

KONIEC MENTALNOŚCI¹

Jean Wirth

Przełożył **Jakub Dadlez**

Niniejszy tekst jest niepublikowanym wystąpieniem z 19 maja 1988 roku, wygłoszonym w pałacu Uniwersytetu w Strasburgu, na którym uczyłem, w ramach pożegnania z moimi studentami i kolegami po fachu – zostałem bowiem mianowany profesorem w Genewie. Okoliczności nie sprzyjały prezentacji szczegółowych badań, a przyjazna atmosfera zachęcała do bardziej osobistej wypowiedzi. Była to okazja, by wyjaśnić powody – nie tylko akademickie, ale też polityczne i etyczne – dla których odrzucałem pewien sposób pisania historii na rzecz innego, odchodząc od dość ponurej neutralności, którą zakładały uczone prace. Czy po szesnastu latach trzeba przywoływać to wystąpienie o często bezceremonialnym i polemicznym tonie? Czy należałoby usunąć aluzje do postaw politycznych umarłych bądź żyjących historyków? Byłoby to trudne o tyle, że chodzi właśnie o ukazanie relacji kariery historyka z jego postawą polityczną. Czy należałoby wyciszyć stwierdzenia, które podają w wątpliwość zdrowy rozsądek lub uczciwość jakiegoś sławnego historyka? A zarazem jak mówić o sposobie pisania historii jako nierozumnym i nieuczciwym? Ostatecznie podejmuję ryzyko opublikowania tekstu bez zmian, nie jest bowiem możliwe wytłumaczenie przesłanek mojej pracy historyka niższym kosztem.

Kilka lat temu jeden z najbardziej znanych mistrzów francuskiej szkoły historycznej wygłosił w tym gmachu wykład o polowaniu na czarownice. Wyjaśnił on ustanie prześladowań w XVII-wiecznej Francji z zadziwiającą prostotą: było to skutkiem pojawienia się mentalności kartezjańskiej. Na koniec wykładu pozwoliłem sobie zapytać go, czym jest mentalność kartezjańska, i otrzymałem następującą odpowiedź: „Cóż, wie pan, nie jestem filozofem!”.

Czy trzeba redukować historię mentalności do postawy intelektualnej tego rodzaju? W sumie tak, albowiem jedno z dwojga:

- bądź uznajemy, że miejsce historycznego wyjaśnienia zajmuje tautologia – polowanie na czarownice skończyło się, gdyż pojawiła się mentalność przeciwna temu polowaniu; francuscy pracodawcy za mało inwestują, bo nie mają mentalności inwestorów; francuscy robotnicy nie pracują, bo ich mentalność skłania ich do nicnierobienia – i tak dalej. Bez trudności rozpoznajemy tu pewien typ wyjaśniania, który w wersji Molière’a sięgał szczytów myśli medycznej: opium usypia, gdyż posiada cnotę usypiania;
- bądź też historyk próbuje skonstruować nietautologiczne wyjaśnienie badanego zjawiska, a wówczas mentalności stają się zdecydowanie bezużyteczne. Przyznając, zgodnie z moim własnym przekonaniem, że polowanie na czarownice przeprowadzano na początku epoki nowożytnej po to, by później zastąpiły je prześladowania religijne, by modyfikowało system sąsiedztwa i pokrewieństwa,

¹ Referat wygłoszony 19 maja 1988 roku w pałacu Uniwersytetu w Strasbourgu.

oraz że było podejmowane przez władze, które w ten sposób uzasadniały swoje absolutystyczne dążenia – do tych racji nie trzeba już dodawać mentalności łowców czarownic. I zniknięcie powodów wystarczy, by wyjaśnić koniec zjawiska, bez odwoływania się do kartezjańskiej mentalności, którą wszak bardzo trudno byłoby zdefiniować.

W obu przypadkach mentalności nie wyjaśniają absolutnie nic.

Jednakże w moim dzisiejszym wystąpieniu odrzucenie historii mentalności jest tylko celem pobocznym. To, co przed chwilą powiedziano, mogłoby zostać powtórzone w wielu wariantach w stosunku do sporej części dzieł historycznych sprzedawanych we FNAC-u². Mnie wydaje się bardziej interesujące, by spróbować wyjaśnić, jak do tego doszło, oraz zobaczyć, czy można z tego wyjść.

Czym są mentalności?

Abstrakcyjna refleksja nie jest siłą historyków i rzadko kiedy wymyślają oni nowe koncepcje. Tak zwana nowa historia zaczerpnęła pojęcie mentalności od historyków, którzy pisali pięćdziesiąt lat wcześniej i którzy sami znaleźli je u socjologa z początku wieku Luciena Lévy-Bruhla. Rozpowszechnił on to słowo od 1910 roku w książce o wyśmienitym tytule *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, czyli u Indian, Czarnych, Kanaków i tak dalej. Według Lévy-Bruhla z jednej strony mamy Zachód, którego myśl zasada się na logice „arystotelesowskiej” (skądinąd nigdy nie próbował jej rzetelnie zdefiniować), z drugiej zaś społeczeństwa podrzędne, które nie znają zasady identyczności. Tak więc zadaniem, którego podejmuje się ów socjolog, jest opisanie form ich prymitywnej myśli, złożonej z symboli i połączeń sprzecznych idei, bliskiej dziecięcości.

Od 1923 roku wielki socjolog Marcel Mauss odrzucał ten punkt widzenia³. Później angielski antropolog Evans-Pritchard pokazał, że badane prymitywne mentalności są bardzo podobne do naszych własnych zachowań symbolicznych⁴. Wreszcie sam Lévy-Bruhl przyznał się pod koniec życia do pomyłki w swoich *Carnets*⁵. Kariera mentalności powinna się więc była wtedy zatrzymać.

Do katastrofy doszło na początku lat trzydziestych, gdy dwóch młodych historyków, którzy nauczali w Strasburgu – Marc Bloch i Lucien Febvre – zechcieli zainteresować się socjologią. W *Społeczeństwie feudalnym* Marca Blocha szkody są jeszcze ograniczone⁶. Erudycja autora może się równać tylko z jego talentem do syntezy. Jednak przekonanie,

² Odpowiednik polskiej sieci sklepów Empik [przyp. tłum.].

³ M. Mauss, *Oeuvres*, vol. 2, Paris 1968–1969, s. 125 i nn.

⁴ Zwłaszcza E.E. Evans-Pritchard, *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, trad. fr., Paris 1971, s. 94 i nn.

⁵ L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris 1949.

