdjęciu nie ma „cmentarza życia”, na który przychodzimy w niedzielę lub święta, odwiedzamy naszych zmarłych, najbliższych, ciągle najbliższych. Nie ma cmentarza różnorodnych nagrobków, pomników będących nagrodą za codzienne, „bohaterskie” życie rodzinne, za lokalne czyny i codzienne troski, nie ma nazwisk, z których odczuwamy dumę, satysfakcję rodzinną, epitafiów za dobre życie, piękne uczynki, miłość. Nie ma miejsca dla świata barwnego,

wolności, nadziei, na cmentarzu wojennym nie ma świata spotkań, odwiedzin rodzinnych, wspomnień, uśmiechu, jesteśmy nadal w świecie zniewolenia, bez przyszłości, w świecie wojny, w świecie totalnej równości „śmierci”. Krzyże stoją niczym żołnierze w szyku idący na front, są przeszłością i jednocześnie teraźniejszością, ostrzeżeniem, niepokojem.

Co jest mitologicznym przesłaniem? Antytezą do cmentarza wojny jest życie, barwny świat wolności, nadziei. Oto znaczenie odnalezione pod obrazem, znak zakryty (cmentarz wojenny) i jednocześnie mit ujawniony („united of colors”). Dostrzegamy wartość wolności i tolerancji, walor demokracji. Oto znaczenie mitu.

ZAKOŃCZENIE

Dyskusja o micie politycznym w politologii koncentruje się wokół dwóch zagadnień: pojęcia mitu politycznego oraz tradycji mitu politycznego. Pojęcie mitu politycznego kształtuje się w okresie dyskusji o ideologii¹, wywołując pytanie o wzajemne relacje między obydwoma pojęciami. W części I książki przedstawiłem najważniejsze propozycje teoretyczne dotyczące pojęcia mitu politycznego i krytycznie je omówiłem. Badania H. Tudora i Ch. Flooda wniosły najwięcej do dyskusji, szczególnie analizy Flooda są w tym względzie instruktywne. W ocenie brytyjskiego politologa mit polityczny jest narracją nacechowaną ideologicznie, która pojawia się w sferze profanum, posiada cechy wspólne z mitem religijnym, spełnia podobne funkcje społeczne, jak i posiada podobny status kulturowy. Flood dopuszcza rywalizację mitów politycznych, co przybliżyła mit do ideologii, a oddala od mitu religijnego, politolog nie podjął zagadnienia dziedziczenia mitów politycznych². Mit polityczny jest wyobrażeniem społecznym sytuującym się niekiedy na pograniczu utopii (złudzenie polityczne, w ocenie G. Egertona). Zdaniem zdecydowanej większości badaczy mitów politycznych zarówno mit (wyobrażenia społeczne), jak i historia są ważnymi i cennymi formami wyjaśniania, ale obydwu form nie można syntetyzować. Mit polityczny jest niewątpliwie cennym narzędziem

-
- 1 W. Mullins, *On the concept of ideology in political science*, „The American Political Science Review” 1972, t. 66, nr 2, s. 498–507, także cytowane w książce prace H. Lasswella, A. Kaplana, C. Friedricha, Z. Brzezińskiego.
 - 2 Mit polityczny jest „narracją nacechowaną ideologicznie, która rzekomo przedstawia prawdziwy opis przeszłych, obecnych lub przewidywanych sekwencji wydarzeń politycznych i która jest akceptowana w swoich zasadniczych założeniach przez grupę społeczną jako istotna”, Ch. Flood, *Political myth*, dz. cyt., s. 44.

analitycznym współczesnej polityki, pozwala dokonać historycznej analizy zjawisk³.

Mit polityczny jest inną formą myśli politycznej niż ideologia, co nie przekreśla wykorzystywania mitów przez ideologię. W ocenie George'a W. Egertona mit polityczny „służy ideologii jako nośnik dramatyzacji, komunikacji i socjalizacji politycznych wartości i przekonań”, ponadto mit polityczny jest cennym narzędziem do wyjaśniania pewnych form politycznych zachowań⁴. W analizowanych w książce teoriach mit polityczny jest częścią ideologii: syndykalizmu rewolucyjnego (mit strajku generalnego), radykalnych ruchów narodowych (mit państwa) i prawicy francuskiej (mitologie).

Dyskusja o tradycji mitu politycznego jest nadal otwarta, propozycja H. Tudora, która powstała u źródeł dyskusji o micie politycznym, wydaje się być zbyt szeroka i nieuwzględniająca osiągnięć politologii, zaś Ch. Flood nie przedstawił własnej propozycji, wskazał tylko źródła inspiracji (dosyć różnorodne). Niewątpliwie teorie mitu politycznego G. Sorela, E. Cassirera i R. Barthesa są częścią tradycji politologicznej, w moim przekonaniu tworzą dyskurs o micie politycznym w politologii. Najczęściej syndykalista francuski jest uważany za twórcę dyskursu o micie politycznym, jemu jest przypisywana rola w rozpoznaniu znaczenia mitu politycznego we współczesnej polityce. Można uznać *Refleksje o przemocy* (od wydania II z 1910 r.) za pierwszy wykład teorii mitu politycznego⁵. Kolejne znaczące propozycje teoretycznego opisu mitu politycznego przynoszą prace E. Cassirera (*Mit państwa*) i R. Barthesa (*Mitologie*), powstałe w tym samym czasie prace H. Lasswella, A. Kaplana i R. MacIvera nie wniosły nowych idei do dyskusji o micie politycznym, ani nie spotkały się z recepcją w politologii.

Wymienieni teoretycy są przedstawicielami różnych specjalizacji, co jest nadzieją dla nauki: Sorel jest historykiem społecznym, Cassirer filozofem i historykiem idei, zaś Barthes semiologiem i socjologiem wyobraźni. Obszar ich naukowego zainteresowania jest bardzo szeroki, wskazujący na erudycję i twórcze poszukiwania, jest charakterystyczny dla współczesnej humanistyki. Analizowani teoretycy mitu politycznego podjęli próbę syntezy filozofii,

3 G. Egerton, *Collective security as political myth: Liberal internationalism and the League of Nation in politics and history*, „International History Review” 1983, t. 5, nr 4, s. 523–524.

4 G. Egerton, *Collective security as political myth*, dz. cyt., s. 498, 500.

5 Określenie teoria mitu politycznego używam w znaczeniu przyjętym przez H. Tudora.

teorii społecznej (socjologii i antropologii) i psychologii w opracowaniu teorii, w książce wskazałem także odniesienia politologiczne. Z połączenia tak różnorodnych specjalizacji ukształtował się dyskurs o micie politycznym w politologii. Prace I. Pańków, S. Filipowicza i T. Biernata, analizujące wskazane teorie, są tego przykładem.

W książce dokonałem analizy wybranych teorii mitu politycznego: Sorela teoria mitu i mit strajku generalnego, Cassirera teorię mitu i mit państwa oraz Barthesa teorię mitu i mitologie. Autorzy sformułowali swoje teorie w początkowym okresie refleksji o micie politycznym. Sorela teoria mitu powstała w pierwszej dekadzie XX wieku, teoria mitu politycznego Cassirera powstała w czasie II wojny światowej, zaś mitologie Barthesa powstały pod koniec lat 50. XX wieku. Każdy z autorów z innego powodu tworzył swoją myśl polityczną. Intencją Sorela było wskazanie sposobu na przełamanie oporu społeczeństwa francuskiego wobec projektu syndykalistycznego, myśl Cassirera była wynikiem obaw przed odrodzeniem się mitu antyhumanistycznego w dziejach, zaś Barthes chciał odpowiedzieć na pytanie o przyczyny demobilizacji mas ludowych. Sorel i Cassirer analizowali więc mit polityczny jako narzędzie mobilizacji społecznej, w warunkach państwa nowoczesnego wyrosłego z tradycji autorytarnej (absolutyzm francuski i pruski militarizm), zaś Barthes analizował mit polityczny jako narzędzie demobilizacji społecznej w reżimie demokratycznym. Myśl Barthesa o micie politycznym jest rewersem sorelańskiej teorii mitu i w mojej ocenie polemiką z teorią mitu politycznego Cassirera, z tezami zawartymi w rozdziale XVIII *Technika nowoczesnych mitów politycznych*, odnoszącymi się do kolektywnego zarządzania strachem, szczególnie w sytuacji kryzysu społecznego. Wszystkie teorie podkreślają znaczenie kryzysu społecznego dla ukształtowania się mitu politycznego.

W prezentowanych przez Sorela, Cassirera i Barthesa teoriach mitu politycznego możemy odnaleźć wiele elementów wspólnych, dokonać ich porównania. Po pierwsze, wszyscy teoretycy podkreślają niespotykaną dotychczas siłę oddziaływania czynników irracjonalnych w kształtowaniu elekcji władzy w państwie nowoczesnym. W ich przekonaniu legitymizacja władzy w reżimach politycznych nowoczesnych państw opiera się nie na racjonalnym programie wyborczym, ale na emocjach społecznych, które ulegają procesom symbolizacji, m.in. w mitach politycznych. Analizowani teoretycy rozpoznali teoretyczny problem współczesnej polityki związany z kształtowaniem się elekcji władzy w demokracji masowej, jej zagrożeń, m.in. antycypowali

zagrożenie populistyczne. Nie podjęli jednak pytania o prawomocność tak dokonanej elekcji władzy. Niektóre zagadnienia podnieśli współcześni badacze (P. Bachrach i M. Baratz, G. Egerton, T. Biernat⁶), ale nie sformułowali jednoznacznych odpowiedzi.

Po drugie, Sorel, Cassirer i Barthes ukazali nową rolę emocji we współczesnym świecie, które w zetknięciu z nowoczesnymi technologiami komunikowania masowego oferują nowe sposoby kształtowania myśli politycznej. Już nie są tylko narzędziami komunikacji społecznej, nośnikami historycznych wyobrażeń, ale także socjalizacji politycznych wartości i przekonań. Emocje są trwałą częścią życia społecznego, nawet współcześnie w wyniku symbolizacji uzyskały nową formę wyrazu: wyobraźnię i inteligencją symboliczną, stały się autonomicznym wyrazem myśli, którym możemy przypisać określone idee i wartości.

Po trzecie, w analizowanych teoriach mitu politycznego szczególną rolę przyznaje się przywódcy charyzmatycznemu, proponującemu „magiczne” rozwiązania. Ich zdaniem współczesny polityk opanował wiedzę dotyczącą sposobów wykorzystania wyobraźni społecznej i jej zastosowania w sytuacjach kryzysu społecznego. W państwie nowoczesnym magiczne rozwiązania są poddane wtórnej racjonalizacji i oferowane w postaci mitów politycznych. Zarządzanie mitami politycznymi wydaje się być nową umiejętnością przywódcy politycznego.

Po czwarte, teoretycy mitu politycznego podkreślają niewystarczającą siłę ideologii w oddziaływaniu na społeczeństwo. Racjonalne propozycje realizacji interesów społecznych (ideologie) są już niewystarczające, radykalne ruchy społeczne (syndykalizm, nazizm, prawica francuska) formułują strategie polityczne oparte na mitach politycznych: wyobrażeniach społecznych, pewnego typu mistycyzmie (wyrażenie Egertona).

Po piąte, w omawianych teoriach mitu politycznego wskazuje się na ciągłość myślenia mitycznego w dziejach. Teorie mitu politycznego nie opisują więc tylko rzeczywistości społecznej świata współczesnego, ale także można je aplikować do analiz rzeczywistości świata minionego.

6 P. Bachrach, M. Baratz, *Two faces of power*, „The American Political Science Review” 1962, t. 56, nr 4, s. 947–952; G. Egerton, *Collective security as political myth*, dz. cyt., s. 496–524; T. Biernat, *Legitymacja władzy politycznej*, dz. cyt.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

PRACE ROLANDA BARTHES'A

- Barthes R., *Dyskurs historii*, tłum. A. Rysiewicz, Z. Kloch, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3.
- , *Dziennik żałobny, 26 października 1977 – 15 września 1979*, opracowanie N. Léger, tłum. K.M. Jaksender, Teatr Polski we Wrocławiu, Wrocław 2013.
- , *Fragmety dyskursu miłosnego*, wstęp M. P. Markowski, posłowie i tłum. M. Bieńczyk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- , *Image, music, text*, Hilland Wang, New York 1977.
- , *Imperium znaków*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012.
- , *Incydenty*, tłum. D. Dzienniak-Pulina, K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2017.
- , *La Bruyère: od mitu do literatury*, w: J. de la Bruyère, *Charaktery, czyli obyczaje naszych czasów*, tłum. A. Tatariewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.
- , *Leaving the movie theater*, w: *The Art of the personal essays*, red. Ph. Lopate, Anchor Books, New York 1995.
- , *Lektury*, posłowie M. P. Markowski, tłum. K. Kłosiński, M.P. Markowski, E. Wieleżyńska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- , *Mit i znak. Eseje*, wstęp i wybór J. Błoński, tłum. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatariewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- , *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- , *Mythologies*, wybór i tłum. A. Lavers, The Noonday Press, New York, 1991.
- , *Od dzieła do tekstu*, tłum. M. P. Markowski, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacje” 1996, nr 6, s. 187–195.
- , *Problem znaczenia w filmie*, w: *Film: język – rzeczywistość – osoba. Antologia*, red. A. Helman, J. Ostaszewski, Wydawnictwo UW, Warszawa 1992.
- , *Podstawy semiologii*, tłum. A. Turczyn, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- , *Przyjemność tekstu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- , *Roland Barthes*, tłum. T. Swoboda, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- , *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. K. Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

- , *Stopień pisania zero oraz nowe eseje krytyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- , *System mody*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- , *S/Z*, wstęp M.P. Markowski, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiwska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- , *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.
- , *Śmierć Autora*, tłum. M. P. Markowski, „Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacje” 1999, nr 1/2 (54/55), s. 247–251.
- , *Trzeci sens*, tłum. R. Wyborski, „Kino” 1971, nr 11.
- , *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, tłum. W. Błońska, w: *Narratologia*, red. M. Głowiński, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2004.
- , *Wykład*, tłum. T. Komendant, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacje” 1979, nr 5.
- , *Ziarno głosu. Wywiady 1962–1980*, wstęp M. Falski, K.M. Jaksender, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016.
- Interview with Roland Barthes by Raymond Bellour*, „Discourse” 1980, t. 2 (Mass culture Issue).

