

HISTORIE  
NIEKONWENCJONALNE



Ewa Domańska

# HISTORIE NIEKONWENCJONALNE

Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce

Wydawnictwo Poznańskie  
Poznań 2006

© Copyright by Ewa Domańska, 2006

© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., 2006

Redaktor: Mieczysława Makarowicz

Projekt okładki: Ewa Domańska i Andrzej Fasiński

Wydanie publikacji dofinansowane przez Ministra Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego oraz Instytut Historii Uniwersytetu  
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ISBN 83-7177-473-7

Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.  
61-701 Poznań, ul. Fredry 8

Sekretariat: tel. (0-61) 852-66-05

Dział handlowy: tel. (0-61) 852-38-44

faks (0-61) 853-80-75

e-mail: [wydawnictwo@wydawnictwo-poznanskie.pl](mailto:wydawnictwo@wydawnictwo-poznanskie.pl)

<http://www.wydawnictwo-poznanskie.pl>

*Wszystko, co żyje, powstaje z tego, co nie żyje.*

Platon, *Fedon*



# Spis treści



Podziękowania .....	9
Wstęp .....	13
Część I	
1. Dyskusje o końcach historii .....	35
2. Historia akademicka a historia niekonwencjonalna .....	52
3. Problem kryzysu historii akademickiej .....	79
4. Ku historii nieantropocentrycznej .....	104
Część II	
1. Hermeneutyka przejścia. <i>Wspomnienia z Rosji</i> Jana Żarno .....	131
2. Archeontologia martwego ciała. Argentyńscy <i>desaparecidos</i> .....	161
3. Monumentalna przeciw-Historia. Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda .....	195
4. Pamięć/przeciw-historia jako ideologia. <i>Pozytywy</i> Zbigniewa Libery .....	221
Podsumowanie .....	247
Uwagi końcowe o trudnych związkach historii i metodologii .....	255
Bibliografia .....	263
Indeks nazwisk .....	303
Indeks pojęć .....	306
Spis ilustracji .....	311
Summary .....	313





## Podziękowania



Książkę tę dedykuję tym, którym tutaj dziękuję.

Szczególne podziękowania kieruję do tych Profesorów, koleżanek i kolegów, którzy od wielu lat towarzyszą moim intelektualnym zmaganiom i zachęcają do podejmowania coraz to nowych tematów, tj. do Haydena White'a, który pokazał mi, jak być nauczycielem akademickim, i zawsze z wielką cierpliwością, troską i wyrozumiałością komentował moje teksty, do Piotra Piotrowskiego, który zaznajomił mnie ze „sztuką buntu”, pokazywał, jak ją oglądać, i nieubłagane zmuszał do rzetelnych analiz, Moniki Bakke, której niekonwencjonalność, znajomość awangardowych tematów i zainteresowania posthumanizmem znacznie wpłynęły na tematykę prowadzonych w tej książce rozważań, Michała Buchowskiego, który zawsze znajdował czas na czytanie moich tekstów i życzliwie je krytykował, Rafała Stobieckiego, z którym dzielę pasję badawczą, wiele poglądów na historiografię i sposób uprawiania jej historii, Iana Hoddera, który przekonał mnie, że archeologia jest samodzielną dyscypliną i może być ciekawsza od historii, Ryszarda Nycza, od którego nie sposób nie nauczyć się badawczego spokoju, profesjonalizmu oraz konsekwencji, Roberta Harrisona, z którym dyskusje pomagały zmagać się z trudną problematyką śmierci i zmarłych, Michela Shanksa, który inspirował niekonwencjonalne podejście do badań humanistycznych, Claudii Engel, która uczyła mnie robienia stron internetowych, sztuki prezentacji multimedialnych i podstaw fotografii, oraz Andrzeja Fasieckiego, który nadawał kształt okładkom moich książek.

Pragnę też choćby wymienić nazwiska tych Profesorów, koleżanek i kolegów, którzy czytali i komentowali fragmenty

tej książki w różnych stadiach ich powstawania oraz konsultowali poszczególne problemy badawcze, zwłaszcza te, które nie dotyczyły mojej dyscypliny. Rzecz jasna, wszelkie błędy, potknięcia i niedociągnięcia, które czytelnik znajdzie w tej książce, są wyłącznie wynikiem moich przeoczeń, braku wiedzy czy umiejętności. Prócz wymienionych wyżej byli to: Antoon De Baets, Krzysztof Brzechczyn, Maciej Bugajewski, Dipesh Chakrabarty, Grzegorz Dominiak, Johannes Fabian, René Girard, Michał Głowiński, Violetta Julkowska, Wojciech Kalaga, Jacek Kochanowicz, Dorota Kołodziejczyk, Andrzej P. Kowalski, Alicja Kusiak-Brownstein, Mirosław Loba, Ewa Łuczak, Arkadiusz Marciniak, Lynn Meskell, Bjørnar Olsen, Andrzej Paczkowski, Gustavo Politis, Włodzimierz Rączkowski, Edward Skibiński, Ewa Skwara, Ellen Spitz, Maria Solarska, Miłosz Sosnowski, Agata Stankowska, Przemysław Urbańczyk, Wiktor Werner, Anna Wiczorkiewicz, Marek Wilczyński, Rafał Witkowski, Zbysław Wojtkowiak, Wojciech Wrzosek, Magdalena Zapędowska, Andrzej Zybortowicz.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie stypendium Fundacji Kościuszkowskiej, dzięki któremu spędziłam rok 2000-2001 na Stanford University, oraz przychylność Department of Social and Cultural Anthropology, Department of French and Italian oraz Archaeology Center Stanford University, które powierzyły mi prowadzenie seminariów na studiach doktoranckich i włączyły w swoje życie intelektualne. W trakcie kolejnych tam pobytów zbierałam materiały do pracy oraz konsultowałam i przedstawiałam jej fragmenty, co w sposób zasadniczy wpłynęło na treść tej książki.

Dziękuję doktorantom z różnych instytutów Stanford University, którzy brali udział w prowadzonych tam przeze mnie seminariach, nieustannie dopingowali do podejmowania nowych tematów i dostarczali do przeczytania coraz to nowych tekstów. Zwłaszcza od Allegrы McLeod, Ezry Erba, Michelle Zamory, Any Spasojevic, Sarah'y Ramirez, Bharata Venkata oraz Chrisa Witmore'a i Ashisha Chadhy nauczyłam się dużo. Jakże bowiem mogłabym pisać o *Chicano Studies*, *subaltern studies*, *queer studies*, gdyby to właśnie nie oni uczyli mnie, jak to jest i co to znaczy być w Kalifornii

*Chicano, queer, hindusem, muzułmaninem, itd.* Dzięki nim książka ta zyskała odniesienie do konkretnych ludzkich doświadczeń bycia „innym”. Dziękuję także studentom, którzy uczestniczyli w moich zajęciach prowadzonych w Instytucie Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Mimo wyzwania, które stanowi ich uczenie, a wielokrotnie oporu wobec metodologii historii, nie zamieniłabym ich na żadnych studentów świata!

Dziękuję Dyrektorowi Instytutu Historii UAM – profesorowi Bohdanowi Lapisowi za życzliwość i zaufanie oraz kierownikowi Zakładu Metodologii Historii i Historii Historiografii – profesorowi Wojciechowi Wrzosekowi za tolerancję.

Za pozwolenie na wykorzystanie fotografii kadru z „Kroniki wyzwolenia KL Auschwitz” dziękuję Archiwum Muzeum w Oświęcimiu, za pozwolenie na przedruk pracy „Mieszkańcy” z serii *Pozytywy* – Panu Zbigniewowi Liberze, zaś za pozwolenie na wykorzystanie zdjęcia Placu Majowego w Buenos Aires – Alejandro Gómezowi.

Szczególne wyrazy wdzięczności za otwartość kieruję do Dyrektora Wydawnictwa Poznańskiego – doktora Ryszarda Wryka, a Paniom: Mieczysławie Makarowicz, Lidii Wrońskiej-Idziak i Panu Lechosławowi Szymańskiemu dziękuję za cierpliwość, uważne korekty i za nadanie tej książce formy.

Przede wszystkim jednak dziękuję Rodzicom i Mariano wi, bez których życie pozbawione by było ciepła, miłości i poczucia bezpieczeństwa, oraz przyjaciółom, u których zawsze znajdowałam pomoc, wsparcie, zrozumienie i życzliwą krytykę.

Poznań, sierpień 2006



## Wstęp



„Nie ma demokracji bez teorii i nie ma teorii bez demokracji”. Ten slogan, który służyć może jako myśl przewodnia manifestu napisanego w obronie teorii traktowanej często jako „podrzędny” i wyparty na margines „inny” tradycyjnie uprawianej historii, ma także i swoje drugie oblicze. Równie dobrze bowiem możemy powiedzieć, „nie ma systemu totalitarnego bez teorii, nie ma teorii bez totalitarnych zakusów”.

Paradoksalny wydaje się fakt, że jeden z bezpardonowych demaskatorów ideologizacji dziedzin zajmujących się przeszłością – Michel Foucault, z jednej strony ukazywał, jak historia stała się dyskursem dominującej władzy, a z drugiej przetarł drogę do mającej totalitarne skłonności pisanej przez ofiary „przeciw-historii”<sup>\*</sup>. W książce tej stawiam tezę, że pisane w duchu przeciw-historii historie niekonwencjonalne, które z założenia kontestować miały historie tradycyjne i władzę, którą te ostatnie reprezentują i legitymizują, często wbrew intencjom ich twórców i zwolenników, same zostały uwikłane w logikę władzy i stały się ideologią, choć służącą już nie zwycięzcom, lecz toczącym walkę o sprawiedliwość zwyciężonym.

Prowadzone w tej książce analizy wybranych rodzajów historii niekonwencjonalnych, jak i badania ich konkretnych przypadków ukazujących stosunek do inności, potwierdziły ponadto, że polityka systemów dominujących wobec inności i wiedza, która ją uprawomocnia, mają charakter pragmatyczny. Deklarowana idea troski o „innych” i stawiania w ich obronie, która ową polityką kieruje, w efekcie

---

\* Pisownia z łącznikiem w wyrazach typu: przeciw-historia, anty-martyrologiczny, nie-ludzie, współ-czucie, stosowana jest świadomie w celu podkreślenia znaczeń.

bardziej ich uciska, niż pozwala na autonomię. Pod tymi bowiem hasłami dokonuje się – często wbrew dobrym intencjom autorów takich deklaracji – inkorporacja, a co za tym idzie, neutralizacja zagrażających dominującemu systemowi elementów, dzięki czemu system jest w stanie je kontrolować, a przez takie kanibalistyczne tendencje regenerować swój potencjał. Zjawiska takiej inkorporacji w celu regeneracji obserwowane są zarówno w systemach społecznych (w kontekście zbiorowości „inni” w sensie odmienności etnicznej, religijnej, klasowej, seksualnej, itd., zmarli jako „inni” wobec żywych, a także zwierzęta i rzeczy jako „inni” wobec ludzi), jak i w systemach wiedzy (tendencje badawcze, które są „innymi” wobec dyskursu dominującego, np. historie niekonwencjonalne wobec historii tradycyjnej). Książka ta rozpatruje zatem zjawisko „jak Nowe jest po to, by pozwolić przetrwać Staremu”<sup>1</sup>. Należy jednak podkreślić, że na poziomie refleksji historycznej owo pragmatyczne podejście nie cechuje tylko zdominowanej przez historię tradycyjną historii akademickiej, lecz także historię niekonwencjonalną, która wykorzystuje wiedzę historyczną do prowadzenia polityki dekolonizacji, polityki tożsamości i do walki o sprawiedliwość. Zaś historia tradycyjna jest jej potrzebna jako sposób badania przeszłości, przeciwko któremu występuje i wobec którego na zasadzie opozycji się określa.

Przez ostatnich kilka dekad historia jako dyscyplina produkująca obowiązującą wiedzę o przeszłości była obiektem krytyki dokonywanej przez badaczy reprezentujących awangardowe nurty we współczesnej humanistyce (konstrukttywizm, dekonstrukcja, tekstualizm, narratywizm, nowy historyzm). Wymierzona była ona m.in. w klasyczną koncepcję prawdy, obiektywność wiedzy historycznej i transparentną ideę źródła. Jednak najpoważniejsza krytyka wyniknęła z ujawnienia paradoksu, który tkwi w historii: jest ona bowiem dyscypliną, która z jednej strony pretenduje do

---

<sup>1</sup> Jest to sformułowanie użyte przez Slavoję Žižka w: „Perspektywy radykalnej polityki dziś”, przekł. Adam Mazur. *Krytyka Polityczna*, nr 7/8, zima 2005, s. 62.

statusu naukowej, obiektywnej i dążącej do prawdy wiedzy, a z drugiej ma status stabilizatora porządku społecznego i legitymizatora władzy. „Historia jest dyskursem władzy” – napisał Foucault, stawiając między historią i ideologią znak równości<sup>2</sup>.

Krytyka ta następowała paralelnie z ogarniającymi świat, a znajdującymi odbicie w refleksji nad przeszłością, procesami demokratyzacji historii (emancypacja grup mniejszościowych i afirmacja tożsamości indywidualnej i zbiorowej, która dotychczas określana była przez dominujące systemy władzy) oraz dekolonizacji historii (dekolonizacja wewnętrzna, tj. wyzwalamie się mniejszości etnicznych, religijnych, seksualnych i ideologicznej, tzn. wyzwalamie się krajów spod jarzma systemów totalitarnych)<sup>3</sup>. Na fali wyżej zaznaczonych procesów wielu badaczy zaczęło zwracać się ku pamięci, którą na początku stawiano w opozycji do historii i nazywano przeciw-historią lub dyskursem anty-histerycznym. Podczas gdy historię określano jako instrument nacisku i identyfikowano z państwem, imperializmem, scjentyzmem i antropocentryzmem, pamięć kojarzono ze sfragmentaryzowaną i hybrydyczną kulturą ery globalizacji, dyskursem insurekcyjnym i rewindykacyjnym, tzw. „miękką wiedzą” i traktowano jako terapię i sposób na udzielenie głosu tym, których historia go pozbawiła. Pamięć stała się użytecznym narzędziem analizy odmienności i różnic, zwłaszcza w ramach tzw. nowej humanistyki, zaś rozważania jej różnych aspektów zwróciły uwagę badaczy na problemy pozostające na marginesach konwencjonalnych badań historycznych (doświadczenia graniczne,

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, „Wykład z 28 stycznia 1976”, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France*, 1976, przekł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998, s. 74. Zob. także: Georg G. Iggers, „O używaniu i nadużywaniu historii. Odpowiedzialność historyka w przeszłości i obecnie”, przekł. Agnieszka Pantuchowicz, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.

<sup>3</sup> Posługuję się tutaj typami dekolonizacji, które wyróżnił Pierre Nora, „Czas pamięci”, przekł. Wiktor Dłuski. *Res Publica Nowa*, nr 7, lipiec 2001, s. 41.

trauma, żałoba i melancholia, przebaczenie, „miejsca pamięci”, itd.)<sup>4</sup>.

W kontekście tych zmian coraz częściej zaczęły pojawiać się głosy o kryzysie historii, a nawet o jej końcu. Rzecz jasna, historia historii pełna jest kryzysów, lecz wydaje się, że nigdy dyscyplina ta nie była obiektem tak zaciętych ataków i kontrowersji. Autorki książki *Powiedzieć prawdę o historii* tak określiły przyczyny obecnego kryzysu historii:

Zarówno tradycjoniści, jak i relatywiści mylą się w swych diagnozach istoty kryzysu. Jego przyczyną jest generalny upadek wszelkich form politycznego i intelektualnego absolutyzmu. Tak jak rządy totalitarne upadają na całym świecie na rzecz demokracji, tak też absolutne pretensje do wiedzy ustępować muszą uznaniu wielości punktów widzenia i ich wkładu w tworzenie wiedzy<sup>5</sup>.

Wprawdzie od wydania książki w Stanach Zjednoczonych minęło ponad dziesięć lat i rzekome zwycięstwo demokracji w skali globalnej nadal istnieje jedynie w utopijnych wizjach, to jednak adekwatnie odzwierciedla ona nastroje połowy lat osiemdziesiątych. Entuzjazm wobec dyskursu pamięci nie trwał jednak zbyt długo. Początek nowego wieku przyniósł jego krytykę. Dość szybko okazało się, że za roszczeniami i pretensjami pamięci wobec historii kryje się wiele pułapek. Pamięć bowiem stała się dyskursem władzy w procesie budowania historii grup tożsamościowych (przeciwhistoria), a uprawianie dyskursu pamięci coraz bardziej

---

<sup>4</sup> Wprowadzenie do problematyki pamięci w dyskursie historycznym oferują: Kerwin Lee Klein, „O pojawieniu się pamięci w dyskursie historycznym”, przekł. Maciej Bańkowski. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1-2, 2003; Antoon Van Den Braembussche, „Historia i pamięć: kilka uwag na temat ostatnich dyskusji”, przekł. Ewa Domańska, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: IH UAM, 1997.

<sup>5</sup> Joyce Appleby; Lynn Hunt; Margaret Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, przekł. Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka, 2000, s. 287. W innym miejscu autorki zaznaczają jednak, że: „nawet w demokracji historia zawsze pociąga władzę i wykluczenie, jest bowiem zawsze czyjaś historią, opowiedzianą ze stronniczego punktu widzenia” (s. 19).



zaczęło znaczyć „polityczna poprawność”. Pamięć poddała się procesom ideologizacji i okazała się tak samo dyspozycyjna (a może i bardziej), jak krytykowana przez nią historia. Polityka pamięci stała się uprawianą przez nową władzę polityką Historii.

## Definicje

Określeniem nowa humanistyka posługuję się poprzez odniesienie do istniejącej w Stanach Zjednoczonych dziedziny wiedzy, w której skład wchodzi m.in. interdyscyplinarne studia kulturowe (*cultural studies*), studia postkolonialne (*postcolonial studies*), różne studia etniczne (np. *Afro-American Studies*, *Asian Studies*, *Chicano/a Studies*, *Native American Studies*), a także *gender studies* (badania nad płcią kulturową), *queer studies* (badania nad seksualnymi odmiencami), *gay and lesbian studies* (badania nad mniejszościami seksualnymi), *disabled studies* (badania nad ludźmi niepełnosprawnymi), *animal studies* (badania nad zwierzętami), *thing studies* (badania rzeczy). Stanowią one przede wszystkim dyskursy krytyczne, stąd nową humanistykę określa się czasami jako „krytykę opozycyjną”<sup>6</sup>.

Nowa humanistyka wskazuje na niekończącą się walkę o sprawiedliwość, dlatego też w centrum tworzonej przez nią wiedzy stoi problem władzy. Postawa bycia w opozycji do dominujących systemów władzy oraz jej krytyka stanowi jej cechę charakterystyczną. Na poziomie dyskusji akademickich z jednej strony próbuje ona podważyć autorytet i przywileje wiedzy uznawanej za kanoniczną, wskazując, że legitymizujące ją przesłanki ufundowane są na specyficznym,

---

<sup>6</sup> Określenie nowa humanistyka, którą nazywa się także „krytyką antyhumanistyczną”, stosuje się w opozycji do „humanistyki ortodoksyjnej”. Termin nowa humanistyka może się wydać niefortunny i mylący, na ostrzu bowiem jej krytyki staje właśnie humanizm z jego eurocentrycznością, antropocentrycznością, fallogocentryzmem, przekonaniem o możliwości ukształtowania perfekcyjnego *homo humanus* w opozycji do *homo barbarus*.

zachodnioeuropejskim, nowożytnym rozumieniu nauki, z drugiej strony zaś nowa humanistyka promuje rodzaje wiedzy dotychczas przez nią dyskwalifikowane, uznane za podrzędne, bo nieprzystające do respektowanych kanonów naukowości i racjonalności. Jej praktyków można poznać zaś po tym, że są krytyczni w sposób konfrontacyjny, prowadzą badania, posługując się kategorialną triadą „rasa, klasa, płeć kulturowa” (*race, class and gender*), aplikują w swych badaniach teorię, interesują się przede wszystkim zagadnieniami teraźniejszości i niedalekiej przeszłości i często podejmują tematy z zakresu życia codziennego i kultury popularnej. Głoszą także zasadę „poznawczego uprzywilejowania ofiar”, a ich poczucie wyższości opiera się bardziej na emocjach niż na Kartezjańskim rozumie, stąd też w twórczości eksponentów nowej humanistyki ważny staje się aspekt autobiograficzny i ich osobiste doświadczenia<sup>7</sup>.

Nowa humanistyka jest lewicowa i może być widziana jako naukowe narzędzie wspierające ideologie feminizmu, postkolonializmu czy ruchów mniejszościowych, przygotowując i urabiając świadomość pod oczekiwane zmiany społeczno-polityczne (tj. postępującą demokratyzację i liberalizację systemu społeczno-politycznego).

W nowej humanistyce ważne miejsce zajmują dyskusje nad problemami tożsamości i podmiotowości, które podejmuje się w kontekście przepisywania historii i formułowania projektów różnych do niej podejść. W książce tej interesuje mnie zatem historia niekonwencjonalna jako istniejący w łonie nowej humanistyki awangardowy nurt i sposób odnoszenia się do przeszłości, przy czym nie ograniczałabym go do historiografii, praktykowany jest on bowiem przez przedstawicieli różnych dziedzin humanistyki (nie tylko historyków,

---

<sup>7</sup> Na temat nowej humanistyki zob.: Patrick Fuery and Nick Mansfield, *Cultural Studies and the New Humanities: Concepts and Controversies*. New York and Melbourne: Oxford University Press, 1998; *The New Humanities Reader*, ed. by Kurt Spellmeyer and Richard Miller: Boston: Houghton Mifflin Company, 2006. Na temat kondycji współczesnej humanistyki i zagadnienia „kryzysu humanistyki” zob.: *New Literary History*, vol. 36, nr 1, Winter 2005. Special Issue: „Essays on the Humanities”.

lecz także antropologów, archeologów, kulturoznawców, literaturoznawców, historyków sztuki, pisarzy), pracujących w ramach interdyscyplinarnych studiów, m.in. wspomnianych wyżej studiów postkolonialnych, różnego rodzaju *ethnic studies*, *gender studies*, *queer studies*, itd. Jest to historia insurrekcyjna i interwencyjna stanowiąca rodzaj krytyki kultury i zarazem nosząca w sobie pewien jej projekt. Historia niekonwencjonalna legitymizuje i wspiera procesy dekolonizacyjne różnego rodzaju ruchów mniejszościowych, stając się podstawą ich walki o sprawiedliwość.

W książce tej posługuję się też określeniem historia tradycyjna, tradycyjne podejście do przeszłości lub historia pozytywistyczna (w sensie – jak to określał Jerzy Topolski – pozytywizmu żywiolowego) w rozumieniu historii faktograficznej czy zdarzeniowej nastawionej na ustalanie i opis faktów (przede wszystkim politycznych). Historię tę charakteryzuje także podejście genetyczne (ukazywanie chronologicznego ciągu zdarzeń), odwoływanie się do klasycznej koncepcji prawdy oraz promowanie postawy badacza jako obiektywnego i biernego rekonstruktora faktów. Historia taka nadal dominuje historię akademicką, tj. uprawianą przez profesjonalnych historyków pracujących w naukowych placówkach badawczych.

Mimo że w książce tej często stosuję ze względów stylistycznych liczbę pojedynczą i piszę o „historii akademickiej” czy „historii niekonwencjonalnej”, to trzeba pamiętać, że w istocie nie ma dwóch, homogenicznych nurtów, które określić można takimi etykietami. W samej praktyce nie stoją one też w opozycji. We współczesnej refleksji nad przeszłością istnieje wiele ujęć przeszłości, tendencji czy nurtów, które zidentyfikować można, budując prowizoryczne i modelowe ujęcia, upraszczając w ten sposób rozważania na ten temat, by tym sposobem uczynić analizy bardziej przejrzyste i otworzyć pole do dalszych dyskusji. Jest zatem wiele historii akademickich i wiele historii niekonwencjonalnych, między którymi granice często ulegają zatarciu. Ponadto przynależność danego nurtu do historii akademickiej czy konwencjonalnej jest historycznie zmienna, tzn. pewne nurty, które na określonym etapie refleksji

nad przeszłością klasyfikowane były jako ujęcia nieklasyczne czy niestandardowe (np. historia antropologiczna), z czasem uległy konwencjonalizacji i wchodziły do kanonu pisarstwa historycznego. Dlatego też ważne stają się analizy prac (zwłaszcza mających charakter manifestów), które wyznaczają pewne tendencje badawcze i nadają ton prowadzonym przez teoretyków i historyków historiografii dyskusjom. Nie należy zatem w sposób mechaniczny aplikować zaproponowanych w tej książce schematów do wybranych *ad hoc* prac historycznych. Okazać się bowiem może, że mają one cechy zarówno historii akademickiej, jak niekonwencjonalnej.

Prowadzone zarówno w *Mikrohistoriach*<sup>8</sup>, jak i w tej książce badania współczesnej historiografii wskazują, że zmiany, które w niej zachodzą w ciągu ostatnich dekad pod wpływem różnego rodzaju niestandardowych podejść do przeszłości, nie prowadzą do gwałtownych przełomów czy rewolucji, ale przekształcają i przeobrażają dyscyplinę. Kiedy więc piszę o zwrotach (np. o „zwrocie ku rzeczom”), nie ujmuję ich w kategoriach radykalnych przełomów czy cięć, które sugerują gwałtowne zmiany i zerwania z poprzednim stanem rzeczy, lecz raczej przesunięć, zmian kierunku w zainteresowaniach czy podejściach badawczych, które w pewnych okresach zaczynają dominować w dyskusjach i wpływają na sposób badania przeszłości. Podobnie też rzadko używam pojęcia paradygmatu w sensie Kuhnowskim, a jeżeli termin ten się pojawia, to w prostym znaczeniu źródłowym, jako *paradeigma* – wzór, model badania przeszłości. Częściej jednak stosuję określenia takie, jak tendencja i nurt.

Powstające w ramach nowej humanistyki teksty często mają charakter manifestów i z tego wynika ich specyficzny styl. Przede wszystkim wyrażają one programowe postulaty ideowe i są oficjalnymi dokumentami eksponentów ideologii „nowego porządku” zainteresowanych budowaniem innej wizji przeszłości promującej określoną wizję przyszłości.

---

<sup>8</sup> Ewa Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, wyd. II poprawione i uzupełnione. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2005.

Mają one zatem wprowadzić nowy styl myślenia na temat przeszłości i przekonać do przyjęcia pożądaných jej interpretacji. Ponieważ głównym celem tych tekstów jest perswazja, znajdziemy w nich wiele retorycznych chwytów, z których najbardziej typowe polegają na stosowaniu dychotomii typu: my – oni, stare – nieadekwatne i nowe – odpowiadające współczesnej kondycji kultury i budowaniu „lepszego przyszłości”, oraz wykorzystywaniu emocji (i innych kategorii i pojęć uważanych przez obrońców tradycyjnego modelu nauki za nienaukowe) nie tylko jako instrumentów perswazji, lecz także jako podstaw budowania wspierającej nowy porządek teorii poznania. Teksty te są zatem jak pole bitwy, która toczona jest „tu i teraz” i prowadzona jest przez rebelianckich entuzjastów zmian przeciwko ich wrogom<sup>9</sup>. Trudno często oprzeć się wrażeniu, że w ramach nowej humanistyki refleksja nad przeszłością staje się areną walki rasowej, klasowej i *genderowej*, a nawet gatunkowej. I tak, manifestami są omawiane w rozdziale o historii niekonwencjonalnej teksty Alberta Lópeza Pulido i Glorii Anzaldúa’y, artykuł Bjørnara Olsena, o którym piszę w rozdziale „Ku historii nieantropocentrycznej”, oraz książka Dipesh Chakrabarty’ego, którą analizuję w rozdziale „Problem kryzysu historii akademickiej”.

