

Paweł
Rojek

Ur. w 1981 r., doktorant filozofii UJ, student V roku socjologii UJ, publikował artykuły, recenzje i tłumaczenia w „Principiach”, „Kwartalniku Filozoficznym” i „Filozofii Nauki”. Zajmuje się m.in. metafizyką analityczną, filozofią rosyjską, teorią systemów znakowych i dyskursem „Solidarności”.

Obecność Europy

Kowalski, Kołakowski i koniec „europejskiej narracji”¹

Nie ma wątpliwości, że flaga Unii Europejskiej przedstawia okrąg złożony z dwunastu gwiazd na błękitnym tle.

Brak jednak zgody co do jednoznacznej wykładni tego symbolu. Czy jest to wieniec Niewiasty z Apokalipsy, czy nawiązujący do tarczy zegara symbol jedności i pełni? Tego – jak wynika z badań antropologicznych – nie wie nikt, ani twórcy, ani odbiorcy znaku. Symbolika kreowana przez europejskie instytucje nie tworzy wspólnoty sensu. Czy oznacza to, że „człowiek europejski” żyjący w czasach ponowoczesnych może się obejść bez jednoczących symboli, mitów i „wielkich narracji”?

Niektórzy, np. Krzysztof Kowalski², odpowiadają na to pytanie twierdząco. Niespójność symboliki europejskiej świadczy według niego o prawdziwości tezy J.-F. Lyotarda o końcu

„wielkich narracji”, co pośrednio falsyfikuje tezę Leszka Kołakowskiego o „obecności mitu” w każdej kulturze. Kultura europejska nie wspiera się – jak twierdzą zwolennicy tezy Lyotarda – na tak samo rozumianym fundamencie symbolicznym, nie ustala wspólnych znaczeń, nie tworzy wspólnoty sensu. Europa byłaby więc pierwszą wspólnotą ponowoczesną, pierwszą niemityczną kulturą „mikronarracji”, czymś zasadniczo różnym od wszystkich wspólnot, jakie dotąd obserwowali antropolodzy.

Nie sposób zaprzeczyć osobliwości europejskiej narracji. Wydaje się jednak, że okoliczność ta nie musi być traktowana jako jednoznaczne potwierdzenie słuszności tezy Lyotarda. Zanimik powszechnego „mitu europejskiego” nie jest związany w sposób nieunikniony z „końcem wielkich narracji”. Istnieje szereg hipotez

¹ Publikacja powstała przy wsparciu Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Dziękuję p. dr. Krzysztofowi Kowalskiemu za uwagi dotyczące pierwszej wersji tego artykułu.

² K. Kowalski, *Europa: Mity, modele, symbole*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2002.

pozwalających inaczej wyjaśnić to zjawisko. Przede wszystkim jednak nie sposób, akceptując koncepcję mitu Kołakowskiego, dojść do wniosku o końcu „wielkich narracji”.

Próbując rozważyć tę kontrowersję, w pierwszej części artykułu usystematyzuję w kilku punktach wnioski z badań nad symboliką europejską zawarte w pracy Krzysztofa Kowalskiego³ i przedstawię jego propozycję interpretacyjną.

W drugiej części zaproponuję typologię teorii mitu, na tyle szeroką, by pozwoliła na porównanie koncepcji Kołakowskiego i Lyotarda. Wykażę przy tym, że posługując się pojęciem mitu w rozumieniu Kołakowskiego, nie sposób dojść do wniosku o jego zaniku.

W ostatniej części sformułuję kilka hipotez tłumaczących zmiany opisane w części pierwszej w sposób niesprzeczny z rozumieniem mitu u Kołakowskiego.

1. Kłopot z mitem europejskim

Wszystkie instytucje – jak przyjmuje za Castoriadisem wielu badaczy – mają dwa aspekty: funkcjonalny, polegający na zaspokajaniu potrzeb, oraz symboliczny, polegający na wytwarzaniu systemu znaczeń. System ten ma na celu uporządkowanie świata, opanowanie chaosu poprzez siatkę symboli. Instytucje generują zatem „mity” – jak powiedziałby Kołakowski, lub „narracje” – jak mógłby się wyrazić Lyotard, które pełnią tę samą zasadniczą funkcję porządkowania doświadczenia.