PRACE ERNSTA CASSIRERA

- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przedmowa B. Suchodolski, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.
- , *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii ludzkiej kultury*, tłum. A. Staniewska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017.
- , *Filozofia form symbolicznych*, w: *Filozofia współczesna*, t. 2, red. Z. Kuderowicz, tłum. A. Kołodziej, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- , *Filozofia form symbolicznych. Język*, tłum. wstęp i opracowanie P. Parszutowicz, wprowadzenie R. Becker, Wydawnictwo Marek Drewnicki, Kęty 2018.
- , *Filozofia form symbolicznych. Myślenie mityczne*, tłum. wstęp i opracowanie A. Karalus, P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Drewnicki, Kęty 2020.
- , *Filozofia form symbolicznych. Fenomenologia poznania*, tłum. wstęp i opracowanie A. Karalus, P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Drewnicki, Kęty 2022.
- , *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010.
- , *Język i mit. Przyczynek do zagadnienia imion bogów*, wstęp i tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Drewnicki, Kęty 2021.
- , *Judaizm a współczesne mity polityczne*, tłum. T. Sikora, „Znak. Miesięcznik” 2015, nr 11, s. 60–67.
- , *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- , *The myth of the state*, foreword Ch.W. Hendel, Yale University Press, New Haven 1946.
- , *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- , *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewnicki, Kęty 2006.
- , *Rousseau, Kant, Goethe*, posłowie i tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Warszawa 2008.
- , *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, wstęp i tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewnicki, Kęty 2008.

- , *Symbol i język*, wstęp, wybór i tłum. B. Andrzejewski, Wydawnictwo WSzPiA, Poznań 2004.
- , *Symbol, myth, and culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, red. D.Ph. Verene, Yale University Press, New Haven–London 1979.
- Cassirer E., Heidegger M., *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17.

WSPOMNIENIE ŻONY ERNSTA CASSIRERA

Cassirer T., *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981.

PRACE GEORGES’A SORELA

- Sorel G., *La Décomposition du marxisme*, Rivière, Paris 1910.
- , *For Lenin*, „Soviet Russia” (Official Organ of the Russian Soviet Government Bureau) 1920, t. 2, nr 15.
- , *Introduction à l’économie moderne*, G. Jacques, Paris 1922.
- , *Matériaux d’une théorie du prolétariat (1918)*, cyfrowa wersja przygotowana przez J.-M. Tremblay (2003), kolekcja „Les Classiques des sciences sociales”, http://www.ugac.ubec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- , *Matériaux d’une théorie du prolétariat*, Rivière, Paris 1919.
- , *Préface*, w. N. Colajanni, *Le Socialisme*, V. Giard & E. Brière, Paris 1900.
- , *La Revolution dreyfusienne*, Marcel Rivière, Paris 1911.
- , *La Ruine du monde antique: conception matérialisme de l’histoire*, G. Jacques, Paris 1902.
- , *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière, Paris 1910.
- , *Religia w dniu dzisiejszym*, tłum. M. Rudnicki, Vis-à-vis, Kraków 2022.
- , *Rozważania o przemocy*, wstęp I. Stokfiszewski, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- , *Rzut oka za zagadnienie filozofii*, tłum. M. Rudnicki, Vis-à-vis, Kraków 2018.
- , *W obronie Lenina*, w: tegoż, *Rozważania o przemocy*, wstęp I. Stokfiszewski, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- , *Złudzenie postępu*, tłum. E. Breiter, Vis-à-vis, Kraków 2022.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- Arystoteles, *Hermeneutyka*, wstęp, komentarz i tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- , *Metafizyka*, wstęp, komentarz i tłum., K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- , *Poetyka*, wstęp, komentarz i tłum. H. Podbielski, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- , *Polityka*, wstęp, komentarz i tłum. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- , *Retoryka*, wstęp, komentarz i tłum. H. Podbielski, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

- Augustyn z Hippony, św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Antyk, Kęty 1998.
- , *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna i inni, w: *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 1999.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Benjamin W., *Co to jest teatr epicki*, w: R. Szydłowski, *Bertold Brecht*, Czytelnik, Warszawa 1985.
- Bergson H., *O bezpośrednich danych świadomości; Materia i pamięć; Ewolucja twórcza*, w: I. Wojnar, *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Bernstein E., *Zasady socjalizmu i zadania socjalnej demokracji*, tłum. brak danych, Drukarnia Udziałowa, Lwów 1901.
- Bloch M., *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, wstęp J. Le Goff, tłum. J. M. Kłoczowski, Oficyna Wydawnicza Volumen i Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998.
- Brecht B., *Wartość mosiądzu*, wybór, układ i noty W. Hecht, tłum. zespołowe, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1976.
- Brzozowski S., *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Wydawnictwo Literackie Kraków 1990.
- , *Legenda młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1983.
- Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zysk i Ska, Poznań 1997.
- , *Zapisy z rozmów. Kwestie bogów*, tłum. P. Kołyszko, Jacek Santorski & Co. Agencja Wydawnicza, Warszawa 1994.
- Carlyle T.H., *Bohaterowie. Część dla bohaterów I pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon*, posłowie M. Nieroda, tłum. T. Paprocki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże, święty Patryk: bohater narodowy Irlandii*, tłum. A. Glinczanka, w: S. Czarnowski, *Dzieła*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, t. 4.
- Darwin K., *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. Sz. Dickstein, J. Nausbaum, de Agostini Polska, Warszawa 2001.
- Deklaracja programowa Cercle Proudhon – o próbie połączenia socjalizmu z nacjonalizmem*, tłum. T. Kosiński, w: <https://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/184-deklaracja-programowa-cercle-proudhon-o-probie-polaczenia-socjalizmu-z-nacjonalizmem>
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, W. Olszewski, B. Kupis i K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, wstęp E. Tarkowska, tłum. A. Zadróżyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- , *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wstęp i wybór M. Czerwiński, tłum. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- , *Traktat o historii religii*, wstęp L. Kołakowski, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Eurypides, *Medea*, tłum. J. Łanowski, w: Ajschylos, Sofokles, Eurypides, *Antologia tragedii greckiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
- Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.
- Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, cz. II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór tekstów i red. J. Legowicz, tłum. B. Kupis, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.

- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, przedmowa E. Reklajtis, tłum. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Filozofia współczesna*, t. II, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Frazer J., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Vis-à-Vis, Kraków 2017.
- Frye N., *Posłowie do Williama Shakespeare „Burza”*, tłum. S. Barańczak, Znak, Kraków 1999.
- Goethe J.W., *Z mojego życia. Zmyslenia i prawda*, tłum. A. Guttry, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1957.
- Herodot z Halikarnasu, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954.
- Hezjod, *Narodziny bogów. Prace i dni. Tarcza*, wstęp, przypisy, tłum. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Jung C., *Przełom cywilizacji*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- , *Rozprawy z filozofii historii*, wstęp T. Kupś, opracowanie i tłum. IF UMK pod kierunkiem M. Żelaznego, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- , *Spór fakultetów*, wstęp i tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Lubicz 2003.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Lacan L., *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carrabino i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Langer S., *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, wstęp H. Buczyńska-Garewicz, tłum. A. H. Bogucka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, przedmowa S. Mika, tłum. B. Kaprocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przedmowa E. Tarkowska, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- , *Antropologia strukturalna II*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- , *Myśl oswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- , *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsbergowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.
- Liwiusz T., *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, księgi I–V, wstęp J. Wolski, opracowanie M. Brożek, tłum. A. Kościółek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968.
- Machiavelli N., *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. Cz. Nanke i K. Żaboklicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: tegoż, *Mit, magia, religia. Dzieła*, red. A. K. Paluch, tłum., B. Leś, D. Prasałowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, t. 7.
- , *Myth in Primitive Psychology*, W.W. Norton & Company, New York 1926.
- Mann T., *Moje czasy*, wybór i wstęp H. Orłowski, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.
- Mannheim K., *Ideologia a utopia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992.
- McLuhan M., *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J. M. Stokłosa, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Mussolini B., *Doktryna faszyzmu*, tłum. zbiorowe lektoratu języka włoskiego UJK, pod red. S. Gniadka, Nakład Filomata, Lwów 1935.
- Narratologia*, red. M. Głowiński, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2004.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, posłowie T. Macios, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2001.
- , *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowinski, przedmowa K. Michalski, Znak, Kraków 1997.

- Owidiusz, *Metamorfozy*, opracowanie S. Stabryła, tłum. A. Kamieńska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i De Agostini Polska, Wrocław 2004.
- Piłsudski J., *Rok 1963*, w: tegoż, *Pisma zbiorowe*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1990, t. VI (reprint).
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, wstęp i objaśnienia W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- , *Fajdros*, wstęp, objaśnienia i tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- , *Kratylos*, wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska, komentarz i tłum. W. Stefański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.
- , *Kritias*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021.
- , *Laches. Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- , *Państwo*, tłum. W. Witwicki, wstęp i objaśnienia W. Witwicki, Akme, Warszawa 1990.
- , *Prawa*, opracowanie i tłum. M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- , *Teajet*, wstęp, objaśnienia i tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- , *Timaios*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, t. II.
- , *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Polibiusz, *Dzieje*, wstęp, opracowanie, tłum. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957.
- Proudhon P.-J., *O sprawiedliwości w rewolucji i Kościele*, w: J. Dziżyński, *Proudhon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Rosenberg A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts: eine Wertung der seelischgeistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Verlag Hoheneichen, München 1938.
- Rousseau J.J., *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, wstęp J. Legowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1955.
- , *Umowa społeczna. List o widowiskach*, tłum. w. Bieńkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, wstęp i przypisy K. Polański, tłum. K. Kasprzyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.
- , *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, wstęp i tłum. M. Danielewiczowa, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2004.
- Schelling F.W.J., *Filozofia sztuki*, wstęp i tłum. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: seria BKF, Warszawa 1983.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, wybór H. Werner, tłum. i przedmowa J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Stańcycy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, przedmowa, wybór i przypisy M. Król, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.
- Tarde G., *Opinia i tłum*, tłum. K. Skrzyńska, Gebethner i Wolff, Warszawa 1904.
- Toscani O., *Reklama. Uśmiechnięte ścierwo*, tłum. M. Misiorny, Delta, Warszawa 1997.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, opracowanie R. Turasiewicz, tłum. K. Kumaniecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i De Agostini, Wrocław 2004.

- Tylor E.B., *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, wstęp J. Karłowicza, tłum. Z. A. Kowerskiej, Drukarnia F. Csernaka, Warszawa 1986.
- Vico G., *Nauka nova*, wstęp i opracowanie S. Krzemiń-Ojak, tłum. J. Jakubowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.
- Zakrzewski K., *Kryzys demokracji*, Biblioteka Drogi, t. 2, Druk „Stołeczna” G. Kryzel, Warszawa 1930.
- Zola E., *Oskarżam*, tłum. Z. Bienkowski, J. Dmuchawska, I. Rolewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953.
- Źródła do dziejów warszawskiej szkoły historii idei. Materiały archiwalne i rękopiśmienne (rekonesans)*, opr. H. Citko, IFiS PAN, Warszawa 2017, s. 230–245.

DZIEŁA LITERACKIE I FILMY CYTOWANE W KSIĄŻCE

- Asby A. (reżyseria), J. Kosiński i R.C. Jones (scenariusz), *Wystarczy być*, premiera 1979.
- Cortazar J., *Wiadomości z maja*, w: *Ostatnia runda*, tłum. Z. Chądzyńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979.
- Costner K. (reżyseria), M. Blake (scenariusz), *Tańczący z wilkami*, rok produkcji 1990.
- Defoe D., *Przypadki Robinsona Kruzoa*, tłum. J. Birkenmajer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.
- Kipling R.J., *Brzemie białego człowieka*, tłum. A. Bańkowska, „Kwartalnik Kulturalny Nowy Napis”, 26.11.2000, <https://nowynapis.eu/czytelnia/artykul/brzemie-bialego-czlowieka>
- Kosiński J., *Wystarczy być*, tłum. J. Wroniak-Mirkowicz, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1999.
- Kutz K. (reżyseria), J. Hen (scenariusz), *Krzyż Walecznych*, premiera 1959.
- Kutz K. (reżyseria), J. Hen (scenariusz), *Nikt nie woła*, premiera 1960.
- Mann T., *Doktor Faustus*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1960.
- Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1989.
- Munk A. (reżyseria), J.S. Stawiński (scenariusz), *Eroica*, premiera 1958.
- Munk A. (reżyseria), J.S. Stawiński (scenariusz), *Zezowate szczęście*, premiera 1960.
- Pasikowski W. (reżyseria i scenariusz), *Pokłosie*, premiera 2012.
- Pasikowski W. (reżyseria i scenariusz), *Psy*, premiera 1992.
- Smarzowski W. (reżyseria i scenariusz), Ł. Kośmicki (scenariusz), *Dom zły*, premiera 2009.
- Smarzowski W. (reżyseria i scenariusz), *Wesele*, premiera 2004.
- Smarzowski W. (reżyseria i scenariusz), *Wesele*, premiera 2021.
- Wajda A. (reżyseria), J.S. Stawiński (scenariusz), *Kanał*, premiera 1957.
- Wajda A. (reżyseria i scenariusz), J. Andrzejewski (scenariusz), *Popiół i diament*, premiera 1958.
- Wajda A. (reżyseria), A. Ścibor-Rylski (scenariusz), *Człowiek z marmuru*, premiera 1977.
- Wajda A. (reżyseria), A. Ścibor-Rylski (scenariusz), *Człowiek z żelaza*, premiera 1981.
- Wajda A. (reżyseria), J. Głowacki (scenariusz), *Wałęsa. Człowiek z nadziei*, premiera 2013.
- Żeromski S., *Walka z szatanem*, t. I *Nawracanie Judasza*, opracowanie tekstu S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1974.