## Tematyka i cele książki

Książka ta dotyczy historii niekonwencjonalnych jako przykładów specyficznego rodzaju niestandardowej refleksji nad przeszłością obecnej w nowej humanistyce, przy czym ogranicza się do zagadnień obecnych w sferze anglo-amerykańskiej. Jeżeli piszę o pracach badaczy niemieckich, francuskich czy włoskich, to są one przefiltrowane przez dyskurs amerykański, który przystosowuje ich idee do potrzeb tamtejszej humanistyki, niejednokrotnie je upraszczając. Książka

---

<sup>9</sup> Por.: „The Poetics of Manifesto”, w: *Manifesto: A Century of Isms*, ed. by Mary Ann Caws. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.

ta wpisuje się w nową humanistykę i wyrosła z czerpanych z niej inspiracji, ale nie jest wobec promowanych przez nią sposobów budowania wiedzy bezkrytyczna. Emocjonalnie stoję po stronie ofiar, ale intelektualnie widzę w tym podejściu wiele problemów i zagrożeń. Nie opowiadam się w niej zatem ani po stronie historii akademickiej, ani historii niekonwencjonalnej, a rozważam obie, próbując dostrzec tkwiące w nich możliwości i ograniczenia.

Taka postawa pozwala na wytyczenie najważniejszego celu książki, którym jest próba odbudowania pomostu pomiędzy teorią i historią historiografii a praktyką tradycyjnych badań historycznych poprzez połączenie tematów badawczych i pomysłów interpretacyjnych inspirowanych badaniami historii niekonwencjonalnych z warsztatem badawczym stanowiącym podstawę historii tradycyjnej. Stąd podział książki na dwie części, które odnoszą się do tych dwóch dziedzin: pierwsza służy jako punkt wyjścia i inspiracja do zbudowania części drugiej. Wiedza zdobyta w trakcie analiz historii niekonwencjonalnej uwrażliwiła mnie na niekonwencjonalne tematy, zainspirowała interdyscyplinarne badania, skłoniła do autorefleksyjności i subiektywnego podejścia do badań, do przyjęcia perspektywy etycznej i zainteresowała problemem ideologicznych uwikłań wiedzy i władzy, zaś historia tradycyjna zwróciła uwagę na wagę badań archiwalnych, krytykę źródła, znaczenie dokładnego opisu i dogłębną analizę zjawiska. Efektem połączenia tych dwóch perspektyw są zamieszczone w części drugiej studia.

Drugi cel książki to próba ukazania sposobów regeneracji historii jako dyscypliny. Ostatnie bowiem dekady znacznie podważyły status historii jako najważniejszej w humanistyce dziedziny dostarczającej wiedzy o przeszłości. Dzieje się to na rzecz m.in. archeologii, antropologii, literaturoznawstwa, kulturoznawstwa, których badania szybciej reagują na zmiany zachodzące w świecie i dostarczają takiej wiedzy o przeszłości, na którą jest największe zapotrzebowanie. W regeneracji takiej pomoc może większe zainteresowanie historyków tematami, wokół których koncentrują się dyskusje toczone w ramach współczesnej humanistyki oraz ich udział w tych dyskusjach, otwartość na myślenie

teoretyczne i interdyscyplinarnie prowadzoną refleksję nad przeszłością. Podział książki na dwie części pozwala na ukazanie wybranych sposobów, które takie odświeżenie dyscypliny mogą spowodować, z dwóch stron: od strony teorii historii i historii historiografii – wskazując na potencjał istniejący w samej historii rozumianej jako specyficzne podejście do przeszłości (część I książki poświęcona jest rozważaniom na temat kondycji historii jako dyscypliny oraz istniejących w łonie nowej humanistyki różnych tendencji określanych tutaj wspólnym mianem „historii niekonwencjonalnych”), oraz od strony praktyki badań historycznych (w części II podejmując problemy badawcze, które stanowią przedmiot ożywionych dyskusji we współczesnej humanistyce, a analizując konkretny materiał historyczny, wykorzystując podejścia i kategorie interpretacyjne oferowane przez różne dyscypliny).

Książka ta ma też na celu wskazanie, że historycy, którzy z troską – o której, jako o postawie etycznej przyjętej w tej książce, piszę dalej – podchodzą do przyszłości historii jako dziedziny wiedzy i dyscypliny badawczej, powinni dokładnie obserwować dominujące we współczesnej humanistyce tendencje i próbować wprowadzać w nurt zainteresowań historycznych te wątki, które stanowią jej awangardę i podważają paradygmaty tradycyjnego myślenia. Konserwatywnie nastawieni badacze często takie „wywrotowe nurty” określają mianem „mód” czy „nowinkarstwa” i za pomocą tej retorycznej sztuczki, często nie popartej merytoryczną wiedzą, dyskredytują ich wagę. Owe „mody” natomiast należałoby poddawać uważnemu oglądowi i krytyce. Stanowią one bowiem sygnały zapotrzebowań kultury na podejmowanie takiej, a nie innej tematyki w danym momencie dziejowym. W takim znaczeniu awangardowe trendy i tendencje tworzą zarysy „horyzontu oczekiwań”<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Odwołuję się tutaj do kategorii „horyzontu oczekiwań” Reinharta Kosellecka. Zob.: Reinhart Koselleck, „Przestrzeń doświadczenia i horyzont oczekiwań – dwie kategorie historyczne”, w: tegoż, *Semantyka historyczna*, przekł. Wojciech Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.

kultury, zapowiadają, analizują i poddają krytyce problemy, które w niedalekiej przyszłości mogą stać się kluczowe dla jej istnienia.

## Struktura pracy

Książka składa się z ośmiu rozdziałów i podzielona jest na dwie części. W części pierwszej dokonuję analizy wybranych nurtów historii niekonwencjonalnej (studia etniczne w postaci prowadzonych w Stanach Zjednoczonych badań nad ludnością pochodzenia meksykańskiego lub meksykańsko-indiańskiego — *Chicano Studies*, studia postkolonialne, studia nad rzeczami), wskazuję na ich cechy charakterystyczne, relacje z historią akademicką oraz dokonuję ich krytyki. W drugiej części książki prezentuję cztery studia, które stanowią przykłady niekonwencjonalnego podejścia do przeszłości zarówno w sferze nieczęsto podejmowanych przez historyków tematów, jak i zastosowanych do ich analiz metod oraz kategorii badawczych.

W rozdziale pierwszym („Dyskusje o końcach historii”) próbuję ukazać główne motywy dyskusji na temat różnych końców historii. Wskazuję, że są one częścią ideologii końca charakterystycznej dla kondycji ponowoczesnej. Odwołując się do trzech rodzajów granic wyróżnionych przez Jacques’a Derridę, piszę o odpowiadających im trzech aspektach mówienia o końcu historii, tj. o dyskursie o końcu historii rozumianej jako specyficznie zachodnioeuropejskie i antropocentryczne podejście do przeszłości; o końcu historii ujmowanej jako samodzielna dyscyplina i o końcu historii jako dziedziny nauki nowożytnej, która opiera się na dualistycznym widzeniu świata. Występowanie przeciwko tym krytykowanym przez głosicieli końca fundamentom tradycyjnego ujęcia historii charakteryzuje historię niekonwencjonalną.

W rozdziale drugim („Historia akademicka i historia niekonwencjonalna”) definiuję pojęcia historii akademickiej i historii niekonwencjonalnej, przedstawiam ich cechy charakterystyczne, wskazuję na ich kondycję i na miejsce historii



niekonwencjonalnej we współczesnej refleksji historycznej. Jako przykłady analizuję prace powstałe w ramach interdyscyplinarnych studiów etnicznych nad ludnością pochodzenia meksykańskiego oraz meksykańsko-indiańskiego zasiedlającą terytorium Stanów Zjednoczonych (*Chicano Studies*). Wskazuję, jak w ramach tych badań emocje, empatia i szczerść stają się ważnymi kategoriami analizy oraz zasadniczymi elementami epistemologii, która kontestuje europocentryczny, fallocentryczny i logocentryczny model poznania.

W rozdziale „Problem kryzysu historii akademickiej” rozpatruję źródła kryzysu historii, wskazując, że jest on dla dyscypliny zjawiskiem pozytywnym, które pomaga się jej regenerować i rozwijać. Analizuję też studia postkolonialne, które mimo krytykowanej przez nie wiedzy konwencjonalnej, okazują się zakorzenione w projekcie modernistycznym. Posługując się rozpowszechnioną przez Julię Kristevę kategorią abiektu (porzucony, odrzucony ze wstrętem) piszę o historii niekonwencjonalnej jako abiektcie historii tradycyjnej i zaznaczam terapeutyczny potencjał tkwiący w tej pierwszej.

Rozdział „Ku historii nieantropocentrycznej” opisuje obserwowany we współczesnej humanistyce „zwrot ku rzeczom”. Rozważam tam możliwość zbudowania historii nieantropocentrycznej, która odeszłaby od humanistycznej wizji człowieka stanowiącego centrum zainteresowań historii. Analizując biograficzne podejście do rzeczy, wskazuję na ograniczenia tego sposobu badania wynikające z antropomorfizmu, który nie tylko zakorzeniony jest w tradycyjnym myśleniu o historii, lecz także w forowanym przez nową humanistykę dyskursie innego.

Ogólnie można powiedzieć, że w pierwszej części tej książki pokazuję, jak w ramach historii niekonwencjonalnej dotychczasowe ofiary Historii przepisują historię z własnego punktu widzenia i budują własną wizję przeszłości. Walka o swoją tożsamość i rewindykacja przeszłości stała się dla nich obowiązkiem, a przepisywanie historii – wołaniem o sprawiedliwość. Zwolennicy owej walki podkreślają, że podczas gdy historię pisaną z pozycji zdobywców wspierał tradycyjny, scjentystyczny model poznania, oni opierają się na niescjentystycznych, niestandardowych sposobach osiągnięcia

wiedzy i jej przedstawiania, który faworyzuje m.in. subiektywizm, emocje, empatię i szczerłość. Opowiadają się oni ponadto za nielinearnym podejściem do czasu, zaburzeniem związku przyczynowo-skutkowego, krytykują myślenie w kategoriach opozycji, propagując myślenie relacyjne, i eksperymentują z różnymi mediami przedstawiania lub różnymi stylami pisania. W stosunku do historii dominującej, standardowej, tworzą oni zatem historie niekonwencjonalne.

W pierwszym studium zatytułowanym „Hermeneutyka przejścia” analizuję fragment *Wspomnień z Rosji* Jana Żarno, który zawiera opowieść o kobiecie-kanibalu. Inspirując się badaniami literaturoznawców, fragment ten, który odzwierciedla trudny czas przejścia – transhumancję – od człowieka (polskiego inteligenta ze Lwowa) do „potwora” (więźnia gułagu), traktuję jako klucz do zrozumienia całego tekstu. Strategia taka pozwala ukazać zło systemu sowieckiego, którego skrajnym wyznacznikiem staje się kanibalizm w celu przeżycia.

W studium drugim stawiam problem „ontologii martwego ciała”. Analizując problem *desaparecidos* (przeciwników *junty*, którzy zniknęli bez śladu w czasie „brudnej wojny” w Argentynie), pokazuję, jak ich szczątki zostały upolitycznione i są wykorzystywane przez retorykę sprawiedliwości (szczątki jako świadectwo zbrodni) i retorykę pamięci (praca żałoby). Próbując wyjść poza takie pragmatyczne podejście, zwracam się ku archeologii heideggerowskiej oraz Derridiańskiej koncepcji śladu-bycia. Ponadto, ponieważ ambiwalentny status „znikniętych” (nie ma ciała, zatem nie można jednoznacznie stwierdzić, że są żywi lub martwi) opiera się dychotomicznym kwalifikacjom „obecny” – „nieobecny”, ich *casus* stanowi wyzwanie dla mówienia o samej przeszłości. Przy użyciu kwadratu semiotycznego Algirdasa J. Greimasa buduję zatem pojęcia sekundarne, wśród których interesująca jest kategoria „przeszłości, której nieobecność się manifestuje”.

W trzecim studium: „Monumentalna przeciw-Historia. Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda”, zwracam się ku architektonicznemu projektowi Muzeum Żydowskiego w Berlinie autorstwa Libeskinda. Interesuje mnie przy tym dzieło sztuki, którego analiza może zaoferować historykom pewną teorię poznania przeszłości. W trakcie rozważań okazuje się, że obiekt

architektury określane często mianem dekonstruktywistycznej jest taki jedynie w sferze formy, natomiast historia, którą opowiada, ma cechy historii monumentalnej, tym razem jednak nie opowiadanej przez i w imieniu zwycięzców, lecz ofiar. Tym samym obiekt ten pokazuje, jak oparta na lukach i zerwaniach przeciw-historia staje się zwartą i koherentną Historią z intrygą oraz określonym początkiem, środkiem i końcem.

W studium czwartym piszę o cyklu zdjęć polskiego artysty Zbigniewa Libery zatytułowanym *Pozytywy*. Wykorzystana w rozważaniach Althusserowska teoria ideologii dostarcza krytycznych narzędzi do analiz relacji pomiędzy historią, pamięcią i przeciw-historią, które pokazują, że obecna ideologizacja przeszłości dokonuje się w imię ofiar. Przeprowadzając krytykę tego procesu, skłaniam się ku sztuce krytycznej, która kontestuje kanoniczne wizje przeszłości. Kreuje ona pozbawione manicheizmu kata i ofiary, anty-martyrologiczne wizje przeszłości i obraz teraźniejszości, która nie jest prześladowana poczuciem winy i długu.

Materiału historycznego do drugiej części książki dostarczają zagadnienia, wokół których dyskusje postawiły pod znakiem zapytania tradycyjny sposób uprawiania i przedstawiania historii. Myślę tutaj o ludobójstwie i zbrodniach przeciwko ludzkości. Czy zatem analizuję wspomnienia więźnia gułagu (*Wspomnienia z Rosji* Jana Żarno), czy też piszę o uobecnionej w architekturze historii Żydów (Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda), czy próbuję zrozumieć zjawisko „znikniętych” w Ameryce Łacińskiej (argentyńscy *desaparecidos*), czy w końcu badam anty-martyrologiczne nastawienie do przeszłości Polski proponowane przez sztukę krytyczną (*Pozytywy* Zbigniewa Libery) – zawsze ostatecznym punktem odniesienia tych rozważań jest zło, które człowiek czyni drugiemu człowiekowi<sup>11</sup>.

Książkę zamykają uwagi końcowe, w których rozważam wzajemne relacje pomiędzy historykami oraz metodologami

---

<sup>11</sup> Powinna tutaj dodać, że owo zło na poziomie masowym nie dotyczy tylko masowego mordowania ludzi, lecz także zwierząt. Wystarczy przypomnieć masowe mordy ptaków ze względu na zagrożenie „ptasią grypą” i krów ze względu na „chorobę wściekłych krów”.

i teoretykami historii. Wskazuję na źródła ich wzajemnej niechęci i próbuję ją zneutralizować, proponując w tej pracy nie tylko refleksję na temat tego, „jak się pisze i rozumie historię”, lecz także próbując takie historie pisać.

## Postawa wobec materiału badawczego i teorii

W książce tej proponowana jest postawa: „najpierw analiza, a potem teoria”, a nie odwrotnie. Nie znaczy to, rzecz jasna, że wierzę w „czyste fakty”. Zdaję też sobie sprawę, że przystępując do badań, już na poziomie wyboru tematu i selekcji materiału kierują mną pewne bardziej czy mniej uświadamiane założenia. W proponowanych tutaj rozważaniach próbuję jednak powstrzymać się od uogólnień tak długo, jak długo materiał nie zostanie przyswojony i dokładnie zanalizowany. Zarówno więc w zawartych w części pierwszej rozważaniach na temat historii niekonwencjonalnej, jak i zwłaszcza w proponowanych w części drugiej niekonwencjonalnych interpretacjach wybranych problemów badawczych, chodzi o priorytet badania konkretnego przypadku i wynikającej z jego analizy „teorii małego zasięgu” wobec abstrakcyjnej „wielkiej teorii” przykładanej do instrumentalnie wykorzystywanych przykładów<sup>12</sup>.

Podejście takie ma implikacje, nie tylko jeżeli chodzi o dyskurs naukowy, lecz także społeczny w kontekście społecznej roli badacza – zaangażowanego intelektualisty. Poprzez badanie konkretnych przypadków skupiamy się na ich obecności w otaczającej nas rzeczywistości. Ich analizy skłaniają mnie do postawienia pytania: co mogę zrobić w tej konkretnej sprawie? Czy – jako intelektualistka – mogę przyczynić się

---

<sup>12</sup> „Nie przykładaj teorii do tekstu, ale pozwól teorii się z niego wyłonić” – nawołuje Thomas Docherty, autor manifestu „For a New Empiricism”, podkreślając, że proponowana przez niego rehabilitacja empiryzmu stawia z jednej strony na teorię, a z drugiej na zachowanie specyfiki tekstu tak, by nie wmontowywać jego interpretacji w gotowe, istniejące już schematy. Thomas Docherty, „For a New Empiricism”. *Parallax*, vol. 5, nr 2, 1999, s. 62.

do zmiany rzeczywistości? Odchodzę zatem od abstrakcyjnej teorii, więzi mnie bowiem ona w równie abstrakcyjnych rozważaniach i do nich mnie ogranicza. Chodzi zatem o to, by badanie konkretnej rzeczywistości (tj. badanie przypadków) dawało możliwość weryfikowania teorii, a nie z góry określało wyjaśnienie zjawisk. Proponowane zatem w drugiej części książki uogólnienia formułowane są na podstawie analiz konkretnych przypadków (*case theory*) i do nich się odnoszą. Mogą zatem stanowić inspirację i służyć jako analogie do analiz podobnych zagadnień, ale nie stanowią dla nich gotowej ramy interpretacyjnej. Deklaracje te nie znaczą, że wszystkie analizy empiryczne są czy powinny być wsparte założeniami teoretycznymi. Możliwe są, rzecz jasna, analizy teoretycznie neutralne, tj. analizy, których nie wspiera odwołanie się do konkretnej teorii. Teoria pogłębia wyjaśnianie i interpretacje zjawisk, lecz nie zapewnia ich wartości. Lepszy dokładny opis faktów niż powierzchownie zastosowana teoria.

## Metoda

Podjęcie proponowane w tej książce zasadza się na interdyscyplinarności i strategicznym eklektyzmie epistemologicznym. Dotychczas dyscypliny humanistyczne zapożyczały od siebie metody, spierały się o nie, dyskutowały o teoriach, kategoriach badawczych, itd., żyjemy jednak w czasach, kiedy szczególnie ważne jest, by humaniści połączyli swoje wysiłki badawcze, skupiając się na tak ważnych dla przyszłości gatunku i świata problemach, jak na przykład ludobójstwo czy postęp technologiczny (i różne jego aspekty jak klonowanie, inżynieria genetyczna czy psychofarmakologia)<sup>13</sup>. Zjawiska te są tak złożone, że ich interpretacja wymusza podjęcie

---

<sup>13</sup> W istocie postęp technologiczny i ludobójstwo są ze sobą związane. „Zjawiska w stylu Holocaustu – jak pisze Zygmunt Bauman – muszą być rozpoznawane jako pełnoprawne skutki rozwoju cywilizacyjnego”. Bez technologii Holocaust nie mógłby zostać zrealizowany. Zob.: Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i zagłada*. Warszawa: Masada, 1992, s. 53.

interdyscyplinarne, a co za tym idzie, strategiczny eklektyzm epistemologiczny, który jest podstawą integracji wiedzy potrzebnej do badania tych zagadnień<sup>14</sup>. To nie metody czy teorie łączą ludzi z różnych dyscyplin, ale tematy. Nie znaczy to oczywiście, że badacz ludobójstwa powinien równie dobrze znać zarówno historię jego przykładów oraz historyczne dyskusje toczone wokół jego interpretacji, wspomnienia ofiar, jak i filozoficzne rozważania na temat natury ludzkiej, antropologię ludobójstwa, sztukę, która je przedstawia, prawo czy archeologię kryminologiczną, opanowanie bowiem literatury, która płynie z tych różnych dziedzin, jest w dzisiejszych czasach nadprodukcji tekstów po prostu niemożliwe. Jednak powinniśmy starać się promować perspektywę interdyscyplinarną, która pozwala na pogłębione interpretacje zjawisk i ich wieloperspektywiczną analizę.

### Perspektywa etyczna

W książce tej epistemologia wiedzy historycznej staje się etyczną hermeneutyką, a kategorie epistemologiczne — kategoriami etycznymi, wśród których za najważniejszą uznaje kategorię troski. Używając pojęcia troski, inspirowuję się jej rozumieniem proponowanym przez Joan Tronto i Selmy Sevenhuijsen<sup>15</sup>. Troskę traktuję zatem jako pewien sposób

---

<sup>14</sup> Pisze o tym Janusz Sławiński, „Wzmianka o eklektyzmie”. *Teksty*, nr 1, 1980.

<sup>15</sup> Joan Tronto, „An Ethics of Care”, w: *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, ed. by Ann E. Cudd and Robin O. Andreasen. Blackwell, 2005; tejsze, „Who Cares? Public and Private Caring and the Rethinking of Citizenship”, w: *Women and Welfare*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997; Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and Ethics*. London: Routledge, 1998; Chris Beasley and Carol Bacchi, „The Political Limits of «Care» in Re-Imagining Interconnection/Community and an Ethical Future”. *Australian Feminist Studies*, vol. 20, nr 46, March 2005; Daryl Koehn, „Ethics of Care”, w: tejsze, *Rethinking Feminist Ethics. Care Trust and Empathy*. London and New York: Routledge, 1998. Pisząc o etyce troski, nie odwołuję się do teorii Both Gillighan i Nel Noddings ze względu na ich esencjalistyczne tendencje. Budują

widzenia świata i bycia w świecie; „bycia-ku” innym i dla nich, a nie zwykle „bycie z”, które nie buduje związków etycznych. W takim rozumieniu troska jawi się jako rodzaj relacji i sposób odnoszenia się do innych. Dotyczy ona różnego rodzaju aktywności, która skierowana jest do ludzi i nie-ludzi i zmierza do zachowania (i ewentualnie naprawy) świata. Etyka troski jest bardziej praktyką (także praktyką społeczną) niż zestawem reguł. Wylania się ona nie z abstrakcyjnych rozważań, lecz z konkretnych doświadczeń, które rodzą różnego rodzaju dylematy moralne. Etyka ta interesuje się przede wszystkim różnego rodzaju związkami, relacjami, wychodząc z założenia, że troska stanowi podstawowy punkt odniesienia do budowania związków. W etyce troski kryją się jednak niebezpieczeństwa, na przykład niebezpieczeństwo rozumienia innego jako słabej jednostki (lub grupy) i wynikający z tego łatwy do politycznego wykorzystania protekcjonalizm; chęć sprawowania kontroli pod hasłem troski i infantylizowania innego oraz narcystyczne tendencje poświęcania siebie w jego imieniu. Przestrzega przed tym m.in. Alain Badiou, twierdząc, że mamy tu w istocie do czynienia z „etyczną ideologią” praktykowaną przez zachodniego „beneficjenta”, który stając w obronie innego, traktuje go w kategoriach pasywnej ofiary jego własnych kolonizatorskich praktyk, co prowadzi do kolejnej eksploatacji<sup>16</sup>. Te właśnie niebezpieczeństwa często ujawniają się w przytaczanych

---

one rozumienie troski na ograniczonym modelu relacji pomiędzy matką i dzieckiem, co pociąga za sobą stereotypowe twierdzenia, że troska jest obowiązkiem kobiety, a troskliwość jej przyrodzonym atrybutem. W proponowanym tutaj ujęciu troska i troskliwość nie są związane z płcią, ale z kultywowaniem pewnej postawy wobec świata.

<sup>16</sup> Rozumienie innego jako słabej i bezbronnej ofiary oraz bezwarunkowej odpowiedzialności wobec niego znajdujemy m.in. w pismach krytykowanego przez Badiou Emmanuela Lévinasa, a także Zygmunta Baumana, którego *Etyce ponowoczesnej* proponowane tutaj ujęcie (mimo wspomnianych wyżej zagrożeń) wiele zawdzięcza. Zob.: Alain Badiou, *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*. Paris: Hatier, 1993; Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: PWN, 1996. Należy jednak dodać, że Bauman zwraca uwagę, iż impuls troski i opieki nad innym może doprowadzić do unicestwienia jego autonomii i do ucisku (s. 19).

w tej książce przykładach traktowania inności. Próbuje ona zatem ujawnić kolonizatorski lub paternalistyczny sposób odnoszenia się do innych oraz wskazać na wynikające z niego zagrożenia.

Otwarte pozostawiam spekulacje na temat przyszłości dyscypliny. Na razie historia ma się całkiem dobrze i nic nie wskazuje na jej rychły upadek. Jak zwykle przechodzi różne kryzysy i doświadcza zwrotów, przekształca się i mutuje, pomagając wyzwalać się jednym, a uciskać drugim.



# Część I





# 1. Dyskusje o końcach historii\*



Jakie są historyczne warunki obwieszczenia końca historii? Czy jest to wypowiedź performatywna przebiegająca się za twierdzącą, tak jakby ktoś ogłosił, że przestało padać, ponieważ desperacko pragnął wyjść z domu?

Terry Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*<sup>1</sup>

Postmodernistyczne dyskusje o różnych końcach historii nie sposób oddzielić od deklarowanych przez myślicieli epoki ponowoczesnej (tj. tych, którzy wieszczą i/lub swoimi teoriami przykładają się do zaistnienia końca epoki nowożytnej) dyskursów o innych końcach (końcu człowieka, filozofii, sztuki), o śmierci (śmierci podmiotu, śmierci autora) oraz od określania kondycji kultury współczesnej w kategoriach *post* (kultura współczesna jako ponowoczesna, tj. postnowożytna, posthumanistyczna, postpatriarchalna, postracjonalna, postlogocentryczna, postliteracka, itd.). Fenomen końców tak bardzo zadomowił się w naszym myśleniu o kulturze ponowoczesnej i jej przejawach, że można właściwie mówić o swoistej ideologii końców i dlatego też warto zjawisko to rozpatrywać raczej w kategoriach mniej czy bardziej jawnych sporów światopoglądowych niż deklaratywnie niewinnych dyskusji intelektualnych. Jakkolwiek ideologia ta znajduje swoje teoretyczne podłoże przede wszystkim w pracach francuskich myślicieli, takich jak m.in. Barthes, Foucault, Lyotard, Derrida, kontynuujących tradycję „klasyków końca”: Hegla, Marxa, Nietzsche-go i Heideggera, którzy sformułowali „kanon nowożytnej

---

\* Tekst ukazał się jako „O różnych końcach historii”. *Czas Kultury*, nr 6-1, 1999/2000, s. 52-57. [„On Various Ends of History”. *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, vol. 1, nr 2, August 2004, s. 283-293].

<sup>1</sup> Terry Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przekł. Piotr Rymarczyk. Warszawa: Spacja, 1998, s. 33.

apokalipsy”, to należy podkreślić, iż popularyzują ją zwłaszcza badacze amerykańscy, i to właśnie w Stanach Zjednoczonych zyskała ona najwięcej zwolenników<sup>2</sup>.

Wizje różnego rodzaju końców historii (końca w sensie dziejowym – odchodzenia epoki nowożytnej; w sensie kryzysu specyficznego myślenia o świecie i człowieku – koniec historii jako specyficznego podejścia do przeszłości, koniec historii antropocentrycznej, itd.)<sup>3</sup>, choć nie akceptowane powszechnie, wydają się na tyle perswazyjne, nośne, interesujące i wbrew pozorom optymistyczne, że warto przyjrzeć się im z bliska i potraktować w kategoriach wieszczania nadejścia „nowego”, „lepszego” świata. Są one wyrazem tęsknoty za daleką myślą postmodernistycznemu utopią i metanarracją. W istocie bowiem nagromadzenie takiej liczby „apokaliptycznych” deklaracji płynących z różnych obszarów refleksji nad kulturą potwierdza zasadność cytowanego wyżej pytania postawionego przez Eagletona i skłania, by zadać je bardziej wprost: komu i dlaczego jest tak „źle” we współczesnym świecie, że głosząc przemijanie, końce i śmierci jego „fragmentów”, głoszą koniec nowożytnego świata?

Zacznijmy od tego, że dyskurs o końcach historii (i o innych końcach, śmierciach czy kresach) jest w istocie dyskursem

---

<sup>2</sup> Do klasyki gatunku należy także nagłośniona przez dyskusje prowadzone w Stanach Zjednoczonych książka włoskiego badacza Gianni Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przekł. Andrzej Zawadzki. Kraków: Universitas, 2006. Na temat apokaliptycznego tonu w filozofii zob.: Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.