⁶ M. Bloch, *Społeczeństwo feudalne*, tłum. E. Bąkowska, wstęp A.F. Grabski, Warszawa 1981.

że intelektualne konstrukty średniowiecza wyłaniają się z jakiejś mentalności prelogicznej prowadzi go do całkowitego pominięcia kwestii ram intelektualnych. Z klerem, najliczniejszym i najsilniejszym, jaki kiedykolwiek istniał w społeczeństwie, rozprawia się na jedenastu stronach⁷. Jego dzieło intelektualne jest wyraźnie zignorowane na rzecz ośmiu słabych i sprzecznych stron o „mentalności religijnej”⁸. Czytamy tam, że „ich wyobrażenie o przeznaczeniu człowieka i wszechświata mieściły się mniej więcej dokładnie w ramach określonych przez chrześcijańską teologię i eschatologię w ich zachodnich formach” – co uzasadniałoby przynajmniej kilka stron o tej teologii. Jednak na następnej stronie autor zapomina, co powiedział chwilę wcześniej, i uwalnia się od problemu: „Krótko mówiąc, nigdy teologia nie była mniej zgodna z naprawdę odczuwaną i przeżywaną religią”. Kilka banałów o religii ludowej zastępuje więc analizę systemu religijnego, nie przekazując nic szczegółowego na temat jej obrazu wszechświata.

Na szczęście Marc Bloch miał też w swoim łuku inne cięciwy niż historia jakichś mentalności i w jego wpływowej książce są one tylko produktem ubocznym. Tymczasem Lucienowi Febvre’owi, jego rozgadane mu towarzyszywi, udało się napisać setki stron o mentalnościach, w czasie gdy Bloch przystąpił do ruchu oporu. Wydana w 1942 roku *Le problème de l’incroyance au XVIe siècle* próbuje wykazać, że nie można myśleć poza normami systemu, w którym się żyje, że nie jest możliwa walka przeciwko takiemu systemowi⁹. Zajmując się ludźmi w XVI wieku, współczesnymi Tycjana czy Michała Anioła, Febvre nie waha się objaśniać prymitywnego i irracjonalnego charakteru ich myśli przez niedorozwój zmysłu wzroku¹⁰. Jak gdyby było to trudne do wykazania, powołuje się na autorytet – jak go nazywa – „naszego mistrza Lévy-Bruhla”¹¹ w przezabawnym ustępie:

Zmysł intelektualny *par excellence* – wzrok – nie zajął jeszcze pierwszego miejsca, zdystansowany przez wszystkie inne. Jednak „intelektualny” i „inteligencja” – właśnie te słowa wymagają jeśli nie zdefiniowania, to przynajmniej datacji. I jako czytelnicy pięknych książek Lévy-Bruhla nie potrzebujemy, by nam to nieodparcie wykazywano.

Książki Lévy-Bruhla – tak naprawdę jednak nie ma osoby współżyjącej długo z ludźmi XVI wieku, która w trakcie studiów nad ich sposobami [façons] (*sic*) myślenia i odczuwania nie byłaby uderzona wszystkim tym,

⁷ Tamże, s. 517–528.

⁸ Tamże, s. 167–175.

⁹ L. Febvre, *Le Problème de l’incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, rééd., Paris 1968.

¹⁰ Tamże, s. 402 i n.

¹¹ Tamże, s. 17.

co ujawnia ich „mentalność prymitywną”, którą filozofia tak ciekawie dla nas odtworzyła.¹²

Ten kawałek antologii przywołuje kilku uwag. Po pierwsze chciałbym wiedzieć, co sądzą stowarzyszenia niepełnosprawnych fizycznie o zakładanej tu relacji między sprawnością jakiegoś zmysłu a inteligencją. Jako historyk sztuki zafascynowany obrazami jestem zwalony z nóg, gdy opisuje się „ten XVI wiek, który *najpierw* nie widzi, [lecz] który słyszy i czuje zapachy, który wdycha i chwyta dźwięki”¹³. O ile dobrze rozumiem, dalej Febvre sugeruje, że samo słowo „inteligencja” jeszcze nie istniało. Nie wiem, czy chce powiedzieć, że nie istniał francuski wyraz *intelligence* czy że nie odpowiadał temu samemu pojęciu co dziś, bo autor ten nie miał nigdy bardzo jasnej idei różnicy między historią słowa a historią pojęcia. Mimo wszystko, przyjąwszy, że ludzie renesansu nie mieli „tej potrzeby dokładności, która jest w nas”, proponuje on datację tego słowa, ostatecznie bez definiowania go – co mnie wydaje się szczytem wszystkiego. Podejrzewam, że w jego mniemaniu wpierw historyk datuje, a potem filozof definiuje. Co jednak znaczy datacja zjawiska jeszcze nieokreślonego? Gdybyśmy chcieli datować wyraz „inteligencja”, trzeba by najpierw spytać, czy mówimy o jakości intelektualnej, której domaga się Lucien Febvre, czy o znowie z wrogiem [*l'intelligence avec l'ennemi*]. W końcu jego tekst zdobi bardzo zabawna uwaga: „Rozumie się, że odwołując się do tych książek [Lévy-Bruhla], nie zajmujemy stanowiska w wielkiej debacie, którą wywołała jego teza o *ante*-logiczności, antylogiczności czy przynajmniej alogiczności. Są to przedmioty filozofów, co do których możemy sięgnąć po A. Reya *De la pensée primitive à la pensée actuelle* [...]”.

Podział pracy między historię i „filozofię” wygląda zatem następująco. „Filozof” opisuje myśl przedlogiczną, historyk inspirowany się i opisuje jako przedlogiczną myśl, którą bada, a jeśli później inni „filozofowie” podważają samo istnienie myśli przedlogicznej – umywa ręce. Historyk datuje przedmioty i nie musi się faktycznie przejmować, czy one istnieją czy nie. „Są to przedmioty filozofów...”. Czy byłoby przesadą mocne stwierdzenie, że historia mentalności zaangażowała się w niszczący podział pracy, który prowadzi ją do mówienia tak, by nie mówić nic, i że tego rodzaju tekst jest świadectwem upadku rozumu?

Dodam, że do tego upadku rozumu dołącza pewien upadek moralny. We wstępie Febvre cytuje z aprobatą i przyjmuje jako wzorcowy tekst filozofa o nazwisku Frédéric Rauh: „Tak jak inne elementy jej historii, moralne wierzenia ludzkości były w każdym momencie wszystkim, czym mogły być. W związku z tym aktualne prawdy moralne, nawet jeśli mogliśmy je wcześniej przeczuwać, były pozbawione jakiegokolwiek wartości praktycznej – i ci, którzy je byli głosili, nie mieli racji wobec siebie współczesnym”¹⁴. To

¹² Tamże, s. 404.