LITERATURA PRZEDMIOTU

PRACE ZWARTE

- Adler L., *Śladami Hannah Arendt*, tłum. J. Aleksandrowicz, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2008.
- Allen G., *Roland Barthes*, Routledge, London–New York 2003.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażeniowe. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa 1997.
- Andrzejewski A., *Animal Symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1980.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- , *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.
- , *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Aron R., *Koniec wieku ideologii*, [tłum. Cz. Miłosz], Instytut Literacki, Paryż 1956.
- , *Opium intelektualistów*, tłum. Cz. Miłosz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”, Warszawa 2000.
- Aspekty metodologiczne oraz teoretyczne w subdyscyplinach politologii*, red. Ł. Młyńczyk, B. Nitschke, Toruń 2013.
- Babiński G., *Wybrane zagadnienia z metodologii socjologicznych badań empirycznych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1980.
- Baczko B., *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Baczko B., H. Hinz, *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- Bal M., *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, red. tłum. E. Kraskowska i E. Rajewska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.
- Bal-Nowak M., *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1996.
- Bankowicz M., W. Kozub-Ciembroniewicz, *Dyktatury i tyranie. Szkice o niedemokratycznej władzy*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Baran S.J., D.K. Davis, *Teoria komunikowania masowego*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Barbour I.G. *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Kwaśniak, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Barth H., *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1959.
- Baszkiewicz I., *Francuzi 1789–1794. Studium świadomości rewolucyjnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989.
- Baszkiewicz J., F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.
- Bauman Z., *Ideologia*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański i inni, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, t. 1.
- , *Parsonsa teoria czynności i teoria systemu społecznego*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, red. B. Baczko, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.

- Beard M., J. Henderson, *Kultura antyczna*, tłum. G. Muszyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Berlin I., *Pod prąd. Eseje z historii idei*, wstęp R. Hausner, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Bernays E., *Propaganda*, Kennikat Press, Port Washington, New York–London 1972.
- Bettelheim B., *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniu i wartościach baśni*, przedmowa, opracowanie, posłowie i tłum. D. Danek, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.
- Beyme von K., *Współczesne teorie polityczne*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Biernat T., *Legitymizacja władzy politycznej. Elementy teorii*, Adam Marszałek, Toruń 2003.
- , *Mit polityczny*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Blok Z., *O polityczności, polityce i politologii*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009.
- Błoński J., *Słowo wstępne*, w: R. Barthes, *Mit i znak. Eseje*, wstęp i wybór J. Błoński, tłum. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Boorstin D., *Amerykianie – fenomen demokracji*, tłum. J. Kozak, Wydawnictwo Bellona, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1995.
- , *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*, Atheneum, New York 1978.
- Bottici Ch., *A philosophy of political myth*, European University Institute, Florence 2004, pdf (manuskrypt doktoratu).
- Bravo B., M. Więcowski, E. Wipszycka, A. Wolicki, *Historia starożytnych Greków. Okres klasyczny*, t. II, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009.
- Brożek B., *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Buczynska H., *Cassirer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963.
- , *Cassirer i symboliczne formy poznania*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.
- Buczynska-Garewicz H., *Znak – znaczenie – wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1978.
- Buttolph Johnson J., H.T. Reynolds, J.D. Mycoff, *Metody badawcze w naukach politycznych*, tłum. A. Kloskowska-Dudzińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Całek A., *Biografia naukowa: od koncepcji do narracji. Interdyscyplinarność, teorie, metody badawcze*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.
- Charzat M., *Georges Sorel et la révolution au XX siècle*, Librairie Hachette, Paris 1977.
- Chwedoruk R., *Syndykalizm rewolucyjny – antyliberalna rewolta XX wieku*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013.
- Ciesielski R.T., *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Culler J., *Barthes: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002 (nowe wydanie).
- Curtis M., *Three against the Third Republic: Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton University Press, Princeton–New York 1959.
- Czeremski M., *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2009.
- Czerwiński M., *Magia, mit i fikcja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Dahl R.A., *Polyarchy: Participation and opposition*, Yale University Press, New Haven–London 1971.
- Dąbska I., *Dwa studia o Platonie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972.

- De Felice R., *Interpretacje faszyzmu*, tłum. M. de Rosset-Borejsza, Czytelnik, Warszawa 1976.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997.
- Demokracja w obliczu populizmu*, red. Y. Mény, Y. Surel, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków 2003.
- Durand G., *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Dziadek A., *Na marginesie lektury. Szkice teoretyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006.
- Eco U., *Superman w literaturze masowej. Powieść popularna: między retoryką a ideologią*, tłum. J. Ugniewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
- Eco U., R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 2008.
- Elementy teorii polityki*, red. K. Opałek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Ellul J., *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes*, Alfred A. Knopf, New York 1965.
- , *Religia polityczna*, brak autora tłumaczenia, Młodzieżowe Piwnice Wydawnicze, odbitka Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław [1986].
- Ernst Cassirer. Zwischen mythos und wissenschaft/between myth and science*, red. J. Giel, Polskie Forum Filozoficzne, Wrocław 2015.
- Filipowicz S., *Demokracja: o władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- , *Historia myśli politycznej i prawnej*, Arche, Gdańsk, 2006.
- , *Mit i spektakl władzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- , *Twarz i maska*, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa 1998.
- Film: język – rzeczywistość – osoba. Antologia*, red. A. Helman, J. Ostaszewski, Wydawnictwo UW, Warszawa 1992.
- Fiske J., *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 1998.
- Flood Ch., *Political Myth: A Theoretical Introduction*, Routledge, New York–London 2002.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przedmowa F. Ryszka, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1970.
- Friedrich C.J., Z. Brzeziński, *Dyktatura totalitarna i autokracja*, tłum. H. Jankowska, Instytut Pileckiego, Warszawa 2021.
- Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wstęp, wybór i opracowanie K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- Gawroński J., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, przedmowa Z. Kubiak, Biblioteka Więzi, Warszawa 1984.
- Gianinazzi W., *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante (1889–1914)*, Éd. de la Maison des sciences de l'Homme, Paris 2008.
- Gibbs G., *Analizowanie danych jakościowych*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Głowiński M., *Mity przebrane*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994.
- , *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Universitas, Kraków 2009.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

- Golinowski J., *Perspektywa porządku postpolitycznego. W stronę technologii władzy*, Oficyna Wydawnicza Aspra-Jr, Warszawa 2007.
- Grinberg D., *Ruch anarchistyczny w Europie zachodniej 1870–1914*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Halbwachs M., *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Hendrykowski H., *Polska szkoła filmowa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.
- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- , *Teoria polityki. Wprowadzenie*, tłum. M. Jasiński, B. Maliszewska, D. Stasiak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Historia filmu polskiego*, t. IV: 1957–1961, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1980.
- Historia, mity, interpretacje*, red. A. Barszewska-Krupa, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1996.
- Historia – prawo – polityka*, red. J. Baszkiewicz, A. Bodnar, S. Gebethner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Homa T., *Ideowe fundamenty Zjednoczonej Europy*, w: *Filozofia społeczna*, t. II, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022.
- Ideologie, poglądy, mity w dziejach Polski i Europy w XIX i XX wieku: studia historyczne*. Księga Pamiątkowa ofiarowana prof. drowi Lechowi Trzeciakowskiemu w 60 rocznicę urodzin, red. J. Topolski, W. Molik, K. Makowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1991.
- Imperium Rolanda Barthes’a*, red. A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, K. Machtyl, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016.
- Innis H., *The Bias of Communication*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 2003.
- Jacobson R., *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, tłum. S. Amsterdamski, wybór i wstęp M.R. Mayenowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Jaeger W., *Paidea. Formowanie się człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Jasionowicz S., *Roland Barthes – Gilbert Durand. Wizje pluralizmu kultury*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 1999.
- Jaspers K., R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, tłum. D. Kolasa, T. Kupś, M. Pawlicki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Judt T., *Powojnie. Historia Europy od roku 1945*, tłum. R. Bartold, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2020.
- Kertzer D., *Rytuał, polityka, władza*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2010.
- Kirk G.S., *Myth: its meaning and functions in other cultures*, Cambridge University Press, University of California Press, Cambridge–Berkeley–Los Angeles 1974.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, t. II, Instytut Literacki, Paryż 1977.
- , *Obecność mitu*, Prószyński i Ska, Warszawa 2005.
- Komunikatorzy. Wpływ, wrażenie, wizerunek*, red. A. Drzycimski, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Warszawa–Bydgoszcz 2000.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998.
- Kornhauser W., *The politics of mass society*, The Free Press, Glencoe 1959.
- Korus K., *Godność i wolność. Greckie źródła tożsamości europejskiej*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2019.

- Krasuski J., *Europa zachodnia po II wojnie światowej. Dzieje polityczne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1990.
- Król E.C., *Propaganda i indoktrynacja narodowego socjalizmu w Niemczech 1919–1945. Studium organizacji treści, metod i technik masowego oddziaływania*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1999.
- Król M., *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Arche, Gdańsk 1998.
- , *Konserwatyści a niepodległość. Studia nad polską myślą konserwatywną XIX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.
- Kuciński P., *Mit polityczny. Wykluczające narracje narodowe Jerzego Pietrkiewicza*, w: *Obcy – obecny. Literatura, sztuka i kultura wobec inności. Inni i obcy w kulturze*, red. P. Cieliczko, P. Kuciński, Instytut Badań Literackich PAN i Fundacja na Rzecz Badań Literackich, Warszawa 2008.
- Kuderowicz Z., *Ernst Cassirer jako filozof kultury*, w: *Filozofia współczesna*, t. II, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Kula W., *Rozważania o historii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Kuźniar R., *My, Europa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013.
- Lachur C., *Zarys językoznawstwa ogólnego*, Wydawnictwo UO, Opole 2004.
- Laclau E., *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szkudlarek i inni, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009.
- Laclau E., Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, wstęp S. Sierakowski, Wydawnictwo Naukowe DSzWETWP, Wrocław 2007.
- Laska A., J. Nocoń, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Wydawnictwo WSzPTWP, Warszawa 2010.
- Laskowski P., *Maszyny wojenne. Georges Sorel i strategię radykalnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Lasswell H.D., A. Kaplan, *Power and society. A Framework for political inquiry*, Yale University Press, New Haven–London 1950.
- Leach E., *Lévi-Strauss*, tłum. P. Niklewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Leder A., *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Lefort C., *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.
- Leshner J., *Xenophanes*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, w otwartym dostępie online.
- Lippmann W., *Public opinion*, The Free Press, New York 1965.
- , *Opinia publiczna*, wprowadzenie P. Armada, tłum. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Animi2, Kraków 2020.
- Literatura Grecji starożytnej. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, t. II, red. H. Podbielski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005.
- Mazur M., *Marketing polityczny. Studium porównawcze prezydenckich kampanii wyborczych w USA i Polsce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Mead G.H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, wstęp A. Kłosowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Meier Ch., *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M. Cichocki, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.
- Metafory polityki*, [t. 1], red. B. Kaczmarek, Elipsa, Warszawa 2001.
- Metafory polityki*, t. 2, red. B. Kaczmarek, Elipsa, Warszawa 2003.
- Metafory polityki*, t. 4, red. B. Kaczmarek, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013.

- Metodologiczne problemy narracji historycznej*, red. J. Pomorski, tłum. M. Wiewiórowska i H. Ogryzko-Wiewiórowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przedmowa M. R. Meyenowa, tłum. J. Dancyger, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Mikołajewska B., *Zjawisko wspólnoty. (Wybór tekstów)*, The Lintons' Video Press, New Haven 1999.
- Mit, człowiek, literatura*, wstęp i red. S. Stabryła, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Mit marketingu. Marketing mitu*, red. B. Biskup, Ł. Fojutowski, Wydawnictwo Naukowe Collegium Da Vinci, Poznań 2015.
- Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997.
- Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. I, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2010.
- Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. II, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Mity i stereotypy w dziejach Polski*, red. J. Tazbir, Interpress, Warszawa 1991.
- Mity i stereotypy w polityce. Przeszłość i teraźniejszość*, red. A. Kasińska-Metryka, M. Gołoś, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, red. E. Ponczka, A. Sepkowskiego, M. Reksć, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2015.
- Morin E., *Duch czasu*, tłum. A. Olędzka-Frybresowa, Znak, Kraków 1965.
- Mosse G.L., *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy*, tłum. T. Evert, Czytelnik, Warszawa 1972.
- Mudde C., *W imię chłopów, robotników i narodu. Populizm w Europie Wschodniej*, w: *Demokracja w obliczu populizmu*, red. Y. Mény, Y. Surel, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.
- Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot, metoda, praktyka*, red. I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski, Wolters Kluwer, Warszawa 2015.
- Myślenie utopijne i mityczne. Aporie filozoficzne*, red. K.M. Wiczorek, Wydawnictwo Leimak, Siemianowice Śląskie 2016.
- Napiórkowski M., *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2013.
- Napiórkowski M., K. Szyngiera, M. Wlekły, *1989 pozytywny mit*, Znak, Kraków 2024.
- Narracja, historia, fikcja. Dawne kultury w historiografii i literaturze*, red. Ł. Grützmacher, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2009.
- Natura totalitaryzmów. Od modelu Carla J. Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego po zagrożenia XXI wieku*, red. E. Habowski, tłum. wersji ang. M. Grabski, Instytut Pileckiego, Warszawa 2023.
- Nemo Ph., *Co to jest Zachód?*, tłum. P. Kamiński, Wydawnictwo UW, Warszawa 2006.
- Neuman F., *Behemot. Narodowy socjalizm. Ustrój i funkcjonowanie 1933–1944*, tłum. J. Giebułtowski, Wydawnictwo Naukowe Textura, Warszawa 2016.
- Nieć M., *Archeologia polityki i komunikowania. Peregrynacje*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019.
- , *Klasyczna nauka o polityce*, w: *Filozofia społeczna*, t. I, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022.
- , *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie*, Wolters Kluwer, Warszawa 2013.