<sup>3</sup> Píše na ten temat m.in. Lutz Niethammer, „Postmodernistyczne wyzwanie. Historia jako pamięć w epoce nauki”, w: *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności*, wybór, przekł. i oprac. Jerzy Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003 oraz tegoż, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, trans. by Patrick Camiller. London; New York: Verso, 1992. Zob. także: Andrzej Radomski, „«Koniec» świata z historią – końcem historiografii?”, w: tegoż, *Historiografia a kultura współczesna*. Lublin: UMCS, 2006. Wcześniej pisał na ten temat także Henri Lefebvre (*La fin de l'histoire*. Paris: Minuit, 1971). Temat końca historii w sensie kończenia się pewnej epoki nie jest, rzecz jasna, niczym nowym. Pisali o nim, choć różnie rozumiejąc ów koniec, m.in. Nietzsche, Toynbee, Spengler, Bierdiajew.

obwieszczającym ich nadejście. Mówi on Amerykanom „zwy-  
ciężamy!”. Towarzysząca im zaś czasami utopijna (?) nadzieja  
zaistnienia kolejnego aktu kreacji ma na celu przygotowanie  
miejsca dla tego wydarzenia. Dyskusje o różnie pojmowanych  
„końcach” niejako wpasowują się zatem w Derridiańską „reto-  
rykę granic” i odgrywają rolę samospełniających się prze-  
powiedni o jakimś „finale”. Oznajmiając „koniec”, chcemy być  
zwiastunami „nowego początku”. Tym sposobem „dyskurs  
o czymś” staje się „dyskursem czegoś”; dyskurs o końcu staje  
się dyskursem końca – performatywem, a jego interpretacje  
(także i ten tekst) stanowią typ interpretacji performatywnych  
należących do dyskursu „profetycznego”, który odnosi  
się do wielu tendencji i nurtów istniejących w obrębie nowej  
humanistyki. Jesteśmy więc świadkami kończenia się pew-  
nych historii (w sensie dobiegania kresu, wypełniania się), co  
staje się m.in. za naszą sprawą, tzn. dzięki temu, że o nim mó-  
wimy i piszemy.

W tekście tym zamierzam pójść tropem wskazanym przez  
zawarte w studium *Apories* Derridiańskie odczytanie dzieła  
Martina Heideggera *Bycie i czas*, które pozwala rozumieć  
koniec jako kategorię filozoficzną. Podejście to wydaje się  
trafne, gdy założymy, iż to przecież nie historia jako taka się  
kończy, a jedynie specyficzny sposób myślenia o niej. W ta-  
kim ujęciu koniec nie znaczy dotarcia do celu, osiągnięcia  
ostatecznego kresu, lecz natknięcie się na granice manife-  
stujące proces wyczerpywania się pewnej wizji przeszłości.  
Zresztą inne niż myślenie na podobieństwo „bycia-ku-  
śmierci” ujmowanie końców byłoby myśleniem nie-ludzkim,  
z samej bowiem zasady budowania obarczonej piętnem an-  
tropomorfizacji ludzkiej wiedzy o świecie (antropo-teologiczny  
schemat wszelkich historii) wynika, iż tak jak postrzegamy  
życie człowieka, tak też postrzegamy los jego wytworów,  
w tym też pojęć takich jak kultura, historia, naród, państwo,  
itd. Od starożytności zatem cywilizacje, miasta, epoki – po-  
dobnie jak ludzie – rodziły się, dojrzewały i umierały, a ich  
historie miały swój początek, środek i koniec. Zatem obawa  
towarzysząca dyskusjom o końcach wynika ze specyficznego  
rozumienia końca: takiego, po którym jest już tylko pustka,  
nicość, nihilizm, relatywizm, dekadencja. Zaś przyjęta tutaj

perspektywa Heideggerowsko-Derridiańska ujmuje zagadnienie końca historii w kategoriach osiągnięcia kresu, dotknięcia granicy, co przygotowuje miejsce do jej przekroczenia, zmiany. Bliższe bowiem jest mi myślenie o „byciu-ku-początkowi” niż o „byciu-ku-końcowi”, a postawa ta wyraża wybór – opowiedzenie się po stronie rządzonej metaforą narodzin utopijnego świata rozumianego jako sanktuarium, *communitas* bytów ludzkich i nie-ludzkich, a nie antropokratycznego świata-rzeźni rządzonego metaforą przemocy.

W *Apories* Jacques Derrida wyróżnił trzy rodzaje granic: granicę antropologiczno-kulturową (*la frontière anthropologico-culturelle*), problematyczne zamknięcie (*la clôture problématique*) i demarkację kategoriałną (*la démarcation conceptuelle*)<sup>4</sup>. Rozróżnienie to stanowi, jak sądzę, użyteczny instrument, który pozwala rozpatrzyć dyskursy o końcu(-ach) historii jako osiągnięcie i próby przekraczania tych granic. Zjawiska te uwidaczniają zaś debaty toczone w ramach nowej humanistyki i w związanych z nią tendencjach w teorii historii oraz historiografii pokazujące, że dotychczas obowiązujący sposób myślenia o przeszłości, metody jej badania i przedstawiania okazują się nieadekwatne do potrzeb kultury początku trzeciego tysiąclecia.

Rodzaj końca czy limitu, który Derrida określił jako „granicę antropologiczno-kulturową”, odnosi się do przestrzeni wokół krawędzi, która nie jest naturalna, ale sztucznie wyznaczona. Może oznaczać zatem granicę pomiędzy przestrzenią zasiedlaną przez różne narody, granicę przestrzeni kontrolowanej przez państwo, przestrzeni kulturowej czy językowej. Określana jest ona jako antropologiczna, wiąże się bowiem z przekonaniem, że tylko ludzie mają tego rodzaju granice, podczas gdy zwierzęta – nie. Człowiek nadaje specyficzny sens swoim terytoriom, co odrywa go od „zwierzęcej” (biologicznej) natury i wprowadza w świat (cywilizowanej) kultury. „Problematyczne zamknięcie” z kolei wyznacza określoną dziedzinę badań czy wiedzy, w której wszystko

---

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée, 1996.

porządkowane jest ze względu na relację do przedmiotu badań. Powstaje w ten sposób pewna całościowa, zamknięta przestrzeń kierująca się określonymi procedurami badawczymi, która odpowiada dyscyplinom czy dziedzinom badań, takim jak na przykład filozofia, historia, antropologia, socjologia itd. „Demarkacja kategorialna” zaś związana jest z definicjami logicznymi, które ujmują pojęcia w kategoriach binarnych opozycji i mają tendencję do oczyszczania wszelkich osmotycznych, niewyraźnych, „zainfekowanych” pojęć, tj. takich, które wymykają się prostemu przyporządkowaniu, wypychając je w logiczny, dwuwartościowy schemat.

Owym trzem rodzajom granic odpowiadają trzy aspekty mówienia o końcu historii: dyskurs o końcu historii rozumianej jako specyficznie zachodnioeuropejskie i antropocentryczne podejście do przeszłości; o końcu historii ujmowanej jako samodzielna dyscyplina i o końcu historii jako dziedziny nauki nowożytnej, która opiera się na dualistycznym widzeniu świata. Owe aspekty przeplatają się wzajemnie i zbiegają w nurt dyskusji o końcu historii rozumianej jako dominujące od ponad dwóch tysięcy lat podejście do przeszłości. W dalszej części poruszę najważniejsze wątki tych debat.

## Granica antropologiczno-kulturowa

W rozważaniach o końcu historii „granica antropologiczno-kulturowa” związana jest z dyskusjami, z których jedno dotyczy „kolonizatorskich” praktyk historiografii, tj. roszczenia sobie prawa do pisania historii o podbitych terytoriach i ludziach z punktu widzenia zwycięzców, a drugie poruszają problem antropocentryczności pisarstwa historycznego. I tak postawienie pytania „kto jest właścicielem przeszłości?” ujawniło, że historiografia jest typem „dyscypliny policyjnej”, która definiuje, co jest ważne, a co nie, co jest warte zapamiętania, a co można zapomnieć. W kontekście tym pojawia się problem, kto i na jakiej podstawie ustala kryteria owej ważności i wartości faktów, zdarzeń, procesów, ludzi, którzy podlegają selekcji pozytywnej (zapamiętanie) lub negatywnej

(zapomnienie)? Pisarstwo historyczne jawi się zatem jako miejsce stałej dyskusji dotyczącej prawomocności akceptowanych w danym czasie kryteriów selekcji. Ogólnie chodzi zaś o przywłaszczanie sobie prawa do mówienia i pisania o czyjejs przeszłości, co dokonuje się w imię władzy i kontroli sprawowanej nad tymi, których pozbawiono głosu. „Kto posiada i kontroluje historię, ma władzę” – brzmi argument. Oczywiście historia oficjalna, dyscyplinarna, historia wykładana na uniwersytetach i w szkołach opanowana była właśnie przez „rządzących” i tak, na przykład o przeszłości Indii autorytatywnie wypowiadali się brytyjscy historycy imperialni, o historii Afro-Amerykanów – biali historycy–„kolonizatorzy”, a o przeszłości kobiet – patriarchalni historycy–mężczyźni. Historia bowiem pisana była przez zwycięzców, o zwycięzcach i z ich punktu widzenia. W ciągu ostatnich kilkunastu lat sytuacja zmieniła się jednak diametralnie. Pograżeni dotychczas w ciszy „rządzeni” zaczęli mówić własnym głosem i pisać historie z własnego punktu widzenia. Pojawiła się m.in. niezwykle prężnie rozwijająca się historiografia postkolonialna, historia kobiet, dotycząca niższych warstw społecznych historia „oddolna”, słowem historia tych, których opowieść o historii „triumfalnej” umieszczała w przypisach. Jakim bowiem prawem, pytają ci z marginesów Historii, Europa, która w istocie jest fantazmatem, pojęciem istniejącym tylko w dyskursie, faktem językowym, Europa, której projektem stało się narzucanie kulturowej hegemonii (niesienie cywilizacji) „innym” („barbarzyńcom”) oraz legitymizacja owej hegemonii dzięki określonemu sposobowi przedstawiania przeszłości, rości sobie pretensję do autorytarnego opisu, a także do ustalania kryteriów jego wartościowania i do legitymizowania metod badawczych, które winno się uważać za jedynie właściwe?

Inna debata, która wykazała natknięcie się historii na „granicę antropologiczno-kulturową”, związana jest z krytyką antropocentrycznego charakteru historiografii. Podkreśla się, że historia dotyczy tylko historii człowieka, a jeżeli mówi o klimacie, ziemi, naturze, to tylko o tyle, o ile wpływały one na człowieka lub też o ile opowieść o nich była fragmentem historii ujarzmania przyrody przez człowieka. Idąc za Heglem, historycy uznali za pewnik, że „nie istnieje historia poza



historią ludzkiego życia” i że „natura nie ma historii”. Tym sposobem odziedziczyliśmy po niemieckim filozofie dwie różne opowieści: jedna dotyczy naturalnej historii ziemi, druga – kulturowej (ludzkiej) historii świata, co wspierało dualistyczną wizję rzeczywistości: natura *versus* kultura. Tymczasem rozwijająca się ekohistoria, przesunięcie punktu ciężkości refleksji historycznej z czasu na przestrzeń, podejmowanie fenomenologicznych badań nad krajobrazem oraz wpływy ekofilozofii i antropologicznej filozofii nauki na myślenie o przeszłości spowodowały, że wielu badaczy zwraca uwagę na ograniczoność idei „biernej” natury. Dlaczego, pyta francuski antropolog nauki Bruno Latour, nie pomyśleć o odkryciu przez Pasteura bakterii powodujących fermentację jako o zdarzeniu, które przydarzyło się drożdżom?<sup>5</sup> Latour oczywiście nie chce humanizować drożdży, nie jest też zwolennikiem witalizmu. Zwraca jedynie uwagę, że „ziemia” (natura) może być tak samo aktywna jak „świat” (kultura). Proces stawania się bowiem zachodzi jako rezultat wzajemnych interakcji, spotkań pomiędzy ziemią i światem, ludźmi i nie-ludźmi.

Podsumowując, warto podkreślić, że z perspektywy wspomnianych wyżej dyskusji o kolonizatorskich tendencjach historiografii i jej antropocentryzmie wieszczenie „końca historii” oznacza zatem kres historii europocentrycznej, fallocentrycznej i zideologizowanej, opisującej dzieje z punktu widzenia „białego człowieka” (mężczyzny) i w celu upamiętnienia jego wielkich czynów. Ogólnie zaś jest to koniec historii jako części zachodnioeuropejskiej filozofii przemocy.

## Problematyczne zamknięcie

Osiągnięcie granicy określonej jako „problematyczne zamknięcie” związane jest z namysłem, czym jest historia, jaki jest z niej pożytek i jaki jest jej status jako samodzielnej

---

<sup>5</sup> Bruno Latour, „Do Scientific Objects Have a History? Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid”. *Common Knowledge*, vol. 5, nr 1, 1996, s. 82.

dyscypliny. Ten wątek dyskusji o końcu historii dotyczy więc m.in. deklarowanego kresu historii dyscyplinarnej, co wiąże się z prywatyzacją i kapitalizacją refleksji nad przeszłością. Z jednej bowiem strony przeszłość stała się nieprzewidywalna, bo historia wymknęła się spod kontroli historyków, z drugiej zaś stała się przemysłem produkującym dziedzictwa. Podważona została zawodowa wyłączność historyków do badania przeszłości; przestali oni być jedynymi właścicielami wiedzy o niej. Każdy może pisać historie, pod warunkiem, że pisze je ciekawie, wyczuwa „modną” problematykę i przekonawca wydawcę, że książka dobrze się sprzeda. Wiedza o przeszłości stała się podlegającym prawom rynku towarem. Historię można kupić, sprzedać, przehandlować, wziąć na kredyt, spłacić, a wraz z nią tożsamość, którą gwarantuje. Profesjonalni historycy stali się zaś podejrzani, będąc bowiem urzędnikami w służbie państwa, dostarczającymi „sfabrykowany” towar, umacniali i legalizowali istniejącą władzę. „Historia [oficjalna, państwowa] jest dyskursem władzy” powiada Michel Foucault i jest to chyba najlepsze wskazanie źródła owej podejrzliwości wobec historii dyscyplinarnej. Historia pełni funkcję policjanta dbającego o „morale” i odpowiednie prezentowanie tworzących ją ludzi, przy czym to historycy decydują, kto ma być pokazany i w jaki sposób. Hasła upadku historii jako dyscypliny związane są także z procesem interdyscyplinaryzacji dziedzin humanistycznych, z maceniem się ich granic, co stało się cechą charakterystyczną współczesnej humanistyki. To nie historia jako samodzielna dyscyplina przedstawia dla niej wartość, lecz sama idea historyczności, zmian następujących w czasie oraz relatywizacja zdarzeń do kontekstu ich zaistnienia, co stanowi punkt odniesienia do wszystkich dyscyplin zajmujących się człowiekiem.

Inny nurt rozważań o końcu historii wpasowujący się w ramy „problematicznego zamknięcia” dotyczy obserwacji, iż historia rozumiana jako ludzka samowiedza, mówiąca o tym, co to znaczy być człowiekiem, nie radzi sobie z kryzysem podmiotowości i z upadkiem humanistycznej koncepcji człowieka, którego dzieje spisywała. W kontekście tym rozważa się zagadnienie roli historii jako gwaranta

tożsamości. Historia bowiem będzie nam potrzebna tak długo, jak długo będziemy wierzyć, iż w jakiś sposób kształtuje, gwarantuje i legitymizuje naszą tożsamość czy to rasową, etniczną, czy to płciową, klasową, narodową, państwową, kontynentalną. Wiara w historię to wiara w koherentny podmiot i jego stabilną tożsamość. Jedną z przyczyn obecnego zachwiania wiary w użyteczność historii jest natomiast rozpad takiego stabilnego, historycznego podmiotu, tj. podmiotu, który swoją tożsamość nabywał i kształtował właśnie dzięki odwołaniom do tradycji i przeszłości. Podmiot ponowoczesny nie buduje swojej tożsamości na przywiązaniu do rodziny, miejsca i kultury, w której się urodził – jest „nomadem”. Chwieją się bowiem wspierające „stary świat” wartości takie jak szacunek dla przeszłości i tradycji, stałość i przywiązanie, które wypierają nowe: przejściowość, nowość i różnorodność. Ważniejsze stają się Nietzscheańskie wątki o pozbywaniu się brzemienia historii i wydostania się z niej niż martyrologiczne lekcje o romantycznej śmierci za ojczyznę.

Ogólnie zatem historia natyka się na granice nazwane przez Derridę „problematycznym zamknięciem”, historycy bowiem, działając w imieniu władzy i sprzedając przeszłość, utracili autorytet obdarzonych zaufaniem badaczy mówiących prawdę o przeszłości oraz rolę autorytetów wyznaczających kryteria właściwego i niewłaściwego jej badania i przedstawiania; ponieważ historia utraciła status gwaranta tożsamości oraz z powodu procesu interdyscyplinarizacji współczesnej humanistyki, który odebrał jej dominującą pozycję wśród nauk o człowieku.

## Demarkacja kategorialna

Istotne w dyskusji o końcu historii jako dziedziny nauki nowożytnej są wątki, które stawiają go w kontekście deklarowanego końca nauki nowożytnej. Zagadnienia te można łączyć z osiągnięciem granicy określonej jako „demarkacja kategorialna”.

Wielu badaczy twierdzi, iż odchodzimy od racjonalistycznego paradygmatu naukowego i że koniec historii znaczy w istocie koniec Rozumu (Kartezjańskiego). Wizja nauki oparta na tym paradygmacie związana była ponadto z tzw. paradygmatem dominująco-porządkującego dualizmu, który całość pojmował w uproszczonych kategoriach binarnych opozycji takich jak np. cywilizacja/barbarzyństwo, historia/mit, kobieta/mężczyzna, rozum/ciało, racjonalność/emocjonalność, przy czym przypisywał jednej z części większą wartość od drugiej, opatrując je znakami plus lub minus. Ten dualistyczny sposób widzenia świata odzwierciedla się także w rasizmie (biali są „lepsi” od kolorowych), seksizmie (mężczyzna jest „lepszy” od kobiety), etno(europo)centryzmie (europejskie jest „lepsze” od np. azjatyckiego), klasowej stratyfikacji społecznej (elity są „lepsze” od gminu), „szownizmie gatunkowym” (człowiek jest „lepszy” od zwierzęcia). Wraz z krytyką nauki nowożytnej postępuje także krytyka historii rozumianej jako postępową, linearną i ewolucyjną wizją dziejów, która przeniknięta była tymi dwoma paradygmatami. Krytykę tę wspierają konstruktywizm i tekstualizm: nurty, które są fundamentami myślenia typu postmodernistycznego. Stanowią one, iż rzeczywistość nie jest dana naszej bezpośredniej percepcji, a nasza wiedza dotyczy konstruktywów tworzonych w procesie opisywania świata, w związku z tym zaś istnieją one tylko w języku. Zastosowanie ich założeń do badania pisarstwa historycznego wykazało, że podstawowe pojęcia, na których wspierał się gmach myślenia nowożytnego (rasa, płeć, państwo, naród, historia), nie istnieją w rzeczywistości, lecz są tylko „werbalnymi artefaktami”. Historia jest tym, co o niej piszemy, a nie przeszłością samą w sobie; jest dyskursem, specyficznym sposobem użycia języka w celach publicznych, który pojawił się w określonym miejscu i czasie jako wytwór kultury grecko-chrześcijańskiej, i nie ma powodu, by sądzić, że będzie trwała wiecznie. Jesteśmy jednak tak przyzwyczajeni do historii, że zapominamy, iż inne kultury mają inne sposoby obchodzenia się z przeszłością (historia oralna, mit). Badacze zadają sobie zatem pytanie, czy skoro wchodzimy w erę posthistoryczną, w erę globalizacji, możliwe jest skonstruowanie takiej wizji

przeszłości, która będzie łączyła te różne podejścia. Mit, jak twierdzą, jest równoprawnym w stosunku do nauki (historii) rodzajem dyskursu i nie należy go postrzegać w opozycji do niej, bo tym samym zaczynamy myśleć o „dzikich”, którzy mają mit, i cywilizowanych, którzy mają historię, wikłając się po raz kolejny w siatkę dualistycznego myślenia.

Z perspektywy osiągnięcia granicy zwanej „demarkacją kategorialną” historia kończy się w sensie upadku jej statusu jako nauki nowożytnej, która opierała się na racjonalistycznym, obiektywistycznym i esencjalistycznym podejściu do problemów badawczych, klasycznej koncepcji prawdy oraz na dualistycznej wizji świata. Historię rujnuje także upadek ideologii postępu, krytyka czasu linearnego i myślenia w kategoriach przyczynowo-skutkowych, które to cechy stanowiły dotychczas podstawy myślenia historycznego.

## Fukuyama i Baudrillard o końcach historii

W tym miejscu warto zwrócić także uwagę na zagadnienie końca rozumianego w kategoriach dziejącej się historii i odwołać się do znanych badaczy końca historii – amerykańskiego filozofa historii Francisa Fukuyamy i francuskiego krytyka kultury Jeana Baudrillarda, którzy z innej perspektywy – obserwatorów współczesnej kultury, analizują ten problem albo budując optymistyczną wizję świata rządzonego totalizującą utopią, albo też pesymistyczny obraz życia w hiperrealnym świecie po katastrofie.

Entuzjastycznie ustosunkowując się do upadku muru berlińskiego i przemian zachodzących w Europie Środkowo-Wschodniej, Fukuyama opublikował w 1989 roku artykuł, którego tezy rozwinął potem w książce *Koniec historii*, gdzie stwierdził, że zjawiska te odzwierciedlają powszechny *consensus* wobec wartości niesionych przez liberalną demokrację, która wiąże się z elekcyjnością systemu (tajne i wolne wybory, wielopartyjność) oraz z konstytucyjnie gwarantowanymi prawami jednostki (wolność słowa, wyznania, zrzeszania się itd.). Wraz z zapanowaniem demokracji liberalnej,

która w stosunku do innych systemów najbardziej spełnia oczekiwania jednostki, historia osiągnęła swój kres. Wbrew więc przewadze historyków i filozofów, którzy piszą o niemożliwości zbudowania obecnie wizji historii powszechnej jako procesu ukierunkowanego, sensownego i postępowego, Fukuyama uważa, że ogólnoswiatowy charakter rewolucji liberalnej świadczy o tym, że w historii istnieje jakiś schemat zmian, jakaś historia uniwersalna, zdążająca w określonym celu, którym jest właśnie demokracja liberalna<sup>6</sup>.

Z prowadzonych wyżej rozważań wynika jednak, że deklarowany przez Fukuyamę koniec historii wpasowuje się w nowożytną wizję historii, akceptuje bowiem ideologię postępu, linearny rozwój dziejów, przyjmując zaś jako główną intrygę i motor dziejów walkę o uznanie opartą na relacji „pan–niewolnik”, także myślenie w kategoriach dualizmów, a uważając *thymos* (poczucie własnej wartości i godności) za element ludzkiej natury – esencjalizm. Jest to zatem, do czego zresztą sam autor się przyznaje, prosta kontynuacja wizji Kanta, a zwłaszcza Hegla (w interpretacji Kojève’a). Koniec historii Fukuyamy nie jest zatem końcem w sensie dotknięcia granicy i prób jej przekroczenia, ale spełnieniem ewolucyjnego rozwoju; deklarowanym dyskursem końca historii, który okazuje się dyskursem o końcu pozbawionym jednak mocy sprawczej, bo należącym do przeszłości, a nie do przyszłości. Performatywną bowiem moc mają twierdzenia odnoszące się do tego, co ma się stać, a nie do tego, co (jako-by) się stało. Fukuyama nie wieści zatem końca historii, lecz opisuje, w jaki sposób on się stał czy staje.

Jean Baudrillard z kolei opisuje stan po końcu historii. W książce *L'illusion de la fin* stwierdził, że w proponowanej obecnie przez wielu badaczy nielinearnej wizji historii, jakkolwiek jej koniec w ogóle nie może mieć miejsca, koniec bowiem historii z założenia możliwy jest przy przyjęciu wizji dziejów opartej na idei *continuum* i rządzonej logicznym

---

<sup>6</sup> Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przekł. Tomasz Biedroń, Marek Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1996. Por. także: głosy krytyczne wobec koncepcji Fukuyamy zamieszczone w: *Czy koniec historii?*, pod red. Ireny Lasoty. Warszawa: PoMOST, 1991.

porządkiem przyczynowości. W hiperrealnej terażniejszości, w której „prawdziwa” historia toczy się w studio telewizyjnym, istnieją sztucznie produkowane fakty, które są skutkami nie mającymi przyczyn. W ten sposób nie tylko rozerwany zostaje łańcuch przyczynowo-skutkowy, lecz także możliwość myślenia linearnego. „Jeżeli skutek mieści się w przyczynie czy też początek w końcu”, pisze francuski badacz, „to znaczy, że katastrofę mamy już za sobą. [...] Sąd Ostateczny już nas nie dotyczy”. Koniec historii to Auschwitz i Hirosima, tam umarł człowiek i dopełnił się proces dehumanizacji, my natomiast żyjemy w czasie po końcu, w czasie chaosu, który podobnie jak w „pogańskich” czasach greckich staje się zjawiskiem pozytywnym, źródłem porządku, nadzieją na zaistnienie „nowego początku”. Mówienie o końcach, pisze Baudrillard, jest bezsensowne, zjawiska bowiem, których miałyby one dotyczyć (człowiek, historia itd.), już dawno są martwe<sup>7</sup>.

Podobnie zatem jak w przypadku Fukuyamy, Baudrillard opisuje współczesną rzeczywistość taką, jaką ją widzi, a widzi ją zupełnie inaczej. Zamiast wiary w postęp, który wieńczy utopia, oferuje nam rzeczywistość sztuczną lub z odzysku. Jego koncepcja również nie mieści się zatem w ramach interpretacji performatywnych. Zaproponowane przez Derridę trzy kategorie granic, które wykorzystałam, by wskazać na różne „końce historii”, a także jego koncepcje mówiące o przygotowywaniu miejsca i umożliwieniu zaistnienia wydarzenia zawarte m.in. w *Spectres de Marx* i *Χώρα / Chora*, wydają się zatem ciekawsze niż zamknięte opowieści Fukuyamy i Baudrillarda. Derrida zdaje sobie sprawę z niemożliwości ucieczki z więzienia myślenia modernistycznego i niejako zachęca do kopania pod nim tunelu tak, by przynajmniej młodzi mogli się z niego wydostać. Podobnie jak Heidegger w *W co zwie się myśleniem?*, francuski filozof stara się wskazać na tematy, których nie można jeszcze dzisiaj opisać, a można jedynie pomyśleć. „To-do-myślenia” bowiem odwraca się od człowieka, wymyka się, odmawia nadejścia, a jednocześnie wskazuje na siebie, pociąga; jest jednak wydarzeniem

---

<sup>7</sup> Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin ou la grève des évènements*. Paris: Galilée, 1992, s. 169.

i z tej racji wymaga uwagi historyka. Idąc tym tropem, starałam się tutaj pokazać, jak dyskusje dotyczące teorii historii i historiografii uświadamiają historykom i teoretykom historii, że ich dziedzina natyka się na różnego rodzaju granice, i jak moszczą one miejsce dla niemożliwego dzisiaj do opisanego „nowego”.