¹³ Tamże, s. 399.

¹⁴ Tamże, s. 16 i n.

sformułowanie, które historyk chce „przenieść z płaszczyzny moralności na płaszczyznę wierzeń”, powraca, by potępić wszelką opozycję wobec współczesnych wartości, a tym samym wszelką próbę ich zmiany. Odtąd pozostaje tylko przyjąć jako istotowe wartości powszechne, za „detale”¹⁵ natomiast uznać przedmioty, które mogłyby wywołać odchylenia. W szczęśliwym wieku takie myślenie byłoby zapewne tylko nierozważnością. W wieku Auschwitz i Hiroshimy – jest ono bardzo niepokojące.

Można by sądzić, że Lucien Febvre stanowi archaiczne stadium historii mentalności i że sytuacja musiała się dotąd uporządkować, a jednak odwołanie do mentalności kartezjańskiej, o której wspomniałem na początku, wystarcza, by ostrzec nas, że złe nawyki nie obumarły. Zresztą w pracy zbiorowej pod tytułem *La nouvelle histoire*¹⁶ dowiadujemy się, że mentalności są trudne do zdefiniowania, ale kiedyś się to uda. Nieodparcie przypominają mi się odpady nuklearne, których zniszczenie jest niemożliwe i można je tylko hermetycznie przechowywać, ale których postępy nauki bez wątpienia jeszcze nam dostarczą. W takich warunkach nie jestem zdolny lepiej ograniczyć [*définir*] mentalności niż przez znalezienie sposobu na magazynowanie tych odpadów nuklearnych, mogę jednak spróbować je mniej więcej scharakteryzować.

Wydaje mi się, że historykom używającym tego słowa najczęściej chodzi o nagromadzenie wierzeń, o swego rodzaju myśl bierną i łatwą do zobiektywizowania – nie o myśl, którą próbuje się zrozumieć i uczynić własną, ale raczej o opór wobec racjonalności i zmiany, inercję ducha. Mentalności są więc prymitywne lub archaiczne niemal z definicji; są stadium psychicznej ewolucji przewyższanym przez historyka, jak idee dziecka przez te dorosłego. Zwykle chodzi również o myśl zbiorową, „mas”, „ludu”. O ile mentalności Luciena Febvre’a miały skłonność do włączania klas dominujących oraz intelektualistów XVI wieku, o tyle obecni historycy mentalności, jak Delumeau, Muchembled czy Chaunu, raczej zdają się przeciwstawiać mentalność „mas” – „ukulturalniającej” myśli „elit”, tak że mentalności jawią się jako zarazem przewyżnione i społecznie podrzędne. Znaczy to, że mają w sobie również coś dobrego: są powszechne, pobożne, uroczyste, towarzyskie, posłuszne. Nasi przodkowie byli ludźmi prostymi, którzy żenili się z dziewczynami z wioski, nie stosowali pigułki i wydawali ładne dzieci dla Francji. Wzrusza nas ich ignorancja i wiara, natomiast zazdrościmy im bliskości z przyrodą i uroczej naiwności. Jedną z najbardziej stałych cech historii mentalności – u historyków wszelkich opcji politycznych – jest uczucie serdecznej ambiwalencji wobec przeszłości i „ludu”. Mentalności nie są absolutnie negatywne, ale raczej pozbawiające. Opisuje się ludzi wyzbytych pewnych jakości, na

¹⁵ Aluzja do wyrażenia członka francuskiej skrajnej prawicy Jeana-Marie Le Pena, który określił tak nazistowskie obozy zagłady.

¹⁶ *La nouvelle histoire*, sous la direction de J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, Paris 1978.

przykład czułości dla ich dzieci według Ariès¹⁷, ale także pewnych wad – ogólnie rzecz biorąc, nie są oni indywidualistami.

Czemu służą mentalności?

Być może tego rodzaju karykatura historii mentalności jest trochę „redukująca”, ale jak precyzyjnie zdefiniować coś ruchomego, sprzecznego i ulotnego? Historia mentalności nie ma doktryny, a nie jest możliwe wyłożenie doktryny, która nie istnieje. Natomiast z pewnością ma ona funkcje i wydaje mi się, że można ją opisać dużo lepiej poprzez te funkcje. Spróbuję więc odpowiedzieć na następujące pytanie: czemu służą mentalności? A przede wszystkim: jakie zajmują miejsce w dyskursie akademickim?

Zrazu wydaje się, że zajmują one dość szczególną niszę między zasadniczo dwiema formami historii: historią „faktów materialnych” oraz historią „idei”. Prawdopodobnie nie istnieją fakty materialne, gdyby bowiem istniały, mielibyśmy również fakty niematerialne, to znaczy fakty o naturze duchowej. Tymczasem właśnie dochodzi do instytucjonalizacji tego absurdalnego podziału. Pewien historyk ekonomista pokroju Fernanda Braudela, a więc skądinąd typ antymarksistowskiego historyka mieszczańskiego, narzucił pojęcie cywilizacji materialnej, które zyskało także uznanie archeologów.

Otóż idea istnienia oddzielnej cywilizacji materialnej zdaje mi się nieunikniona w ramach pewnego typu postępowania historycznego. Rzeczywiście jeśli stosujemy do realiów przeszłości pojęcia pochodzące z nowoczesnego ekonomizmu, jeśli mówimy o *trends*, krańcowych stopach podatkowych, produktywności i tak dalej, to zauważamy rozejście się naszego punktu widzenia z tym ludźmi, o których opowiadamy. Jest to normalne i nie sądzę, żeby historia ekonomiczna musiała rezygnować z używania nowoczesnych pojęć – nie zamierzamy porzucać historii ekonomicznej średniowiecza, skoro w średniowieczu nie było historii ekonomicznej. Trudność pojawia się wówczas, gdy trzeba przełożyć dyskurs przeszłości o realiach ekonomicznych na nasz aktualny język – w przykładowym średniowieczu nie istniał autonomiczny i specyficzny dyskurs o ekonomii, taki jak podręcznik Raymonda Barre albo przewidywania guru z Wall Street. Gospodarka nie stanowiła autonomicznego sektora, a tym bardziej samoistnego celu – jak to jest dzisiaj – któremu podporządkowuje się całe społeczeństwo i dla którego poświęca się nawet środowisko czy losy planety. Żeby trafnie wyrazić swój nowoczesny punkt widzenia na dawne konceptualizacje gospodarki, historia ekonomiczna musiałaby móc oderwać się od swych własnych ram w taki sposób, który nie byłby ideologicznie neutralny i który zdziwiłby ekonomistów. Jak pokazują teoretyczne rozważania Maurice’a Godeliera i

¹⁷ P. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, rééd., Paris 1973.