Analiza symbolicznego aspektu współczesnych instytucji europejskich stanowi dobry przykład funkcjonowania symboli w społeczeństwach ponowoczesnych. Autorzy zajmujący się symboliczną otoczką instytucji europejskich wskazali na szereg osobliwości związanych z generowaną przez nie sferą sensu. Zauważono między innymi,

że symbole te nie są – jak dawniej bywało – nieświadomym wytworem zbiorowości, lecz są kreowane przez konkretnych ludzi, nierzadko wręcz na zamówienie instytucji⁴. Mówi się także o „deficycie symbolicznym” instytucji europejskich generujących niewielką liczbę symboli, które i tak spotykają się z niezrozumieniem oraz obojętnością odbiorcy. Ustalenia dotyczące sposobu tworzenia i charakteru porządku symbolicznego instytucji europejskich można usystematyzować za pomocą następującego schematu. Można pytać o porządek symboliczny generowany przez *instytucje* w aspekcie (1) diachronicznym i (2) synchronicznym, a także badać sposób interpretacji symboli przez *odbiorców* również w aspekcie (3) diachronicznym oraz (4) synchronicznym.

(1) Treść sfery symbolicznej generowanej przez instytucje europejskie jest zmienna w czasie. Sensy, dawniej przyjęte oficjalnie, dziś nierzadko schodzą do podziemia. Jak pisał Krzysztof Kowalski, „obserwować można swoiste zapominanie tekstów kanonicznych i ich przechodzenie do obszaru apokryficznego”⁵. Symbolika związana z chrześcijaństwem, obecna np. w pismach Denisa de Rougemont, ustąpiła miejsca czysto świeckim odniesieniom. Można zaobserwować to zjawisko, śledząc ewolucję instytucjonalnych wykładni sensu flagi europejskiej.

(2) Także w aspekcie synchronicznym sfera symboliczna generowana przez instytucje europejskie nie jest jednolita. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest to, że w jej konstruowaniu wykorzystywane są stare symbole, pochodzące z innych systemów symbolicznych. Europejska semiosfera budowana jest z okruszków dawnych wielkich systemów, składa się z elementów mitologii pogańskiej, wyobrażeń chrześcijańskich itd. Kowalski nazywa to zjawisko „wielogłowością”:

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, s. 27; teza A. Reszlera.

⁵ *Ibid.*, s. 204.

„Jej [Wspólnoty Europejskiej] język i symbole nie przedstawiają zwartego systemu wyobrażeń, czerpią z różnych źródeł, co prowadzi do powstania wielogłosowości. Polega ona na dowolnym użyciu struktur i symboli bez ich systemowego ujednolicenia”⁶.

Zmienność i niejednorodność sfery symbolicznej tworzonej przez instytucje europejskie prowadzi do tego, że instytucje te nie są w stanie zakreślić swoich granic symbolicznych, a w konsekwencji przestrzennych. Nie wiadomo, gdzie kończy się Europa (na przykład ile państw do niej należy) ani gdzie znajduje się jej centrum („plemię eurokratów” koczuje między Luksemburgiem, Strasburgiem i Brukselą). Nie wiadomo także, czy Europa już kiedyś była, czy dopiero będzie:

„Analizując wyobrażenia, które kryją się za pojęciem Europy, zauważamy, że raz jest ona rozumiana jako idealny byt, istniejący od zarania dziejów, [...] innym zaś razem odczuwana jest jako utopijny ideał, który dopiero powstaje”⁷.

Problem europejskiej strefy sensu nie dotyczy jednak tylko procesu jej tworzenia przez instytucje. Odbiorcy symboliki nie pozostają bierni.

(3) W aspekcie diachronicznym można mówić o zmianie rozumienia przez ludzi tych samych symboli. Na przykład flaga europejska miała dla odbiorcy inne znaczenie w połowie lat pięćdziesiątych, a inne w końcu lat dziewięćdziesiątych zeszłego stulecia, zarówno w oficjalnych, jak i „oddolnych” interpretacjach.

(4) Prócz tego można także mówić o niejednorodności w ujęciu synchronicznym. Ani instytucje, ani ludzie nie nadają jednolitych sensów symbolom europejskim. Te same symbole nie prowokują wspólnych interpretacji w tym samym czasie. Na wielogłosowość znaczeń instytucjonalnych nakłada się polifoniczność znaczeń nadawanych przez członków społeczności.

Niezastąpionym przykładem jest znów flaga europejska – interpretacja maryjna, wciąż żywa w pewnych kręgach, a do niedawna półoficjalna, ściiera się z całkowicie świeckim rozumieniem dwunastu gwiazd.