Można za Wojciechem Wrzosem powiedzieć, że „obecność historii w kulturze jest niezbywalna”<sup>8</sup>, choć należałoby dodać, że chodzi tutaj bardziej o historyczność i o „naszą” kulturę oraz kultury skolonizowanych przez nią światów. Jakkolwiek i tutaj – zgodnie z proponowanym wyżej ujęciem końców historii – z biegiem czasu „zbywalne” stają się pewne ujęcia historii, nie pasują one bowiem do pojawiających się w tej kulturze „horyzontów oczekiwań”. Obserwacja różnych podejść do przeszłości obecnych w nowej humanistyce pokazuje, że szuka ona obecnie sposobów, które pomogłyby skomponować człowieka od nowa, z fragmentów rozproszonych w różnych światach, językach i dyskursach. Próby takich scaleń oferują nowe koncepcje podmiotowości i proponowane przez nią inne od nowożytnego umiejscowienie człowieka w świecie. Ponowoczesny podmiot jest już „inny”, hybrydalny, „potworny”, „postludzki” (w sensie kresu humanistycznej wizji człowieka stawiającego go w centrum wszechświata), a zatem i wiedza, która gwarantuje jego tożsamość, też musi być inna od modernistycznej. Symptomy przygotowywania miejsca do pojawienia się takiej wiedzy są widoczne, a dyskursy o końcach historii są jednymi z nich. Jeżeli zatem powstanie jakaś radykalnie odmienna opowieść o przeszłości, to będzie ona stanowiła nieantropocentryczne do niej podejście. Będzie ona przydatna o tyle, o ile postawi rozwój i podmiotowość człowieka w historycznej perspektywie i połączy w sobie dyscypliny humanistyczne ujmujące człowieka jako byt kulturowy (archeologia, historia, antropologia

---

<sup>8</sup> Wojciech Wrzosek, „Czy Historia ma przyszłość?”, w: *Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii*, pod red. Grzegorza A. Dominiaka, Janusza Ostoja-Zagórskiego i Wojciecha Wrzosa. Bydgoszcz: Epigram, 2005, s. 11.



kulturowa, filozofia, socjologia, psychologia) z dyscyplinami przyrodniczymi rozpatrującymi człowieka jako jeden z gatunków zamieszkujących planetę Ziemia (antropologia, biologia, genetyka itd.)<sup>9</sup>. Nie możemy przy tym zapominać, że pojawienie się „ulepszonych człowieka” i bytów postludzkich, takich jak klon czy cyborg, nie jest już wyłącznie tematem opowieści *science-fiction*, ale stanowi realną możliwość. Zatem postawienie problemu o miejsce historii w kulturze jutra powinno mieć formę nie tyle pytania „czy Historia ma przyszłość”, ile jakie rodzaje refleksji nad przeszłością ową

---

<sup>9</sup> Jeżeli chodzi o teorię historii, zwolennikiem nawiązania powtórnego dialogu pomiędzy naukami humanistycznymi i przyrodniczymi jest John Zammito. Zwraca on uwagę, że wzajemna niechęć historyków do przyrodników i *vice versa* wynika z tradycyjnego widzenia przez obie strony zarówno nauki, jak i historii. I tak, podczas gdy jedni cały czas odnoszą naukowość do tradycji przede wszystkim Hempla, Poppera i Kuhna kojarzonych z dedukcyjno-nomologicznym modelem wyjaśniania i paradygmatami, drudzy hołdują tradycyjnemu widzeniu historii jako zwykłego opisu pieczołowicie zbieranych faktów. Zammito podkreśla, że zarówno nauka, jak i historia bardzo się zmieniły. Projekt Zammito to połączenie historyzmu i naturalizmu i wykorzystanie metodologii i epistemologii biologii ewolucyjnej do badań historycznych. John Zammito, „Historicism and Naturalism. Bridging the Epistemological Gap between the Two Cultures” (maszynopis referatu wygłoszonego na międzynarodowej konferencji: „Historical Studies: Disciplines and Discourses”, 21-24 październik 2004, CEU, Budapeszt, Węgry). Zob. także: tegoż, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in Science Studies from Quine to Latour*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. Idee Zammito uobecnia biohistoria, która łączy biologię ewolucyjną z humanistycznymi dziedzinami wiedzy o człowieku (antropologia, archeologia, itd.) i proponuje wizję radykalnie inną od społecznego darwinizmu. Występuje ona przeciwko konstruktywizmowi, który przekonywał, że wszystko, co związane z człowiekiem, jest zdeterminowane kulturowo i wskazuje na biologiczne i społeczne uwarunkowania ewolucji człowieka. Jej przedstawicielem jest historyk Robert S. McElvaine, który o tyle różni się od innych praktykujących tę dziedzinę badaczy (Keiko Nakamura), że patrzy na relację pomiędzy ewolucją człowieka i środowiskiem nie z punktu widzenia biologii, ale historii. Zob.: jego, *Eve's Seed: Biology, the Sexes, and the Course of History*. New York: McGraw-Hill, 2001 oraz tegoż, „Biology as a Lens. The Relevance of Biohistory”. *The Chronicle of Higher Education*, vol. 49, nr 8, 2002, s. B10. Por. artykuł na temat nowych ujęć historii ewolucyjnej: Christian W. Simon, „«Evolutionary History»”. *Trends in Contemporary History of Historiography of Environment*. *Storia della Storiografia*, vol. 47, 2005.

przyszłość mają? Na razie jednak dyskusje dominujące w nowej humanistyce dotyczą „innych”, tj. milczących ofiar wielkiej Historii (kobiety, mniejszości etniczne, seksualne, a także rozważania na temat zwierząt i rzeczy), bo to przede wszystkim im jest źle w świecie forowanych przez dominujące systemy władzy wizji przeszłości i to zwłaszcza oni duszą się w scjentystycznym modelu uprawiania wiedzy.

**Końce historii rozpatrywane  
w kategoriach retoryki granic Jacques'a Derridy**

	<b>Granica antropologiczno-kulturowa</b>	<b>Problemtyczne zamknięcie</b>	<b>Demarkacja kategorialna</b>
<b>Problemy</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „kolonizatorskie” praktyki historiografii</li> <li>• antropocentryczny charakter pisarstwa historycznego („natura nie ma historii”)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• kwestia znaczenia i sensu historii</li> <li>• interdyscyplinaryzacja humanistyki („maćnięcie się granic”)</li> <li>• status historii jako samodzielnej dyscypliny</li> <li>• prywatyzacja i kapitalizacja refleksji historycznej</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• krytyka nauki nowożytnej (Kartezjańskiego rozumu, nowożytnej idei racjonalności, klasycznej koncepcji prawdy, myślenia w kategoriach binarnych opozycji)</li> <li>• upadek ideologii postępu</li> </ul>
<b>Krytyka</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ideologizacja historii (użycia i nadużycia historii)</li> <li>• historia jako „dyscyplina policyjna” („matka pamięci”, a także zapomnienia)</li> <li>• („kto jest właścicielem przeszłości?”)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „przemysł dziedzictwa”; historia jako towar i produkt na rynku („historycy handlują przeszłością”)</li> <li>• historii rozumianej jako ludzka samowiedza i gwarant tożsamości (kryzys podmiotowości)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• postmodernizm, konstruktywizm, tekstualizm, dyskursywizm</li> <li>• historia= historiografia; historia jako dyskurs</li> <li>• krytyka podstaw myślenia historycznego (czas linearny, myślenie przyczynowo-skutkowe, idea genezy, idea postępu)</li> </ul>
<b>Koniec historii</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• eurocentrycznej</li> <li>• fallocentrycznej</li> <li>• zideologizowanej</li> <li>• koniec historii jako części zachodniej filozofii przemocy</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• podważanie autorytetu historyka kontrolującego wiedzę o przeszłości</li> <li>• historii jako gwaranta tożsamości</li> <li>• dominującej pozycji historii wśród nauk o człowieku</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• historii jako nauki nowożytnej opartej na myśleniu racjonalistycznym, obiektywistycznym i esencjalistycznym</li> </ul>

## 2. Historia akademicka a historia niekonwencjonalna



W refleksji nad współczesną historiografią różnie określa się nurty, które odchodzą od pozytywistycznego sposobu uprawiania historii. W Polsce Andrzej F. Grabski pisał o niestandardowych modelach historiografii, Jerzy Topolski o historiografii nowej czy nowoczesnej i niestandardowych zasadach badania, Wojciech Wrzosek o historiografii nieklasycznej, a w *Mikrohistoriach* określiłam historyczną awangardę mianem historii alternatywnej. W grudniu 2002 roku ukazał się tematyczny numer wiodącego w dziedzinie anglo-amerykańskiej teorii historii amerykańskiego pisma *History and Theory*, pod tytułem „Unconventional History” („Historia niekonwencjonalna”), którego redaktorzy tak właśnie określili typ historii odchodzących od standardowych sposobów badania i przedstawiania przeszłości. W tomie tym opublikowano sześć artykułów, które można podzielić na te, które są próbkami historii niekonwencjonalnych, oraz na te, które badają przykłady takiego pisarstwa. Analiza tych tekstów pozwala stwierdzić, że ani określenie historiografia nieklasyczna, ani historia alternatywna do nich nie pasuje. Wynika to z faktu, że przynależność nurtów do historii akademickiej (w większości klasycznej) czy niekonwencjonalnej (nieklasycznej) jest historycznie zmienna i może, jak zauważył Jerzy Topolski, mieć charakter subiektywny<sup>10</sup>. Takie awangardowe w latach osiemdziesiątych tendencje, jak na przykład historia antropologiczna, mikrohistoria czy historia powieściowa, nigdy nie zdominowały pisarstwa historycznego i z czasem uległy konwencjonalizacji, zostały wchłonięte przez historię akademicką

---

<sup>10</sup> Jerzy Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1983, s. 22-23.

i stały się klasyką gatunku. Nurty te zawsze stanowiły i będą stanowić „tendencje niszowe”, jednak to przede wszystkim one właśnie nadają ton i są w centrum zainteresowania teoretyków i krytyków historiografii, podczas gdy debaty historyków skupiają się na kontrowersjach wokół ustalania faktów i ich interpretacji.

W dalszej części tego rozdziału spróbuję zdefiniować pojęcie historii akademickiej i historii niekonwencjonalnej, przedstawić ich cechy charakterystyczne, określić ich kondycję oraz miejsce historii niekonwencjonalnej we współczesnej historiografii, wskazać na przykłady niekonwencjonalnego pisarstwa historycznego, a na końcu ustosunkować się do kwestii kryzysu historii akademickiej. Proponuję przy tym zwrócenie uwagi na odmienne, od promowanego przez „determinizm kulturowy”, ujęcie mechanizmu zmian zachodzących w historiografii, który wyjaśniając jej rozwój w płaszczyźnie kulturoznawczej, skupia się na wywołujących zmiany impulsach zewnętrznych. Książka ta zaś zwraca uwagę na wewnętrzne mechanizmy tych zmian. Stawiam tezę, że historia jako dyscyplina naukowa, w której dominującą rolę odgrywa historia akademicka, zachowuje się podobnie jak wiele systemów czy struktur, tzn. potrzebuje „innych” (historie niekonwencjonalne), by się określić, i wykorzystuje ich, by się umacniać i regenerować.

### Historia akademicka i historia niekonwencjonalna: cechy charakterystyczne i próby definicji

Historia akademicka, podobnie jak historia niekonwencjonalna, utrzymuje (czy osiąga) rangę prawomocnego nurtu w ramach szeroko rozumianego pisarstwa historycznego m.in. dzięki hołdowaniu i przestrzeganiu pewnych „reguł metodologicznych”. Owe reguły można także – kierując się wskazaniem Karla Poppera – nazwać konwencjami<sup>11</sup>. Są

---

<sup>11</sup> Dzięki wspomnianemu wyżej numerowi *History and Theory* możemy wrócić do ogólniejszej dyskusji na temat pojęcia konwencji. Od-

one wynikiem pewnej umowy czy zgody zakładanej przez dane grono badaczy. Wskazując na owe reguły czy konwencje, możemy określić cechy charakterystyczne historii akademickiej i niekonwencjonalnej.

Jeżeli chodzi o historię akademicką (konwencjonalną), takimi regułami metodologicznymi są m.in. kult faktu, wymóg obiektywizmu, zasada przyczynowości, a także dążenie do prawdy. Można także dodać, że dominującą formą przedstawiania przeszłości jest tekst pisany, a stylem realistyczna proza powieści XIX-wiecznej. Według autora wprowadzenia do tematycznego numeru *History and Theory* – Briana Faya, kierująca się takimi zasadami historia konwencjonalna to po prostu historia akademicka, którą określa on jako „typowy rodzaj historii dyskursywnej tworzonej przez profesjonalnych historyków akademickich”<sup>12</sup>.

W *History and Theory* nie znajdziemy definicji historii niekonwencjonalnej, ale rozważana jest ona zawsze w opozycji do historii konwencjonalnej i do tego, co jest konwencjonalne, tj. oparte na przyjętych w danym środowisku zasadach i uzgodnieniach. Wystarczy zatem zaprzeczyć konwencjiom kierującym historią akademicką, by uzyskać charakterystykę historii niekonwencjonalnej. A zatem jest to historia, która hołduje subiektywizmowi, w narracji łamie porządek przyczynowo-skutkowy i podejrzliwie traktuje kryterium prawdy, eksperymentuje ze sposobami przedstawiania i stosuje różne media przekazu, wśród których teksty pisane stanowią jedynie pewną możliwość. Historia ta chętnie odnosi się do emocji,

---

nosi nas ona do szeroko dyskutowanej w filozofii doktryny konwencjonalizmu. W tym miejscu zaznaczę tylko, że, być może, warto by było jeszcze raz rozpatrzyć kwestę konwencjonalizmu jako doktryny epistemologicznej i przeanalizować, czego teoretycy historii mogą nauczyć się od piszących na temat konwencji filozofów (np. Rudolfa Carnapa, Donalda Davidsona czy Hilarego Putnama). Już w samym bowiem wprowadzeniu do definicji rodzajów historii w pojęciu konwencja kryją się pułapki. Zob.: dyskusję na temat konwencji w tematycznym numerze *New Literary History*, vol. 13, nr 1, Autumn 1981 (tamże artykuł Haydena White’a „Conventional Conflicts” i Hilarego Putnama „Convention: A Theme in Philosophy”).

<sup>12</sup> Brian Fay, „Unconventional History”. Theme issue. *History and Theory*, vol. 41, December 2002, s. 1.

empatii i szczerości, które wykorzystywane są nie tylko jako narzędzia metodologiczne, lecz także sygnalizują lokalizację autora narracji, często traktującego pisarstwo historyczne jako pole walki ideologicznej z różnymi formami ucisku. Charakterystyczne jest także to, że jej twórcy mają zacięcie teoretyczne i często łączą doskonały warsztat badawczy z bardzo dobrą znajomością teorii i metodologii. Ponadto, podczas gdy konwencje związane są w jej przypadku z odniesieniem do wymogów tradycyjnie pojętej scjentystycznej naukowości, w przypadku historii niekonwencjonalnej rodzaj uznawanych konwencji ulega zmianie, a same konwencje często określane są mianem wartości.

Wobec postrzegania relacji pomiędzy historią akademicką i niekonwencjonalną w kategoriach opozycji trudno nie widzieć historii niekonwencjonalnej jako pewnej – jakby powiedział Thomas S. Kuhn – anomalii wobec konwencjonalnych sposobów pisania o przeszłości. W książce tej jednak piszę o historii niekonwencjonalnej jako o istniejącym w łonie nowej humanistyki awangardowym (w sensie przodowania) nurcie i sposobie odnoszenia się do przeszłości, przy czym nie ograniczałabym go do historiografii, praktykowany jest on bowiem przez przedstawicieli różnych dziedzin humanistyki (nie tylko historyków, lecz także, a może przede wszystkim, antropologów, archeologów, kulturoznawców, historyków sztuki, pisarzy), pracujących w ramach interdyscyplinarnych studiów, m.in. postkolonialnych (*postcolonial studies*), różnego rodzaju studiów etnicznych (*ethnic studies*), studiów nad badaniem płci kulturowej (*gender studies*), studiów nad seksualnymi odmieńcami (*queer studies*), badań nad ludźmi niepełnosprawnymi (*disabled studies*), studiów nad zwierzętami (*animal studies*), nad rzeczami (*thing studies*), itd. Jest to historia insurekcyjna i interwencyjna stanowiąca rodzaj krytyki kultury i zarazem nosząca w sobie pewien projekt kultury. Historia niekonwencjonalna legitymizuje i wspiera procesy dekolonizacyjne różnego rodzaju ruchów mniejszościowych, stając się podstawą ich walki o sprawiedliwość<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w Cardiff-by-the-Sea (Kalifornia) wydawane było niszowe pismo *Journal of Unconventional History*.

„Historia [...] jest nieodłączna od konfliktów, które rozdzierają społeczeństwa, w jakich historycy żyją” – pisze Krzysztof Pomian<sup>14</sup>. Nieuchronnie uwikłani są oni w polityczne

---

Pismo założyły w 1989 roku i redagowały dwie badaczki, które z wykształcenia były historykami: Aline Hornaday (która określa siebie jako „badaczka niezależna”) i Ann Elwood (pracuje w Department of History, California State University of San Marcos). Ukazywało się ono najpierw trzy razy do roku, a od 1995 roku – cztery razy. W 2000 roku pismo zaprzestało działalności ze względów finansowych, wydawały je bowiem z prywatnych środków redaktorki. Hornaday i Elwood w tekście przewodnim pisma deklarowały, że zamieszczane w nim artykuły „oparte są na solidnym warsztacie badawczym, choć nie przestrzegają sztywnych akademickich zasad. Łamią one konwencje poprzez prezentowanie nietypowego materiału, przedstawianie starej wiedzy w nowy sposób, dzięki prowokującym formom, oferowaniu nowych interpretacji faktów historycznych czy eksperymentowaniu z nowymi sposobami pisarstwa historycznego”. „Naszą misją – pisały dalej redaktorki – jest publikowanie oryginalnych, niekonwencjonalnych prac autorstwa badaczy, którzy ukazują nowe odkrycia czy też nowe, ciekawe syntezы znanych już idei, oraz proponują rozstrzygnięcia, które nie wpasowują się w powszechnie akceptowane rozumienie faktów historycznych”. *Journal* był niekonwencjonalny w kontekście historii jako dyscypliny, nie można go jednak wiązać ze specyficzną refleksją o przeszłości wpływającą z nowej humanistyki, o której mówi ta książka. Zamieszczane w nim artykuły dotyczyły przede wszystkim anegdotycznych przypadków i nietypowych zjawisk historycznych. Mimo ambitnych planów redakcji, nie były one jednak ani pogłębione refleksją teoretyczną o interdyscyplinarnym charakterze, ani nie eksperymentowały z formami przedstawiania przeszłości. Zatem można je traktować jako niekonwencjonalne w sensie wąskim, a nie w proponowanym w tej książce ujęciu szerokim. I tak na przykład Joyce Corbett w tekście: „Fashion Domesticated: The Apron” (vol. 4, nr 1, 1992), opisuje, jak fartuszki noszone przez amerykańskie kobiety od I wojny światowej były z jednej strony ich autowizerunkiem, a z drugiej odzwierciedlały pożądany obraz gospodyni domowej ukazwanej w reklamach. Artykuł Andrewa Morrisa – „Fight for Fertilizer!: Excrement, Public Health, and Mobilization in New China” (vol. 6, nr 3, 1995), dotyczy zaś polityki Komunistycznej Partii Chin w końcu lat pięćdziesiątych i jej wytycznych dotyczących m.in. zbierania ludzkich ekskrementów i ich wykorzystywania jako naturalnego nawozu. Artykuł opisuje postać Shi Chuanxianga, pracownika służb sanitarnych zbierającego ludzkie odchody, który w 1959 roku został obwołany przo-

<sup>14</sup> Krzysztof Pomian, „Historia urzędowa, historia rewizjonistyczna, historia krytyczna”, w: tegoż, *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: UMCS, 2006, s. 198.



spory historii i przeciw-historii, które odzwierciedlają zderzenie dwóch ideologii niosących różne, nie dające się ze sobą pogodzić, wizje życia zbiorowego. Pomian ukazuje, jak w efekcie rozdzierającego społeczeństwo konfliktu tworzy się pamięć zwycięzców i zwyciężonych. Ta pierwsza, ze względu na uprzywilejowaną pozycję władzy, którą reprezentuje, jest upowszechniana przez system edukacji, media, muzea, uroczystości rocznicowe. Druga zaś działa w ukryciu i istnieje dzięki przekazom ustnym, sekretnym obchodom i podziemnym drukom. Mamy zatem do czynienia z wojną dwóch niewspółmiernych pamięci. Z czasem jednak pamięć zwycięzców przywłaszcza sobie miano i prestiż historii i staje się historią urzędową, uznawaną i upowszechnianą przez instytucje państwowe. „Kiedy pamięć zwycięzców staje się historią urzędową – pisze Pomian – pamięć zwycięzców konstryuuje się jako historia rewizjonistyczna”<sup>15</sup>. Następuje przeniesienie konfliktu politycznego ze sfery rzeczywistości społecznej w sferę dyskursu przy zachowaniu negatywnych emocji, które mu towarzyszyły. Pomian proponuje, by określenie historia rewizjonistyczna przestać traktować jako wartościujące (pejoratywne skojarzenia z zaprzeczaniem istnienia Zagłady czy pomniejszaniem jej rozmiarów), a zacząć postrzegać jako opisowe. Znaczy ono bowiem rewidowanie historii, przepisywanie jej na nowo, proponowanie nowych interpretacji faktów. Zdaniem Pomiana, historia rewizjonistyczna to historia zwyciężonych – Foucaultowska przeciw-historia, stanowiąca lustrzane odbicie historii urzędowej (tj. historii zwycięzców), której się ciągle przeciwstawia. Przy tym obie mają charakter autorytarny. Autor książki *Historia. Nauka wobec pamięci* pisze:

Podobnie jak terminy *zwycięzcy* i *zwyciężeni* są tu tylko neutralnymi nazwami miejsc, jakie jedni i drudzy zajmują w danym okresie, tak zwroty *historia urzędowa* i *historia rewizjonistyczna* nie oznaczają tu dobrej i złej albo złej i dobrej historii. Oznaczają, w obu przypadkach, pamięć utrwaloną na piśmie i wyposażoną w oznaki historyczności. Albo, jak kto woli, historię, która nie

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 194.

jest krytyczna i która przeto sama musi być poddana krytyce, by obnażyć postawę tożsamościową, jaką jest przesyciona<sup>16</sup>.

Autor zwraca uwagę na odrębność historii krytycznej, która sprzeciwia się zarówno historii urzędowej, jak i rewizjonistycznej. Jest to historia liberalna, uprawiana bowiem może być jedynie w ustroju liberalnym. Idealnie historyk krytyczny nie może utożsamiać się z żadną ze stron konfliktu czy z żadnym z protagonistów, o których pisze, co nie znaczy jednak, że jego historia jest obiektywna. I ona bowiem, jak podkreśla Pomian, „zawiera w sobie niejawną opcję polityczną”. Problem polega jednak na tym, że historia uniwersytecka przekonana jest, że jest historią krytyczną, a w istocie jednak przejmuje nastawienie tożsamościowe (tj. utożsamia się z jedną ze stron konfliktu). Można zatem powiedzieć, że historia odzwierciedla toczony w polityce i w sferze publicznej wojny pamięci.

Ponieważ, jak zaznaczyłam wyżej, historia niekonwencjonalna jest historią insurekcyjną, dla której – by zacytować klasyka – „nie ma rewolucji bez teorii”, teoria staje się dla niej narzędziem krytyki (krytyki wszelkiego rodzaju dominującej władzy). W tym kontekście to zatem nie odkrywanie nowych faktów stanowi zagrożenie dla systemu, przeciwko któremu owe „rebelianckie historie” się zwracają, ale wyraźnie zideologizowana teoria, która wspiera budowanie świadomości grup mniejszościowych i pomaga legitymizować ich walkę. Trudno się zatem dziwić, że od kilku lat wzmagają się ataki na teorię, które prowadzone są wprawdzie z różnych pozycji i powodów, jednak szczególnie często dlatego, że tradycyjni badacze przeszłości, których konserwatyzm przejawia się często nie tylko w hołdowaniu pozytywistycznemu modelowi badań, lecz także w prawicowych poglądach, łączą teorię z zachodnioeuropejską lewicą marksistowską i rokiem '68. Ze względu na lewicowe tendencje eksponentów takich popularnych nurtów, jak poststrukturalizm czy dekonstrukcja, zostają one poddane krytyce prowadzonej z pozycji światopoglądowych i ideologicznych, bez odwołania

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 195.

się do argumentów naukowych<sup>17</sup>. Z takiego punktu widzenia wszystkich teoretyków można by uznać za zagrażających dominującym systemom władzy potencjalnych rewolucjonistów, a co się z tym wiąże, za wrogów tradycyjnie uprawianej historii. Masowa produkcja „prawdziwych” historyków nie zagraża władzy, ale kształcenie zdolnych do abstrakcyjnego i krytycznego myślenia badaczy – tak. To samo jednak powiedzieć można o historiach niekonwencjonalnych, które powstają w ramach wymienionych wyżej, zalegalizowanych instytucjonalnie placówek naukowych i interdyscyplinarnych programów badawczych kształcących badaczy w imię pewnych zasad, z których najbardziej typowe są badania prowadzone w kategoriach „rasa, klasa, płeć kulturowa”, polityka odmienności, poprawności politycznej, itp. Warto przypomnieć, że jak zauważa Andrzej Zybertowicz, normatywne modele nauki (czy to kierujące się konwencjami sterującymi tradycyjnymi podejściami, czy też zasadami niestandardowymi) nie ograniczają swego wpływu do obszaru nauki, ale mają szersze konteksty kulturowe. Konwencje zatem stają się instrumentami cenzury i autocenzury, a członkowie komisji do spraw przeprowadzania przewodów doktorskich, osoby oceniające *curricula vitae* przy przyjmowaniu do pracy, redaktorzy pism, recenzenci kierują się właśnie tymi kryteriami przy podejmowaniu decyzji<sup>18</sup>.

### Miejsce historii niekonwencjonalnej we współczesnej refleksji nad przeszłością

Podając powody, które skłoniły redaktorów *History and Theory* do zajęcia się historią niekonwencjonalną, Fay pisze, że „zdobywanie wiadomości na temat historii niekon-

---

<sup>17</sup> Przykład takiej krytyki stanowi tekst Elizabeth Fox-Genovese, „Introduction: Of the Writing of History”. *The Journal of the Historical Society*, vol. 4, nr 2, Spring 2004.

<sup>18</sup> Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: UMK, 1995, s. 145.

wencjonalnej, to tym samym uczenie się o historii konwencjonalnej, o jej mocnych stronach i ograniczeniach”. Wynika z tego, że historia niekonwencjonalna uznawana jest w takim ujęciu za rodzaj „innego” historii akademickiej. Mamy tu zatem do czynienia z typową strategią budowania tożsamości za pomocą zapośredniczonej świadomości „ja”, gdzie „ja” definiowane jest w opozycji do „innego”. Istnienie historii niekonwencjonalnej jest zatem dla historii akademickiej zasadnicze i konieczne, stanowi bowiem punkt odniesienia przy budowaniu jej tożsamości, co zazwyczaj następuje przez negacje – tu jest historia-nauka, a tam literatura i sztuka. Idąc tropem Lacanowskim, można więc powiedzieć, że historia niekonwencjonalna przechowuje to, co z historii akademickiej zostało wyparte, bo uznane zostało za nienaukowe i nieodpowiadające uznawanym w akademii standardom uprawiania i prezentowania wyników badań. Z drugiej jednak strony ów „inny” zachowuje pierwotne cechy „ja” i stanowi w istocie nieuświadomiony „obiekt pożądania”, uosabia pragnienie powrotu do stanu refleksji nad przeszłością takiej, jaką była ona, zanim w XIX wieku stała się nauką. Uwidacznia zatem pragnienia historii akademickiej stania się czymś-innym-niż-obecnie-jest, tj. inter- czy transdyscyplinarną wiedzą o człowieku. Aby stać się inna, historia akademicka staje się coraz bardziej tolerancyjna wobec nowych form przedstawiania przeszłości, niestandardowych przedmiotów badań i podejść, jednak kurczowo trzyma się źródła jako wyznacznika umożliwiającego – jak można by sądzić – odróżnienie historii naukowej od nienaukowej, tj. nieopartej na tradycyjnie rozumianych źródłach i konwencjonalnych metodach ich badania.

Rozwiązanie problemu badawczego, który dotyczy miejsca historii niekonwencjonalnej w historiografii współczesnej, tkwi zatem w samym jego sformułowaniu: miejsce historii niekonwencjonalnej znajduje się *w* łonie historiografii współczesnej, nie na jej marginesie, ale właśnie *w niej*. Sytuacja ta dowodzi niezwykłej wprost siły i możliwości adaptacyjnych historii jako specyficznego podejścia do przeszłości, która polega na wchłanianiu, a tym samym neutralizacji

elementów potencjalnie zagrażających jej istnieniu. Fakt ten każe nam stwierdzić, że rozróźnienie na historię konwencjonalną i niekonwencjonalną jest w pewnym sensie sztuczne. Historia niekonwencjonalna jest rebelianckim nurtem w łonie historii konwencjonalnej.