Alaina Guerreau, musiałaby porzucić fikcję *homo oeconomicus*, tak drogą funkcjonalistom, jak i tę o racjonalności ekonomicznej.

W przypadku archeologii sprawy są jeszcze bardziej klarowne. Archeolog ujmuje fragmenty naczyń w ramach stratygrafii – przekształca je w próbki laboratoryjne i bada zasadniczo ich strukturę fizyczną. Archeologia prehistoryczna i protohistoryczna udoskonaliła metody pozwalające obejść się bez źródeł pisanych dla przedstawienia jakiejś cywilizacji. Dziś archeologia okresu historycznego hołduje tym metodom, które ją istotnie odnowiły. A zatem archeologowi jeszcze trudniej jest wprowadzić to, co odnajduje, w relację ze sposobem, w jaki konceptualizowali to dawni ludzie.

Oto dostrzegamy, że dyscypliny próbujące izolować jakąś cywilizację materialną same siłą rzeczy wywołują potrzebę dyscyplin komplementarnych. Dwie istniejące dyscypliny powinny więc odegrać główną rolę: historia religii i historia idei. Jednak zupełnie tak nie jest.

Historia religii jest w znaczącej większości wypadków praktykowana przez historyków badających religię, do której przynależą i której bardzo często sami są teologami, duchownymi lub wierzącymi. Gdy pisałem książkę o Lutrze, ze zdumieniem odkryłem, że wszyscy wokół uznali mnie za luteranina. Zainteresowanie funkcjonowaniem lub imaginariem jakiejś społeczności religijnej, do której sami nie należymy, jest czymś równie nieprzyzwoitym jak podglądanie sąsiadów w ich sypialni. Za to gdy chodzi o analizę jakiejś teologii, trzeba nauczyć się słownika plemiennego, a jeśli mamy do czynienia jak w średniowieczu z teologią wysokiej próby, niezbędny jest pewien smak dla refleksji abstrakcyjnej. Podobny problem dotyczy historii intelektualnej, lepiej znanej jako „historia idei”.

Historia idei nie jest uwielbiana i nie stanowi nawet dyscypliny akademickiej. O ile wiem, nie otrzymujecie żadnych nauk tego rodzaju i nie przypominam sobie, żeby kiedykolwiek było to odczuwane przez osoby odpowiedzialne za programy [kształcenia] jako brak. Dałoby się znaleźć kilku historyków idei na wydziale filozofii czy w czwartej sekcji École Pratique des Hautes Études. Jednakże sami filozofowie nie lubią historii idei. Obawiają się, że zastąpi nabożną filozofię, że zajmiemy się pytaniem, czemu Heidegger myślał to lub tamto, zamiast czcić bożka i słuchać z oddaniem kazań jego kapłanów.

Ogólniej rzecz biorąc, historia wiedzy technicznej i ścisłej, czy chodzi o teologię, filozofię, medycynę, czy o prawo, cierpi przez zbyt wąsko specjalistyczny charakter badań oraz obecne nauczanie. Wyjątkowo rzadko można znaleźć kogoś zarazem obytego z wiedzą historyczną i obznajomionego ze specyficznymi naukami i technikami, zwłaszcza tymi już od wieków niepraktykowanymi. Francja na przykład w XX wieku wydała tylko jednego historyka techniki godnego tego miana: Bertranda Gille’a.

Sytuacja ta wydaje mi się w znacznej mierze tłumaczyć sukces historii mentalności, to znaczy pewnej historii myśli pojmowanej jako historia nie-myśli. Od wielu lat interesuję się średniowieczną logiką. To dość surowa dziedzina, trudna, ale pasjonująca. O ile mi wiadomo, żaden wykształcony historyk nigdy nie zajął się tą tematyką i wszyscy badacze

dziejów logiki sami są logikami. Znając co nieco źródła, trudno mi zrozumieć, jak historycy, którzy nieraz przeprowadzają sylogizm z wielką trudnością, mogą odmawiać średniowieczu smaku dla precyzji i ścisłości i ukazują siebie jako przewyższających myśl, której nie znają. Jeśli kiedyś do niej przysiądą, zorientują się, że wieki średnie posiadały niewiarygodnie potężną semantykę, dominującą nad tą z *Principia mathematica* Russella. A jeśli semantyka w *Principia* została podjęta i przekroczona, to stało się tak dzięki polskiej szkole międzywojennej, dzięki ludziom, którzy otrzymali jeszcze scholastyczne wykształcenie, a więc nie byli zanadto oddaleni od średniowiecznego barbarzyństwa¹⁸. Trzeba jednak przyznać, że łatwiej jest uznać średniowiecze za „antylogiczne” niż czytać ówczesny traktat o semantyce.

Historię mentalności uprawia się więc raczej jako historię pozbawienia wiedzy niż historię wiedzy. Tłumaczy to jej upodobanie do tego, co nazywa „masami”, „ludem”, do pewnego rodzaju przeciętnego człowieka bez indywidualności, co usprawiedliwia się przez uznanie indywidualności za zdobycz nowoczesnego indywidualizmu – podczas gdy sami znajdujemy się w być może najbardziej korporacyjnym wieku kiedykolwiek. Dla leniwego historyka przeciętny człowiek jest bardzo użyteczną fikcją, gdyż nie posiada on żadnej wiedzy szczegółowej. Jest czymś w rodzaju chłopca niemającego szczegółowej wiedzy nawet o rolnictwie. Chłop według historii mentalności musi się bowiem zadowolić kilkoma przysłowiami o porach roku i ochroną świętych patronów, by uprawiać swoją ziemię. Nie dziwi, że przedstawia się go zwykle jako chorego i wygłodniałego. I ponieważ jest przeciętny we wszystkim, umiera w wieku trzydziestu pięciu lat zgodnie z przewidywaną dla niego przez demografów długością życia.

Dodatkowo przeciętny człowiek nie umie pisać (na pewno nie po łacinie), a więc historyk takiego człowieka nie musi go czytać. Dowiedział się z gazet, że prymitywni boją się nocy, burzy i duchów, bo nie mają sposobów, by się przed nimi bronić, i dlatego też są bardzo religijni. Wychodząc od tego wzorca, można napisać tysiące stron o średniowiecznej religii bez żadnej lektury traktatu teologicznego czy choćby dewocyjnego. Jak zauważa amerykańska historyczka Caroline Bynum, przechowujemy dziesiątki lub setki tysięcy stron o średniowiecznej pobożności, a mimo to wolimy mówić o religii chłopów, której prawie nie można poznać¹⁹.