Podsumowując: znaczenia generowane przez instytucje europejskie są zmienne i niejednorodne, zarówno ze względu na proces ich tworzenia, jak i odbioru, zarówno w aspekcie diachronicznym, jak i synchronicznym. Symboliczny zamęt wykazuje od kilkudziesięciu lat tendencję wzrostową. O ile w latach pięćdziesiątych panował względny konsensus związany z tworzeniem i odbiorem europejskich treści symbolicznych, o tyle z biegiem lat ustępował on miejsca symbolicznej polifoniczności.

Krzysztof Kowalski⁸ sugeruje dwa sposoby rozumienia tych przemian. Po pierwsze, można je interpretować jako odzwierciedlenie Weberowskiego „odczarowania świata”. Symbolika europejska zawiera coraz mniej odwołań do religijnie rozumianej transcendencji, która dawniej gwarantowała jej spójność i zrozumiałość.

„Słabnięcie tła religijnego ma bardzo istotną konsekwencję: postępujący proces rozpadu tej ogólnoeuropejskiej narracji, która staje się coraz mniej klarowna, coraz bardziej wielowątkowa i, niestety, coraz mniej przekonująca”⁹.

Europa byłaby więc „wspólnotą odczarowaną” (termin Gaucheta), pozbawioną głębokich symboli i rytuałów, jakie są obecne na przykład we wspólnotach narodowych. Oderwanie się od religijnych korzeni doprowadziło do rozpadu reszty symboli.

Teza ta, dość prawdopodobna, choć wymagająca zapewne modyfikacji wobec narastającego przekonania socjologów o „ponownym zaczarowaniu świata”, daje się pogodzić z teorią mitu Kołakowskiego i nie będzie przedmiotem dalszych analiz.

⁶ *Ibid.*, s. 17.

⁷ *Ibid.*, s. 203.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, s. 208.

Zajmiemy się innym sposobem rozumienia omawianych przemian prezentowanym przez tego samego autora, jakim jest potwierdzenie tezy Lyotarda o zmierzchu wielkich narracji.

„To właśnie ten proces, moim zdaniem – pisze – można obserwować w obszarze europejskich instytucjonalnych systemów symbolicznych. Symbolika europejska odeszła od jednogłosowości (od jednego totalizującego dyskursu) i przybrała formę niczym niekontrolowanej samowoli mówienia/symbolizowania/wyobrażania Europy”¹⁰.

Dziś tradycyjna opowieść o Europie nie stanowi wspólnego dobra Europejczyków. Stała się jednym z wielu opisów rzeczywistości, konkurującym z innymi „grami językowymi”. Instytucje europejskie w swoim niezdecydowaniu symbolicznym wychodzą zatem naprzeciw oczekiwaniom obywateli, którzy bynajmniej nie pragną już wielkich narracji.

Tezę Kowalskiego można zatem przedstawić następująco: mit europejski upadł, ponieważ „czas wielkich narracji odszedł w przeszłość”, stał się ofiarą procesu historycznego „kolejno wyrzucającego do lamusa lub na śmietnik wszystkie wielkie narracje”¹¹.

Wydaje się, że w świetle wcześniejszych deklaracji autora o wykorzystaniu definicji mitu Kołakowskiego nie jest to wniosek uprawniony. Teza o końcu „wielkich narracji” – w kontekście teorii mitu Kołakowskiego – jest nie do przyjęcia. „Wielkie narracje” to po prostu mity. Teza głosiłaby zatem, że nadeszła epoka końca mitów, co w żaden sposób nie da się pogodzić ze stanowiskiem Kołakowskiego. Dalej przedstawię klasyfikację koncepcji mitów, która, mam nadzieję, uwypukli różnicę między podejściem Lyotarda i Kołakowskiego.

2. Czy możliwy jest zanik mitu?

Wszystkie koncepcje mitu można podzielić z jednej strony na te, które definiują mit przez odwołanie się do opowieści pewnego szczególnego rodzaju, z drugiej zaś na te, które ujmują go w sposób funkcjonalny (taki podział proponuje między innymi Kowalski¹²). W pierwszym ujęciu mity są określane jako „opowieści święte”, zawierające pewne określone wątki, schematy fabularne dotyczące szczególnych wydarzeń itp. Drugie rozumienie mitu kładzie nacisk nie tyle na specyficzną treść czy strukturę mitu, ile na funkcję, jaką ten spełnia w ludzkim życiu.