- , *Komunikowanie polityczne w społeczeństwach przedmasowych*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011.
- , *Komunikowanie społeczne i media. Perspektywa politologiczna*, Wolters Kluwer, Warszawa 2010.
- , *Mitologia Good Night and Good Luck – o czwartej władzy filmu*, w: T. Litwin, K. Łabędź, M. Nieć, *Czwarta władza. Ujęcie wieloaspektowe*, Kraków 2023, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- , *O mitologii politycznej – inaczej*, w: *Spory o modernizację i demokrację w XX–XXI wieku*, red. G. Radomski, M. Strzelecki, A. Lewandowski, M. Winclawska, Wydawnictwo UMK, Toruń 2022.
- , „Pokłosie” W. Pasikowskiego – w poszukiwaniu ofiar Holocaustu. Wokół myśli V.E. Frankla, w: *Dzieło chwali Mistrza. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr hab. Irenie Popiołek z okazji 50-lecia pracy artystycznej oraz pracy pedagogicznej*, red. A. Królikowska, M. Łątkowski, B. Topij-Stempińska, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- , *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków–Wrocław 2006.
- , *U źródeł idei aktora politycznego. Kontekst postprawdy*, w: *Postprawda. Spojrzenie krytyczne*, red. T. W. Grabowski, M. Lakomy, K. Oświecimski, A. Pohl, Kraków 2018, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.
- Nurczyńska-Fidelska E., *Polska klasyka literacka według Andrzeja Wajdy*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2010.
- Obirek S., *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010.
- Odmiany współczesnej nauki o polityce*, red. P. Borowiec, R. Kłosowicz, P. Ścigaj, Wydawnictwo UJ, Kraków 2014.
- Ogilvy D., *Wyznania człowieka reklamy*, tłum. W. Madej, WIG – Press, Warszawa 2000.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Antropologia totalitaryzmu europejskiego XX wieku*, Alta 2, Wrocław 1999.
- Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Olszewski H., K. Chojnicka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004.
- Ong W., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011.
- , *Osoba, świadomość, komunikacja*. Antologia, wybór, wstęp, opracowanie i tłum. J. Japola, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009.
- Osiatyński W., *W kręgu mitu amerykańskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.
- Ossowska M., *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi. Dzieła*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Paczkowska-Łagowska E., *Posłowie*, w: E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Warszawa 2008.
- Pańków I., *Kultura polityczna społeczeństwa i jej uwarunkowania*, w: *Nauka o polityce*, red. A. Bodnar, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

- , *Kultura polityczna społeczeństwa i jej uwarunkowania*, w: *Nauka o polityce*, red. A. Bodnar, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Państwo w polskiej myśli politycznej. Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. VII, red. W. Wrześniński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i PAN, Wrocław–Warszawa 1988.
- Parsons T., *Szkice z teorii socjologicznej*, wstęp H. Białyszewski, tłum. A. Bentkowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- , *Teoria ogólna w socjologii*, tłum. J. Kowalewski, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, red. B. Baczek, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- Parszutowicz P., *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- , *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
- Pawełczyk P., *Socjotechniczne aspekty gry politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.
- Peterson Th., *The social responsibility theory of press*, w: E.S. Siebert, Th. Peterson, W. Schramm, *Four theories of the press*, North Stratford 2000 (reprint edition).
- Pietras Z.J., *Decydowanie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 2008.
- Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Politologii model krytyczny*, red. M. Mikołajczyk, M. Karwata, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2017.
- Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. I: *Polska i jej sąsiedzi*, red. H. Zieliński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975.
- Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. IX: *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Wrześniński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.
- Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, opracowanie A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010.
- Populizm w Europie. Defekt i przejaw demokracji*, red. J.-M. De Waele, A. Pacześniak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Porębski L., *Behawioralny model władzy*, Universitas, Kraków 1996.
- , *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Lasswella*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2007.
- Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, tłum. P. Łozowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
- Przedhitlerowskie korzenie nazizmu, czyli dusza niemiecka w świetle filozofii i religioznawstwa*, red. B. Grott, O. Grott, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2018.
- Przedmiot poznania politologii*, red. R. Skarzyński, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2014.
- Quentin Skinner. *Metoda historyczna i wolność republikańska*, red. J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
- Rak J., *Siatka typologiczna mitów jako narzędzie do badania myśli politycznej*, w: *Zajatyckie pogranicza kultury i polityki*, red. J. Marszałek-Kawa, K. Kakareko, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017.
- Ratke-Majewska A., *Mit założycielski państwa polskiego jako mem w kontekście miejsc pamięci w przestrzeni internetowej*, „Dzieje Najnowsze”, 2023, nr 1, s. 197-216.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Od początku do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, t. I.

- Rose G., *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Rosner K., *Fenomenologiczna krytyka koncepcji historiografii Haydena White'a*, w: *Narracja, historia, fikcja. Dawne kultury w historiografii i literaturze*, red. Ł. Grützmacher, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2009.
- Rossignol F., *La pensée de Georges Sorel*, Bordas, Paris 1948.
- Ryszka F., *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- , *Nauka o polityce. Wybrane zagadnienia*, Wyższa Szkoła Biznesu i Pedagogiki, Ostrowiec Świętokrzyski 1998
- , *W kręgu zbiorowych złudzeń. Z dziejów hiszpańskiego anarchizmu 1868–1939*, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991.
- Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.
- Sauvy A., *Mythologie de notre temps*, Editions Payot, Paris 1966.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, wstęp, wybór i tłum. M. Cichocki, Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków Warszawa 2000.
- Schofield M., *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Schultz W., *Cassirer and Langer on myth. An introduction*, Garland Publishing, New York–London 2000.
- Schuman R., *Dla Europy*, przedmowa B. Geremek, tłum. M. Krzeptowska, Znak, Kraków 2009.
- Segal R.A., *Myth. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Siebert E.S., Th. Peterson, W. Schramm, *Four theories of the press*, North Stratford 2000 (reprint edition).
- Siewierska-Chmaj A., *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2016.
- Skarga B., *Renan*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.
- Skarżyński R., *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt problem tego, co polityczne*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1992.
- , *Podstawowy dylemat politologii: Dyscyplina nauki czy potoczna wiedza o społeczeństwie. O tradycji uniwersytetu i demarkacji wiedzy*, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2012.
- Skinner Q., *Wizje polityki. Rozważania o metodzie*, tłum. K. Koehler, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016
- Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymon, Aletheia, Warszawa 2009.
- Sontag S., *O fotografii*, tłum. S. Magala, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986.
- Sorel A., *Kwestia wschodnia w XVIII wieku. Pierwszy podział Polski i traktat kairnardski*, wstęp i opracowanie J. Pajewski, tłum. zbiorowe pod red. Sz. Askenazy'ego, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Sójka J., *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Stanley J., *The sociology of virtue. The political and social theories of George Sorel*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1981.
- Stefaniuk M., *Teoria elit Vilfreda Pareta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.
- Strensky I., *Four Theories of Myth in Twentieth Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss, and Malinowski*, Univeristy of Iowa Press, Iowa City 1987.

- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, w: *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, wstęp P. Śpiewak, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- , *Klasyczna filozofia polityczna*, w: *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, wstęp i tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Marek Drowiecki, Kęty 2012.
- Studia z teorii polityki*, t. I–II, red. A.J. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Suchodolski B., *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, Wydawnictwo Instytutu Zachodniego, Poznań 1945.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, Wrocław 2000.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2007.
- Symbol i symbolika*, wybór i wstęp M. Głowiński, tłum. G. Borkowska i inni, Czytelnik, Warszawa 1990.
- Szacka B., *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, w: *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga pamiątkowa poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, red. E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- , *Historia myśli socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- , *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012.
- Szydlowski R., *Bertold Brecht*, Czytelnik, Warszawa 1985.
- Świaniewicz S., *Psychiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*, Drukarnia UJ, Kraków 1926.
- Talmon J.L., *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015.
- Tarkowska E., *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.
- Tazbir J., *Stereotypów żywot twardy. Przedmowa*, w: *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, red. J. Tazbir, Interpress, Warszawa 1991.
- Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań politologicznych*, red. A. Antoszewski, B. Krauz-
-Mozer, K. Radzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009.
- Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, tłum. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.
- Tinder G., *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, tłum. A. Dziurdzik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Totalitaryzm. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Amerykańską Akademię Sztuk i Nauk w marcu 1953 roku*, tłum. S. Szymański, red. C.J. Friedrich, Instytut Pileckiego, Warszawa 2019.
- Totalitaryzmy XX wieku. Idee, instytucje, interpretacje*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz, H. Kowalska-Stus, B. Szlachta, M. Kiwor-Filo, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
- Tudor H., *Political Myth*, Pall Mall, London 1972.
- Turek L., *Kultura i rewolucja*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa 1973.
- Vernant J.P., *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.

- Vidal-Naquet P., J.-P. Vernant, J.-P. Brisson, E. Brisson, *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*, tłum. K. Malaga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Waldenberg M., *Prekursorzy Nowej Lewicy. Studia z myśli społecznej XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985.
- Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowinski, D. Motak, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000.
- , *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, wstęp i tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- , *Polityka jako zawód i powołanie*, przedmowa, wstęp i opracowanie Z. Krasnodębski, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998.
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, wstęp E. Domańska, tłum. E. Domańska, M. Loba, A. Marciniak, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2010.
- , *Problem narracji we współczesnej teorii historycznej*, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, red. J. Pomorski, tłum. M. Wiewiórowska i H. Ogryzko-Wiewiórowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990.
- Wiatr J.J., *Czy istnieje nauka o polityce*, w: *Społeczeństwo, polityka, nauka*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.
- Winiarczyk M., *Euhemer z Messeny, życie i dzieło. „Święta Historia”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.
- Wirth A., *Struktura sztuki Brechta*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1966.
- W kręgu iluzji i realiów. Oblicza polskiej myśli politycznej w XIX i XX wieku. Studia i szkice*, red. G. Radomski, M. Strzelecki, P. Tomaszewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2016.
- Władza i polityka. Wybór tekstów ze współczesnej politologii zachodniej*, red. M. Ankwicz, In Plus, Warszawa 1988.
- Wojnar I., *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Wojtas A., *Mit demokracji politycznej a demokratyzacja*, w: *Wychowanie a polityka – mity i stereotypy w polskiej myśli społecznej XX wieku*, red. W. Woydyło, Wydawnictwo UMK, Toruń 2000.
- Wójcik W., *Legenda Piłsudskiego w polskiej literaturze międzywojennej*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1986.
- Wróbel Sz., *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka*, IFiS PAN, Warszawa 2016.
- Wróblewski M., *Hegemonia i władza. Filozofia Antonio Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2016.
- Wychowanie a polityka – mity i stereotypy w polskiej myśli społecznej XX wieku*, red. W. Woydyło, Wydawnictwo UMK, Toruń 2000.
- Zagadnienia historiozoficzne*, red. J. Litwin, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa 1977.
- Ziejka F., *W kręgu mitów polskich*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977.
- Zieliński E., *Nauka o państwie i polityce*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1999.
- Zieliński H., *O potrzebie i trudnościach badania dziejów polskiej myśli politycznej*, w: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. I: *Polska i jej sąsiedzi*, red. H. Zieliński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975.
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.

Żukowska K., *Poetyka totalna. O antropologii literatury Northropa Fryc'a*, Universitas, Kraków 2018.

CZASOPISMA

- Bachrach P., M. Baratz, *Two faces of power*, „The American Political Science Review” 1962, t. 56, nr 4.
- Barash J.A., *Ernst Cassirer, Martin Heidegger and the legacy of Davos*, „History and Theory” 2012 (Oct.), t. 51, nr 3.
- , *Myth in history, philosophy of history as myth: on the ambivalence of Hans Blumenberg's interpretation of Ernst Cassirer's theory of myth*, „History and Theory” 2011, t. 50, nr 3.
- Baszkiewicz J., *Historia „doktryn” politycznych i historia „idei” politycznych*, „Państwo i Prawo” 1960, z. 3 (169).
- Bevir M., *Ideology as distorted belief*, „Journal of Political Ideologies” 1996, t. 1, nr 2.
- Bevir M., R.A.W. Rhodes, *Narratives of „Thatcherism”*, „West European Politics” 1998, t. 21, nr 1.
- Biały F., *Quentin Skinner: doniosłość i znaczenie. Kometarz tłumacza „Znaczenia i rozumienia w historii idei”*, „Refleksje” 2014, nr 9.
- Bidney D., *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „American Anthropologist” 1947, new series, t. 49, nr 3.
- Brandom E., *Violence in translation: Geoges Sorel, liberalism and totalitarianism from Weimar to Woodstock*, „History of Political Thought” 2017, t. 38, nr 4.
- Cerullo J., *A literacy Sorel: 'Dirempting' a fin de siècle moralist*, „History of Politics Thought” 2003, t. 24, nr 1.
- Chabasińska W., *Mit jako kluczowy element filozofii Friedricha W. J. Schellinga*, „Folia Philosophica” 2012, nr 30.
- Charzat M., *Georges Sorel et le fascisme. Eléments d'explication d'une légende tenace*, „Revue d'Histoire Intellectuelle. Cahier Georges Sorel” 1983, vol. 1.
- Cook Th., *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The American Political Science Review” 1947, t. 41, nr 2.
- Demby Ł., *Nieobecna obecność*, „Ekran” 2016, nr 6 (34).
- Drew E., *Mityczna wizja*, tłum. M. Majorek, „Literatura na Świecie” 1978, nr 3 (83).
- Drozdek A., *Teologia Ksenofanesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 2001, nr 37/2.
- Egerton G., *Collective security as political myth: Liberal internationalism and the League of Nation in politics and history*, „International History Review” 1983, t. 5, nr 4.
- Falicka K., *R. Barthes i jego metoda krytyczna*, „Przegląd Humanistyczny” 1966, nr 5.
- Finley M.I., *Myth, memory, and history*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1965, t. 4, nr 3.
- Friedman J., *Myth, history, and political identity*, „Cultural Anthropology” 1992, t. 7, nr 2.
- Głaziuk N., *Pod sztandarem wiatru. Jungowska interpretacja źródeł nazizmu*, „Studia Polityczne” 2016, nr 4.
- Grygień J., *„Mniej filozofii, więcej historii”. Quentina Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych*, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 12.
- Guchet Y., *Georges Sorel, marxiste?*, „Revue d'histoire intellectuelle. Cahiers Georges Sorel” 1984, t. 2.