### Emocje, empatia i szczeróść jako podstawy tworzenia historii niekonwencjonalnej

W wymienionych przeze mnie róźnicach pomiędzy historią konwencjonalną i niekonwencjonalną pojawiają się zjawiska, które – jak sądzę – zasługują na szczególną uwagę. Od pewnego bowiem czasu w naukach historycznych ponownie narasta zainteresowanie emocjonalną stroną ludzkiej egzystencji. Dodam, że dzieje się tak i w innych dyscyplinach, m.in. w antropologii i archeologii, a zainteresowanie to dotyczy nie tylko emocjonalnej strony egzystencji ludzkiej, lecz także egzystencji zwierząt<sup>19</sup>. Emocje stają się nie tylko ciekawym tematem badawczym (zresztą dla historyków nienowym), lecz przede wszystkim interdyscyplinarną kategorią analizy, która łączy dziedziny przyrodnicze i humanistyczne, przekracza binaria natura/kultura; człowiek/zwierzę; umysł/ciało, racjonalność/irracjonalność. Badanie uczuć i emocji staje się wyzwaniem dla badań historycznych, wyzwaniem – dodam – idącym

---

<sup>19</sup> Zob.: Catherine Lutz and Geoffrey M. White, „The Anthropology of Emotions”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986; Sarah Tarlow, „Emotion in Archaeology”. *Current Anthropology*, vol. 41, nr 5, December 2000; Michael E. Harkin, „Feeling and Thinking in Memory and Forgetting: Toward an Ethnohistory of the Emotions”. *Ethnohistory*, vol. 50, nr 2, 2003. Por. także: Barbara H. Rosenwein, „Worrying about Emotions in History”. *The American Historical Review*, vol. 107, nr 3, 2005. Nowsze badania prowadzone nad emocjonalnością zwierząt zob.: „Emotions Inside Out: 130 Years after Darwin’s *The Expression of the Emotions in Man and Animals*”. Specjalny numer *Annales of the New York Academy of Sciences*, vol. 1000, December 2003. Warto przypomnieć, że klasyczne dzieło Karola Darwina zatytułowane było *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, przekł. Zofia Majlert i Krystna Zaćwiliłowska. Warszawa: PWN, 1988.

w parze z tym, które niosą ze sobą badania doświadczenia historycznego czy rozumienia empatycznego.

W dalszej części tekstu postaram się wskazać, że szczególnie ważne dla przyszłości badań historycznych wyzwanie, wobec którego stawia naszą dyscyplinę zagadnienie emocji i uczuć, dotyczy faktu, że historycy coraz częściej zdają sobie sprawę, że nie chodzi tu tylko o multiplikację ciekawych i egzotycznych dla głównego nurtu badań historycznych tematów, ale o wypracowanie nowej epistemologii, nowych metod badań oraz alternatywnych sposobów przedstawiania ich wyników. Dotyczy to zatem nie tyle historii emocji, ile budowania emocjonalnej historii<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Emocje jako temat badań historycznych ma swoją dość długą historię. W XX wieku temat ten pojawiał się niejednokrotnie w różnych nieklasycznych nurtach historiografii, które występowały przeciw historii zdarzeniowej, wielkim syntezom politycznym tracącym z widoku zwykłego człowieka i nie bały się podejmowania takich właśnie „irracjonalnych” tematów. Wystarczy tutaj wspomnieć przede wszystkim o ruchu *Annales*, a zwłaszcza o znanym artykule Luciana Febvre’a z 1941 roku „La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?” (*Annales d’histoire sociale*, vol. 3, nr 1-2, Janvier-Juin 1941), w którym francuski badacz zwracał uwagę, że emocji nie może już dłużej ignorować żaden badacz, który zajmuje się życiem społecznym, spełniają one bowiem ważne funkcje integrujące wspólnotę. Za pewne spełnienie projektu Febvre’a można uznać fakt, że 1985 roku na łamach *American Historical Review* Peter Stearns i jego żona Carol Stearns, opublikowali manifest, w którym powołali do życia nową dziedzinę badań historycznych, którą nazwali „emocjonologią”. Emocjonologia miała na celu przede wszystkim położenie teoretycznych podwalin pod nową dyscyplinę badań. Chodziło o podjęcie badań o charakterze interdyscyplinarnym, wyjście poza dominujące badania emocji, podejście wyływające z historii społecznej czy psychohistorii. Emocje miały przestać być egzotycznym tematem badawczym prowadzonym tradycyjnymi metodami, a stać się nowoczesną dyscypliną badawczą. Wkrótce Peter i Carol Stearns opublikowali książkę pod tytułem *Anger: The Struggle for Emotional Control in America’s History* (1986), która zapoczątkowała całą serię podobnych prac na temat złości, zazdrości czy strachu. Zob.: Peter N. Stearns; Carol Z. Stearns, „Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”. *The American Historical Review*, vol. 90, nr 4, October 1985; Peter N. Stearns, *Jealousy: The Evolution of an Emotion in American History*. New York: New York University Press, 1989; Peter N. Stearns and Timothy Haggerty, „The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children,

Podobnie jak pamięć, emocje stają się interdyscyplinarną kategorią badawczą szczególnie chętnie wykorzystywaną przez wpisujące się w nową humanistykę historie niekonwencjonalne. Ponieważ, jak pisałam wyżej, historie te mogą być postrzegane jako naukowe narzędzie wspierające ideologie feminizmu, postkolonializmu czy ruchów mniejszościowych, rozważając rolę pamięci i emocji w niestandardowej refleksji nad przeszłością, warto wziąć pod uwagę ideologiczny aspekt tego problemu. Forowane przez historię niekonwencjonalną badanie emocji i emocjonalne podejście do badań idzie w parze z poszukiwaniem sprawiedliwości przez tych, których „wielka historia” pozbawiła głosu; tych, których wizja przeszłości i świata nie mieści się w modelu tradycyjnego badania i przedstawiania przeszłości. Podobnie też zaznaczana w tekstach autorów historii niekonwencjonalnych szczerłość ma swoje polityczne implikacje. Wydaje się, że jej eksponenci nawiązują do ideału szczerłości promowanego w pismach Rousseau (szczerłości społecznej), który związany był z wolnością jednostki, przewycięzeniem miłości własnej i stanowił bazę społecznej integracji. Nie powinno zatem dziwić, że szczerłość forowana jest właśnie przez pisane przez „uciemiężonych” przeciw-historie. Szczerłość Rousseau bowiem promuje równość pomiędzy obywatelami otwartymi na swoje „wyznania” i współ-czucie. Szczerłość – jako droga do współ-czucia – bierze zatem udział w projekcie „równości w cierpieniu” i w tym sensie jest jednym z nośników dalszego ciągu „rewolucji niewolników”<sup>21</sup>.

Można postawić tezę, że tym, czym dla historii konwencjonalnej jest pryncypium prawdy, tym dla historii niekonwencjonalnej jest pryncypium szczerłości. Niekonwencjonalni badacze przeszłości odchodzą od konwencjonalnych

---

1850-1950”. *American Historical Review*, vol. 96, February 1991; *An Emotional History of the United States*, ed. by Peter N. Stearns and Jan Lewis. New York: New York University Press, 1998.

<sup>21</sup> Oczywiście istnieje i druga strona medalu, o której pisał Nietzsche, dla którego szczerłość była tyranią, a współczucie instrumentem dominacji (biedni i słabi nie mają wstydu). Według Nietzschego nie ulega wątpliwości, że szczerłość może być opresywna (por. tegoż, *Antychryst, Wiedza radosna*).

sposobów wypowiedzi o przeszłości, konwencjonalnych tematów i metod badawczych po to, by powiedzieć o przeszłości coś, co, ich zdaniem, zasługuje na wypowiedzenie, a co zwykła, „prawdziwa”, precyzyjna relacja o przeszłości nie jest w stanie zrobić (ze względu na hołdowanie naukowości w pozytywistycznym rozumieniu tego słowa). I właśnie *volta* od naukowej, obiektywnej kategorii prawdy, do nie-naukowej, subiektywnej wartości, jaką jest szczerłość, może – jak się wydaje – pozwolić na ujawnienie podmiotów oraz autora ich opisującego w innym świetle.

W nowej humanistyce, w łonie której powstaje wiele prac nurtu historii niekonwencjonalnej, szczerłość pojmowana jako wartość, kategoria filozoficzna czy zasada metodologiczna (choć nie zawsze wyrażana wprost i rozważana teoretycznie) idzie w parze z odrodzeniem zainteresowania uczuciami i emocjami, empatią, subiektywnością, doświadczeniem i pamięcią. Bliższe i poważne przebadanie kategorii szczerłości, które tutaj proponuję, zasadza się na idei Hilarego Putnama i Richarda Rorty’ego, którzy piszą o konieczności „infantylicyzacji filozofii”. Taka infantylicyzacja, czyli podjęcie tematów, które uznawane są za banalne czy naiwne, jest od czasu do czasu koniecznym zabiegiem w celu odświeżenia dyskusji i zwrócenia ich w innym kierunku<sup>22</sup>.

W teorii historii pojęcie szczerłości nie było dotychczas przedmiotem zainteresowania<sup>23</sup>. Można to tłumaczyć po-

---

<sup>22</sup> Zob.: Hilary Putnam, „Dewey Lectures: Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind”. *Journal of Philosophy*, vol. XCI, nr 9, 1994; Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999, s. 34 i 221. Ideą tą wspiera się także Ankersmit, pisząc o bezpośrednim doświadczeniu przeszłości, które w łonie tradycyjnej epistemologii jest nie do przyjęcia. Piszę na ten temat w: „Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii”, w: Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. Ewy Domańskiej. Kraków: Universitas, 2004, s. 22 i nast.

<sup>23</sup> Szczerłość ujmowana jako kategoria filozoficzna stała się ostatnio obiektem zainteresowania uważanego za najwybitniejszego angielskiego filozofa – Bernarda Williama. Posłużmy się zatem jego definicją szczerłości, która mówi: „szczerłość polega na upewnieniu się, że twierdzenia



wierzchownym łączeniem szczerści z naiwnością, dziecinną spontanicznością i niepopularną w panującym konstruktywizmie ideą autentyczności, w sumie nienaukowością tego pojęcia<sup>24</sup>. Należy jednak pamiętać, że szczerść rozumiano w specyficzny i odmienny sposób w różnych czasach i w różnych kulturach<sup>25</sup>. I tak, rozumienie szczerści w związku z naiwnością jest typowo nowożytny i wiąże się z nowożytnym pojmowaniem jednostki. Lionel Trilling, autor klasycznej książki *Sincerity and Authenticity* wskazuje, że są dwa powiązane ze sobą pojęcia odnoszące się do osobistej prawdziwości: autentyczność i szczerść. W czasach przednowożytnych pojęciem dominującym była szczerść (bycie prawdziwym w relacjach z innymi), zaś wraz z nadejściem czasów nowożytnych osoba szczerza zaczęła być ukazywana jako prosta i naiwna. Coraz większą rolę zaczęło zaś odgrywać pojęcie autentyczności (bycie prawdziwym w stosunku do samego siebie). Wraz z rozwojem idei autonomicznej jednostki w XVI wieku szczerść związana była z ukazywaniem swojej unikatowej i autentycznej indywidualności oraz z nowożytną ideą odgrywania ról społecznych. Jeżeli chodzi

---

danej osoby zgodne są z tym, w co on/ona faktycznie wierzy”. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002, s. 96. W filozofii szczerść jest także przedmiotem zainteresowania filozofii języka. Pisali o tym m.in. John Searl and John Austin.

<sup>24</sup> Warto przypomnieć, że słowo szczerść pochodzi od łacińskiego *sincerus*, co znaczy czysty (wolny od domieszek), prawdziwy, jednolity, rzetelny, uczciwy, naturalny, rzeczywisty, otwarty. Etymologiczna powiastka łączy pochodzenie tego słowa z wyrażeniem *sine cera*, co dosłownie znaczy „bez wosku”. W starożytnym Rzymie rzeźbiarstwo było bardzo popularne, a rynek przepelniony był posągami lepszej lub gorszej jakości. Czasami rzeźbiarze wypełniali braki swoich dzieł pszczelim woskiem. Wobec takich nieuczciwych rzemieślników bardziej zdolni umieszczali przed swoimi posągami napis: *sine cera* i wystawiali je na słońce, by udowodnić, że nie ma w nich wosku, który inaczej by się rozpuścił, ujawniając niedoróbki. Posągi, które są prawdziwe, rzetelnie wykonane, są „szczerze” (*sine cera*). Tę samą historię opowiada się w stosunku do ceramiki, naczyń, które nieuczciwi rzemieślnicy sklejali woskiem. (W języku polskim odpowiednikiem takiego wyrażenia byłoby „bez wazeliny”, „bez mydła”; wazeliniarstwo jako nieszczerze schlebianie, mydlenie).

<sup>25</sup> Zob.: Yanming An, „Western «Sincerity» and Confucian «Cheng»”. *Asian Philosophy*, vol. 14, nr 2, July 2004.

o literaturę, to według Trillinga możemy mówić o angielskiej i francuskiej szczerości. W literaturze francuskiej szczerość związana jest z poznaniem samego siebie (bycie szczerym wobec siebie, mówienie prawdy o sobie), a w angielskiej z byciem sobą w podejmowanych działaniach<sup>26</sup>.

Szczerość z kolei jako użyteczne kryterium krytyki ma wiele wymiarów: z jednej bowiem strony dotyczy odwagi autora co do ujawniania swojej postawy, emocji i przeświadczeń, z drugiej może dotyczyć odwagi wobec opisywanych zdarzeń. W tym miejscu szczerość styka się z kryterium prawdziwości i można powiedzieć, że szczerość jest warunkiem prawdy i pomaga ją tworzyć, ale prawda niekoniecznie pokrywa się ze szczerością. Wszystko zależy od tego, jak zdefiniujemy pojęcie będące opozycją w stosunku do prawdy. Może bowiem być nim fałsz, a może być też kłamstwo. Kryterium szczerości może pełnić zadanie podstawowe do przeprowadzenia takiego rozróżnienia: historyk bowiem na podstawie informacji zaczerpniętych ze źródeł może szczerze wierzyć, że przekazywane przez niego dane na temat interesującego go zdarzenia są prawdziwe (nawet jeżeli jego informacje okażą się błędne, nie można go wtedy oskarżyć o kłamstwo); jednakże, kiedy szczerość w wypowiedzi historyka nie występuje, a jego twierdzenia są fałszywe, jego stwierdzenia można określić jako kłamstwa. Kategoria szczerości może nam zatem pozwolić na odróżnienie błędu od kłamstwa (szczerość jako warunek prawdziwości wypowiedzi).

### *Chicano Studies*

Jako przykłady ilustrujące omawiane wyżej problemy emocji, empatii i szczerości wybrałam teksty powstałe w ramach popularnych w Stanach Zjednoczonych, a mało znanych w Polsce, *Chicano Studies*. *Chicano Studies* to interdyscyplinarne badania, które koncentrują się na historycznych

---

<sup>26</sup> Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

doświadczeniach różnych grup ludności pochodzenia meksykańskiego oraz meksykańsko-indiańskiego zasiedlających terytorium Stanów Zjednoczonych, szczególnie tereny przygraniczne południowego zachodu. Stanowią one część różnych studiów etnicznych, forujących interdyscyplinarne podejście do badań nad zagadnieniami rasy i etniczności w społeczeństwie amerykańskim. Badają one czynniki, które obecnie i w przeszłości wpływały na życie tych społeczności, i stosują interdyscyplinarne perspektywy i metodologie w celu ukazania i wyjaśnienia unikalnych i kompleksowych doświadczeń grup etnicznych, próbując je zintegrować z dominującymi doświadczeniami amerykańskimi<sup>27</sup>.

Opublikowany we wspomnianym tematycznym numerze *History and Theory* o „Unconventional History” artykuł Marjorie Becker „Talking Back to Frida: Houses of Emotional *Mestizaje*” jest – jak deklaruje autorka – historyczną medytacją nad trzema kobietami, które „wielka historia” pozbawiła głosu: Fridą Kahlo, molestowaną seksualnie Meksykanką Marią Enríquez oraz samą autorką (56)<sup>28</sup>. Celem tekstu jest udzielenie głosu tym, którzy do tej pory pozostawiali

---

<sup>27</sup> *Chicano/a* to osoba urodzona w Stanach Zjednoczonych, której przodkowie byli Meksykanami. Wiele osób uznaje, że określenie to jest obciążone politycznie, a żeńskie określenie *Chicana* ma często feministyczne odniesienie. Samym *Chicanos* pojęcie to wskazuje, że nie są oni ani Meksykanami, ani Amerykanami, ale uosabiają mieszaną kulturę obu krajów, zatem bycie *Chicano* oznacza walkę o wpasowanie się w świat Amerykanów przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości meksykańskiej, nabytej w okresie dzieciństwa. Stosowane zaś określenie *mestizo/a* (fr. *métis*) oznacza osobę o „zmieszanej krwi” (łac. *mixtus*). W Stanach Zjednoczonych określa się tak hybrydalną tożsamość ludzi mieszanego pochodzenia europejskiego (głównie hiszpańskiego) i meksykańskiego czy indiańskiego. Czasami określeń *Chicano/a* oraz *mestizo/a* używa się jako synonimów, jakkolwiek *Chicano/a* oznacza tożsamość polityczną, a *mestizo/a* – kulturową. Zatem *Chicano/a* jest zawsze *mestizo/a*, ale *mestizo/a* niekoniecznie musi być *Chicano/a*.

<sup>28</sup> Marjorie Becker „Talking Back to Frida: Houses of Emotional *Mestizaje*”. *History and Theory*. Theme issue: „Unconventional History”, vol. 41, December 2002. Por. napisany w podobnym stylu inny tekst tej autorki: „When I was a child, I danced as a child, but now that I am old, I think about salvation. Concepción Gonzáles and a past that would not stay put”, w: *Experiments in Rethinking History*, ed. by Alun Munslow and Robert. A. Rosenstone. New York and London: Routledge, 2004.

„historycznie niemi” (57), a drogą jego osiągnięcia jest specyficzna forma artykułu, który jest eksperymentem nowatorskiego pisarstwa historycznego (*innovative historical writing*) łączącego historię, historię oralną, literaturę i fikcyjną autobiografię. Zatem – jak przyznaje autorka – „piszę [...] w niekonwencjonalny sposób” (57). Becker posługuje się techniką, którą określa jako „historyczną empatię” (*historical empathy*), polegającą na tym, by „zapoznać się z kontekstem tak głęboko, by pozwolić osobom z zewnątrz wnikać w umysły, serca i wrażliwość innych ludzi” (69). Autorka w całej pełni ujawnia się w tekście, wierząc, że tego wymaga szczerłość wobec czytelników. Opisuje swoje doświadczenia, które – jej zdaniem – wpływają na wybór tematów badawczych, sposób badania i styl przedstawiania wyników badań. Zatem owa ujawniana w tekście prywatność autora nie ma na celu pobudzenia „intelektualnego voyeurizmu”, lecz dokonywana jest zawsze w „służbie historii”. Becker tłumaczy, że jest ona tak personalnie i historycznie empatyczna, bo-wiem doznała wiele ludzkiej życzliwości, co uwrażliwiło ją na ludzkie doświadczenia i nauczyło je współ-odczuwać (59). Chodzi jej o to, by „zachęcić czytelników, by poczuli empatię, którą sama odczuwam [odczuwa autorka] wobec moich postaci i wobec doświadczeń, które one same przeżywały” (58). Intencją Becker bowiem jest „umożliwienie czytelnikom i słuchaczom doznania tego, co doświadczył pisarz i jego bohaterowie” (58). Są to założenia co do formy przekazu i stylu, jednak technika prowadzenia prac badawczych jest standardowa. Autorka robi normalne badania archiwalne, odkrywając przy okazji niezbadane dotąd źródła, przeprowadza także wywiady. W dalszej części artykułu mamy już do czynienia z przykładem „nowatorskiego pisarstwa historycznego”, gdzie autorka w formie wymyślonych dialogów między trzema kobietami i dialogu wewnętrznego kreuje świat ich doświadczeń, który trudno jest streścić.

W ramach *Chicano studies* powstał projekt „wiedzy emocjonalnej” czy emocjonalnej (*emotive scholarship*), której autorem jest pochodzący z rodziny meksykańskiej mieszkającej w południowej Kalifornii Alberto López Pulido. W projekcie

tym chodzi o potwierdzenie i uprawomocnienie doświadczeń i wypowiedzi społeczności marginalnych oraz przyznanie, że są one realnymi i prawdziwymi doświadczeniami, które muszą zostać opowiedziane. Jej celem jest stworzenie „narracyjnej historiografii” zbiorowości, które dotychczas były „nieme” i ignorowane przez dominujący dyskurs; historiografii opisującej doświadczenia, uczucia, wyobrażenia, nadzieje, niepewności, marzenia, obawy, tragedie i zwycięstwa, które tworzą przeszłość tych zbiorowości, i włączenie tych narracji do głównej metaopowieści. W „emotywniej wiedzy” punkt wyjścia stanowi emocjonalny podmiot – przedstawiciel wspólnoty, który dokonuje introspekcji i snuje rozważania na temat swojego życia, opowieści i pamięci zbiorowej wspólnoty, której jest członkiem. Emocje w tym modelu wiedzy stają się nie – jak to często określają „poważni badacze” – niepoważnymi cechami romantycznego, kobiecego odczuwania świata, ale pełnoprawnymi sposobami poznania. W „emotywniej wiedzy” chodzi o „odkrycie samego siebie *w* oraz *poprzez* pracę [naukową]”<sup>29</sup>, o odnalezienie swojej tożsamości oraz tożsamości wspólnoty, z którą identyfikuje się autor. Przy tym zazwyczaj chodzi tutaj o tożsamość hybrydyczną, budowaną na traumach przeszłości, charakterystyczną dla społeczności kolonizowanych czy budujących diasporę. Projekt Pulido wyrósł ze sprzeciwu wobec bezemocjonalnej, racjonalnej, obiektywnej wiedzy, którą nabywał w amerykańskich szkołach i na uniwersytecie, a która nie była odpowiednia do wyrażania jego podmiotowości i nie pomogła mu „oddać głosu i historii mojej społeczności”. „Celem mojej podróży intelektualnej – pisze – było znalezienie nowych sztychów i inskrypcji, które pozwoliłyby mi odczuwać i wyrażać moje emocje jako dorosłego *Chicano* bez poczucia winy i obawy przed karą”<sup>30</sup>.

W tekście Becker szczerłość i empatia, podobnie jak to się dzieje z emocjami w projekcie wiedzy emotywniej Pulido, staje się narzędziem metodologicznym, które odgrywa

---

<sup>29</sup> Alberto López Pulido, „Engraving Emotions. Memory and Identity in the Quest for Emotive Scholarship”. *CrossCurrents*, Summer 2004, s. 48 i 50.

<sup>30</sup> Tamże, s. 47.

podstawową rolę w ustanowieniu lokalizacji autora i odzyskiwaniu jego/jej „prawdziwej” tożsamości. I być może ten właśnie aspekt uznać należy za najciekawszy, teksty te bowiem, mimo interesujących pomysłów, nie są przykładami dobrego pisarstwa naukowego, a deklaracje teoretyczne nie przekładają się na praktykę. W przypadku „Talking Back to Frida” Becker można na przykład zadać pytanie, czy autorka faktycznie osiągnęła swój cel, tzn. czy czytelnicy istotnie mogą doświadczyć tego, co autorka i bohaterki jej tekstu, i czy nie jest przypadkiem tak, że „historyczna empatia” bardziej „uciska” opisywane kobiety, niż je wyzwala i oddaje im głos? Czy pod etykietką empatii nie kryje się typowa „imperialna uzurpacja” i tendencja do eksploatacji opisywanych podmiotów? Czy historyczna empatia nie staje się wyrafinowaną strategią kolonizacji podmiotu i sposobem wepchnięcia go w europejski dyskurs? W istocie bowiem Becker przede wszystkim przyznaje głos sobie, wiedząc, że czytelnicy chcą słyszeć wypowiedzi opisywanych postaci tak, jakby to były ich własne głosy przemawiające jednak w sposób bardziej klarowny i perswazyjny. W problemie historycznej empatii w ujęciu Becker zakorzeniony jest zatem dylemat etyczny<sup>31</sup>.

Znacznie ciekawszą propozycję badawczą stanowi klasyczna w łonie *Chicano studies* w ujęciu feministycznym książka *Borderlands/La frontera. The New Mestiza* (1987), której autorką jest Gloria Anzaldúa (1942-2004) – teoretyk, krytyk kultury, poetka i znana aktywistka ruchu feministycznego. Dla Anzaldúa’y pisanie było działaniem opozycyjnym, aktem oporu kolorowej kobiety wobec dominującej białej kultury amerykańskiej oraz *queerowej* seksualności wobec „naturalnej” orientacji heteroseksualnej, a jej celem było stworzenie nowego rodzaju wiedzy powstałej na granicach różnych dyskursów i podejść, która odpowiadałaby hybrydycznej tożsamości *mestizy*. Teoria kultury opozycyjnej,

---

<sup>31</sup> Zob.: Kathleen Lundeen, „Who Has the Right to Feel? The Ethics of Literary Empathy”, w: *Mapping the Ethical Turn: A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*, ed. Todd F. Davis and Kenneth Womack. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001.

którą współtworzyła i propagowała Anzaldúa, stanowi, że uciskane przez dominującą kulturę grupy będą zwracały się do źródeł i tradycji swoich kultur, by generować kulturę oporu. Anzaldúa pisze: „Stoimy na rozstaju dróg i wobec wyboru: albo poczucia bycia ofiarą, kiedy ktoś inny kontroluje, a zatem ponosi odpowiedzialność i kogo można obwiniać (bycie ofiarą i przeniesienie winy na kulturę, matkę, ojca, byłej/go kochanki/a, uwalnia mnie od odpowiedzialności), albo poczucia bycia silną, a zatem sprawującą kontrolę”<sup>32</sup>. Chodzi więc o to, by „uciskane mniejszości” przestały ujmować siebie jako ofiary, które jedynie reagują na zjawiska znajdujące się poza ich kontrolą, a stały się aktywnymi aktorami, sprawcami działań, które tworzą odmienną rzeczywistość pozwalającą im przetrwać<sup>33</sup>.

W *Borderlands* Anzaldúa opowiada historię swojego życia, wmontowując ją w historię innych ludzi „pogranicza”, przepisując historię Teksasu i tworząc nową wiedzę o historii pogranicza Stanów Zjednoczonych i Meksyku ukazywaną z punktu widzenia *Chicanos*<sup>34</sup>. Osobista narracja przeplatana fragmentami narracji historycznej staje się krytyką oficjalnej historii produkowanej przez dominującą władzę. Należy podkreślić, że Anzaldúa nie odwołuje się do żadnych źródeł historycznych, lecz opiera się na doświadczeniach swoich, rodziny i historiach innych emigrantów, którzy mieli podobne przejścia z niesprawiedliwym traktowaniem na granicy amerykańsko-meksykańskiej. Mimo specyficznego umiejscowienia Anzaldúa’y, jej walka miała jednak nie lokalny, ale globalny charakter. Zwracała się ona ku niekonwencjonalnym podejściom do przeszłości, krytykując kolonialne prak-

---

<sup>32</sup> Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999, s. 43.

<sup>33</sup> Bonnie L. Mitchell and Joe Feagin, „America’s Racial-Ethnic Cultures: Opposition within a Mythical Melting Pot”, w: *Toward the Multicultural University*, ed. by Benjamin. Brower, Terry Jones and Gale Auletta Young. Westport, CT: Greenwood Press, 1995.

<sup>34</sup> Jest to dominujący temat literatury *Chicana/Chicana*. Pisze na ten temat Jadwiga Maszewska w: „Współczesna amerykańska proza etniczna”, w: *Historia literatury amerykańskiej XX wieku*, t. 2, pod red. Agnieszki Salskiej. Kraków: Universitas, 2003, s. 639-642.

tyki historii konwencjonalnej, określającej meksykańskich emigrantów jako „nielegalnych obcych” czy „podludzi”, tym samym występując przeciwko rasizmowi, podziałom klasowym i seksizmowi.