„Oswajanie zwierzęcego żywiołu istnienia, asymilowanie heterogenicznego, przydawanie sensu bezsensownemu, racjonalizowanie niestosowanego, krótko mówiąc, przekładanie tego, co inne, na język tego samego – to właśnie czynią mity i ideologie”¹³.

Mitem jest po prostu każda struktura symboliczna, która służy modelowaniu rzeczywistości. Pierwsze rozumienie można nazwać wąskim, a drugie – szerokim.

W ramach jednej i drugiej grupy istnieją koncepcje mitu, które zakładają, że jest on nieusuwalnym składnikiem ludzkiej kultury, i inne, w ramach których twierdzi się, że możliwe jest powstrzymanie mechanizmu mitotwórczego i „wyzwolenie” się spod jego wpływu. Konstatacja o obecności mitu w szerokim rozumieniu nie przesądza bowiem – jak pokazywał Descombes – o tym, czy ta obecność jest czymś koniecznym, czy przygodnym. Wielu autorów uważa, że możliwy jest świat bez mitu, inni z kolei wskazują na jego trwałą obecność, odwołując się do ludzkiej natury, nieświadomości, nieświadomości zbiorowej, psychologii społecznej itd.

¹⁰ *Ibid.*, s. 204.

¹¹ *Ibid.*, s. 209.

¹² *Ibid.*, s. 33.

¹³ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997, s. 128.

W rezultacie połączenia tych dwóch obszarów otrzymujemy następującą przestrzeń możliwości:

Mit	Niekończony	Kończony
Rozumienie wąskie	(1) VOLTAIRE	(2) ELIADE
Rozumienie szerokie	(3) BARTHES	(4) KOŁAKOWSKI

(1) Pierwsze rozumienie mitu przyjmuje jego wąską definicję, określa go jako pewną opowieść o szczególnej treści i formie (mit dotyczy na przykład powstania świata i realizuje określony schemat strukturalny), która nie stanowi trwałego elementu ludzkiej kultury. Możliwa jest bowiem kultura bez mitu. Przykładem takiego stanowiska jest podejście Voltaire’a, uznawał on mity za błędy, przesady i zabobony, od których może uchronić oświecona krytyka. Podejście takie jest charakterystyczne dla wielu teorii XIX-wiecznych¹⁴.

(2) Druga koncepcja mitu uznaje jego wąskie rozumienie, utrzymuje jednak, że mit jest zjawiskiem nieusuwalnym. Takie nastawienie obecne jest – jak się wydaje – u J.-P. Sironneau, który zwracał uwagę na powtarzanie się w mitach pewnych stałych wyobrażeń, i C.G. Junga, który uważał, że znalazł pewne inwariantne motywy mityczne. Jednak sztandarowym przykładem takiego rozumienia mitu jest koncepcja

Mircei Eliadego. Mit jest dla niego opowieścią dotyczącą kreacji świata, która przedstawia pewne wzorce czynności, naśladowane następnie w rytuałach. Zdarzenie, o którym mowa w micie, jest precedensem, pierwszym dokonaniem pewnego czynu przez bogów w czasie świętym, *ab illo tempore*. „Mit – powiada Eliade – zawsze opowiada, że coś się rzeczywiście zdarzyło, że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu”¹⁵, to „historia prawdziwa, która zdarzyła się na początku czasu i służy za model zachowań ludzkich”¹⁶.

Oczywiście tak rozumiany mit spełnia także funkcje, o których mowa w jego szerokiej definicji. Nadaje on sens rzeczywistości, umożliwia jej zrozumienie, wreszcie opatruje sensem egzystencję ludzi, którzy odtwarzają w codziennym życiu czynności, o jakich opowiada.

Eliade podkreśla, że struktury mityczne są trwale obecne w kulturze, choć mogą ulec – jak w przypadku kultury zachodniej – desakralizacji i utracić swoją uprzywilejowaną, centralną pozycję.

„Wydaje się nieprawdopodobne, by jakieś społeczeństwo mogło się obyć zupełnie bez mitu, gdyż spośród zasadniczych cech zachowania mitycznego – wzorcowy model, powtarzanie, przerywanie świeckiego trwania i integracja w czas pierwotny – przynajmniej dwa pierwsze są wspólne każdej kondycji ludzkiej”¹⁷.