- Grabski A.F., *Czy historiografię można uwolnić od mitów?*, „Przegląd Humanistyczny” 1996, nr 1 (334).
- Grant R.W., *Political Theory, Political Science, and Politics*, „Political Theory” 2002, t. 30, nr 4.
- Grzybowski K., *Z zagadnień metodologii historii doktryn politycznych*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1956, nr 1.
- Halpern B., „Myth” and „ideology” in modern usage, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1961, t. 1, nr 2.
- Heehs P., *Myth, history, and theory*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1994, t. 33, nr 1.
- Hopfinger M., *Perspektywa moralna „szkoły polskiej”*, „Kino” 1971, nr 11 (71).
- Jajecznik K., *Mysł polityczna – próba standaryzacji badań*, „Rocznik Nauk Politycznych” 2006, nr 9, R. 8.
- Jaskólski M., *Historia i mit historyczny w doktrynie politycznej*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 1984, t. 14.
- , *Proteuszowy świat myśli politycznej*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2016, t. 38, nr 4.
- Karwat M., *Metodologiczne przewartościowania politologów*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2).
- , *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, „Studia Politologiczne” 2010, nr 17.
- Kennedy E., „Ideology” from Destutt de Tracy to Marx, „Journal of History of Ideas” 1979, t. 40, nr 3.
- Klementewicz T., *Metateoretyczne dylematy politologa*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2).
- Klik M., *Wieloznaczność tekstu według Rolanda Barthes’a*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 3.
- Kolasa D., *Pluralizm religii w filozofii Karla Jaspersa*, „Studia z Historii Filozofii” 2013, z. 4.
- Krauz-Mozer B., *Wzorce „naukowości” politologii*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2).
- Kuderowicz Z., *Dilthey i Cassirer jako twórcy filozofii kultury*, „Humanitas” 1981, t. 6.
- Lasswell H.D., *The Theory of political propaganda*, „The American Political Science Review”, 1927, t. 21, nr 3.
- Man de P., *Roland Barthes and the limits of structuralism*, „Yale French Studies” 1990, nr 77.
- Mazur M., *Encyklopedierotyk jako (auto)biofikcja. Ewa Kuryluk a Roland Barthes*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2021, nr 43.
- McNeil W., *Mythistory, or truth, myth, history, and historians*, „The American Historical Review” 1986, t. 91, nr 1.
- Meisel J.H., *A premature fascist? Sorel and Mussolini*, „The Western Political Quarterly” 1950, nr 3 (1).
- , *Georges Sorel’s last myth*, „The Journal of Politics” 1950, t. 12, nr 1.
- Mrozowski M., *Propaganda socjologiczna*, „Przekazy i Opinie” 1982, nr 4.
- Mullins W., *On the concept of ideology in political science*, „The American Political Science Review” 1972, t. 66, nr 2.
- Müller J.-W., *Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read ‘Reflections on violence’*, „History of European Ideas” 2003, t. 29, nr 4.
- Neumann F.L., *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „Political Science Quarterly” 1947, t. 62, nr 3.

- Nieć M., *Demokracja masowa – między wolnością a przemocą słowa. Paradoks Ellula*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2015, t. 19.
- , *Idea europejska i unia polsko-litewska – konteksty historyczne i mitologiczne odniesienia*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy” 2019, t. 19, s. 77–99.
- , *Mitologia „Czwartej władzy” Stevena A. Spielberga*, „Horyzonty Polityki” 2023, t. 14, nr 46.
- , *Mitologia polityczna wczesnych filmów Jerzego Kawalerowicza*, „Kultura i Społeczeństwo” 2019, nr 3.
- , *Mitologia populizmu w „Wystarczy być” Jerzego Kosińskiego*, „Ethos” 2020, nr 132.
- , *Zapomniane zwycięstwo 4 czerwca – o mitologii politycznej filmu ‘Psy’ Władysława Pasikowskiego*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2019, t. 41, nr 4.
- Niżnik J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3.
- Noć J., *Problem granic dyscyplinarnych politologii*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2010, nr 26.
- Ostrowski M., *Ideology studies and comparative political thought*, „Journal of Political Ideologies” 2022, t. 27, nr 1.
- „Pamiętnik Literacki” 1969, r. LX, z. 2, s. 211–336 (zeszyt poświęcony mitom).
- Pańków I., *Mity w działaniach politycznych*, „Studia Nauk Politycznych” 1982, nr 5–6 (59–60).
- Parszutowicz P., *Cassirer i judaizm*, „Znak” 2015, nr 11.
- Paruch W., *Między wyobrażeniami a działaniami. Wybrane aspekty przedmiotowe badań politologicznych nad myślą polityczną*, „Polityka i Społeczeństwo” 2004, nr 1.
- Polon D., *Roland Barthes and the moving image*, „October” 1981, t. 18.
- Radomski G., P. Tomaszewski, *Refleksje nad badaniami myśli politycznej w Polsce z uwzględnieniem tendencji w wybranych krajach anglosaskich. Od limitacji pojęć do aspektów metodologicznych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2021, t. 69, nr 1.
- Ratke-Majewska A., *Mit założycielski państwa polskiego jako mem w kontekście miejsc pamięci w przestrzeni internetowej*, „Dzieje Najnowsze”, 2023, nr 1.
- Roth J.J., *The roots of italian fascism: Sorel and sorelismo*, „The Journal of Modern History” 1967, t. 39, nr 1.
- Rowiński C., *Stanisław Brzozowski w kręgu myśli Sorela i Proudhona*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 2 (99).
- Różewicz K., *O myśli politycznej – metodologicznie*, „Studia Metodologiczne” (Poznań) 1977, t. 15.
- Ryszka F., *Carl Schmitt w nauce prawa i polityki XX w.*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1996, t. 19.
- , *Faszyzm europejski. Rozdzielność i wspólnota*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1977, t. 3.
- , *Faszyzm i autorytaryzm*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 2.
- Sabine G., *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The Philosophical Review” 1947, t. 56, nr 3.
- Sartori G., *What is „Politics”*, „Political Theory” 1973, t. 1, nr 1.
- , *Politics, Ideology, and Belief System*, „The American Political Science Review” 1969, t. 63, nr 2.
- , *Politics, Ideology, and Belief System*, „Revue européenne des sciences sociales” 1979, t. 17, nr 46. Numer specjalny: *L’ubiquité de L’idéologie: Hommage à Raymond Polin*.
- Schrems J., *Ernst Cassirer and political thought*, „The Review of Politics” 1967, t. 29, nr 2.
- Segal R.A., *Myth and Politics: A response to Robert Elwood*, „Journal of the American Academy of Religion” 2002, t. 70, nr 3.

- Seliger M., *Fundamental and operative ideology: the two principal dimensions of political argumentation*, „Polices Sciences” 1970, t. 1, nr 3.
- , *The inseparability of ideology and politics: the case for a re-evaluation of the concept „ideology”*, „Revue européenne des sciences sociales” 1979, t. 17, nr 46.
- Shils E., *Charisma, order, and status*, „American Sociological Review”, 1965, t. 30, nr 2.
- Shookman E., *Barthes’s Semiological Myth of Brecht’s Epic Theater*, „Monatshefte” 1989, t. 81, nr 4.
- Sikora S., *Camera lucida. Fotografia i pamięć*, „Kwartalnik Filmowy” 2000, nr 29–30.
- Skarzyński R., *Historia myśli politycznej w ujęciu politologicznym. Zarys koncepcji*, „Studia Polityczne” 1992, nr 1.
- , *Podstawowe typy myśli politycznej*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2).
- Skinner Q., *Meaning and understanding in the history of ideas*, „History and Theory” 1969, t. 8, nr 1.
- , *Znaczenie i zrozumienie w historii idei*, „Refleksje” 2014, nr 9.
- Strauss L., *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „Social Research” 1947, t. 14, nr 1.
- Suchodolski B., *Filozofia mitu*, „Nauka i Sztuka” 1946, nr 5–6.
- , *Idea mitu*, „Nauka i Sztuka” 1946, nr 1.
- Ścigaj P., *Granice w politologii jako wyznacznik tożsamości dyscypliny*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2010, nr 26.
- Topolski J., *Conditions of Truth of Historical Narratives*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1981, t. 20, nr 1.
- Verene D., *Cassirer’s view of myth and symbol*, „The Monist” 1966, t. 50, nr 4.
- Voegelin E., *Reviewed work: The myth of the state by Ernst Cassirer*, „The Journal of Politics” 1947, t. 9, nr 3.
- , *The origins of totalitarianism*, „The Review of Politics” 1953, t. 15, nr 1.
- Weyand B., *Roland Barthes (1915–1980), Mythologies (1957)*, „KulturPoetik” 2012, t. 12, z. 2.
- Węgrzecki J., *Metateoria politologii*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2).
- White H., *The burden of history*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1966, t. 5, nr 2.
- , *On the nature and role of narrative in historiography*, „History and Theory: Studies in the philosophy of history” 1971, t. 10, nr 2.
- Wielomski A., *Georges Sorel i narodziny faszystowskiego mitu politycznego*, „International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal” 2021, t. 27, nr 1.
- Wyka K., *Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1972, t. 62, z. 3.
- Zieliński E., *Problemy badań teorii polityki*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1 (seria 2).
- Żarnowski J., *Faszyzm „wielki” i „mały”*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1980, t. 6.

ENCYKLOPEDIA, SŁOWNIKI, LEKSYKONY

- Encyklopedia politologii*, t. 1. *Pojęcia, teorie i metody*, red. M. Sokół, M. Żmigrodzki, Wolters Kluwer, Warszawa 2016.
- Encyklopedia politologii*, t. 2. *Instytucje i systemy polityczne*, red. M. Sokół, B. Dziemidok-Olszewska, Wolters Kluwer, Warszawa 2012.

- Encyklopedia politologii*, t. 3. *Partie i systemy partyjne*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Zakamycze 1999.
- Encyklopedia Politologii*, t. 4. *Mysł społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata*, red. M. Marchewska-Rytko, E. Olszewski, Oficyna Wolters Kluwer, Warszawa 2011.
- Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański i inni, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998 – 2002, t. 1–4.
- Korusowie A. i K., *Hellenike glotta. Podręcznik do nauki języka greckiego (wraz ze słownikiem grecko-polskim i polsko-greckim)*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Alfa 2, Wrocław 2004.
- Scruton R., *Słownik myśli politycznej*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Słownik języka polskiego*, t. I–XI, red. W. Doroszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958–1969.
- Słownik języka polskiego*, t. I–III, red. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
- Słownik poprawnej polszczyzny*, red. W. Doroszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1998.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.

NETOGRAFIA

- A Free and responsible press: A General report of mass communications – newspapers, radio, motion pictures, magazines and, books*, Chicago 1947, <https://archive.org/details/freeandresponsib029216mbp/page/n5/mode/2up>
- Bottici Ch., *A philosophy of political myth*, European University Institute, Florence 2004, pdf, https://www.academia.edu/35093494/A_Philosophy_of_Political_Myth
- Deklaracja programowa Cercle Proudhon – o próbie połączenia socjalizmu z nacjonalizmem*, tłum. T. Kosiński, <https://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/184-deklaracja-programowa-cercle-proudhon-o-probie-polaczenia-socjalizmu-z-nacjonalizmem>
- Faul E., *Hitlers über-machiavellismus*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte” 1954, z. 4, http://www.ifz-muenchen.de/hetfarchiv/1954_4.pdf
- Honko L., *The Problem of Defining Myth*, https://pdfs.semanticscholar.org/https://literariness.org/2016/03/20/structuralism/paris_match_-_child_soldier_cover/
<https://ru.pinterest.com/pin/773563673467074918/>
- Krois J.M., *Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874–1945)*, <http://www1.uni-hamburg.de/cassirer/intro/krois.html>
- Mościcki P., *Autobiografia bez Autora*, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/2810-autobiografia-bez-autora.html>
- Sorel G., *Matériaux d'une théorie du proletariat (1918)*, cyfrowa wersja przygotowana przez J.-M. Tremblay (2003), kolekcja „Les Classiques des sciences sociales”, http://www.ugac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Zhang D., *The Sideways gaze, Roland Barthes's Travels in China*, „Los Angeles Review Books” 2012, June 23rd, <http://lareviewofbooks.org/article.php?id=714&fulltext=1>

INDEKS OSÓB

- Adams James 341
Adler Laure 320
Adler Max 175, 176
Ajschylos 141, 142, 231
Allen Graham 27, 121, 361
Alpport Floyd H. 43
Althusser Louis 107, 176, 373
Anaksagoras z Kladzomenai 150
Anaksymander z Miletu 149
Anderson Benedict 51, 52
Andreu Pierre 185, 186
Andrzejewski Bolesław 27, 169, 258, 260,
264, 275, 277, 283, 284, 302, 313, 315, 321
Ankwicz Michał [właśc. Jacek Tarkowski] 95
Antonioni Michelangelo 354
Antoszewski Andrzej 25, 50, 52, 83, 132
Apollodor z Aten 151
Archimedes 264
Arendt Hannah 13, 50, 105, 124, 144, 191,
199, 205, 294, 310, 320
Aron Raymond 15, 20, 124
Arvil Charles 186
Arystoteles 41, 84, 101, 103–105, 110, 122,
124, 138–140, 143, 162, 167, 190, 204,
219, 232, 241, 271, 274, 292, 295, 340
Ashby William 13
Ashéri Maia 198, 199
Aucham Karl 335, 336
Austin John L. 43, 356
Babiński Grzegorz 38
Bachrach Peter 404
Bäcker Roman 26, 54, 71
Baczko Bronisław 38, 51, 52, 66, 95
Bahofen Johann J. 155, 156, 161–163
Bakunin Michaił 193, 203, 208, 213, 238, 300
Bal Mieke 107, 108, 110
Bal-Nowak Maria 14, 27, 29, 32, 69, 147,
256, 273, 278, 303–305, 310
Bankowicz Marek 24, 49
Baran Stanley 61
Barash Jeffrey 263
Baratz Morton 404
Barbour Ian 93, 111, 145, 217
Barszewska-Krupa Anna 80, 83
Barth Hans 20, 29, 184, 213, 216, 219, 253
Barthes Luis 345
Bartkowiak Jerzy 87, 88
Basista Jakub 80, 83
Baszkiewicz Jan 40, 49, 71, 98, 128, 131, 133,
388
Baudelaire Charles 280, 360
Bauman Zygmunt 38
Beard Mary 145, 170
Bell Daniel 10, 300
Bellour Raymond 349, 360, 362, 364
Benedict Ruth 272
Benjamin Walter 161, 204, 205, 280, 356