Podobnie jak Becker i Pulido, Anzaldúa balansuje na granicy historii, literatury i filozofii, włączając do swojej narracji poezję (tj. wiersze własnego autorstwa), a także odniesienia do mitycznej przeszłości Meksyku. (Często pisarstwo *Chicana/o* nawiązuje do magicznego realizmu). Fragmenty książki tej autorki pisane są w języku hiszpańskim i nie mają tłumaczenia. Owa „międzyjęzyczność” wskazuje na liminalny stan podmiotowości, która znajduje się w procesie tworzenia; w „pomiędzy”. Wprowadzenie *SpanEnglish* ma także uwrażliwić czytelnika niejednokrotnie nierozumiejącego tego języka na alienację, na jaką skazany jest emigrant niewładający obowiązującym w danym kraju językiem, choć z drugiej strony hiszpańskie fragmenty nie przeszkadzają w zrozumieniu tekstu i mają zachęcać do zapoznania się z tym językiem. Stosując różne techniki narracji (od faktograficznego raportu do wierszy) i eksperymentując ze stylem, autorka szuka odpowiedniego dla swojego projektu języka. Jeżeli zaś chodzi o deklaracje dotyczące epistemologii historii, to podobnie do deklaracji Becker, we wstępie do *Borderlands* Sonia Saldívar-Hull napisała, że opisana przez Głorię Anzaldúa historia proponuje nowy sposób pisania Historii, a także, że książka ta „otwiera możliwości radykalnego przepracowania sposobu badania historii. Używając rodzaju, który nazywa ona *autohistorią*, Anzaldúa ukazuje historię nie jako linearną narrację, lecz jako cykl w kształcie serpentyny”<sup>35</sup>.

Kluczowe dla omawianej autorki, jak i całych *Chicana/o studies*, jest pojęcie pogranicza (*borderland*) i opisywanie doświadczeń życia na pograniczu. Wiąże je ona z rodzinną historią ucisku i widzi jako pole walki z rasizmem, seksizmem i strukturą klasową. „By przeżyć Pogranicza/musisz żyć bez granic/stać się skrzyżowaniem dróg” – pisała w wierszu „To

---

<sup>35</sup> Sonia Saldívar-Hull, „Introduction to the Second Edition”, w: Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, s. 2.



live in the Borderlands means you”<sup>36</sup>. Jej „powstańczy feminizm” opiera się na przeświadczeniu, że autor narracji i poezji może stać się sprawcą zmian i przyczynić się do transformacji porządku społecznego. Anzaldúa wierzyła, że jej pisarstwo ma władzę przekształcenia realnej historii<sup>37</sup>. W istocie bowiem jej książka jest manifestem ciągłej walki o niepodległość toczoną przez *Chicanas*. „Będę musiała powstać i upomnieć się o swoje miejsce, tworząc nową kulturę – *una cultura mestiza*” – pisała (44). „Nigdy już nikt nie sprawi, że będę się wstydziła swojego istnienia. Będę mówiła własnym głosem: indiańskim, meksykańskim, białym. Będę miała swój język węża – mój głos jako kobiety, mój głos tożsamości seksualnej, mój głos poetki. Przekroczę tradycję milczenia” (81).

Najważniejszym jednak celem Anzaldúa’y było zbudowanie świadomości nowej *mestizy*, co stanowi jej niepodważalny wkład w stworzenie feministycznego punktu widzenia *Chicanas*. W epistemologii feministycznej zjawisko to związane jest z głoszoną m.in. przez Sandrę Harding „teorią lokalizacji” czy „teorią usytuowania” (*standpoint theory*), która stanowi ciekawą propozycję badawczą oferowaną przez epistemologię feministyczną, wykorzystywaną w różnego rodzaju badaniach grup mniejszościowych prowadzonych w ramach nowej humanistyki. Założeniem tej teorii jest zwrócenie uwagi na problem lokalizacji zarówno autora/ki tekstu, jak i opisywanych przez niego/nią podmiotów badawczych. „Umiejscowienie jest obiektywną pozycją zajmowaną w ramach stosunków społecznych wyrażaną poprzez taką czy inną teorię dyskursu” – pisze Harding.<sup>38</sup> Ważne jest zatem, kim jest autor i podmiot badawczy (jakiej jest naro-

<sup>36</sup> „To survive Borderlands/you must live *sin fronteras*/be a crossroads”. Anzaldúa „To live in the Borderlands means you”, w: tejsze, *Borderlands/La Frontera*, s. 217.

<sup>37</sup> Por.: Theresa A. Martinez, „Making Oppositional Culture, Making Standpoint: A Journey into Gloria Anzaldúa’s Borderlands”. *Sociological Spectrum*, vol. 25, 2005, s. 563. Zob. także: Debra A. Castillo, „Anzaldúa and Transnational American Studies”. *PMLA*, vol. 121, nr 1, January 2006.

<sup>38</sup> Sandra Harding, *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism, and Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998, s. 150.

dowości, rasy, płci, pochodzenia społecznego, itd.). Dla Anzaldúa'y świadomość nowej *mestizy* jest tożsama zarówno ogólnie ze świadomością kobiety, jak i świadomością kobiet pogranicza. Należy jednak podkreślić, że w ujęciu tej autorki walka *mestizy* jest walką prowadzoną w łonie feminizmu w wydaniu *queerowym*. Zaś sama *mestiza* staje się przywódczynią totalnej rebelii i symbolem pożądaney przyszłości, która propaguje wyraźną postawę polityczną – wyposażonej w świadomość feministyczną *Chicany*. Uosabia ona ponadto typową podmiotowość hybrydyczną, która ciągle znajduje się w procesie przejścia, co ma jej ułatwić rozbitcie binarnego sposobu widzenia świata<sup>39</sup>. Anzaldúa w następujący sposób określa zadania nowej *mestizy*:

Praca świadomości *mestizy* polega na rozbitciu dualizmu podmiot–przedmiot, który ją więzi, i pokazaniu za pomocą ciała i obrazów, jak ów dualizm jest przekraczany. Rozwiązanie problemu między białą rasą i kolorową, między mężczyznami i kobietami leży w zaleczeniu rozłamu, którego źródło bije u podstaw naszych egzystencji, kultur, języków i myśli. Całkowite wykorzenienie dualistycznego myślenia ze zbiorowej i jednostkowej świadomości jest początkiem długiej walki; walki, która – jak można mieć nadzieję – przyniesie kres gwałtom, przemocy i wojnie (102).

Anzaldúa pisze, że *mestiza* musi dokumentować tę walkę, spisywać ją w odmiennym niż dominujące historie stylu. Do jej zadań należy także reinterpretacja historii oraz kształtowanie nowych mitów przy użyciu nowych symboli. Chodzi bowiem o tworzenie nowych wizerunków podmiotowości, które pozwalają autorce przedefiniować tożsamość dzięki odniesieniom do problematyki płci kulturowej (*gender*) i seksualności. Odniesienia do przeszłości służą jej zaś bardziej do mnożenia pożądaney tożsamości i dekonstrukcji nieprzydatnych niż do budowania odpowiednich jej wizji<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Por.: Erika Aigner-Varoz, „Metaphors of a Mestiza Consciousness: Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*”. *Melus*, vol. 25, nr 2, Summer, 2000.

<sup>40</sup> Jest to strategia charakterystyczna dla wykorzystywania historii w myśli feministycznej, co zauważyła Maria Solarska w „Historia ko-

Polskim czytelnikom propozycja Anzaldúa'y może wydać się znajoma. Podczas czytania *Borderlands/La Frontera* i podobnych, przepisujących historię prac powstałych w ramach nowej humanistyki, nasuwają się skojarzenia z „dyskursem rewolucyjnym” znanym nam m.in. z polskiej historiografii po 1945 roku<sup>41</sup>. Nic jednak dziwnego, skoro u podstaw nowej humanistyki stoi z jednej strony poststrukturalizm, a z drugiej różne nurty marksizmu. Marksizm stanowi przecież klasyczny model „teorii lokalizacji”, oferując spojrzenie na historię z punktu widzenia proletariatu. Robotnicy (podobnie jak *Chicanos*) nie mają świadomości, należą do klasy uciskanej i trzeba ich wyposażyć w świadomość klasową, by zrealizować rewolucyjne cele. Podobnie zatem jak w marksizmie, tak i w feministycznej teorii lokalizacji, co ujawnia się także w książce Anzaldúa'y, punkt wyjścia stanowi założenie, że „uciskani wiedzą lepiej”, tzn. że pozycja marginalizowanych i uciskanych grup społecznych jest pozycją uprzywilejowaną w tworzeniu wiedzy<sup>42</sup>. Zatem to od ich doświadczeń i produkowanej na ich podstawie wiedzy należy wyjść, poszukując nowych paradygmatów wiedzy. Budowanie takiej wiedzy ma

---

biet we Francji jako propozycja strategiczna”, w: *Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii*, pod red. Grzegorza A. Dominiaka, Janusza Ostoja-Zagórskiego i Wojciecha Wrzoska. Bydgoszcz: Epigram, 2005, s. 240.

<sup>41</sup> Pisali na ten temat: Andrzej F. Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2000; Rafał Stobiecki, „Z dziejów tak zwanego przełomu metodologicznego w historiografii polskiej po II wojnie światowej”, w: „Między modernizmem a postmodernizmem w historiografii”, pod red. Jana Pomorskiego. *Res Historica*, z. 19, 2005 i tegoż, *Historia pod nadzorem*. Łódź: UŁ, 1993, a także Marek Woźniak, „Historia i rewolucja. Dyskurs rewolucyjny jako strategia oswojania przeszłości”, w: *Gra i konieczność*.

<sup>42</sup> Użyteczne streszczenie dyskusji na temat „teorii lokalizacji” można znaleźć w artykule Alison Wylie, „Why Standpoint Matters”, w: *Science and Other Cultures. Issues in Philosophy of Science and Technology*, ed. by Robert Figueroa and Sandra Harding. New York and London: Routledge, 2003. Zob. także: Sandra Harding, „Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophical and Scientific Debate”, w: *The Feminist Standpoint Theory Reader*, ed. by Sandra Harding. New York and London: Routledge 2003. Zob. także: Elżbieta Pakszys, *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu. Studium epistemologii naturalizowanej w perspektywie feministycznej*. Poznań: UAM, 2000.

cele ideologiczne, chodzi bowiem o umocnienie pozycji uciskanych, a zatem tworzona jest w ich interesie. Według Harding „teoria lokalizacji” nie jest zatem zwykłym punktem widzenia czy perspektywą badawczą, wymaga bowiem zarówno zaplecza nauki, jak i walki politycznej. Można więc powiedzieć, że zawarte w *Borderlands/La Frontera* programowe idee Anzaldúa’y zostały opisane i zamienione na teoretyczne projekty w pracach Harding<sup>43</sup>. I jednej, i drugiej chodzi o to, by zacząć badania zmierzające do poszerzenia wiedzy o życiu na różnych pograniczach właśnie od tego specyficznego usytuowania ludzi na różnych „rozdrożach”, na przecięciu różnych etnosów, klas czy opcji seksualnych. Przy tym wiedza ta zawsze wyprowadzana jest z analizy konkretnych doświadczeń i budowana „od dołu”, tak, by wspierać i legitymizować walkę *Chicanas* o swoje prawa.

Z teoretycznego punktu widzenia propozycja Anzaldúa’y nie jest szczególnie wyrafinowana, jednak – wraz ze wspomnianymi wyżej tekstami Becker i Pulido – wskazuje ona na pewien nurt w nowej humanistyce, w którym emocje, empatia i szczerłość stają się instrumentami odkrywania i dyskusowania własnej tożsamości autora i badanych podmiotów. Podejście takie jest typowe dla tych, powstałych w łonie studiów postkolonialnych i etnicznych, projektów, w których chodzi o oddanie głosu społecznościom, które „wielka narracja” pozbawiła głosu i których historia była pisana przez zwycięzców i na ich potrzeby. Teraz zaś, dzięki wykorzystywaniu innego rodzaju źródeł, budowaniu innej metodologii, która kontestuje europocentryczny, antropocentryczny, fallocentryczny i logocentryczny model poznania, przedstawiciele tych społeczności piszą historię od nowa i ze swojego punktu widzenia. Emocje, empatia i szczerłość stają się ważnymi kategoriami analizy oraz zasadniczymi elementami nowej epistemologii, której inne składniki stanowią: interdyscyplinarność, badania prowadzone w kategoriach „rasy, klasy, płci kulturowej”, wprowadzanie nowych kategorii badawczych, takich jak:

---

<sup>43</sup> Sandra Harding, „Borderlands Epistemologies”, w: tejże, *Is Science Multicultural?* Tytuł tego rozdziału Harding zawdzięcza inspiracji zaczerpniętej z książki Anzaldúa’y. Zob. przypis 8, s. 219.

diaspora, hybrydyczność, pogranicze, mimikra; strategiczny esencjalizm, duża rola historii oralnej oraz historii kultury popularnej, szukanie alternatywnych sposobów przedstawiania efektów badań (odejście od odpersonalizowanej, obiektywnej narracji oraz stylu charakterystycznego dla XIX-wiecznej powieści realistycznej); wskazanie na zasadniczą rolę podmiotu–autora, stającego się głosem wypowiadających się w imieniu społeczności, której jest członkiem; pisanie o przeszłości, którego celem jest jej odnalezienie i przywrócenie. Doceniając wagę tych badań, trzeba jednak dostrzegać ich zagrożenia, wskazywane także przez samych marksistowskich historyków, na przykład Erica Hobsbawma, który pisze:

Najważniejsze niebezpieczeństwo polityczne, jakie grozi współczesnej historiografii, to „antyuniwersalizm”: „Moja prawda jest równie dobra jak twoja, niezależnie od faktów”. Ten antyuniwersalizm jest szczególnie pociągający dla najróżniejszych grup o wspólnej tożsamości. Dla nich bowiem przedmiot badania historii stanowi nie to, co się wydarzyło, lecz – w czym dotyczy to członków danej grupy. Ogólnie rzecz biorąc, dla tego rodzaju badań historycznych nie liczy się racjonalne wyjaśnienie, ale znaczenie: nie to, co się wydarzyło, lecz – w jaki sposób członkowie kolektywu, definiujący siebie w opozycji do innych (czy chodzi o religię, przynależność etniczną, narodowość, płeć, sposób życia, czy jeszcze coś innego) odczuwają te wydarzenia<sup>44</sup>.

Opis ten jest bardzo adekwatny do historii niekonwencjonalnych. Faktem jest, że w swych eksperymentach w formułowaniu różnych podejść do przeszłości badacze często zwracają większą uwagę na opisanie swoich doświadczeń i wyrażenie subiektywnych poglądów niż na warsztat badawczy. Dlatego dla historyka zainteresowanego niestandardowym uprawianiem historii owe propozycje są o tyle interesujące, o ile stanowią inspirację, a nie jakieś gotowe wzorce. Nie chodzi tutaj o instrumentalne aplikacje, ale o próby zastosowania pewnych pomysłów do materiału badawczego, które to pomysły w trakcie badań zostaną zmodyfikowane i do nich przystosowane.

---

<sup>44</sup> Eric Hobsbawm, „Manifest dla historii”, przekł. Wojciech Nowicki. *Europa*, 42, nr 3/05, 19.01.2005, s. 10.

Historia akademicka i historia niekonwencjonalna  
porównanie

Historia konwencjonalna (akademicka)	Historia niekonwencjonalna
historia	przeciw-historia
Ranke	Foucault
epistemologia	etyka, estetyka
konwencje	wartości
opis	przedstawianie/reprezentacja
obiektywizm	subiektywizm
związek przyczynowo-skutkowy	zaburzenie związku przyczynowo-skutkowego; myślenie metaforyczne
prawda	szczerłość
czas linearny	zerwania, luki, fragmenty
„fetysz faktu i genezy”	krytyka
tekst pisany	tekst pisany, komiks, fotografia, film (dokumentalny, fabularny, animowany), pomnik, strony www
realistyczny styl narracji	eksperymenty z różnymi stylami
historia zwycięzców	historia pokonanych (historia rewindykacyjna, insurekcyjna)
<i>historia magistra vitae</i> (Cyceron)	historia – rzeźnia (Hegel)
legitymizacja, utrwalenie i wzmocnienie istniejącej władzy	oddanie sprawiedliwości przeszłości; udzielenie głosu tym, których go pozbawiono (kobiety, dzieci, zwykli ludzie, zwierzęta, kalecy, „inni”)
syntezy, biografie wielkich ludzi, historia polityczna	historia oralna (literatura świadcstwa), historia empatyczna, historia alternatywna, historia przyszłości
tradycja/konserwatyzm/prawica	rewolucja, rebelia/lewica

### 3. Problem kryzysu historii akademickiej



Dyskusje na temat kryzysu historii stanowią złagodzoną formę apokaliptycznych wizji końca czy śmierci historii, o których pisałam wcześniej. W ciągu ostatnich lat, po raz kolejny w dziejach dyscypliny, pojawiły się twierdzenia, że historia znajduje się w kryzysie<sup>45</sup>. Mówiono przy tym albo na temat kryzysu historii w ogóle, albo skupiano się na analizach jego aspektów określanych jako: kryzys epistemologiczny czy poznawczy, kryzys przedstawiania, kryzys odniesienia, kryzys instytucjonalny czy techniczny. Sugerowałyby to, że kryzys historii ma charakter zewnętrzny, to znaczy że wynika z ogólnych turbulencji, które dotknęły naukę, czy jeszcze szerzej – kulturę, a które związane są z wchodzeniem w epokę ponowoczesną. Często przy okazji dyskusji na ten temat odnoszono się do towarzyszących owemu kryzysowi różnych zwrotów (zwrot lingwistyczny, narracyjny, dyskursywny, retoryczny, kulturowy, etyczny, estetyczny, itd.), które stanowić miały świadectwa szamotania się zwłaszcza nowej humanistyki poszukującej sposobu na przekroczenie nowożytnego modelu nauki nieprzystającego do współczesnej kondycji człowieka i kultury. Faktycznie, jak zauważył Thomas S. Kuhn, w epoce kryzysu

---

<sup>45</sup> Dyskusje na temat kryzysu opisuje Harvey J. Kaye, *The Powers of the Past: Reflections on the Crisis and Promise of History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. O wcześniejszym kryzysie historii, który miał miejsce na przełomie XIX i XX wieku i polegał na przewartościowaniach dotychczasowego modelu uprawiania historii (przełom antypozytywistyczny), pisze Andrzej F. Grabski, „Historiograficzne reorientacje na przełomie wieków”, w: tegoż, *Dzieje historiografii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006, s. 558 i nast. Polemizuje on z ujęciem przełomu antypozytywistycznego Jerzego Topolskiego – „O cechach charakterystycznych przełomu antypozytywistycznego w naukach historycznych”. *Studia Metodologiczne*, nr 19, 1980.

uczony „przypomina człowieka szukającego po omacku” i próbuje tworzyć coraz to nowe teorie, które albo zdobywają uznanie i torują drogę nowemu paradygmatowi, albo ulegają zapomnieniu<sup>46</sup>.

Różne sposoby rozumienia kryzysu wywodzą się z jednego źródła, a mianowicie z medycyny. Stosowane m.in. przez Hipokratesa w jego studiach o medycynie słowo κρίσις oznacza punkt zwrotny choroby, „krytyczny dzień” (określenie stosowane także przez Arystotelesa), nagłą zmianę, od której zależy przyszła kondycja pacjenta. Znaczenie greckich κρίσιμος, κρίσις, κριτεος, κριτικός ma związek z osądzeniem, oceną, wyrokowaniem, rozstrzygnięciem się. Stosując więc słowo kryzys do rozważań na temat ludzkich konstruktywów, takich jak kultura, nauka, religia, ideologia, państwo, naród, godzimy się z przyrównywaniem ich do ludzkiego ciała<sup>47</sup>. W takiej opcji kultura, a w naszym przypadku historia, która jest jej częścią, jest jak ciało, o którym można powiedzieć, że jest chore czy zdrowe, normalne lub patologiczne, rodzi się, rozwija i umiera. Kryzys w tym sensie będzie rozumiany jako pewne odstępstwo od normy, jako stan chorobowy. Epistemologiczne rozumienie kryzysu też wywodzi się od tego podstawowego – medycznego<sup>48</sup>. Przykładem może być tutaj teoria kryzysów w nauce przedstawiona przez Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych*<sup>49</sup>, gdzie autor używa takich pojęć, jak: nauka normalna (tj. zdrowa), nie-normalna (chora), anomalie (patologia, odstępstwo od normy). Kryzys można zatem określić jako funkcję, która raz

---

<sup>46</sup> Thomas S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przekł. Helena Ostromięcka. Warszawa: Aletheia, 2001, s. 159.

<sup>47</sup> Nietzsche mówił o ludzkich konstruktywach jako antropomorfizmach. Zob.: Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przekł. Bogdan Baran. Kraków: inter esse, 1993, s. 246 i 252. O problemie antropomorfizacji w historiografii pisze Wojciech Wrzosek w: *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995, s. 13, 20-21.

<sup>48</sup> Użyteczny przegląd różnych rozumień kryzysów znajduje się w zbiorze artykułów: *O kryzysie*, przygotował i przedmową opatrzył Krzysztof Michalski. Warszawa: Res Publica, 1990.

<sup>49</sup> Kuhn, *Struktura*, s. 125-166.



świadczy o obumieraniu systemu (kryzys kończący się katastrofą), a raz o jego żywotności (kryzys asymilujący anomalie).

O kryzysie historii (a ogólnie o końcach, śmierciach i kresach) mówią albo ci, którzy zainteresowani są utrzymaniem tradycyjnego sposobu uprawiania refleksji historycznej i przedstawiania przeszłości, strategicznie próbując neutralizować i inkorporować pojawiające się anomalie, albo ci, którzy zainteresowani są promowaniem podejść awangardowych. Pierwsi sceptycznie odnoszą się do istnienia kryzysu, drudzy traktują dyskusję o nim jako performatyw, gdzie – jak pisałam wcześniej – deklaracje o kryzysie tworzą rzeczywistość kryzysu. Przy tym warto w tym miejscu zacytować samego Kuhna, który stwierdził, że:

Wybór między paradygmatami jest [...] wyborem między dwoma niedającymi się ze sobą pogodzić sposobami życia społecznego. Tak więc nie jest on i nie może być zdeterminowany wyłączenie przez metody oceniania właściwe nauce normalnej, te bowiem zależą częściowo od określonego paradygmatu, który właśnie jest kwestionowany<sup>50</sup>.

Czytając prace historyczne, kryzysu historii, który prowadziłby do rychłej katastrofy, tj. do upadku czy zniszczenia historii jako dyscypliny – co sugerują niektórzy badacze, których paniczne ostrzeżenia odzwierciedlają już same tytuły ich prac, jak to jest w przypadku książki Keitha Windshuttle *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theories are Murdering out Past*<sup>51</sup> – nie widzę. Co widzę natomiast, to kryzys w sensie pozytywnym, tj. taki, który umacnia dyscyplinę i skutecznie pacyfikuje i neutralizuje pojawiające się dookoła „anomalie”. Zauważam także, że za różnymi sposobami widzenia i badania przeszłości stoją ideologie i wyraźne opcje światopoglądowe, których historycy nie zawsze są świadomi.

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 170.

<sup>51</sup> Keith Windshuttle, *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theories are Murdering our Past*. New York: Free Press, 1997.

Kiedy „przyłożymy” teorię rozwoju nauki Kuhna do zmian zachodzących w historii historiografii, zauważymy, że materiał badawczy nie da się „podciągnąć” do jej założeń, jakkolwiek może ona służyć jako inspiracja i punkt wyjścia takich rozważań. Analiza prac historycznych oraz nurtów i tendencji istniejących w refleksji historycznej testuje teorię Kuhna, pokazując jej braki i ostrzegając przez automatycznym stosowaniem modeli<sup>52</sup>. Zatem w dziejach historiografii mamy do czynienia z rozmywaniem się i uelastycznianiem dominującego w danym czasie sposobu badania i przedstawiania przeszłości. Prowadzi to do rozluźnienia reguł nauki normalnej – czego dowód dali np. francuscy Annaliści, którzy walczyli z pozytywizmem i odcięli się od tradycyjnego sposobu uprawiania nauki historycznej, ale paradygmatu nie rozbili. Dotyczy to zresztą ogólnie takich nurtów współczesnej historiografii, jak: historia antropologiczna, socjologia historyczna, psychohistoria czy historia płci kulturowej. Kryzys, który się pojawia, spowodowany jest frustracją wynikającą z niezadowolających rozwiązań problemów, proponowanych przez normalną naukę. W przypadku dzisiejszego stanu dyscypliny historycznej ataki przyszły z kilku stron: z jednej strony krytykę sformułowała właśnie nowa humanistyka, która wskazała na ograniczenia historii jako nauki opierającej się nadal w przeważającej mierze na nowożytnej koncepcji naukowości, co ujawniło się w postaci tzw. kryzysu epistemologicznego w historii. Z drugiej strony kryzys spowodowało podjęcie problematyki badawczej związanej z charakterystycznymi dla XX wieku doświadczeniami krańcowymi, a zwłaszcza popularność studiów na temat Holocaustu, lecz także – ogólnie, przyjęcie perspektywy pisania o przeszłości z pozycji ofiary, co doprowadziło do kryzysu przedstawiania, który ujawnił, że charakterystyczny dla pisarstwa historycznego styl realistyczny nie jest w stanie oddać doświadczeń traumatycznych. Wreszcie zaatakowano historię jako dyscyplinę

---

<sup>52</sup> Czerpiąc inspiracje z teorii Kuhna, przed automatyczną jej aplikacją do badań rozwoju nauki historycznej ostrzega Jan Pomorski w: *Paradygmat „New Economic History”. Studium z teorii rozwoju nauki historycznej*. Lublin: UMCS, 1995, s. 12.

dostarczającą obowiązującego obrazu przeszłości, która odgrywa rolę społeczno-polityczną, integrując wspólnotę czy naród wokół pewnej tradycji oraz legitymizując i wspierając władzę. Ujawniało się to w postaci tzw. kryzysu historii dyscyplinarnej, akademickiej, który uwidacznia się m.in. w dyskusjach o relacji między pamięcią i historią, gdzie pamięć ujmowana jest jako alternatywa dla historii, w dyskusjach na temat subiektywizmu wiedzy historycznej, ideologicznego jej uwikłania oraz w dyskusjach na temat komercjalizacji, wulgaryzacji i popularyzacji wiedzy historycznej.

Teoria historii, która przez wiele lat skupiała się na kryzysie narracji i kryzysie przedstawiania i z tych punktów widzenia diagnozowała pisarstwo historyczne, znacznie zawężyła ten problem. Kryzys przedstawiania bowiem doprowadził do uelastycznienia modelu ukazywania przeszłości, akceptując takie formy przedstawiania jak dialog (*Montaigne* Le Roy Ladurie), częściowa beletryzacja czy fikcjonalizacja (*Dead Certainties* Simona Schama), film (*JFK* Olivera Stone'a)<sup>53</sup>, pisanie fragmentami i stosowanie narracji nieliniowej (*1926* Hansa Ulricha Gumbrechta), komiks (*Mysz* Arta Spiegelmana)<sup>54</sup>, nie mówiąc już o prowadzonych przez profesjonalnych historyków stronach internetowych i multimedialnych prezentacjach dostępnych na CD-romach, które dają bogate możliwości przedstawiania przeszłości poprzez połączenie tekstu, obrazu i głosu<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Pisze na ten temat Piotr Witek, *Kultura, film, historia. Metodologiczne problemy doświadczenia audiowizualnego*. Lublin: UMCS, 2005. Awangardowe spojrzenie na temat przedstawiania historii w filmie fabularnym prezentuje Robert Rosenstone, *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. Por. także punkt widzenia historyka: Natalie Zemon Davis, *Slaves on Screen: Film and Historical Vision*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

<sup>54</sup> Jeden z numerów pisma *Rethinking History* (vol. 6, nr 3, 2002) poświęcony jest „powieści graficznej” (*graphic novel*), tzn. przedstawianiu przeszłości w formie komiksu.

<sup>55</sup> Zob. stronę internetową: <http://www.digitalhistory.uh.edu/> Por. także: Daniel J. Cohen, Roy Rosenzweig, *Digital History: A Guide to Gathering, Preserving, And Presenting the Past on the Web*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

Artykuły opublikowane w omawianym w poprzednim rozdziale tematycznym numerze *History and Theory* o „Unconventional History” wskazują, jak owo otwieranie się historii akademickiej dotyczy nie tylko sposobów przedstawiania, lecz także tendencji i metod badawczych, które historia scjentyistyczna uznawała za nienaukowe. Dotyczy to m.in. „historii literackiej”, która rozmywa granice między historią naukową i literaturą; inspirowanej interpretacjami feministycznymi „historii empatycznej” opartej na analizach doświadczeń badanego podmiotu oraz piszącego o nim/niej autora/ki; „historii przyszłości” mówiącej o możliwych scenariuszach przyszłości; „historii alternatywnej”, która opowiada, jak mogłaby wyglądać przeszłość, gdyby wydarzenia skończyły się inaczej, niż faktycznie to miało miejsce.