Łatwość nie jest zapewne jedyną zaletą historii mentalności. Gdy przyjrzeć się temu wytworowi, tak głęboko związanemu z duchem Francji, najbardziej uderzająca jest sztuka konsensusu. W sumie jest pisana przez ludzi o wszelkiej proweniencji politycznej, od

¹⁸ Właściwie ontologia Leśniewskiego może zawdzięczać swój język formalny studiom nad logiką średniowieczną, jak to wykazał D.P. Henry (*Medieval Logic and Metaphysics. A Modern Introduction*, London 1972).

¹⁹ C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley–Los Angeles–London 1982, s. 1 i nn.

czystej i twardej prawicy jak Chaunu do skrajnej lewicy jak Vovelle, nie licząc sporadycznych znawców czarownictwa czy mentalności kartezjańskich wiernych komunizmowi spod znaku „Libération”; później bardzo ewoluowała aż do wystosowania dwa czy trzy lata temu petycji francuskich intelektualistów, by przekonać amerykański senat do finansowania „bojowników o wolność” (*sic*) w Nikaragui.

Zajmując się często uczuciem religijnym, historia mentalności jest pisana przez ludzi wszystkich wyznań i łączy konsensus ekumeniczny z politycznym. Zauważycie pewnie z łatwością, że niejaki Muchembled, socjalista i świecki, dzieli zasadniczo te same wartości co patron prawicy niejaki Philippe Ariès, a raczej że sprzeczności między jednym i drugim polegają na odcieniach jednego tonu. Wszyscy przyjmują nieodwołalnie postęp ludzkiej inteligencji, choć jedni odczuwają więcej nostalgii wobec przeszłości niż drudzy. Wszyscy uważają, że ludzie rozmnażali się jak zwierzęta, ale jedni są za pigułką, drudzy przeciwko – ostatecznie nie spierają się o jakiś problem historyczny. Jedni są za reformacją Lutra, drudzy przeciwko, wszyscy jednak widzą w niej dzieło wierzącego, który nie próbował zerwać z Kościołem i który był zbyt naiwny, by wiedzieć, co robił. Jednocześnie wszyscy usiłują przedstawiać reformację jako ruch akulturacji wyzwolony przez elity, by zwalczyć przestarzałą religię ludową.

Konsensus daleko wykracza poza mały świat historyków, w pełni bowiem odpowiada francuskiemu konsensusowi, jaki pojawia się w prasie i na scenie politycznej. Jest wzorcem współżycia. Czy odnotowali państwo, że w ostatnich latach słowo „mentalność” weszło do francuskiego słownika politycznego? Służy politycznej kadrze technokratów do opisanie wszystkiego, co im się nie podoba: szefów, którzy nie eksportują; rolników, którzy protestują przeciwko kwotom mlecznym; związkowców, którzy słabo dostosowują się do [systemu pracy] trzy razy osiem godzin i tak dalej.

Jedno słowo powraca niemal równie często co „mentalności” – jest nim „średniowiecze”, średniowiecze bowiem jest po trosze epoką mentalności. Ajatollahowie, mówi się, żyją jeszcze w średniowieczu, i zapewnia się nas, że gdybyśmy posłuchali ekologów, powrócilibyśmy do wieków średnich, wręcz do ery jaskiniowej.

Oczywiście dyskursy te wyłoniły się z romantycznej i powieściowej koncepcji średniowiecza głodu, wstecznictwa i bojaźni, zdominowanego przez fanatycznych inkwizytorów, wycofanych mnichów wiążących seks z piekłem oraz kaznodziejów, którzy głoszą koniec czasów – krótko mówiąc, średniowiecze z *Imienia róży*. Wpierw kusiłoby nas, by takiemu średniowieczu przeciwstawić to historyków czytających dokumenty. Na przykład wielki francuski mediewista Ferdinand Lot w 1945 roku ukręcił łeb mitowi lęków roku tysięcznego²⁰. W krótkim i znaczącym artykule, napisanym dzień po zbrodni w

²⁰ F. Lot, *Le mythe des terreurs de l'An Mille*, w: *Recueil des travaux historiques*, t. 1, éd. Ch.-E. Perrin, Genève 1968–1973, s. 398–414.

Hiroshimie, przejrzał kilka dawnych tekstów, które brano za świadectwa owych lęków wobec zakładanego zbliżania się końca świata, i pokazał, że wszystkie je przekreślono, tak by głośno to, czego wcale nie mówiły. Lęki roku tysięcznego były więc mitem, a w zakończeniu Ferdinand Lot zestawiał przyznanie średniowieczu tych apokaliptycznych strachów z jak najbardziej realną apokalipsą niesioną przez bombę atomową.

Lot zaznaczył również, że jego artykuł z pewnością nie wystarczy, by wygrać z mitem roku tysięcznego, oraz że racjonalne objaśnienie historyka niewiele zdziała wobec dziennikarskiego opowiadania. Brakowało mu tu jednak – i wyłącznie tu – jasności, mit bowiem przetrwał nie tylko w gazetach, ale także w twórczości najbardziej szanowanych historyków akademickich. By się przekonać, wystarczy otworzyć małą książkę Georeges'a Duby'ego pod tytułem *Rok tysięczny*, napisaną w 1967 roku, a więc na długo zanim autor zaczął kierować kanałem telewizyjnym:

Lud przerażony nieuchronnym zbliżaniem się końca świata: w umysłach wielu wykształconych ludzi ten obraz Roku Tysięcznego jest po dzień żywy, pomimo prac, które na ten temat napisali Marc Bloch, Henri Focillon czy Edmond Pognon, by obraz ten wymazać.²¹

Niemniej zadziwia, że Ferdinand Lot już został zapomniany, to jemu bowiem zawdzięczamy całkowite obalenie mitu. W sumie Duby spokojnie rekonstruuje lęki roku tysięcznego po podaniu ich w wątplenie, z użyciem metod bardziej arbitralnych niż te historyków romantyzmu, odmawiając jednak łączenia ich z jakąś konkretną datą. Ignoruje milczenie tekstów o strachu roku tysięcznego („Prawdę mówiąc, takie przemilczenie niewiele znaczy”²²), później zaś bierze na świadka wszystko, co można uznać za dyskurs millenarystyczny, jak obserwacje komet czy pesymistyczne stwierdzenia o ludzkości między około 980 a 1030 rokiem, nie zapytawszy nawet jeden raz, czy owe postawy było dla tego okresu szczególne, nie spostrzegłszy się, że millenaryzm był dużo mniej rozpowszechniony w okolicach roku tysięcznego niż w XIII wieku. Ostatecznie konkluzja jego książki nie przystaje zbyt do wprowadzenia:

Ludzkość wciąż jeszcze korzy się przed Bogiem groźnym, magicznym i mściwym, który nad nią panuje i ją przytłacza. Ale podejmuje ona wysiłek stworzenia wizerunku Boga, który stał się człowiekiem, który jest od niej bardziej podobny i któremu wkrótce odważy się spojrzeć w twarz. Ludzkość wyrusza w długą wyzwolenczą drogę, która prowadzi najpierw do katedry gotyckiej, do teologii świętego Tomasza z Akwinu,

²¹ G. Duby, *Rok tysięczny*, tłum. M. Malewicz, Warszawa 1997, s. 7.

²² Tamże, s. 34.

do świętego Franciszka z Asyżu, wiedzie następnie ku wszelkim formom humanizmu, ku wszelkim przejawom postępu naukowego, politycznego i społecznego, by dać nam wreszcie, jeśli się nad tym zastanowimy, najważniejsze obecnie wartości naszej kultury.

[...] To, pośród lęków i zwidów, pierwsze dostrzeżenie tego, czym jest godność ludzka. Tu, w owych mrokach, w owej tragicznej nędzy i owej dzikości biorą swój początek na całe wieki zwycięstwa myśli europejskiej.²³

Oto co zdradza naiwnie funkcję lęków roku tysięcznego i prymitywnych mentalności: zapewnienie takiego mitycznego punktu wyjścia rozwoju społeczeństwa zachodniego, który byłby wystarczająco ciemny, wystarczająco mroczny, aby przedstawić Europę obozów koncentracyjnych, neokolonializmu i nuklearnego szaleństwa jako niemal rajski ogród. Daleki od zwalczania ideologii dziennikarzy i polityków, historyk sam ją wytwarza.

Tekst, który przed chwilą cytowałem, jest bardzo ogólny, ale zawiera – poza karykaturalnym progresywizmem – pospolite błędy dotyczące faktów. DUBY opisuje ludzkość, która „korzy się przed Bogiem groźnym, magicznym i mściwym” i „podejmuje [...] wysiłek stworzenia wizerunku Boga, który stał się człowiekiem”. Pozwólcie, że przypomnę:

- iż obraz Boga jest obrazem wcielonego Chrystusa, „Boga, który stał się człowiekiem”, od zarania sztuki chrześcijańskiej oraz że obraz Boga niewcielonego pojawia się dopiero w XIII wieku – ów dobrze znany brodaty starzec²⁴;
- iż prostracja jest bizantyjskim zwyczajem, który na Zachodzie w roku tysięcznym był bardzo źle widziany, który jednak odniesie sukces w środowiskach klerykalnych w XII wieku²⁵;
- iż człowiek roku tysięcznego nawet gdyby chciał, miałby problem z prostracją przed Bogiem mścicielem, albowiem jedynymi dwiema figurami boskości, które stanowiły przedmioty czczonych obrazów, były Dzieciątko w ramionach matki oraz Ukrzyżowany, zarazem w cierpieniu i w chwale, dający świadectwo swojej miłosiernej pasji i obiecanego nam zmartwychwstania;
- iż obraz Boga straszego, Pana sprawiedliwości, groźnego i panującego, pojawia się na Zachodzie dopiero pod koniec XI wieku.

²³ Tamże, s. 202–203.

²⁴ Por. F. Boespflug, *Dieu dans l'art*, Paris, 1984.

²⁵ Jak pokazuje R.C. Trexler, *The Christian at Prayer. An Illustrated Prayer Manual Attributed to Peter the Chanter (d. 1197)*, Binghamton, NY 1987.

Ryzykuję, że wydam się pesymistą, ale muszę powiedzieć, iż nie przekonuje mnie zakończenie Duby'ego co do szczęścia, jakie mamy, żyjąc w Europie drugiej połowy XX wieku. Jeśli próbuje się opisać mentalności z taką obojętnością wobec obserwowalnych faktów, to opowiada się bzdury.

Ku końcowi mentalności?

Karykatura przeszłości w wykonaniu historii mentalności jest w dodatku sprzeczna. Opiera się na pomieszaniu fanatycznie religijnej postawy z niezdolnością do myślenia poza religijnymi ramami mentalnymi. Te dwie rzeczy mogą istnieć oddzielnie, ale z pewnością nie równocześnie. Fanatyczne przekonanie może istnieć, ale wymaga obecności alternatyw. Nie mógłbym fanatycznie walczyć z błogosławionym progresywizmem, który chciałby uniewrażliwić nas na niszczenie ludzkości przez technokrację, gdyby tego progresywizmu nie było. Jeśli istniałby jakiś konsensus w sprawie powstrzymania wyścigu zbrojeń, plądrowania Trzeciego Świata i destrukcji warstwy ozonowej, nie zastanawiałbym się nawet nad dyskutowaniem o nich. Odwrotnie – często stwierdza się niezdolność do wyjścia z ram myślowych, w tym na uniwersytecie, ale nie ustanawia ona przekonania. Dla przykładu płacimy podatki, aby sfinansować technokrację, która metodycznie niszczy planetę, a jednak nie jesteśmy owładnięci wiarą ani tym bardziej religijnym przekonaniem, że ten podatek jest naszą chlubą. Nigdy nie przeczytałem w żadnym dzienniku wyrażenia „wiera w podatki” i gdyby ktoś powiedział, że Francuzi płacą podatki, bo mają mentalność fiskalną i głęboką wiarę w fiskusa, uznalibyśmy go za trochę przygłupiego. Czemu zatem opisując średniowieczną religię, wyobraża się sobie mentalności, które byłyby mieszanką przekonania i niezdolności do myślenia? Wydaje mi się, że jest tylko jedna możliwa odpowiedź: aby przekonać nas, że staliśmy się inteligentni i odpowiedzialni.