- Bergson Henri 12, 119, 192, 204, 208, 209,
 211, 215, 216, 218, 232, 234, 238, 239,
 241, 250, 251, 322
 Berlin Isaiash 22, 29, 41, 184, 190, 192, 198,
 202, 204, 218, 234, 251
 Bernays Eduard 14, 282, 390
 Bernstein Eduard 192, 193, 204, 208–210,
 228, 237
 Berth Edouard 12, 28, 193, 194, 222
 Bettelheim Bruno 145, 146
 Bevir Mark 41, 42, 109
 Beyme Klaus von 133
 Białoruski Marek 40, 41
 Biały Filip 36, 43, 44, 355
 Bidney David 318, 330
 Biernat Tadeusz 22, 24, 28, 29, 32, 66, 69, 70,
 75–78, 82–84, 86, 92, 102, 112, 113, 121,
 130, 137, 147, 256, 310, 390, 403, 404
 Binger Henrietta 345
 Binger Louis-Gustave 345
 Biskup Bartłomiej 14
 Blake Mark 169
 Bloch Marc 118, 177, 285
 Blok Zbigniew 25, 54, 123
 Blondel Charles 173
 Blumenberg Hans 18, 89, 90, 119, 178, 263
 Błoński Jan 37, 65, 342, 347
 Boas Franz 272
 Bodnar Artur 40, 41, 71, 72, 123
 Boorstin Daniel 50
 Bopp Franz 291
 Borejsza Jerzy W. 85, 318
 Borowiec Piotr 11, 65, 86, 122, 123
 Bottici Chiara 21, 68, 80, 89, 90, 94, 115,
 118–120, 137, 145, 177, 224, 335
 Bouglé Célestin 246, 250
 Bourdieu Pierre 266, 373
 Boutroux Émile 215
 Brandom Eric 12, 21, 26, 184, 193, 198–200,
 206
 Bravo Benedetto 138, 143
 Brecht Bertold 23, 351, 356, 359, 365, 366
 Briand Aristide 228
 Brisson Elizabeth 138, 143
 Brisson Jean-Paul 138, 143
 Brooke-Rose Christine 39, 377
 Brożek Bartosz 39
 Brugmann Karl F. 291
 Bryce James 62
 Brzeziński Zbigniew 20, 64, 98, 318, 401
 Brzozowski Stanisław 11, 12, 58, 201, 234,
 235, 245
 Buczyńska (Buczyńska-Garewicz) Hanna 27,
 260, 275, 278, 280, 281, 283, 297, 322
 Bultmann Rudolf K. 42, 44, 99
 Burns Robert 153
 Buttolph Johnson J. 39, 40, 123
 Cabanis Pierre 225
 Cąfek Anita 44
 Campbell Joseph 66, 79, 89, 145, 161, 176
 Camus Albert 201, 299, 346
 Carlyle Thomas 22, 151, 153, 268, 285, 318,
 324, 325, 328, 330, 339
 Cassirer (Bondy) Toni [właśc. Antonella] 266
 Cassirer Anna E. 266
 Cassirer Georg E. 266
 Cassirer Heinrich (Heinz) W. 266
 Cassirer Julie 261
 Cassirer Peter 266
 Cerullo John 200
 Cezar Gajusz Juliusz 30, 44, 367
 Chabasińska Weronika 158
 Chamberlain Huston Stewart 10
 Charzat Michel 187–189, 191, 194, 196, 207,
 214, 221
 Che Guevara Ernesto 96
 Chojnicka Krystyna 388
 Chruszczow Nikita 98, 362
 Chwedoruk Rafał 12, 20, 22, 28, 29, 194
 Ciesielski Remigiusz T. 79
 Claudel Paul 200
 Clooney Timothy 30
 Cohen Hermann 261, 262
 Cohen Percy S. 92, 93, 101, 104, 107, 114,
 259–262, 286

- Colajanni Napoleon 233
 Comte Auguste 215, 283, 329, 336
 Conrad Joseph 201
 Cook Thomas 60, 315, 318, 330–332, 338
 Corradini Enrico 194
 Cortazar Julio 352
 Costner Kevin 169
 Cournot Antoine 211, 212, 241–243
 Creuzer Georg F. 155, 162, 220
 Croce Benedetto 191, 192, 197, 198, 204
 Cromwell Oliver 153
 Culler Jonathan 27, 39, 346, 356, 360, 365, 366, 377, 379, 382
 Cuman Nathalie 185
 Curtis Michel 185, 189, 191, 204, 230
 Cyceron Marek Tulliusz 232
 Czapski Józef 200
 Czarnota Adam 126, 127, 132, 173
 Czarnowski Stefan 66, 85, 173, 272
 Czeremski Maciej 69, 289
 Czerwiński Marcin 65, 92, 176, 385–388, 395

 Dahl Robert 50, 124
 Dante Alighieri 153
 Darwin Karol 168, 291, 298
 David Jean-Baptiste 187
 David Marie E. 186, 187, 202
 Davis Denis 61, 195
 Dąbska Izydora 138, 139, 245
 De Felice Renzo 318
 De Gaulle Charles 90, 105, 109
 De Waele Jean-Michel 13
 Defoe Daniel 12, 169
 Delbrück Berthold 291
 Delesalle Leon 206
 Delesalle Paul 197, 206
 Demby Łucja 23, 348, 349
 Descombes Vincent 349
 Dewey John 60
 Dilthey Wilhelm 27, 260, 269, 277, 287
 Diogenes Laertios 150, 154
 Doroszewski Witold 16, 17, 134, 184, 312
 Dowgiąłło Krzysztof 152

 Drew Elizabeth 101, 339
 Dreyfus Alfred 191, 192, 199, 202, 204, 208, 211, 221, 222, 314
 Drozdek Adam 148
 Drozdowicz Zbigniew 55, 81
 Drzycimski Andrzej 15
 Dubieff Henri 202
 Dumézil Georges 18, 57
 Dupré Louis 17, 65, 96, 143, 177, 217
 Durand Gilbert 28, 297, 352, 364
 Durkheim Émile 118, 156, 164, 165, 171, 173, 174, 177, 178, 190, 204, 210, 250, 283, 284, 289, 293, 298, 299, 301, 358, 366, 372
 Duverger Maurice 125
 Dziadek Adam 22–24, 28, 50, 347, 348, 356, 382, 388
 Dzieciński Paweł 87
 Džilas Milan 384

 Eco Umberto 39, 153, 377
 Egerton George W. 117, 177, 401, 402, 404
 Einstein Albert 266, 270, 271, 338
 Eliade Mircea 17, 23, 36, 52, 53, 56, 65, 67–69, 75, 82, 91–94, 96, 97, 99, 100, 102, 105, 116, 136, 144, 176, 177, 203, 267, 268, 339, 386
 Eliot T.S. (Thomas Stearns) 279, 309
 Ellul Jacques 49, 50, 98, 389, 390
 Elte Ottmar 342
 Empedokles z Agrigentu 150
 Engels Fryderyk 161, 191, 210, 228
 Epiktet z Hierapolis 272, 273
 Epikur 154
 Epimenidas 139
 Euhemer z Messeny 151–153, 155
 Eurypides 124, 141
 Evola Julius 161
 Ezop 382

 Falicka Krystyna 358
 Fanon Franz 198, 199
 Faul Erwin 200–202, 205, 236, 250, 252

- Feldman Wilhelm 131
 Ferekydes 139
 Ferguson Adam 167, 169
 Fichte Johann G. 153, 339
 Fiedler Arkady 173
 Filipowicz Stanisław 22, 24, 29, 49, 50, 68,
 70, 75–77, 82–84, 95, 96, 102, 121, 132,
 137, 144, 183, 292, 403
 Finley Mosley I. 104
 Fiske John 350
 Flood Christopher 21, 22, 24, 31, 33, 34,
 53, 68, 80, 88–92, 94, 96, 105, 107, 109,
 115–118, 120, 137, 145, 147, 177, 257,
 318, 328, 333, 335, 338–340, 401, 402
 Fojutowski Łukasz 14
 Fourier Charles 209
 Fournié Georges 384
 Fraenkel Ernst 317
 Frazer James 9, 14, 164, 170, 178, 272
 Freedden Michael 39, 53
 Freud Zygmunt 92, 144, 146, 175, 176, 286,
 299, 324, 375
 Friedman Jonathan 145
 Friedrich Carl J. 20, 50, 64, 98, 101–103, 111,
 129, 137, 155, 158, 164, 259, 310, 318, 401
 Fromm Erich 161, 299, 317, 318
 Frye Northrop 109, 119, 144, 344
 Fustel de Coulanges Numa Denys 163

 Gadamer Hans-Georg 39, 40, 275
 Gajda-Krynicka Joanna 138, 140, 148–150
 Galileusz 309
 Garat Dominique J. 225
 Gawronsky Dimitri 262, 264, 314
 Gawroński Jan 139
 Gay Peter 262, 270, 314
 Gebethner Stanisław 40, 71, 164
 Gellner Ernst 37
 Gianinazzi Willy 186, 187, 202, 214
 Gibbs Graham 44
 Giel Joanna 261–263, 312, 319
 Girard René 17, 57, 83, 161
 Girardet Raoul 335

 Giscard d'Estaing Valéry 354
 Głaziuk Nina 248
 Głowiński Michał 15, 52, 64, 79, 107, 108,
 136, 294, 297, 351, 382
 Gobineau Arthur 10, 324, 325, 328, 330
 Godlewski Zbyszek 152
 Goethe Johan W. 147, 153, 263, 265, 266,
 277, 285, 299, 300, 313, 399
 Goffman Erving 292
 Golinowski Janusz 15, 37, 183
 Golka Marian 54, 55, 81, 120, 121
 Gombrich Ernst 43
 Gombrowicz Witold 16, 299
 Grabski Andrzej F. 51, 81–83, 98
 Gramsci Antonio 23, 351, 359, 362, 383
 Grant Ruth W. 122
 Graves Robert 161
 Gray John 200
 Greimas Algirdas 133, 349, 357
 Grimm Jacob 291
 Grinberg Daniel 11, 24, 49, 50
 Gross Otto 161
 Grützmacher Łukasz 109
 Grygień Janusz 36, 43, 44, 355
 Grzegorzczak Andrzej 133, 349, 362
 Grzybowski Konstanty 126, 127, 131, 133
 Guchet Yves 191
 Guesde Jules 191
 Gurian Waldemar 310

 Habermas Jürgen 101
 Habowski Eryk 98
 Halban Leon 11, 64, 65
 Halbwachs Maurice 66, 173
 Halévy Daniel 22, 23, 36, 200, 245, 246
 Halpern Ben 53, 114
 Harnack Adolf 214
 Hearst Randolph W. 315
 Heehs Peter 101, 360
 Hegel Georg F.W. 22, 153, 216, 266, 269, 275,
 285, 309, 318, 324, 328, 330, 336, 339
 Heidegger Martin 256, 262, 263, 269, 270, 319
 Heller Herman 125

- Helman Alicja 349
 Hendel Charles W. 315–317, 324, 327, 333, 341
 Henderson John 145, 170
 Hendrykowski Henryk 16
 Heraklit 140, 143, 148–150, 285, 290
 Herder Johann G. 147, 155, 220, 266, 287, 290
 Herodot z Halikarnasu 83, 141, 151
 Heywood Andrew 19, 53, 130
 Hezjod 139, 141, 143, 148, 149
 Hinz Henryk 95
 Hjelmslev Louis T. 373, 375
 Hobbes Thomas 122, 276
 Hölderlin Friedrich 266, 300
 Homa Tomasz 51
 Homer 139, 141, 143, 148, 149, 159, 231
 Honko Lauri 35, 67–69, 76, 94–97, 99, 136, 147, 148, 150, 154, 177, 386
 Hopfinger Maryla 16
 Hubert Henri 173
 Humboldt Alexander von 97, 276, 287, 292
 Humboldt Wilhelm von 97, 164, 165, 266, 272, 287, 291, 292, 295, 372
 Humphrey Richard 206, 207

 Ibsen Henryk 201
 Innis Harold 43

 Jabłoński Andrzej J. 50, 125
 Jaeger Werner 144, 148
 Jajecznik Konrad 131, 135
 James Wiliam 192, 204, 215, 216, 218
 Janion Maria 79, 85
 Jasionowicz Stanisław 28, 352, 364
 Jaskólski Michał 18, 70, 72–74, 77, 78, 82–84, 112, 114, 115, 137, 256
 Jaspers Karl 42, 44, 99, 284
 Jaurès Jean 191, 193, 207, 208
 Jedlicki Jerzy 85, 86
 Jellinek Georg 125
 Jespersen Otto 291
 Johnson Samuel 39, 40, 153, 205
 Jones Robert 13, 268

 Judt Tony 52
 Jung Carl Gustav 58, 98, 144, 176, 248, 310
 Jung Rafał 88
 Jünger Ernst 205

 Kaczmarek Agnieszka 362
 Kaczmarek Bohdan 14, 49, 122
 Kahn Alan 206
 Kakareko Ksenia 26, 91
 Kant Immanuel 158, 177, 257, 259, 262, 263, 266, 275, 277, 285, 289, 310, 311, 333, 336–338, 341
 Kantorowicz Ernst 118, 178, 285
 Kaplan Abraham 24, 58–64, 75, 91, 100, 103, 401, 402
 Kapuściński Ryszard 173
 Kartezjusz [właśc. René Descartes] 257, 259, 266, 285, 309
 Karwat Mirosław 14, 123, 135
 Kasińska-Metryka Agnieszka 86
 Katz Elihu 392
 Kautsky Karol 191, 192
 Kawalerowicz Jerzy 30, 91, 344, 389
 Kelles-Krauz Kazimierz 225
 Kelsen Hans 125
 Kennedy Emmet 211
 Kennedy John F. 129
 Kennedy Robert F. 199
 Kertzer David 14, 95
 Kipling Rudyard J. 12, 13
 Kirk Geoffrey 101, 145, 169, 321
 Klages Ludwig 269
 Kleantes z Assos 140, 150, 151
 Kleist Heinrich 266, 300
 Klejsthenes 143
 Klementewicz Tadeusz 123
 Klik Marcin 377
 Kłosiński Krzysztof 23, 26, 28, 50, 343, 347, 363, 367–370, 388, 398
 Kłosowicz Roman 122
 Kmita Jerzy 27, 266
 Knox John 153
 Kobieracka Anna 88