Można zatem powiedzieć, że kryzys historii akademickiej świadczy bardziej o żywotności historii niż o jej obumieraniu, wskazuje bowiem na duże możliwości przystosowawcze dyscypliny do zmieniającego się kontekstu kulturowego i nowych zapotrzebowań. Ważniejsze jest, iż możliwa interpretacja kryzysu historii, która traktuje go jako wskazanie na potrzebę zbudowania odmiennego podejścia do przeszłości i szukania innych form jej przedstawiania, uwidacznia się nie tyle w książkach historyków, ile właśnie w innych formach wyrażania wiedzy o przeszłości, do których należy wspomniany wyżej film, muzea, strony internetowe, sztuka współczesna, teatr czy muzyka. Tam bowiem wprowadzone zostają w praktykę teoretyczne pomysły na przykład Foucault i Derridy. Wcieleniem pomysłów tego ostatniego może wydawać się budynek (nie kolekcja!) Muzeum Żydowskiego w Berlinie, projektu Daniela Libeskinda. Analiza tego gmachu, którą przeprowadzam w rozdziale „Monumentalna przeciw-Historia Daniela Libeskinda”, pokazała jednak, że mimo dekonstruktywistycznej formy projekt Libeskinda włącza się w pewną metanarrację. Budowla ta bowiem opowiada historię, i to historię przez duże H z konkretnym początkiem, środkiem i końcem; historię, która ma cel, rozwija się zgodnie z zakodowaną w samej rzeczywistości intrygą (biblijna historia Żydów). Jest to – jak staram się udowodnić – „monumentalna przeciw-Historia”; historia, którą

Foucault określił mianem „przeciw-historia”, ale mająca wyraźne cechy metanarracji.

Dostrzegając paradoks tkwiący w ukazywaniu przeszłości z perspektywy ofiar, których niekonwencjonalne przeciw-historie noszą znamiona historii monumentalnej, w dalszej części rozdziału skupię się na kryzysie historii, odnosząc się do problemu kryzysu narracji historycznej w kontekście głoszonoego przez Lyotarda upadku „wielkich opowieści”.

### Kryzys historii i Lyotardowski upadek wielkich narracji

Na poziomie najbardziej ogólnym narzucają się dwa zasadnicze sposoby podejścia do problemu kryzysu narracji historycznej: takie, które odwołuje się do Lyotardowskiej tezy o kryzysie metanarracji, i takie, które związane jest z kryzysem przedstawiania, który – powtórzmy – wykazał, że przyjmowany w pisarstwie historycznym styl XIX-wiecznej prozy realistycznej nie jest w stanie oddać traumatycznych doświadczeń ludzkich (zwłaszcza XX-wiecznych zbrodni ludobójstwa).

W kontekście teorii Lyotarda kryzys historii, którego aspektem i jednym z przejawów jest kryzys narracji historycznej, związany jest ogólnie z kryzysem nowoczesności rozumianym jako pewien projekt wspierający się na ideach humanizmu i Oświecenia. Według Lyotarda żyjemy w epoce ponowoczesnej, której cechą charakterystyczną jest kryzys i upadek „wielkich narracji” czy „wielkich opowieści”, wiążący się z upadkiem wiary w Prawdę, z kryzysem metafizyki, a także z kryzysem uniwersytetu. W *Kondycji ponowoczesnej* francuski badacz poświęca wiele uwagi kwestii komercjalizacji wiedzy, zwracając uwagę, że w epoce ponowoczesnej legitymizatorem i czynnikiem uprawomocniającym wiedzę jest przede wszystkim jej skuteczność i użyteczność, nie chodzi zatem o to, by poznać prawdę, ale by zwiększyć moc. „Nie ma zatem dowodu ani weryfikacji twierdzeń, ani prawdy, bez pieniędzy” – pisze Lyotard. Nie można zatem oddzielić funkcji poznawczej nauki od jej roli społeczno-politycznej. W związku

z tym zmienia się też rola Uniwersytetu, który ma nie tworzyć ideały, ale produkować kompetentnych pracowników. Całością sterują zaś decydenci trzymający w ręku środki finansowe<sup>56</sup>.

Podobnie wielu historyków uważa, że deklarowany kryzys historii nie ma natury epistemologicznej, ale jest kryzysem instytucjonalnym czy technicznym, podając zawarte u Lyotarda argumenty: zmiany finansowania szkół wyższych, brak autonomii uczelni, nad którą kontrolę sprawuje władza zainteresowana w promowaniu określonych badań i na nie właśnie przeznaczająca fundusze (np. polityczne przesłanki fascynacji „przedsiębiorstwem Holocaustu”); kwestia urynkwienia nauki historycznej (przemysł dziedzictwa; przeszłość, która staje się przedmiotem handlu i którą można kupić i sprzedać); redukcja godzin nauczania historii w szkołach podstawowych i średnich (zwątpienie w przydatność wiedzy humanistycznej; edukacja w kierunku specjalizacji); mniejsze nakłady na szkolnictwo; umasowienie szkolnictwa wyższego (produkcja kadry pracowniczej z dyplomem; studia – środkiem zaradczym na bezrobocie młodych); spadek jakości kształcenia<sup>57</sup>; spadek statusu społecznego historyka, który z otoczonego estymą inteligenta staje się ekspertem zapraszany do telewizyjnych konkursów i *talk-show*; zmniejszająca się liczba zatrudnienia młodych w instytutach historii, gerontokracja, itd. Z takiego sposobu rozpatrywania kryzysu historii wynika, że kryzys epistemologiczny jest pochodną kryzysu instytucjonalnego i że oba zjawiska należy rozpatrywać łącznie<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przekł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Altheia, 1997, s. 128, 131, 136-141.

<sup>57</sup> O innym modelu edukacji pisałam w: „Jaskinia Chejrona: Inny dyskurs edukacji”, w: *Uczeń i nowa humanistyka*, pod red. Marii Kujawskiej. Poznań: IH UAM, 2000.

<sup>58</sup> Por.: James Vernon, „Thoughts on the Present «Crisis of History» in Britain”. *History in Focus*, nr 2, 2001, pismo internetowe: <http://www.history.ac.uk/ihr/Focus/Whatishistory/vernon.html>. Por. także, Christopher Prochasseon, „Is There a «Crisis» of History in France?” *Perspectives* (American Historical Association), vol. 39, nr 5, May 1998. Podobne wątki podejmuje Gérard Noiriel w swojej książce: *Sur la „crise” de*

Zwróćmy uwagę, że Lyotard wyróżnia dwa typy opowieści legitymizacyjnej: polityczny i filozoficzny. Pierwsza, która odwołuje się do francuskiej tradycji rewolucyjnej, jest „opowieścią wolnościową” i za swój metapodmiot przyjmuje dążący do wolności lud (w tym przypadku, uniwersytet ma być środkiem zapewniającym triumf wolności, rządzi tu humanistyczna zasada, że wiedza czyni ludzi świadomymi praw i wolnymi); druga wywodzi się z tradycji niemieckiego idealizmu i jest „opowieścią spekulatywną”, której metapodmiotem jest dążący do samowiedzy Duch. Rola uniwersytetu, który jest filozoficzny i spekulatywny, sprowadza się do wskazania, że naród oraz państwo z jego instytucjami są formami wcielania się ducha, i to jego celowość uzasadnia ich istnienie<sup>59</sup>.

Interesując się przede wszystkim tą pierwszą, rozważania swoje postawię w kontekście anglo-amerykańskiej teorii i historii historiografii, analizując jedną z dyscyplin wchodzącą w skład nowej humanistyki – postkolonializm.

### *Subaltern Studies*

Obok m.in. różnych studiów etnicznych (m.in. wspomnianych wyżej *Chicano studies*) oraz *gender studies*, *queer studies*, postkolonializm stanowi wyzwanie dla tradycyjnego modelu uprawiania historii<sup>60</sup>. Jeżeli ujmijemy go jako „anomalię” w łonie obowiązującego sposobu badania przeszłości, to należałoby spytać, czy faktycznie uwidacznia ona kryzys czy koniec metanarracji w rozumieniu Lyotarda. Sądzę, że

---

*l'histoire*. Paris: Belin 1996. Por. także: J. I. Dibua, „The Idol, Its Worshipers, and the Crisis of Relevance of Historical Scholarship in Nigeria”. *History in Africa*, vol. 24, 1997.

<sup>59</sup> Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 97-109.

<sup>60</sup> Robert Young twierdzi, że postkolonializm (jako dyskurs) należy ujmować w kategoriach krytyki historii, która była narzędziem imperialnej polityki Zachodu, legitymizatorem władzy kolonizatorów. Zob.: Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990. Por. także: Gyan Prakash, *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

w przypadku „opowieści wolnościowej” mamy do czynienia z kryzysem, ale nie z końcem. Wydaje się bowiem, że zmieniła ona swój podmiot, ale nie założenia. A zatem, nowa humanistyka nie mówi o uniwersalnej kategorii ludu – z założenia bowiem jest antyuniwersalistyczna i antyesencjalistyczna, ale będąc krytyką opozycyjną, jest także dyskursem rewolucyjnym, insurekcyjnym, Foucaultowską przeciw-historią, narracją pisaną z perspektywy ofiary, mówiącą nie o zwycięzcach i wielkich bohaterach, ale o klęskach i ponizeniu tych „niższych rangą” (*subaltern*). Stanowi ona zatem przykład dyskursu emancypacyjnego, który jest typowy dla projektu modernistycznego. Ponadto pojawia się tutaj paradoks, dążenie bowiem do wolności i sprawiedliwości to ideały humanistyczne, a postkolonializm i ogólnie nowa humanistyka występuje przeciwko takim uniwersalnym ideom. Wydaje się on zatem wdzięcznym materiałem analizy, wyraźnie bowiem jest uwięziony w paradoksie, balansując między nowożytną metanarracją – tj. różnego rodzaju odmianami marksizmu, który stanowi bazę dla postkolonialnej polityki, oraz ponowoczesnym dyskursem fragmentu ze względu na inspiracje teoretyczne, które czerpie z poststrukturalizmu i dekonstrukcji. Postkolonializm jest idealnym przykładem, by pokazać, jak dyskurs, który w założeniach podważa i krytykuje metanarracje, sam jest jej rodzajem. Wystarczy zauważyć, że kiedy tradycyjne metanarracje fetyszowały takie pojęcia jak homogeniczność, totalność, historia, naród, państwo, to krytykujący je postkolonializm, zastępuje je innymi: różnica, fragment, pamięć, wspólnota, itd. Można też zadać sobie pytanie, czy postkolonializm nie jest specyficznym wcieleniem, ponowoczesną mutacją, agonistycznej historii uniwersalnej, której intryga osnuta jest wokół kwestii kolonializmu. Zwróćmy przy tym uwagę, że już przez samo użycie przedrostka „post” wpadamy w czystą nowożytną linearną chronologiczność i mamy do czynienia z klasyczną formą narracji z początkiem, środkiem i końcem. Przy tym koniec odnosi nas nie tylko do wiary w postęp, ale i do utopijnej nadziei, że nowy świat – świat „post” – będzie lepszy, tak jakbyśmy zapominali, że współcześnie nie mamy już do czynienia z tak agresywnym kolonializmem



terytorialnym, ale z innymi jego formami, np. z kolonializmem ekonomicznym.

Mimo zatem krytyki „wiedzy kanonicznej” postkolonializm sam staje się jej ofiarą. Cały ten proces wygląda na drepnięcie w miejscu lub błędne koło. Podobnie jak to się dzieje w przypadku adaptacji i wchłaniania niestandardowych form narracji historycznej do głównego jej nurtu, bardziej świadczy o umacnianiu się systemu, o jego możliwościach przystosowawczych, co powoduje coraz to skuteczniejsze uodpornienie się na „wirusy”, niż o jego upadku. Tak rozumiany kryzys byłby zatem zjawiskiem przejściowym i pozytywnym, koniecznym warunkiem „postępu”. Można też założyć tezę odwrotną: że tworzące anty-system anomalie wykorzystują model dominujący, by skrytykować kontekst, który je stworzył. Jednak i w tym przypadku nie mielibyśmy do czynienia z propozycją nowego paradygmatu, ale z pisanem „przeciw-historii”, gdzie zmienia się narrator i bohater opowieści i gdzie chodzi o kontestację dominującego modelu, przerabianie, przepisywanie historii, zwrócenie uwagi na marginesy. W takiej perspektywie kryzys narracji oznaczałby kryzys centrum i byłby argumentem wspierającym tezę Deleuze’a i Guattariego o „deterytoryalizacji” „podrzędnych rodzajów wiedzy”, marginalizowanych przez wiedzę dominującą ze względu na ich rzekomą nienaukowość i naiwność poznawczą i przemieszczanie ich do centrum.

Jako przykład zrekonstruujmy poglądy przedstawiciela *Subaltern Studies Group*<sup>61</sup> – Dipesha Chakrabarty’ego.

---

<sup>61</sup> *Subaltern Studies Group*, do której należą Gayatri Chakravorty Spivak, Gayan Prakash, Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Shahid Amin, David Arnold, David Hardiman, Gyanendra Pandey i Dipesha Chakrabarty, powstała na początku lat osiemdziesiątych z zamysłem „przepisania” historii Indii. Dokonuje się ono w duchu krytyki tradycyjnych interpretacji historycznych, które ukazywały ruch narodowyzwoleńczy w Indiach jako ruch odgórny nobilitujący elity hinduskie, roszczące sobie prawo wypowiedzania się w imię całego narodu, a odmawiający grupom podrzędnym świadomości narodowej i siły sprawczej w tej walce. Pojęcie *subaltern* („niższy ranga”) zostało zaczerpnięte z pism Antonio Gramsciego, który przedstawił projekt badania historii klas „niższych ranga” w swoich *Escritos Políticos*. Badacze związani z *Subaltern Studies Group* używają tego określenia w stosunku do

## „Prowincjonalizowanie Europy” według Dipesha Chakrabarty’ego

Chakrabarty pisze tak: krytyka wielkich narracji wykazała, że naród nie może mieć jednej, standardowej narracji, ale że jest ona efektem wielu, konkurujących ze sobą opowieści.

---

wszystkich grup, które uznają za uciskane przez dominującą władzę (robotnicy, chłopci, kobiety, rdzenni mieszkańcy kolonii). W 1982 roku ukazał się pierwszy numer pisma *Subaltern Studies* redagowany przez Ranajita Guhę. Na jego łamach subalterniści wykazują w swoich analizach m.in. burżuazyjną istotę indyjskiego nacjonalizmu. Uważają oni bowiem, że ruch narodowowyzwoleńczy, który uwidacznia się w ruchach niższych warstw społecznych, został zaanektowany przez nacjonalizm elitarny i podporządkowany jego interesom. Mają oni także na celu zrekonstruowanie świadomości chłopów, by udowodnić odrębność i niezależność podejmowanych przez nich wystąpień, powstań i rebelii przeciwko kolonizatorom od akcji podejmowanych przez elity. Dlatego też, kiedy badacze Ci krytykują metanarracje, to mają na myśli metanarracje antykolonialnego nacjonalizmu. W ciągu ostatnich lat ich zainteresowania zwróciły się z kategorii *subaltern* na kategorię wspólnoty (*community*), która stanowi źródło oporu przeciwko dominującej władzy, choć sama jest także źródłem ucisku klasowego, kastowego i płciowego (*class, caste, gender*). Krytykuje się także modernistyczny projekt hegemonicznego narodu oparty na idei postępu, oświeceniowego racjonalizmu i sekularyzmu, opartym na społeczeństwie sfragmentaryzowanym, opartym na lokalnych tradycjach i forowanych przez nie wizjach świata (Partha Chatterjee *The Nation and its Fragments*). Ranajit Guha, *Subaltern Studies*, 7 vols. Delhi: Oxford University Press, 1982. W Polsce na temat postkolonializmu, a zwłaszcza *subaltern studies*, literatura jest szczątkowa. Tematem tym zajmują się nieliczni antropolodzy i literaturoznawcy. Zob.: teksty opublikowane w antologiach: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod red. Michała Buchowskiego. Warszawa: Instytut Kultury, 1999 oraz *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. Mariana Kempnego i Ewy Nowickiej. Warszawa: PWN, 2004, a także: „Antypody”, numer tematyczny pisma: *Czas Kultury*, nr 2, 2002 i „Postkolonializm i okolice”, numer tematyczny pisma *Er(r)go*, nr 8, 2004 (tam: Dorota Kołodziejczyk, „Trawerses przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji” oraz teże, „Antropologiczne fabulacje – hybryda, tłumaczenie, przynależność we współczesnej powieści anglojęzycznej”, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, pod red. Wojciecha J. Burszty. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001). Por. także: Daniel Vogel, „Historia a postkolonializm. Pisanie historii narodowej i jej obecność w krytyce i literaturze postkolonialnej na przykładzie Indii”. Praca doktorska obroniona w Instytucie Filologii Angielskiej, Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006 (maszynopis).

Wprowadza on pojęcie „historii mniejszości” (*minority histories*), które odnoszą się do tych przeszłości zapomnianych czy zmarginalizowanych grup społecznych, które historycy kierujący się zasadami demokracji chce włączyć do narracji narodowej. Podczas gdy na początku owe historie mniejszości stały w opozycji do historii większości, po ich włączeniu stają się one jej dodatkiem czy suplementem. W ten sposób zostają stworzone tzw. „dobre historie”, przy czym Chakrabarty od razu zadaje Foucaultowskie pytanie, kto definiuje, czym są owe „dobre historie”. Owa inkorporacja historii mniejszości do historii dominującej wzbogaca tę ostatnią, a nawet może stać się jej centrum. Każda historia mniejszości może zostać włączona do dominującej, jeżeli można opowiedzieć historię grup podporządkowanych i jeżeli perspektywa, z której taka historia byłaby opowiadana, mogłaby być bronią kategorią racjonalności. Specyficzne rozumienie racjonalności i rzeczywistości, którym kieruje się historia dominująca, wyłącza bowiem te historie, które nie pasują do tego rozumienia. Z tego Chakrabarty wysuwa wniosek, że kryterium wyłączenia ma charakter epistemologiczny. Dalej pada istotne dla naszych rozważań stwierdzenie:

Rozważmy przez chwilę efekty włączenia do dyskursu historycznego przeszłości dużych grup takich jak klasy pracujące i kobiety. Od kiedy Thompson i Hobsbawm wzięli za pióra, by uczynić z klas pracujących głównych aktorów społecznych, historia nigdy już nie była taka sama. Interwencja feministyczna ostatnich dwudziestu lat także miała niekwestionowany wpływ na współczesną wyobraźnię historyczną. Czy taka inkorporacja radykalnych ruchów do głównego nurtu dyscypliny zmieniła istotę dyskursu historycznego? „Oczywiście, że tak”. Ale odpowiedź na pytanie, czy takie włączenie spowodowało jakikolwiek kryzys dyscypliny, jest bardziej skomplikowana. Poprzez radzenie sobie z problemami opowiadania historii grup dotychczas niedostrzeganych [...] dyscyplina historii odświeża się i pozostaje sobą<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000, s. 98. Jeden z rozdziałów książki opublikowano jako: Dipesh Chakrabarty, „Postkolonialność a podstęp historii: kto wypowiada się

Chakrabarty zadaje pytanie: kto wypowiada się na temat przeszłości Indii w imieniu jej rdzennych mieszkańców<sup>63</sup>? Odpowiadając na nie, wskazuje, że w dominującym akademickim dyskursie historii „Europa” pozostaje głównym przedmiotem odniesienia. Nie chodzi mu przy tym o Europę w sensie geograficznym, ale o wyobrażeniową figurę, która jest kolebką takich podstawowych kategorii historycznych, jak państwo, naród, kapitał, obywatelstwo, prawa człowieka, idea podmiotu, demokracja, sprawiedliwość społeczna, i w tym sensie stanowi rodzaj brzemienia. (Dlatego słowo Europa ujęte zostaje w tekście Chakrabarty’ego w cudzo- słów). Wszystkie inne historie (chińska, afrykańska, itd.) stają się zatem nieuchronnie wariacjami metanarracji określonej jako „historia Europy”. Typ narracji charakterystyczny dla snucia opowieści o „historii Europy” stanowi historię wyższą rangą, a na przykład historia Indii jest w stosunku do niej niższa (*subaltern*). Pozycja podmiotu niższego rangą może być zatem wyrażona tylko poprzez historię wyższą, nadrzędną, „Europa” bowiem stanowi milczące odniesienie wiedzy historycznej. O jej nadrzędności świadczy m.in. fakt, że historycy trzeciego świata stale odnoszą się do badaczy zachodnich, ale nie na odwrót. Cytowane przez Chakrabarty’ego prace czołowych historyków zachodnich – E. P. Thompsona, Emmanuela Le Roy Ladurie, Georgesa Duby, Robert Darntona, Natalie Zemon Davis – charakteryzują się swoistą ignorancją niezachodnich historii. Wynika to z pewnych teoretycznych założeń: jeżeli chodzi o pojęcia, które strukturyzują myślenie historyczne, tylko „Europa” jest poznawalna, natomiast inne historie mogą stać się jedynie przedmiotem wiedzy empirycznej, która wypełnia ciało szkielet, którym jest „Europa” (27-29). W istocie jednak owa „Europa” – pisze Chakrabarty, „była niczym innym jak tylko fragmen-

---

w imieniu przeszłości Indii?”, przekł. Daniel Vogel. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 3-4, 2003.

<sup>63</sup> „Who Speaks for «Indian» Pasts?” – taki podtytuł nosi artykuł Chakrabarty’ego, który w książce został opublikowany już bez niego. Por. także: Gayatri Spivak, „Can the Subaltern Speak?”, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. London: Macmillan, 1988.

tem fikcji opowiedzianej kolonizowanemu przez kolonizatora w procesie fabrykacji dominacji kolonialnej” (34). Dalej pada, wydawać by się mogło absurdalne z punktu widzenia przeciętnego Europejczyka, pytanie:

Dlaczego historia jest obecnie we wszystkich krajach obowiązkowym elementem edukacji człowieka nowoczesnego (*modern person*), włączając te kraje, które obywały się bez niej aż do XVIII wieku? Dlaczego dzieci na całym świecie muszą się dzisiaj godzić na przedmiot zwany «historią», podczas gdy wiemy, że ten przymus nie jest ani naturalny, ani gwarantowany tradycją? (41)

Odpowiedź jest prosta: dzieje się tak, bowiem państwo narodowe stało się najbardziej pożądaną formą wspólnoty politycznej, a jego uniwersalizacja jest zasługą i sukcesem europejskiego imperializmu i nacjonalizmów Trzeciego Świata (41).

Chakrabarty nie pozostaje tylko przy diagnozach i krytyce eurocentrycznej historii, ale wychodzi z projektem, który, z punktu widzenia podejmowanego tematu kryzysu historii akademickiej, wydaje się szczególnie interesujący. Projekt, który określa jako „prowincjonalizowanie «Europy»”, odnosi się – jak pisze – do historii, która jeszcze nie istnieje (42). Nie chodzi mu o odrzucenie nowożytności, nauki, rozumu, meta-narracji, uniwersaliów; odżegnuje się też od kulturowego relatywizmu. Chodzi mu natomiast o analizę podstaw wspierających i legitymizujących zaufanie do tych kategorii, np. interesuje go, jak rozum stał się punktem odniesienia dla rozważań, które wywodzą się spoza kontekstu jego pochodzenia. Główna idea tego projektu polega na „wpisaniu w historię nowożytności ambiwalencji, sprzeczności, użycia siły, tragedii i ironii, które jej służyły” (43). „Domagam się historii – pisze Chakrabarty, która ujawni, w zróżnicowanej strukturze swoich narracyjnych form, swoje własne strategie i praktyki tłumienia; rolę, którą odgrywała razem z narracjami o obywatelstwie w asymilowaniu do projektu państwa nowożytnego wszelkich innych [innych od państwa narodowego – dop. E.D.] możliwych form ludzkiej wspólnotowości” (45). Historia

ta będzie ucieleśnieniem „polityki rozpacz” (*politics of despair*) i będzie zwracała się ku własnej śmierci przez śledzenie tego, co opiera się największym wysiłkom człowieka zmierzającym do translacji międzykulturowej. Chakrabarty przyznaje jednak, że taka historia jest niemożliwa w łonie historii akademickiej, której nie można odseparować od projektu nowożytności, który ją stworzył, i od Europy stanowiącej jej centrum.

Projekt Chakrabarty’ego potwierdza to, co powiedziałam wyżej: tzn. testuje elastyczność granic historii akademickiej, wzbogaca ją, ale nie zmienia zasadniczo jej fundamentalnych założeń. Zresztą nie ma takiego celu, bardziej bowiem chodzi mu o kontestację dominującego dyskursu historycznego za pomocą jego własnej broni. Można zatem przewidzieć, że dzięki postkolonializmowi (czy ogólnie powstałym w łonie nowej humanistyki nurtom historii niekonwencjonalnej) historia mutuje, uelastycznia się, urozmaica narzędzia analizy, otwiera się na nowe problemy, co wprowadza ją w stan kryzysu, ale kryzys ten nie doprowadzi do katastrofy, ale ją umocni.

### Historia niekonwencjonalna jako abiekt historii tradycyjnej

Wielu przedstawicieli historii tradycyjnej (często o prawicowych przekonaniach, np. Elizabeth Fox-Genovese, Gertrude Himmelfarb czy Keith Windshuttle) odnosi się do badań prowadzonych w ramach historii niekonwencjonalnej z agresją i wstrętem. Posługując się rozumieniem pojęcia *abiekt* zaproponowanym przez Julię Kristevę, można powiedzieć, że owe niestandardowe historie stanowią abiekt historii akademickiej. Składają się one bowiem z takich tematów i podejść, które zostały odrzucone przez te nurty historii akademickiej, pretendującej do statusu *science*, bo przypominają o jej wypartych związkach z mitem, fikcją czy ideologią. Ponadto mają one podejrzliwie przez tradycyjną historię traktowany, interdyscyplinarny charakter,

a wiele z nich (np. historia powieściowa, historia graficzna) to gatunkowe hybrydy – zakazane, „nieczyste” i zagrażające systemowi.

Ze względu na duży potencjał interpretacyjny, który kryje się za pojęciem *abject*, proponuję, by przyjrzeć się mu bliżej. Jak postaram się wykazać, jego wykorzystanie w analizach statusu historii niekonwencjonalnej ujawni dodatkowe aspekty relacji między nią a historią akademicką i wesprze konkluzje wyprowadzone na podstawie analiz tekstów na temat ich wzajemnych zależności.

### *Teoria abiektu Julii Kristevej*

Słowniki definiują *abject* jako wstrętny, obrzydliwy, nikczemny, godny pogardy, podły, unizony, a także porzucony czy zarzucony, upodlony, zaś *abjection* jako upodlenie i odrzucenie. Forma czasownikowa oznacza zaś odrzucić, upodlić, poniżyć. Słowo *abject* zrobiło interdyscyplinarną karierę dzięki Julii Kristevej, która analizowała je w perspektywie filozoficzno-psychoanalitycznej, przedstawiając swoją teorię abiekcji w książce *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*<sup>64</sup>. W jej rozumieniu słowo *abject* wraca do swego pierwotnego znaczenia, które ma swoje źródło w łacińskim *abiectus* – porzucony, wstrętny – imiesłów bierny od *abicere* (*ab* + *iacto*, -ere), co znaczy odrzucić, porzucić. W tym też sensie abiekcja to stan bycia odrzuconym. (Zwróćmy uwagę, że angielskie słowa – podobnie, jak to jest w ich francuskim tłumaczeniu – *abject*, *eject*, *inject*, *object*, *project*, *reject*, *subject* mają wspólny indoeuropejski korzeń – *yē* – rzucać).