Nic nie pokazuje niespójności dyskursu o mentalnościach lepiej niż jego jednorazowe zastosowanie do historii XX wieku. Dochodziło aż do negowania ludobójstw dokonanych przez nazistów i ich sługusów, za mojej jednak wiedzy nikt nie wpadł na pomysł, by przypisać im mentalność wierzącą, która wstrzymywałaby tych mężnych ludzi przed zwątpieniem w zły charakter Cyganów, Żydów, komunistów lub homoseksualistów. Taka perspektywa z góry potępiłaby każdą próbę pociągnięcia oprawców do odpowiedzialności karnej za ich czyny. Tymczasem za kilka lat ostatni nazistowski oprawcy umrą i nie będzie więcej działań prawnych wobec nich. Jeśli historia mentalności będzie jeszcze wtedy istniała, to obstawiam, że badania nad mentalnościami nazistów staną się jednym z jej szablonów i że w Collège de France będziemy uczyć, iż naziści eksterminowali Żydów, ponieważ wierzyli w ich płaskostopie.

Śmieszność nie zabija, podobnie intelektualna niespójność. Denuncjacja dyskursu o mentalnościach trwa pół wieku i zdaje się mieć takie efekty jak ukąszenie komara dla słonia. Mimo to pojawiają się wydarzenia, które być może zapowiadają koniec mentalności.

Najstarszym z tych wydarzeń jest z pewnością dekolonizacja, która przyniosła kres prymitywnych mentalności u antropologów. W rezultacie możemy opowiadać cokolwiek o ludziach roku tysięcznego, którzy nie są w stanie się już bronić, ale trudniej jest otrzymać wizję do niepodległego kraju afrykańskiego, jeśli przez dłuższy czas opowiadamy, że Czarni zajmują podrzędne miejsce w ewolucji umysłowej. Ponadto nieeuropejscy antropolodzy rozpoczynają – choć wciąż za rzadko – studia w Europie. Dwie najlepsze książki na temat zachodniego czarownictwa, jakie znam, zostały napisane przez naukowców pochodzących spoza Zachodu – Alana Macfarlane’a z Indii, który badał czarownictwo w Essex w XVI–XVII wieku²⁶, Jeanne’a Favreta-Saadę z Egiptu, który badał współczesne czarownictwo w Mayenne²⁷. Kompetencje intelektualne oraz wrażliwość powstrzymują ich od upraszczających wyjaśnień, opartych na lekceważeniu tych, których się bada, i fundamentalnie przeciwstawiają ich ideologii pewnych historyków. By się o tym przekonać, wystarczy przeczytać rozbiórkę pracy Roberta Mandrou *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*²⁸ przez Jeanne’a Favreta, który bez trudu wykazuje niespójność, ignorancję, a nawet nieuczciwość autora.

Przypuszczalny koniec mentalności zapowiada też drugi rodzaj wydarzeń. Konsensus co do wartości technokratycznych właśnie się rozpada. Nie czynię tu aluzji do racjonalności ekologicznej, z którą tak łatwo rywalizować przez dezinformację, lecz do agresywnej i często zabójczej religijności, która szydząc z pretensji do racjonalizmu technokratów, wykorzystuje dla własnego zysku technokratyczną siłę. Amerykański fundamentalizm, syjonizm, islamizm, dogmatyczny i w ostatnich latach pewny siebie katolicyzm są bardzo nowoczesnymi zjawiskami, których rozwoju nie powstrzymają rytualne dyskursy o powrocie do średniowiecza i do barbarzyństwa. Gdy obecnie dzieje się to od Iraku po Iran, w krajach, których w ogóle nie znamy, łatwo kładzie się na karb mentalności rzeź ani mniej, ani bardziej barbarzyńską niż wojna lat 1914–1918, ośmiesza Chomeiniego i wielbi Clemenceau. Co jednak powiedzieć o amerykańskim wielkim bracie, skoro w większości stanów zaczęło obowiązywać nauczanie o początku świata zgodne z Biblią? W każdym razie co bardziej przenikliwym spośród nas coraz trudniejsze wydaje się mieszanie poziomu techniki, jaki osiągnęła cywilizacja, z jej poziomem intelektualnym i moralnym. Nie mniej trudne wydaje się zapisanie tych zjawisk na konto archaizmu, jakiejś uprzednio istniejącej wiary, która miałaby oprzeć się postępowi nauk. Zbyt dobrze widać, że integralizm, fundamentalizm i sekciarstwo rozwijają się w ośrodkach, w których postawy religijne były we wcześniejszym pokoleniu spokojniejsze i którym daleko do bycia miejscami wciąż zaniedbanymi i zacofanymi. Ten sam fenomen religijnego sekciarstwa

²⁶ A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Survey*, London 1970.

²⁷ J. Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris 1977.

²⁸ Tenze, *Sorcieres et lumieres*, „Critique” 1971, nr 287, s. 351–376; R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris 1968.

daje się dziś zaobserwować u pracowników imigrantów, którzy – jeszcze do niedawna – dążyli właśnie do integracji z wartościami społeczeństwa przemysłowego, oraz u studentów pochodzących z rodzimego mieszczaństwa.

Powróćmy do racjonalności ekologicznej. Przedstawia ona klarowną wizję przemysłowego społeczeństwa jako społeczeństwa niezdolnego do zapewnienia sobie właściwej reprodukcji, niezdolnego do utrzymania warunków przetrwania własnych, jak i planety, bo wytwarzającego głównie toksyczne odpady. Mówię o reprodukcji całego społeczeństwa, nie o biologicznym rozmnażaniu pary jednostek, narodu czy rasy, lecz o zorganizowanej całości społecznej. Pozostawiamy Pierre’owi Chaunu próbę zrozumienia reprodukcji na modelu chowu wilków. Historia Zachodu pokazuje wystarczająco jasno, że celibat, zgodna z rytuałem czystość czy adopcja mogą przyczynić się do reprodukcji pewnego systemu społecznego.

Z perspektywy racjonalności ekologicznej historia mentalności traci jakiegokolwiek znaczenie, albowiem problem nie polega już na wyjaśnieniu, dlaczego dawne społeczeństwa były irracjonalne, lecz przeciwnie – jakie formy racjonalności pozwalały zapewnić jej i jej środowisku reprodukcję. Dla przykładu można by się zastanowić, jaką rolę w średniowiecznym systemie chrześcijańskim grał celibat, zamiast sprowadzać go do strachu przed kobietami. Możemy próbować dostrzec w przedprzemysłowym chłopie nie podejrzliwego dzikusa, lecz posiadacza dość złożonych technik nazywanych dziś rolnictwem ekologicznym. Dawne ośrodki miejskie nie jawią się już jako niezdrowe, ale jako trwałe i eleganckie konstrukcje, jako urbanistyczne wzorce, które tak zwany postmodernizm stara się na próżno imitować. Zamiast szukać mentalności wyjaśniających nędzę wytworów i koncepcji przeszłości, chodzi o to, by wiedzieć, jakie potencjały intelektualne, estetyczne i techniczne stopniowo zniszczyło uprzemysłowienie, jakie sposoby życia [*savoir-vivre*] zniknęły – „sposoby życia” w najmocniejszym sensie.