- Kobieracki Michał M. 87
 Kolasa Dawid 42, 99
 Kołakowski Leszek 18, 52, 53, 65, 66, 96, 99,
 189, 190, 213, 214, 219
 Konwicki Tadeusz 15
 Kornhauser William 327
 Korolko Mirosław 110
 Korus Kazimierz 142, 148
 Kosiński Jerzy 13, 30, 91, 145, 194, 388
 Kozub-Ciembroniewicz Wiesław 23, 49
 Krauz-Mozer Barbara 25, 33, 83, 123, 132
 Kristeva Julia 22, 353, 363, 385
 Kritias 138, 153, 154, 231
 Krois John M. 260, 262, 264, 265, 313, 314
 Król Marcin 114, 131, 132, 134, 173, 197,
 199
 Królikowska Anna 30
 Krzemień-Ojak Sław 155, 156
 Krzywicki Ludwik 175, 224
 Ksenofanes z Kolofonu 148, 149
 Ksenofont 231
 Kuciński Paweł 71, 371, 374
 Kuderowicz Zbigniew 27, 273, 277, 278,
 281–283, 287
 Kuhn Thomas S. 43
 Kula Witold 81
 Kuryluk Ewa 343, 346, 348
 Kutz Kazimierz 15, 16
 Kuźniar Roman 50

 Labriola Antonio 191, 204
 Lacan Jacques 353, 376
 Laclau Ernesto 51, 198, 200
 Lagardelle Hubert 222
 Lakatos Imre 39
 Lang Andrew 164, 166, 167, 171
 Langer Susan 255, 260, 264, 271, 279, 281,
 286, 308, 315, 317, 323, 324, 326, 338, 341
 Largo Caballero Francisco 199, 209
 Laska Adam 25
 Laskowski Piotr 11, 29, 184, 191, 192, 201,
 203, 209, 221, 228, 239
 Lassalle Ferdinand 286
 Lasswell Harold D. 24, 58–64, 75, 91, 100,
 103, 225, 401, 402
 Lazarsfeld Paul 64, 392
 Le Bon Gustave 29, 164, 174, 190, 204, 299
 Le Roy Eduard 209, 251
 Leach Edmund 133, 177, 349
 Leder Andrzej 15
 Lefort Claude 124
 Leibniz Gottfried Wilhelm 259, 261, 266
 Lenartowicz Stanisław 15
 Lenin Włodzimierz 96, 193, 195–197, 202,
 203, 208, 209, 252, 354
 Leshner James H. 148
 Lessing Gotthold E. 220
 Lévi-Strauss Claude 23, 33, 36, 66, 107, 169,
 176–178, 203, 256, 267, 268, 280, 281,
 285, 293, 350, 358, 384, 385
 Lévy-Bruhl Lucien 33, 156, 157, 164, 171,
 173–175
 Lieder Wojciech 88
 Lincoln Abraham 398
 Lincoln Bruce 104, 116, 177
 Lippmann Walter 84, 85, 282, 390
 Litwin Tomasz 30, 91, 184
 Liwiusz Tytus 144
 Locke John 12, 333, 341
 Lombroso Cesare 190, 203
 Lorenz Konrad 294
 Lukács György 112
 Luksemburg Róża 193, 207, 211, 228, 229
 Luter Marcin 153, 213, 218

 Łabędź Krzysztof 30, 45, 91

 Machiavelli Niccolò 122, 131, 200, 201, 206,
 276, 285, 318, 338, 396
 Machtyl Katarzyna 362
 MacRae Donald 53
 Mahomet 153
 Maj Czesław 18, 135
 Maj Ewa 82, 131, 132, 388
 Majorek Marek 101
 Makowski Krzysztof 71, 80

- Malinowski Bronisław 33, 36, 57, 63, 92,
105, 116, 167, 171–173, 177, 203, 267,
268, 272, 293, 383
- Malraux André 201
- Man Paul de 109, 168, 342, 360, 364, 366, 385
- Mankiller Wilma 90, 109
- Mann Tomasz 11, 75, 161, 186, 200, 201, 317
- Mannheim Karl 17, 59, 63, 75, 111–113, 204,
205, 287, 372, 388, 396
- Mao Zedong 96, 200, 353
- Marcuse Herbert 199, 200
- Marczewska-Rytko Maria 128
- Markiewicz Grzegorz 83–85, 100
- Markowski Michał P. 26, 28, 31, 347, 348,
382, 388
- Marks Karol 23, 59, 111, 112, 190, 191, 193,
195, 200, 202, 203, 210–212, 223–225,
229, 237, 238, 242, 243, 245–247, 286,
318, 354, 358, 363, 366, 372, 383
- Marsh David 42, 109, 167, 281, 359
- Marszałek-Kawa Joanna 26, 91
- Maurras Charles 185, 194
- Mauss Marcel 173, 174, 177, 293
- Mazur Maciej 343, 346, 348
- Mazur Marek 14
- McLuhan Marshall 93, 281, 359
- McNeil William 81
- Mead George H. 164
- Meier Christian 124, 136, 143
- Meisel James 193, 197
- Mény Yves 13
- Merriman Charles Jr 60
- Merton Robert 64
- Michalski Krzysztof 40, 118, 217, 285, 357
- Michelet Jules 188, 210, 220, 356, 358
- Michels Robert 58, 204, 205
- Mieletinski Eleazar 10, 33, 97, 136, 144, 147,
155, 156, 158, 160, 164, 165, 173–176, 398
- Mikołajczyk Magdalena 45, 123, 350
- Mikołajewska Barbara 51
- Millerand Alexandre 202, 208, 211, 221–223
- Miłosz Czesław 15
- Missiroli Mario 197
- Młyńczyk Łukasz 388
- Molik Witold 71, 80
- Monteskusz [właśc. Charles Louis de Secon-
dat] 123, 124, 277
- Morgan Lewis Henry 161
- Morin Edgar 153, 300
- Moritz Karl Philipp 161
- Mosca Gaetano 59
- Mosse George 11, 269
- Mościcki Paweł 347, 348
- Mouffe Chantal 198, 200
- Mrozowski Maciej 390
- Mrożek Sławomir 16
- Mudde Cas 13, 51
- Müller Jan-Werner 204, 250, 288, 290, 293
- Müller Max F. 155, 164–166, 178, 289
- Mullins Willard 401
- Munk Andrzej 15, 16
- Mussolini Benito 20, 193, 197, 198
- Mycoff Jason D. 39, 40, 123
- Napiórkowski Marcin 15, 52, 67, 177, 386, 392
- Napoleon Bonaparte 153, 211
- Napoleon III 186
- Natorp Paul 259, 286
- Nemo Philippe 24
- Neumann Franz L. 21, 22, 315, 317, 318,
320, 328, 329, 338
- Neumann Sigmund 58, 205, 317
- Newman John H. 251
- Nieć Mateusz 15, 29, 30, 41, 50, 61, 91, 132,
138, 143, 145, 344, 389, 390
- Nietzsche Fryderyk 57, 109, 119, 140, 153,
192, 193, 208, 211, 217, 224, 235, 238,
269, 299, 357
- Nitschke Bernardetta 388
- Niżnik Józef 14, 19, 69, 70, 75, 81, 137
- Nocoń Jarosław 122, 125
- Noras Andrzej 259, 263
- Nurczyńska-Fidelska Ewelina 393
- Obirek Stanisław 284
- Ogilvy David 14

- Olszewski Edward 128, 129, 131–133
 Olszewski Henryk 127, 129, 375, 388
 Olszewski Witold 150, 154
 Ong Walter 93, 284, 294
 Opalek Kazimierz 123, 126
 Osiatyński Wiktor 69
 Ossowska Maria 145
 Ossowski Stanisław 16, 19, 36, 52, 54, 74, 75,
 81, 97, 99, 100, 135, 312
 Ostaszewski Jacek 349
 Ostrowski Mariusz 40
 Owidiusz 144
- Pacześniak Anna 13
 Paczkowska-Łagowska Elżbieta 285
 Pańków Irena 70, 72, 78, 83, 137, 145, 403
 Paradowski Michał 88
 Pareto Vilfredo 58, 59, 63, 205, 204
 Parmenides z Elei 150
 Parsons Talcott 38, 40
 Parszutowicz Przemysław 18, 26, 27, 260,
 262, 264, 270, 271, 273–275
 Paruch Waldemar 131, 134, 135, 388
 Pasikowski Władysław 15, 30, 91, 344
 Paul Hermann 291
 Pawełczyk Paweł 14, 86
 Peaguy Charles 198
 Pelloutier Ferdynard 221, 228
 Peretiatkowicz Antoni 58
 Perykles 398
 Peterson Thomas 61
 Pietras Ziemowit 134
 Piłsudski Józef 73, 85, 114, 152
 Pindar z Teb 141, 143
 Piontek Dorota 86
 Pisarek Walery 120
 Pitagoras z Samos 143, 290
 Platon 23, 84, 101, 122, 123, 138–141, 143,
 148–150, 166, 219, 231, 232, 245, 263,
 285, 291, 302, 316, 318, 319, 321, 330,
 332, 336–338, 340, 341, 389
 Plechanow Georgij 191
 Plutarch z Cheronai 7
- Podbielski Henryk 104, 105, 138, 149
 Poincaré Henri 209
 Polibiusz 154
 Polon Dana 349
 Pomorski Jerzy 81, 106, 108
 Ponczek Eugeniusz 12, 51, 78, 86, 87, 144
 Popper Karl R. 39, 318
 Porębski Leszek 24, 49, 59, 60, 62
 Potiebnia Aleksandr 155
 Prodikos z Keos 154, 155
 Proudhon Pierre-Joseph 12, 186, 190, 192,
 194–196, 202, 203, 208, 209, 211, 213–
 216, 220, 226, 383
- Quine van Orman Willard 39
- Radomski Grzegorz 19, 30, 45, 54, 131, 134,
 135, 344
 Radzik Katarzyna 25, 83, 132
 Rak Joanna 26, 91, 131
 Reale Giovanni 148, 150, 154
 Reksć Magdalena 87
 Renan Ernst 190, 192, 204, 211, 212, 214–
 216, 219, 220, 243, 244, 246, 248
 Reynolds Henry T. 39, 40, 123
 Rhodes Rod 41, 42, 109
 Rickert Heinrich 81, 269, 287
 Rilke Reiner Maria 161
 Ringer Fritz 269
 Rorty Richard 39, 377
 Rose Gillian 376
 Rosenberg Alfred 10, 11, 161, 163, 267, 312
 Rosner Katarzyna 81, 108
 Rossignol Fernand 183, 184, 187, 188, 192,
 202, 207, 216, 219, 221, 230, 238, 239,
 241, 242
 Roth Jack J. 192, 193, 197
 Rousseau Jean Jacques 76, 153, 157, 168,
 169, 208, 221, 232, 277, 285, 292, 296
 Rowiński Cezary 12, 297
 Różewicz Kamil 132
 Rüegg Walter 308, 333, 334
 Rydliński Bartosz 87

- Ryszka Franciszek 24, 25, 32, 38, 40, 41,
49, 53, 60, 62, 70, 75, 87, 122, 124, 125,
127–130, 132, 134, 163, 183, 246, 318
- Sabine George 327, 329, 330
- Saint-Simon Henri 336
- Salley Nathalie 185
- Salzedo Michel 346
- Sapir Edward 164
- Sartori Giovanni 25, 53, 122, 123, 130
- Sartre Jean-Paul 23, 191, 198, 199, 356, 359,
363, 365
- Saussure Ferdinand de 23, 92, 176, 275, 358,
359, 365–367, 374
- Sauvy Alfred 66, 91–93
- Schelling Friedrich W. 33, 137, 155, 156,
158–161, 266, 269, 339
- Schiller Fryderyk 266, 300
- Schlegel Friedrich 153, 291
- Schleicher August 291
- Schlesinger Arthur Jr 199, 200
- Schmitt Carl 21, 23, 25, 57, 122, 124, 125,
178, 204, 205, 235, 250
- Schofield Malcom 138
- Scholes Robert 177
- Schottsky Friedrich 259
- Schramm Wilburn 61
- Schrems John 324, 336, 337
- Schultz William 255, 260, 264, 265, 270, 271,
279, 308, 315, 317, 323, 324, 326, 338, 341
- Schuman Robert 50
- Schweitzer Albert 263
- Schwitzguébel Adhémar 228
- Scruton Roger 130, 131
- Sebba Gregor 330, 332
- Segal Robert A. 37, 56, 57, 88–90, 104, 145,
147
- Seippel Paul 196
- Seliger Martin 39, 53, 117, 177
- Sepkowski Andrzej 12, 25, 51, 78, 87, 144
- Shaw Bernard 388
- Shils Edward 327
- Shookman Ellis 356, 366
- Siebert Fred 61
- Siedler Grzegorz L. 126
- Siewierska-Chmaj A. 22, 29, 78, 79, 145, 392
- Sikora Sławomir 26, 261, 368
- Simmel Georg 44, 259
- Skarga Barbara 216, 220
- Skarżyński Ryszard 25, 123, 129, 132, 135
- Skinner Quentin 36, 41–44, 80, 268, 355, 358
- Sławiński Janusz 145, 147
- Smarzowski Wojciech 15
- Snell Bruno 140–143, 319
- Sobkowiak Leszek 50, 125
- Sobolewska Barbara 131, 388
- Sofona 143
- Sokrates 123, 138, 141, 143, 148, 150, 153,
154, 204, 219, 230–232, 317–319
- Sontag Susan 349, 368
- Sorel Albert 186–188
- Sorokin Pitirim 62
- Sójka Jerzy 27, 169, 273, 276, 277, 279, 281,
282, 289, 297
- Spann Otmar 262, 263
- Spencer Herbert 168, 215
- Spielberg Steven 30, 91
- Spinoza Baruch 178
- Stabryła Stanisław 15, 52
- Stacjusz Publiusz Papiniusz 154
- Stalin Józef 98, 362, 384
- Stanisławski Jan 280
- Stanley John 184, 185, 189, 210, 218, 231,
233, 241
- Stefaniuk Małgorzata 63
- Sternhell Zeev 198, 199
- Stoker Gerry 42, 109
- Strauss Leo 15, 41, 43, 98, 105, 123, 127, 134,
204, 205, 294, 310, 316, 318, 322, 329
- Strensky Ivan 36, 203, 246, 250, 252, 253,
258, 262, 267–272, 308, 310, 314
- Strzelecki Edward 272
- Strzelecki Michał 19, 30, 135, 344
- Suchodolski Bogdan 16, 19, 64, 164
- Suleiman Susan 177
- Surel Yves 13