W społeczeństwach nowoczesnych mit pojawia się w zmienionej i zakamuflowanej postaci. Można go jednak wykryć w tak różnych zjawiskach, jak narodowy socjalizm, komunizm, uroczyste świętowanie Nowego Roku, system szkolnictwa, zjawisko naśladowania idoli, kino, literatura, rozrywka, słowem – „zlaicyzowane, zdegradowane, zakamuflowane mity i wyobrażenia mityczne spotykamy wszędzie; trzeba

¹⁴ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981.

¹⁵ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, KR,

Warszawa 1994, s. 6.

¹⁶ *Ibid.*, s. 13.

¹⁷ *Ibid.*, s. 22.

je tylko umieć rozpoznać”¹⁸. Funkcje mityczne spełnia nawet – jak pokazywał Benedyktowicz – Pałac Kultury i Nauki w Warszawie.

(3) Do autorów przyjmujących szerokie rozumienie mitu, zakładających możliwość wyzwolenia się spod jego wpływu należał – jak się wydaje – Roland Barthes. Mit w jego rozumieniu nie tylko rozjaśnia, porządkuje i oswaja świat, lecz prowadzi także do zniewolenia ludzi, którzy go przyjmują. Mitów można jednak unikać i zapanować nad nimi, prowadząc analizy językowe. Takim demitologizującym i demistyfikującym analizom poświęcona była praca Barthes’a, przy czym w pierwszym okresie nawoływał on do powrotu do *signifié*, a w drugim do pozostania w obrębie *signifiant* (o ewolucji poglądów Barthes’a pisze M.P. Markowski¹⁹). Uznawał, że istnieje możliwość wyzwolenia się spod władzy mitu, co oznacza, że mit nie był dla niego nieusuwalnym składnikiem ludzkiej egzystencji. Barthes sądził nawet, że kultura japońska, dla której charakterystyczny jest brak odniesienia do *signifié*, asema, w jakimś sensie jest pozbawiona mitu²⁰.

Koncepcje narracji Lyotarda można również zaliczyć do tej kategorii rozumienia mitów. Wiele przemawia za tym, by „wielkie narracje”, o których mówi Lyotard, uznać za szczególnie przypadek mitów w szerokim rozumieniu. Narracje, podobnie jak mity, zapewniają zrozumiałość świata, kategoryzują i porządkują rzeczywistość. Możliwe jest jednak wyjście ze świata „wielkich narracji” do świata „mikronarracji”, to znaczy porzucenie monolitycznych mitów roszcujących sobie prawo do jedyności i zastąpienie ich skromnymi, lokalnymi wyjaśnieniami.

(4) Mity w czwartym rozumieniu definiowane są szeroko i traktowane jako niezbywalne

składniki ludzkiego sposobu istnienia. Tu mieści się – obok na przykład koncepcji Cassirera – teoria Leszka Kołakowskiego. Definiuje on mit funkcjonalnie, jako coś, co pozwala wiązać elementy doświadczenia w spójną całość przez odniesienie ich do nieuwarunkowanego bytu.

Mit „zaspokaja realną potrzebę osławiania świata doświadczenia przez jego rozumiejącą interpretację, odnoszącą go do nieuwarunkowanego bytu”²¹.

Tak szeroko pojęty mit obecny jest w religii, sztuce, języku, moralności, pracy, miłości itd.

Zjawiska mityczne łączy nie tylko funkcja, ale i geneza. Wszystkie one generowane są przez „pewne niezbywalne cechy bytowej konstrukcji świadomości oraz jej odniesień do świata natury”²². Wynikają one z trzech powszechnych potrzeb egzystencjalnych: potrzeby wiary w celowy ład świata, pragnienia wiary w trwałość podstawowych wartości oraz pragnienia „widoku świata jako ciągłego”. Człowiek – powiada Kołakowski – zawsze „unika zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła”²³.

Skoro za „pracę mitotwórczą” odpowiedzialna jest trwała struktura ludzkiego podmiotu, to mit jest trwałą i niezbywalną cechą ludzkiego myślenia i odczuwania. Kołakowski pisze o tym z naciskiem:

„Mityczna organizacja świata (tj. reguły rozumienia realności empirycznych jako sensownych) jest w kulturze trwale obecna”²⁴.

Kołakowski zwraca uwagę, że nie mogą istnieć „względne mity”, czy – jak powiedziałby Lyotard – „małe narracje”. Jeśli na gruncie dobra czy prawdy mówi się o względności, to nie mówi się już o dobru i prawdzie. Prawda i dobro, jeśli

¹⁸ *Ibid.*, s. 24.