Bardziej precyzyjnie racjonalność ekologiczna polega więc na abstrahowaniu od konsensusu, na myśleniu poza normami systemu, w którym żyjemy, na rozumieniu, że „moralne wierzenia” nam współczesnych nie są wszystkim, czym mogą być, na racjach przeciwko otaczającym wartościom. Jej samotne istnienie jest wyzwaniem rzuconym mentalnościom, albowiem badanie społeczeństwa w kategoriach mentalności prowadzi nas do uznania niemożliwości racjonalności ekologicznej. I to właśnie się wydarza: gdy nadchodzi racjonalność ekologiczna, politycy i media tracą zdolność do rozumienia, co się dzieje, rozumując w kategoriach mentalności.

Studencka rewolta roku 1986 jest znaczącym przykładem tego, co nazywam racjonalnością ekologiczną, choć ruch ten nie przyjął żadnego profilu ideowego, jego osiągnięcia zaś są z pewnością w części efektem zaskoczenia, które wywołała owa racjonalność. Jak każdy ruch rewolucyjny był on tak naprawdę konserwatywny, nawet reakcyjny we właściwym sensie słowa. Chodziło o uniknięcie dostosowania instytucji uniwersytetu do ewolucji społeczeństwa. Poza reformą Monory’ego studenci manifestowali także przeciwko duchowi wcześniejszych reform, w tym Savary’ego.

W prostej linii z ich poprzednikami Monory i Devaquet chcieli taniego uniwersytetu, który mimo to sprawiałby wrażenie działającego. Dwadzieścia lat reform szkolnictwa bliskich związkom zawodowym i socjalistom – nawet w najlepszych wypadkach – nie zdało się na nic: braku profesorów, personelu administracyjnego i sprzętu nie leczy się przez pedagogiczne remedia oparte zwykle na prowadzeniu zajęć o piłce nożnej i telenowelach, z nadzieją na zaciekawienie studentów. Jedynym środkiem, by nie zwiększać nakładów, było obniżenie liczby studentów – a była już ona najniższa wśród krajów uprzemysłowionych. Istniało tu pewne niebezpieczeństwo, przez zmniejszenie liczby studentów zmalałaby bowiem podstawa do ściągania opłat akademickich. Ten problem był jednak łatwy do rozwiązania – wystarczyło podnieść wysokość owych opłat.

Nowy problem: czy studenci pozwoliliby to sobie zrobić? Wszyscy socjolodzy, pedagodzy, psychologowie i tak dalej, którzy pochylali się nad społecznością studentów, byli jednogłośni: studenci mieli mentalność „pff!” [bof]; byli lękliwi, apolityczni, nie głosowali i nie wykazywali żadnych reakcji kolektywnych. Zatriumfowała mentalność indywidualistyczna – stanięto twarzą w twarz z jednostkami zatomizowanymi i oziębiałymi przez lęk przed bezdomnością. Można było działać.

Znacie ciąg dalszy; studenci byli naprawdę bardzo mili; nie zakładali związków ani nie stawali po stronie prawicowych czy lewicowych demagogów. Dali jednak przykład, domagając się akademickiej głowy, która służyła dla nich jako minister, i otrzymując ją, a także tłumiąc wszelkie zachcianki do kontynuowania tej małej gry w reformowanie. Odtąd stawki były jasne: degradacja francuskiego systemu szkolnictwa wyższego stała się oczywista i sami politycy w końcu to dostrzegli, począwszy od byłego mechanika Monory’ego. Prosta reprodukcja intelektualnego i technicznego potencjału narodu zachodzi poprzez realny rozwój Uniwersytetu, czyli przez znaczny wzrost jego własnych środków oraz tych wtórnych, dostarczanych przez studentów.

Układ problemów zmienił się całkowicie w ciągu dwóch lat. Można by sądzić za postępowym socjologiem Pierre’em Bourdieu, że dotąd Uniwersytet reprodukował system społeczny, z jego przywilejami, nierównościami i wykluczeniami²⁹. Obecnie wydaje się ewidentne, że nie jest on nawet w stanie go reprodukować i że przyczynia się do jego niszczenia – niszczenia nie wykluczeń czy przywilejów, lecz systemu społecznego, zwielokrotniając te wykluczenia i przywileje. Ostatecznie postępowe analizy jak ta Bourdieu miały efekt znieczulający i opóźniły owo uświadomienie. Uniwersytet przypomina trochę elektrownie jądrowe. Wymaga ogromnych nakładów nie po to, by był bardziej wydajny, ale by zapobiec jego wybuchowi.

²⁹ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Warszawa 1990.

Takie są bardzo ogólne problemy, które spowodowały, że trochę zapomnieliśmy o aktualnej sytuacji historyka. Ale powróćmy do tego! Historyczne pseudorozumowania w kategoriach mentalności są ważnym obliczem postępowej ideologii technokratów, podzielanej przez polityków i dziennikarzy. W niemałym stopniu przyczyniają się do utrwalania w powszechnej racjonalności błędzeń technokracji i do zakrywania przerażającego dowodu, że społeczeństwo technokratyczne jest pierwszym w historii, które nie potrafi się kontrolować ani reprodukować. W zamian za dobrą i lojalną służbę historia otrzymała uprzywilejowane miejsce w stosunku do innych dyscyplin akademickich. Dwadzieścia lat temu, gdy triumfowali Barthes'y, Lacany i Lévi-Straussy, była dużo mniej prestiżową dziedziną niż semiologia, psychoanaliza czy antropologia. Dziś jednak podbiła opinię publiczną i służy jako odniesienie dla innych nauk humanistycznych. Możliwe, że historykowi założy się kaganiec, gdy przestanie grać rolę psa obronnego. Jednak równie możliwe jest to, że historyk nie straci swego prestiżu ani publiki, gdy spróbuje w inny sposób pomyśleć społeczeństwo. Nadszedł chyba dla niego moment, by odpowiedział na istotne i żywotne pytania. Jak społeczeństwa, które nas poprzedzały, zapewniały sobie reprodukcję? Jakie systemy instytucjonalne i symboliczne pozwalały im ewoluować bez autodestrukcji? Jak nasze społeczeństwo, które stało się planetarne, straciło z oczu właściwą sobie reprodukcję, a w konsekwencji najbardziej podstawową ze swoich celowości?