- Swianiewicz Stanisław 58, 203, 215, 220, 227, 239
- Swieżawski Stefan 150, 154
- Sylwestrzak Andrzej 130
- Szacka Barbara 12, 19, 35, 54, 69, 70, 74, 75, 81, 95, 98–100, 135, 147
- Szacki Jerzy 54, 70, 95, 111, 112, 129, 144, 167, 168, 173, 300, 312
- Szekspir (Shakespeare) William 30, 119, 153, 299
- Sznajder Mario 198, 199
- Szostak Władysław 86
- Sztompka Piotr 183
- Szydłowski Roman 356
- Szymczak Michał 16, 17, 104, 134, 184
- Szyngiera Katarzyna 15
- Ścigaj Paweł 122, 123
- Taine Hipolit 188, 192, 210–212, 219, 220, 225, 283
- Tales z Miletu 143, 148, 149, 290
- Talmon Jacob L. 49, 248, 336
- Tarde Gabriel 164, 174, 241
- Tarkowska Elżbieta 164, 173, 175, 177, 293, 301
- Tazbir Janusz 84–86
- Tillich Paul 279, 309
- Tinder Glenn 135
- Tocqueville Alexis de 123, 124, 186
- Tokarczuk Olga 16
- Tomaszewski Patryk 19, 135
- Topolski Jerzy 70, 71, 79–83, 106, 108
- Toscani Oliviero 30, 344, 396, 398
- Tracy Destutt de 211, 225
- Trocki Lew 196, 354, 384
- Troeltsch Ernst 270
- Tudor Henry 24, 52, 53, 56, 58, 67–69, 75, 80, 89, 92, 94, 96, 100–107, 109–112, 114, 115, 137, 144, 145, 147, 151, 155, 161, 163, 166, 169–171, 176, 177, 225, 250, 334, 335, 350, 401, 402
- Tukidydes 83, 141, 285
- Turasiewicz Romuald 141, 151
- Turek Leszek 192, 238–240, 250
- Turgot Anne-Robert-Jacques 329
- Tylor Edward 98, 164, 166–169, 386
- Uhlig Anna 71, 105
- Valois Georges 12, 28, 194
- Variot Jean 197
- Verene Daniel 275, 278, 309, 315, 316, 319, 328, 330–333, 336
- Vernant Jean-Pierre 138, 143, 144
- Vico Giambattista 137, 153, 155–158, 169, 178, 190, 192, 204, 211, 212, 220, 226, 244, 290
- Vidal-Naquet Pierre 138, 143
- Voegelin Eric 49, 58, 93, 98, 268, 310, 316–318, 329, 331, 336
- Wajda Andrzej 15, 16
- Waldeck-Rousseau Pierre 208, 221
- Waldenberg Marek 22, 28, 70, 74, 183–185, 191, 194, 199, 202, 203, 207, 209, 221, 225, 229
- Wapiński Roman 126, 131, 132, 312
- Waśkiewicz Andrzej 36, 44, 355
- Weber Maks 25, 40, 60, 118, 124, 125, 178, 270, 286, 330
- Weyand Björn 342, 365
- Węgrzecki Janusz 123
- White Hayden 81, 107, 108
- Whorf Benjamin L. 164, 280
- Wiatr Jerzy 123
- Wieczorek Kamil 37
- Wielomski Adam 20, 22, 28, 197, 309
- Wieniawa-Długoszowski Bolesław 88, 152
- Więcowski Marek 138, 143
- Wilde Oscar 357
- Winckelmann Johann 220
- Windelband Wilhelm 81, 269
- Winiarczyk Marek 151, 152
- Wipszycka Ewa 138, 143
- Wirth Andrzej 356

- Wiszniuk Paweł 87
Wittgenstein Ludwig 39, 43, 118, 178, 264, 356
Wlekły Mirosław 15
Wojciechowska Justyna 88
Wojnar Irena 218, 239
Wojtas Andrzej 54, 82, 88
Wojtaszak Andrzej 88
Wolicki Aleksander 138, 143
Wolter [właśc. François-Marie Arouet] 15,
61, 128, 132, 153, 277, 389
Wójcik Włodzimierz 85, 152
Wright Frank Lloyd 280
Wróbel Szymon 66
Wróblewski Michał 362
Wrzesiński Wojciech 82, 83, 126
Wundt Wilhelm 175
Wyka Kazimierz 58, 245
Wysocka Olga 327
Zackiewicz Grzegorz 12, 54, 121
Zakrzewski Kazimierz 12, 28
Zdański Jerzy 78
Zhang Dora 353
Ziejka Franciszek 15, 52, 72, 73, 77, 79, 136
Zieliński Edward Iwo 148
Zieliński Eugeniusz 18, 32, 123, 125
Zieliński Henryk 125, 126, 388
Ziemiński Zygmunt 93, 103, 105, 178
Ziomek Jerzy 104, 110, 111
Zola Emil 221
Żarnowski Janusz 49
Żeromski Stefan 11, 201
Żukowska Kamila 28, 119, 344, 382

Summary

POLITICAL MYTH IN THE THOUGHT OF SOREL, CASSIRER AND BARTHES

The monograph titled *Political Myth in the Thought of Sorel, Cassirer and Barthes*, consists of two autonomous parts, where the state of reflection and research on political myth and political thought (*Myth – history of reflection and research*) are presented and, the creators of the discourse on political myth (*Theorists of political myth*) are analyzed. The monograph is based on the source texts of myth theorists and their interpretations, as well as on mythopoeic cultural texts. It is used the contextual analysis to explain the thoughts of the creators of the discourse on political myth, while in part the author uses the description as a research method, formulating narrative facts in the description. It is adapted Ch. Flood's definition of political myth (or mythopoeic political discourse) as an ideologically marked narrative.

The basic research question was formulated as follows: What type of argumentation can overcome the social resistance of the contemporary world, shaped by modern religious, beliefs and cultural trends, philosophical systems and political currents, legal institutions and the state and, prepare society for new political visions, often radically different from previous forms of political life?

In part I (*Myth – the history of reflection and research*) three types of myth are distinguished according to the literature on the subject: (1) archaic myth (religious myth in the primitive oral community), that is the basis for research on the beliefs of archaic communities (religious studies, ethnology, cultural anthropology); (2) poetic myth, which is mainly of interest to literary studies. We also encounter analyses of poetic myth in philosophy and psychoanalysis;

(3) political myth, which is the subject of interest to political theory, political thought, but also to cultural anthropology, history and philosophy of politics.

The following questions were answered to by analyzing the different types of myth (the place of the answers in the text is indicated in brackets): (a) what is a political myth? (history of research and discussion on the concept); (b) what distinguishes a political myth from a religious myth of the archaic period and a poetic myth? (typology of myth); (c) what form of thought is a political myth? (analysis of political thought); (d) what theoretical problems have emerged in the reflection on myth? (history of reflection); (e) what scientific tradition does a political myth belong to? (history of reflection and research).

In the discussion about myth, we can notice a dispute between universalists (supporters of a uniform approach) and “specialists” (supporters of a genre approach). The universal approach dominated in philosophy and science until the mid-20th century. The first trend of reflection includes the works of H. Tudor, S. Filipowicz, L. Honko and, the second trend includes the works of Ch. Flood, T. Biernat and M. Nieć.

The concept of political myth is shaped in the period of discussions about ideology, giving rise to questions about the mutual relations between both concepts. The studies of H. Tudor and Ch. Flood have contributed most to the discussion, and Flood’s analyses in particular are instructive in this respect. A political myth is a social imagination marked ideologically, situated on the border of utopia (in the sense of K. Mannheim). Both myth and history are important and different forms of explanation, that is why the two forms cannot be synthesized. Political myth is undoubtedly a valuable analytical tool of contemporary politics, it allows to achieve the analysis of many social phenomena.

A political myth is a form of political thought other than ideology, what does not rule out the use of myths by ideology. Ideology uses myth as a medium for dramatization, communication and socialization of values and beliefs and is also a valuable tool for explaining many forms of political behavior. The political myth is part of an ideology: revolutionary syndicalism (the myth of the general strike), radical national movements (the myth of the state) and the French Right (mythologies).

G. Sorel, E. Cassirer and R. Barthes’ theories of myth are part of the political science tradition and create a discourse on political myth. G. Sorel, the French syndicalist, is most often considered to be the creator of the discourse

on political myth, he is credited with recognizing the importance of myth in contemporary politics. The second edition of his *Reflections on Violence* (1910) is an exposition of the theory of political myth. Further important proposals for the theoretical description of political myth are provided by the works of Cassirer (*The Myth of the State*, 1946) and Barthes (*Mythologies*, 1957).

The creators of the discourse on political myth are representatives of various scientific specializations, which allowed for a multi-faceted view. Sorel is a social historian, Cassirer a philosopher (neo-Kantian) and historian of ideas and Barthes a semiologist and sociologist of the imagination. The area of their scientific interest is very broad and is characteristic of contemporary, critical humanities. The analyzed theorists of political myth made the synthesis of philosophy, social theory (sociology and anthropology), psychology and political science in developing theory of myth. The combination of such diverse specializations gave rise to a discourse on political myth, which also includes the works of Polish researchers: F. Ziejka, J. Niżnik, I. Pańków, S. Filipowicz, T. Biernat and many others cited in the monograph.

The monograph presents a contextual analysis of selected theories of political myth: Sorel's theory of myth and the myth of the general strike, Cassirer's theory of myth and the myth of the state and, Barthes's theory of myth and mythologies. Each author created his political thought with different motives and intentions. Sorel's intention was to indicate a way to break the resistance of French society to the syndicalist project, Cassirer's thought was the result of fears of the rebirth of the anti-humanist myth in history, while Barthes wanted to find an answer to the question about the reasons for the demobilization of the masses. Sorel and Cassirer analyzed political myth as a tool of social mobilization in the conditions of a modern state grow out of an authoritarian tradition (French absolutism and Prussian militarism), while Barthes analyzed political myth as a instrument of social demobilization in a democratic regime. Barthes's thought on political myth is the reverse of the Sorelian theory of myth and a polemic with Cassirer's theory of political myth, with his theses contained in *The Myth of State* (chapter *The Technique of Modern Political Myths*), referring to the collective management of fear, especially in a situation of social crisis. All theories emphasize the importance of social crisis for the emergence of political myth.

There are many common elements in the theories of political myth of Sorel, Cassirer and Barthes.


(1) All theorists emphasize the unprecedented/unusual force of irrational factors in shaping the election of power in the modern state. In their opinion, the legitimization of power in the regimes of modern states is based on social emotions, which are subject to symbolization processes, including in political myth. Theorists recognized the problem of contemporary politics related to the formation of the election of power in mass democracy, its threats, among others, they anticipated populist threat. However, they did not raise the question of the legitimacy of such an election of power.

(2) Sorel, Cassirer and Barthes showed the new role of emotions in contemporary society, which, in contact with modern technologies of mass communication, offer new ways of shaping political thought. Myths (symbolized emotions) are therefore no longer just tools of social communication, social imagination, values and beliefs, and socialization, but are an essential part of social life. As a result of symbolization, myths gained a new form of expression: imagination and symbolic intelligence, myths became an autonomous form of thoughts to which we can assign specific ideas and values.

(3) In the analyzed theories of political myth a special role is attributed to the charismatic leader who proposes “magical” solutions. In their opinion, the modern politician has mastered the knowledge of how to use the social imagination in crisis situations. In the modern state magical solutions are subject to secondary rationalization and offered in the form of political myths. Management of political myths is the new skill of the political leader.

(4) Theorists of political myth emphasize the insufficient power of ideology in influencing democratic society. Rational proposals (ideologies) are no longer sufficient, radical social movements (syndicalism, Nazism, French right-wing) create political strategies based on a certain type of mysticism.

(5) The discussed theories of political myth point to the continuity of mythical thinking in history. Theories of political myths do not only describe the social reality of the contemporary world, but can also be applied to the analysis of the past world.



Teorie mitu politycznego Georges'a Sorela, Ernsta Cassirera oraz Rolanda Barthes'a są częścią tradycji politologicznej. Najczęściej to Sorel jest uważany za twórcę dyskursu o micie politycznym, jemu przypisywana jest rola w rozpoznaniu znaczenia mitu politycznego we współczesnej polityce. Jego teoria zakłada, że mit, rozumiany jako irracjonalny i emocjonalny obraz, jest decydującym motorem działania politycznego, zwłaszcza w rewolucjach i ruchach społecznych. Według niego mit, w przeciwieństwie do ideologii, nie jest racjonalnym konstruktem, ale emocjonalnym wzywaniem do działania, które skupia ludzi wokół wspólnego celu.

W prezentowanych przez Sorela, Cassirera i Barthes'a teoriach mitu politycznego Mateusz Nieć odnajduje wiele elementów wspólnych, by następnie dokonać ich porównania. Według niego wszyscy teoretycy podkreślają niespotykaną dotychczas siłę oddziaływania czynników irracjonalnych w kształtowaniu procesów wyboru władzy w nowoczesnych państwach. W ich przekonaniu legitymizacja władzy w takich państwach opiera się dzisiaj nie na racjonalnym programie wyborczym, ale na emocjach społecznych, które ulegają procesom symbolizacji, m.in. w mitach politycznych.

Analizowani myśliciele proroczo wskazali na problem współczesnej polityki związany z kształtowaniem się procesów elekcji władzy w demokracji masowej oraz przewidzieli m.in. nowe typy zagrożeń populistycznych, jakich jesteśmy obecnie świadkami.

ISBN 978-83-7614-640-9



Fundacja
Ignatianum