¹⁹ M.P. Markowski, *Szczęśliwa mitologia, czyli pragnienie semioklasty*, [w:] R. Barthes, *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek, KR, Warszawa 1999.

²⁰ R. Barthes, *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek, KR, Warszawa 1999, s. 5–42.

²¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 17.

²² *Ibid.*, s. 10.

²³ *Ibid.*, s. 16.

²⁴ *Ibid.*, s. 14.

są, są bezwzględne. Mity, jeśli są, muszą się odwoływać do „realności nieuwarunkowanych”. Skoro zaś ich obecność jest nieunikniona, to nie można w ogóle mówić o „względnych mitach” i „małych narracjach”.

3. Gdzie się podział mit europejski?

Analizy sfery symbolicznej instytucji europejskich przyjmują szeroką definicję mitu. Jednak między szerokim rozumieniem mitu u Kołakowskiego a rozumieniem mitu-narracji u Lyotarda istnieje ogromna różnica: o ile Kołakowski uważa, że nie może istnieć kultura pozbawiona mitu, o tyle Lyotard stwierdza, że nadszedł kres „wielkich narracji”, czyli opowieści absolutnych. Jeżeli teza Lyotarda jest słuszna, falsyfikuje ona tezę Kołakowskiego o niezbywalnej obecności mitu w każdej kulturze. Z kolei jeśli przyjąć argumentację Kołakowskiego, nie może być mowy o końcu „wielkich narracji”. Czy dane dotyczące funkcjonowania symboli w społeczeństwie ponowoczesnym rozstrzygają ten spór?

Wydaje się, że zjawiska przedstawione w pierwszej części pracy nie prowadzą do podważenia tezy Kołakowskiego i nie muszą skłaniać do przyjęcia tezy Lyotarda. Zjawiska te można zinterpretować tak, by stały się one zrozumiałe z punktu widzenia teorii mitu Kołakowskiego.

Logicznie rzecz ujmując, mogą one świadczyć albo o tym, że nie istnieje kultura europejska, albo że mit tworzący wspólnotę przestał być instytucjonalny. O ile pierwsza opcja dość radykalnie zamyka pole badań, o tyle druga stawia zadanie poszukiwania mitów konstytuujących Europę. Wyniki badań europejskiej symboliki świadczą jedynie o tym, że mitu tego nie należy szukać w sferze symbolicznej, generowanej przez instytucje europejskie. Nie można też poszukiwać go w sferze religijnej, przyjmując tezę

o „odczarowaniu” symboliki europejskiej. Deinstytucjonalizacja może natomiast oznaczać, że minęły już czasy potrzeby identyfikacji ludzi z instytucjami. Można jednak fakt ten zinterpretować również jako generowanie przez instytucje nieatrakcyjnych ofert symbolicznych.

Zakończenie

„Stan symboliczny” Europy wyraźnie nie poddaje się łatwej diagnozie. Zjawisko polifoniczności symbolicznej, charakteryzujące sensy generowane przez instytucje europejskie, nie musi być jednak interpretowane jako przejaw ogólnej tendencji zanikania „wielkich narracji”. Z punktu widzenia teorii Kołakowskiego mityczne narracje przeniosły się w inne miejsce. Być może nie trzeba ich szukać daleko.

Teza o „końcu wielkich narracji” zawiera pewną wizję dziejów, rozumianych jako postępujący proces demistyfikacji i destrukcji mitycznych wyobrażeń. Zachodnie społeczeństwo ponowoczesne jest w tej koncepcji rozumiane jako ostateczne stadium tego procesu. Skoro historia ma sens polegający na destrukcji sensów, to musi się kryć za nią jakiś mit. Jak powiada Kołakowski: „Rozumieć historię jako sensowną albo rozumieć ją po prostu to tyle, co: umieć odnosić zdarzenia do tego, co jest bądź ładem celowo związanym dziejów, bądź do tego, co choćby nie było celem, niemniej jest powołaniem człowieka w dziejach”²⁴.

Każde takie odniesienie jest generowaniem mitu.

Możliwe, że duch Europy opuścił biurokratyczne instytucje i szukać go należy gdzie indziej. Prawdopodobnie odnajdziemy go w postmodernistycznym dyskursie o końcu wielkich narracji, dyskursie, który sam nie jest bynajmniej „mikronarracją”, lecz pełnokrwistą narracją-mitem starego typu.

²⁴ *Ibid.*, s. 37.