Kristeva odnosi *abject* do stanu sprzed ukonstytuowania się i separacji podmiotu i przedmiotu (abiekt nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem), wskazując, iż pierwszego uczucia

---

<sup>64</sup> Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Seuil, 1980 (zwłaszcza rozdz. I : „Approche de l'abjection”) Kristeva inspirowała się tekstami Georges'a Bataille'a (*Abjection et les formes misérables*). Pisze o tym Rosalind E. Krauss w artykule „The Destiny of the Informe”, w: Yve-Alain Bois, Rosalind E. Krauss, *Formless. A User's Guide*. New York: Zone Books, 1997, s. 236-237.

abiekcji („odrzućcia ze wstrętem”) doznajemy przy separacji od ciała matki<sup>65</sup>. Abiekt odnosi nas zatem do preedypanego stanu dziecka, kiedy „Ja” nie jest jeszcze zdefiniowane, kiedy podmiot nie uzyskał jeszcze autonomii. Abiekt buduje się na odrzuceniu, ale nie na negacji w stosunku do ciała Matki – (*M*)*other*. Nim bowiem człowiek zbuduje swoją podmiotowość dzięki zapośredniczonej świadomości „Ja”, naśladowując „Innego” – zatem przed byciem „jak” – „Ja” nie istnieje. W końcu następuje jednak pierwotny, przedpodmiotowy proces odrzucania, wydalania, separowania i w tym stanie „pomiędzy” mamy do czynienia z abiektem. Dlatego też pewien jego aspekt istnieje zarówno w podmiocie, jak i w przedmiocie („Innym”). Abiekt to w podmiocie to, czemu „Ja” się przeciwstawia; co istnieje w nim jako opozycja do „Ja”; to ta część „Innego”, którą podmiot odrzucił, by się ukonstytuować. Cytując Joannę Bator, można zatem powiedzieć, że w świetle abiektywnej koncepcji podmiotowości „bez wymiotu nie ma podmiotu”<sup>66</sup>.

Ze względu na swoją ambiwalencję i nieoznaczoność abiekt wprowadza do podmiotu czy systemu niestabilność i stanowi dla niego zagrożenie. Dlatego też zostaje przemilczany i zepchnięty w sferę tabu. Przechowuje on bowiem to, co dotyczyło relacji istniejących przed jego ukonstytuowaniem się. Odnosi go do niezapamiętanej przemocy, kiedy to ciało musiało odseparować się od ciała, by zacząć istnieć jako samodzielne. Podmiot odczuwa abiekcje, kiedy zdaje sobie sprawę, że „Inny” go poprzedza, posiada, a zarazem, że owo zawłaszczenie powołuje do istnienia jego podmiotowość. W terminach Lacanowskich proces ten określany jest jako przechodzenie przez fazę lustra, kiedy to

<sup>65</sup> Słowo *abject* czasami tłumaczy się jako „pomiot”. Zob.: Tomek Kiltiński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*. Kraków: Aureus, 2001, s. 48. Kristeva wyróżnia różne rodzaje abiektu, m.in. związane z jedzeniem (np. gnijące resztki pożywienia, odpadki) oraz z cielesnymi śladami odrzucenia/abiekcji (płyn ciała: ekskrementy, krew menstruacyjna, mleko, pot, wymioty, plwociny).

<sup>66</sup> Joanna Bator, *kobieta*. Warszawa: Twój Styl, 2002, s. 108. Na temat koncepcji podmiotu zob.: Krzysztof Okopień, „Podmiot czyli podrzutek”. *Teksty Drugie*, nr 3, 1991. Na temat koncepcji podmiotowości w ujęciu Kristevey zob.: Mirosław Loba, *Sujet et théorie littéraire en France après 1968*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003.



około sześciomiesięczne dziecko dostrzega swoje odbicie i jest w stanie odróżnić siebie od Matki. Wtedy następuje wchodzenie w Symboliczny Porządek języka, który związany jest z oderwaniem się od ciała Matki, konstytuowaniem się „Ja” jako podmiotu, co łączy się z autoalienacją oraz z przechodzeniem pod prawo Ojca.

Abiekcja jest zatem sposobem zachowania archaicznego, preedypalnego stanu „Ja”, kondycji, w której „Ja” istniało, zanim zostało wchłonięte przez Porządek Symboliczny. Abiekt wskazuje także na zwierzęce aspekty człowieka. Abiekt – pisze Kristeva –

konfrontuje nas [...] z kruchymi stanami, kiedy człowiek znajduje się na terytorium *zwierząt*. Dzięki abiekcji prymitywne społeczności naznaczały dokładne obszary kultury, by odseparować je od grożącego świata zwierząt i zwierzęcości, który według ich wyobrażeń reprezentował morderstwo i seks<sup>67</sup>.

Według teorii Kristevy procesy od-rzucania (ab-iekcji), tj. separacji od ciała matki w kontekście jednostkowym, od świata zwierząt w kontekście kulturowym, a od monstualnych „Innych” w kontekście społecznym, są najważniejsze dla konstytuowania się podmiotowości, a także dla organizacji porządku społecznego, kulturowego i religijnego. Abiekcja jest kodowana w kulturze, która określa to, co „wstretne”, w kategoriach niedotykalnego, nieczystego, skalanego, co obwarowane jest zakazami (kazirodztwo, śmierć, kanibalizm, morderstwo, rozkład, perwersja, ciało). Rytuały mają na celu oczyszczenie kultury z „elementów abiektywnych”, co dzieje się m.in. dzięki mechanizmom sublimacji, które są instrumentami higieny społecznej. Proces identyfikowania, określania, wyparcia czy oczyszczania tych „nieczystości” ma na celu próbę wmontowania ich w kontrolowany przez kulturę Porządek Symboliczny. Wszystko bowiem, co jest definiowane jako abiekt, stanowi zagrożenie zarówno dla stabilności podmiotu, jak i dla kultury, wskazuje bowiem na słabość systemu. Z drugiej jednak strony owe elementy są

---

<sup>67</sup> Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, s. 20.

niezbędne dla istnienia owych systemów (do czego Porządek Symboliczny nie chce się przyznać, stale tropiąc i próbując neutralizować m.in. drogą sublimacji przejawy abiektu), stanowią one bowiem ich integralną część<sup>68</sup>.

### *Abject Art*

W sztuce lat dziewięćdziesiątych istnieje tendencja określana mianem *abject art* („sztuka wstrętu”), którą krytycy nazwali tak i analizują, odwołując się do teorii Kristevy. Wiąże się ją z wybranymi pracami takich artystów, jak: Jake i Dinos Chapman, Kiki Smith, Gilbert & Georg, Helen Chadwick, Damien Hirst, Cindy Sherman, a w Polsce Grzegorz Klamana, Joanna Rajkowska czy Alicja Żebrowska<sup>69</sup>. Choć odwołania te są na ogół dość powierzchowne i instrumentalne, warto zwrócić uwagę na tę aplikację ze względu na możliwość wyprowadzenia z niej inspiracji do dalszych rozważań nad historiografią niekonwencjonalną.

We wstępie do katalogu z wystawy *abject art* czytamy:

Pojęcie abiekcji dotyczące badania dyskursywnego nadmiaru i zdegradowanych elementów mających związek z ciałem i społeczeństwem, wyłoniło się jako główny teoretyczny impuls sztuki lat 90. [...] Określenie „*abject art*” nie tyle oznacza artystyczny ruch, ile opisuje dzieło, które wykorzystuje lub wskazuje na abiektywne materiały takie jak brud, włosy, ekskrementy, martwe zwierzęta, krew menstruacyjna, psująca się żywność, tak, by stanowiły one wyzwanie dla tematów tabu dotyczących

---

<sup>68</sup> Ze względu na tę cechę Hal Foster krytykuje teorię Kristevy, wskazując, że *abjection* staje się działaniem regulacyjnym systemu, testuje granice sublimacji, co w istocie doprowadza do tego, iż celem pozostaje sublimacja *abject*, oczyszczenie go i wchłonięcie, podczas gdy pierwotnie jego zadaniem było obalenie Porządku Symbolicznego. Zob.: Hal Foster, „Obscene, Abject, Traumatic”. *October* 78, Fall 1996, s. 114-115.

<sup>69</sup> W Polsce na temat *abject art* pisze m.in. Monika Bakke, „Polskie *abject art*”, w tejże, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*. Poznań: IF UAM, 2000 oraz Paweł Leszkowicz, *Helen Chadwick: ikonografia podmiotowości*. Kraków: Aureus, 2001 (zob.: oferowaną tam w przypisach definicję *abject art*, s. 234).

płci i seksualności. Sztuka ta wykorzystuje także abiektywne przedmioty, które przez dominującą kulturę konserwatywną często uważane są za nieodpowiednie<sup>70</sup>.

Artyści posługujący się formułą sztuki *abject* tworzą wzbudzające wstręt obrazy, instalacje czy rzeźby, które przedstawiają (lub wykorzystują jako materiał) rozkładające się lub zdeformowane ciała, ciała wydalające, używają w swych pracach ekskrementów, krwi, uryny, śluzu, itd. Wiele prac zaliczanych do tego rodzaju sztuki, jak na przykład Kiki Smith (*Tale*, 1992; *Disgestive System*, 1988; *Train*, 1993) czy Cindy Sherman (kolorowe zdjęcia: *Untitled #167*, 1986; *Untitled #175*, 1987; *Untitled #236*, 1987-1991; *Untitled #250*, 1992), dąży do degradacji „popędu do uwznioślenia” w sztuce (*sublimatory drive*). Ich prace odgrywają zatem rolę „de-sublimatorów” abiekcji<sup>71</sup>. W sztuce tej chodzi m.in. o to, by przeciwstawić się estetyzacji wstrętu (abiektu), który to proces stał się charakterystyczną cechą naszych czasów. Okazało się to trudne, znieczulenie bowiem człowieka postąpiło już tak daleko, iż dzieło uznane za obrzydliwe (*abject*), które dotyka granic możliwości uwznioślenia, dzięki interpretacjom krytyków szybko zamienia się w zestetyzowany obiekt, który wchłania kultura<sup>72</sup>. Nie udają się zatem próby tworzenia sztuki rozumianej jako przedstawienie poza estetyką, która oparłaby się manipulacji uwznioślenia. Nie udają się jednak o tyle, o ile odwołujemy się do tradycyjnego rozumie-

---

<sup>70</sup> Jack Ben-Levi, Craig Houser, Leslie C. Jones, Simon Taylor, „Introduction”, w: *Abject Art. Repulsion and Desire in American Art*, exhibit catalog. New York: Whitney Museum of Modern Art, 1993, s. 7. Por. także: Thomas F. McDonough, Helen Molesworth, Kristin Ross, Howard Singerman, „The Politics of the Signifier II: A Conversation of the *Informe* and the *Abject*”. *October* 67, Winter 1994.

<sup>71</sup> Zwraca na to uwagę Simon Tylor, „The Phobic Object. Abjection in Contemporary Art”, w: *Abject Art*, s. 59. W przypadku prac Helen Chadwick zachodzi proces odwrotny – zamierzona estetyzacja i sublimacja abiektu. Pisze o tym Leszkowicz w: *Helen Chadwick*, s. 189 i nast.

<sup>72</sup> Zob.: Guido Comis, „L'estetica dell'abietto. L'imagine del corpo negli anni Novanta”. *Ricerche di Storia dell'arte*, vol. 71, 2000 („Corpi. Azioni e passioni”).

nia zarówno estetyki, jak i wzniosłości. Jeżeli bowiem uznamy, iż istotą odbioru jest wzniosłość, to w przypadku *abject art* wywołuje je nie samo dzieło, ale uzmysłowienie sobie przez odbiorcę, iż mimo że uznaje on je za wstrętne, to nie doznaje jednak żadnego szoku. Wzniosłość polegałaby zatem na rozbrojeniu abiektu, byłaby efektem odkrycia skutków „estetyzacji wstrętu” – tj. własnej niewrażliwości. Można zatem powiedzieć, że byłaby to groza odkrycia własnej potworności.

### *Abiekt jako kategoria badawcza w refleksji historycznej*

Odwołując się do teorii Kristevy oraz poszukując analogii z *abject art*, można by spojrzeć na historiografię jako na rodzaj pisarstwa „hadesowego” i domenę abiektu<sup>73</sup>; jako na enklawę pierwotności, która przechowała się w łonie Porządku Symbolicznego. Klasyczna historiografia nie dostarcza nam materiału do tego typu analiz, jest bowiem pod wpływem kulturowych wizji tego, co czyste i nieczyste, odpowiednie i nieodpowiednie, a w konsekwencji tego, czym historyk może/powinien czy warto by się zajmował, a czym nie. Jednakże w pracach powstałych w kręgu historii niekonwencjonalnej tematy *abject* są na porządku dziennym. Na przykład we współczesnej historiografii zachodzi proces udomowiania Innego, który polega na włączeniu do oficjalnego dyskursu historycznego tych wszystkich, których historia tradycyjna bądź to wypierała, bądź też przedstawiała ze swojego punktu widzenia (tubylcy, kobiety, kalecy, dzieci, zwierzęta, rzeczy).

---

<sup>73</sup> O rozróżnieniu na orfeuszowy i hadesowy styl pisania wspomina, odwołując się do Blanchota, Barthesa i Kristevy, Tomek Kitliński. Określając styl hadesowy jako taki, w którym „pisarz jako Hades wychodzi na powierzchnię”, jako przykład narracji pisanych w tym stylu podaje brutalne opisy gułagu Szałamowa. Kristeva w *Pouvoirs de l'horreur* poszukuje abiektu m.in. w prozie Louis-Ferdinanda Céline'a. Kitliński w nawiązaniu do Kristevy interpretuje pełne abiektywności antysemityczne pamflety Céline'a. Zob.: Kitliński, *Obcy jest w nas*, s. 49 oraz 53 i nast.

Ów „Inny”/obcy (dla cywilizowanego dziki, dla warstw wyższych niższe, dla białych kolorowi, dla mężczyzn kobiety, dla ludzi zwierzęta, dla ożywionego nieożywione, dla organicznego nieorganiczne, itd.) fascynuje nas: lękamy się go, a jednocześnie nas pociąga. Inny jest abiektem. „Inny” to „ja” przed procesem enkulturacji (włączenia do represyjnego Porządku Symbolicznego). On przechowuje archaiczne cechy „Ja”, ratuje przed kanibalistycznymi zapędami kultury. Inny jest „potworem”; symbolizuje to, co z „Ja” zostało wyparte, zatem można powiedzieć, że symboliczny „powrót potworów”, który dokonuje się m.in. dzięki pisarstwu historycznemu, jest jak freudowski „powrót wypartych treści”, który ujawnia nasze obawy, nadzieje i pragnienia, ogólnie zaś wskazuje na neurotyczny stan współczesnej kultury powtórnie zadającej sobie pytania o tożsamość, tolerancję i otwartość na gości z „marginesów kultury”. Potworność staje się zatem rodzajem kulturowego dyskursu, w którym hybryda z jednej strony odnosi nas do archetypalnej przeszłości, a z drugiej do przyszłości, której jest zwiastunem<sup>74</sup>. Mamy więc tutaj do czynienia z klasyczną formą neutralizacji abiektu, który w tym wypadku związany jest z nieczystą i wstrętną hybrydycznością (Biblia)<sup>75</sup>. W pracach tych neutralizacja sterowana jest przez sublimacyjny popęd do estetyzowania abiektu. Historiografia estetyzuje to, co kulturowo

---

<sup>74</sup> Jacques Derrida pisał, że przyszłość może się zapowiadać i uobecniać jedynie pod postacią potworności. W jednym z wywiadów powiedział zaś, że potwór (hybryda) jest niejako figurą przyszłości, nowym ideałem piękna. Otwarcie się na przyszłość to otwarcie się na przybycie potworów, to gościnność wobec wszystkiego co inne, dziwne czy obce, to próba udomowienia tej inności, uczynienia z niej części domostwa, przyjęcie ich obyczajów, które mieszając się z naszymi, stworzą nowe. Jak twierdzi Derrida, kultura staje się w procesie, który ma trzy etapy: (1) pojawienie się potwora, (2) jego akceptacja i przyjęcie do rodziny, (3) dialektyczna nowość, która wynika z fuzji swojskości i inności. Jacques Derrida/Elisabeth Weber, „Passages – from Traumatism to Promise”, w: *Points-Interviews 1974-1994*, ed. by Elisabeth Weber, trans. by Peggy Kamuf & Others. Stanford: Stanford University Press, 1995, s. 386-87.

<sup>75</sup> Zob.: Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge, 1996, s. 42 i nast.

niebezpieczne (wstrętne); dokonuje sublimacji abiektu: „dzi-ki” przestaje być romantycznie ujmowaną pierwotną egzotyką, a staje się „wzniosłym obiektem ideologii”, by posłużyć się określeniem Slavoj Žižka, instrumentem wykorzystywanym w dyskursie multikulturalizmu i pluralizmu – ideologii globalnego świata (przy czym sublimacja zachodzi przez deklarowany proces desublimacji). Taka metamorfoza, która następuje za pomocą re-sublimacji, w istocie jest pewną formą regeneracji poczucia tożsamości danej kultury czy wspólnoty. Często opisywana jest ona w postaci mikronarracji, które dzięki możliwościom eksperymentowania ze stylem przedstawiania bardziej wspomagają ujawnianie się i realizację „ja” danej kultury niż ograniczone regułami interpretacji i przedstawiania „wielkie narracje”<sup>76</sup>.

Jednym z możliwych przedmiotów zainteresowania dla teoretyków i historyków historiografii byłoby podjęcie badań szeroko rozumianego pisarstwa historycznego, które tropiłoby różne rodzaje abiektu i procesów abiekcji zachowanych przeważnie we wzniosłej i oczyszczonej historiografii. Abiekt w historiografii może przejawiać się w tych motywach, tematach i kategoriach, które są trudne do uwznioślenia i z tego też względu opierają się procesom dyscyplinizacji. Można

---

<sup>76</sup> Abiektywne tematy często pojawiają się także w popularnych ostatnio pracach dotyczących ciała, jego historii, a także tortur, więzień, szpitali, a zwłaszcza w studiach na temat obozów koncentracyjnych i gułagów. W wielu przypadkach znajdujemy tam opisy, których nie można łączyć z klasycznym rozumieniem *sublime*, a raczej z tym, które wywoływane jest przez *object art*. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć prac dotyczących Holocaustu, które – jak napisała Katherine Kearns – podejmując tematykę śmierci, mają charakter bardziej nekrofiliczny niż upamiętniający. Tutaj wzniosłość nie tyle jest wywoływana przez obrzydzenie odczuwane przy czytaniu czy zwiedzaniu muzeów, które opowiadają o zbrodniach i katowanych ciałach, ile przez przerażające uczucie niewrażliwości na nie. Estetyzacja wstrętu jest tutaj zminimalizowana, a traumatyczny realizm, który wspomaga język wyposażony w specyficzne metafory (nazwijmy je „metaforami abiektywnymi”) blokuje mechanizm wyzwalający uczucie wzniosłości w klasycznym tego słowa znaczeniu. Katherine Kearns, *Psychoanalysis, Historiography, and Feminist Theory. The Search for Critical Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 133.

bowiem powiedzieć, że obecność abiektu jest sygnałem, iż mamy do czynienia z historią niekonwencjonalną. W historii jako dyscyplinie jej abiekt ujawnić się może na przykład w różnych, niekonwencjonalnych formach przedstawiania przeszłości. Istotne przy tym by było prześledzenie, jak dominujący system radzi sobie z abiektem i wykorzystuje go do własnej regeneracji.

W procesie określania siebie jako dyscypliny naukowej historia skupiała się na tym, czym nie chciała być, tj. definiowała siebie w opozycji do mitu, legendy, bajki, a później literatury<sup>77</sup>. Można powiedzieć, że ten aspekt procesu abiektywizacji (odrzućenia) charakteryzuje badania historyczne w ich scjentyistycznej fazie. Kierując się sugestiami Kristevy, która wskazuje, że to, co wydalone, stanowi załączki nowego podmiotu, można przypuszczać, że analiza odrzuconych elementów (abiektów), które stale istnieją na marginesach akademickiego dyskursu historycznego, a często stanowią podstawę historii niekonwencjonalnej, może okazać się pomocna nie tylko w redefinicji tożsamości historii jako dyscypliny, lecz także może posłużyć do stworzenia przestrzeni potencjalności dla pojawienia się odmiennego od historii podejścia do przeszłości. W poszukiwaniach abiektu w historii nie chodzi zatem o zniszczenie podmiotu/historii, ale o stworzenie potencjalności jego odrodzenia. Nazwanie i analiza abiektu miałyby zatem charakter terapeutyczny; pomogłyby to przepracować traumy i fobie nękające historię jako dyscyplinę i pisarstwo historyczne i wyprowadzić historię z dyskursu końców, o którym pisałam wcześniej.

---

<sup>77</sup> Jak napisał Alun Munslow – „historię modernistyczną czy konwencjonalną można określić po tym, co wypiera”. Alun Munslow, „Introduction: Theory and Practice”, w: *Experiments in Rethinking History*, ed. by Alun Munslow and Robert. A. Rosenstone. New York and London: Routledge, 2004, s. 10.

## 4. Ku historii nieantropocentrycznej\*



Tematem tego rozdziału są niekonwencjonalne historie dotyczące rzeczy oraz powstałe w ramach nowej humanistyki propozycje badawcze uprawiania historii materialnej. Pozostają one w związku z tzw. „zwrotem ku rzeczom”, który ujawnił się w końcu lat dziewięćdziesiątych w humanistyce angielskiej i amerykańskiej, a sygnalizuje jej przechodzenie w fazę po-konstruktywistyczną. Stawiam tezę, że tradycyjne określenie historii jako „nauki o ludziach w czasie” okazuje się niewystarczające, jeżeli dyscyplina ta chce bronić swojego miejsca wśród dziedzin zainteresowanych przeszłością i wytwarzających o niej ważną dla przyszłości wiedzę. Wobec tak kluczowych dla przyszłości świata i człowieka zagadnień, jak klonowanie, stosowane w medycynie transplantacje i implanty biotroniczne, manipulacja kodem genetycznym, nanotechnologia, które zmieniają relacje między tym, co ludzkie i nie-ludzkie, organiczne i nie-organiczne, między rzeczami i ludźmi, rekonceptualizacja materialnych pozostałości po przeszłości (rzeczy, ludzkich, zwierzęcych i roślinnych szczątków) oraz postawienie pytań o ich status, może stanowić kwestię kluczową dla rekonceptualizacji podchodzących z troską do przyszłości badań nad przeszłością. Jako przykład omówię biograficzne podejście do rzeczy i wskażę na ograniczenia tego sposobu badania wynikające z antropocentryzmu, który nie tylko zakorzeniony jest w tradycyjnym myśleniu o historii, lecz także w forowanym przez nową humanistykę dyskursie innego.

Odwołując się do koncepcji francuskiego antropologa i historyka nauki Bruno Latoura, wskażę, że istotne jest otwo-

---

\* Tekst ukazał się wcześniej jako „O zwrocie ku rzeczom we współczesnej humanistyce. (Ku historii nieantropocentrycznej)”. *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, t. LXV, 2005, s. 7-23.



zenie się badań historycznych na organicznych i nie-organicznych „innych”, którzy rozumiani by byli jako równoprawni członkowie zbiorowości ludzi i nie-ludzi i aktywni kreatorzy otaczającego świata. Wymagałoby to zbudowania historii nie-antropocentrycznej, która odeszłaby od humanistycznej wizji człowieka stanowiącego centrum zainteresowań historii i główny punkt odniesienia do badania tego, co nie-ludzkie.

### Zwrot ku rzeczom

Od końca lat dziewięćdziesiątych w humanistyce (zwłaszcza angielskiej i amerykańskiej) obserwuje się nurt określany jako „zwrot ku rzeczom” lub „powrót do rzeczy”, który ujawnił się wraz z pokrewnymi tendencjami takimi, jak „zwrot ku temu, co nie-ludzkie” (*turn to non-human*), czy „zwrot ku materialności” (*turn to materiality*)<sup>78</sup>. Rzecz jasna, zainteresowanie rzeczami ma w humanistyce długą tradycję – od rozważań filozoficznych, poprzez archeologię, antropologię, socjologię, muzealnictwo, sztukę aż do historii kultury materialnej. Obecnie docenia się jednak syntetyzującą wartość rzeczy, ich wagę jako kluczowych kategorii interpretacyjnych i rolę jako aktywnych kreatorów życia społecznego. Zatem w „zwrocie ku rzeczom” to nie temat badań jest nowy, ale ich forma.

Sama definicja rzeczy przysparza problemów. Mówiąc o rzeczy, mamy zazwyczaj na myśli nieożywiony byt materialny umiejscowiony w czasie i w przestrzeni, który można postrzec zmysłami. Synonimem rzeczy jest przedmiot, choć ten ostatni zazwyczaj odnosi się do wytworów pracy ludzkiej czy przedmiotów codziennego użytku. W dzisiejszych „badaniach nad rzeczami” pojęcie rzeczy rozszerza się i dotyczy nie tylko bytów nieorganicznych, lecz także organicznych. Stosowany jest także podział na ekofakty (byty wytworzone przez procesy naturalne bez ingerencji człowieka – zwierzęta, góry,

---

<sup>78</sup> Zob.: *Things*, ed. by Bill Brown. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004; „Materializing Ethnography”, numer tematyczny *Journal of Material Culture*, vol. 9, nr 1, 2004; *The Material Culture Reader*, ed. by Victor Buchli. Oxford: Berg, 2002.

kamienie, drzewa) i artefakty (przedmioty wytworzone przez człowieka). W omawianym w tym tekście aspekcie powrotu do rzeczy chodzi jednak przede wszystkim o wytworzone przez człowieka nieożywione przedmioty materialne<sup>79</sup>.

W istocie dość łatwo było przewidzieć, że po latach panowania dekonstrukcji, konstruktywizmu i narratywizmu w końcu zatęsknimy za rzeczywistością jako taką i zadamy sobie pytanie, czy aby konstruktywizm za bardzo nas nie odepchnął od „realnej przeszłości” i rzeczywistości w ogóle, ale nie jest to jedyny powód owego „zwrotu”. Wyróżniłabym kilka podstawowych tendencji, które wspierają powrót do zainteresowania rzeczami: (1) postęp biotechnologii i nanotechnologii, który stawia humanistykę wobec rzeczywistości, z której konceptualizacją posiadające przez nią instrumentarium badawcze często nie może sobie poradzić (na przykład: potrzeba nowych figuracji podmiotowości wobec pojawienia się transgenicznych hybryd)<sup>80</sup>; (2) krytyka antropocentryzmu – próba odejścia od dominującej roli człowieka w świecie; zwrócenie się ku innym – równoprawnym – formom istnienia (zwierzęta, rośliny, rzeczy – ekofakty i artefakty) oraz związana z tym krytyka stawiającego człowieka w centrum wszechświata humanizmu; (3) zmiana stosunku człowieka do relacji duch–materia; rozum–ciało. Materia przestaje być postrzegana jako podrzędna w stosunku do

---

<sup>79</sup> Zaznaczone podziały, często oparte na myśleniu binarnym (organiczne/nieorganiczne; ludzkie/nie-ludzkie) chwieją się m.in. ze względu na ingerencję technologii. Jednym z tematów zainteresowań w ramach „zwrotu ku rzeczom” jest ciało. Trudno jest jednak zakwalifikować ciało jako rzecz jednoznacznie organiczną lub nieorganiczną lub ludzką czy nie-ludzką, kiedy ma ono wszczepione transformatory biotroniczne lub zwierzęce implanty. Zjawisko diatanatu (sztuczny diament wyprodukowany z ludzkich prochów, ang. *LifeGem*) jest innym przykładem płynności między tym, co organiczne i nieorganiczne. Piszę o tym w: „Diatanaty. Prochy, diamenty i metafizyka obecności”. *Czas Kultury*, nr 3-4, 2005.

<sup>80</sup> Przykładem wyzwań praktyki, wobec których stoi interesująca się podmiotowością humanistyka, może być zagadnienie transgeniki, produkcja ulepszonych, zmodyfikowanych genetycznie zwierząt i roślin. Zob.: John Bishop, *Ssaki transgeniczne*, przekł. Joanna Grabarek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001. Zob. także: artykuły publikowane w polskim kwartalniku „Biotechnologia”.

ducha; (4) kryzys tożsamości – na poziomie ogólnym powtórnie postawienie pytania: „co to znaczy być człowiekiem?”, co jest ludzkie i nie-ludzkie? organiczne i nieorganiczne? Rzeczy (relikty przeszłości, pamiątki) pomagają człowiekowi określić, kim jest; rzecz staje się „innym” człowieka; rzeczy współtworzą, legitymizują jego tożsamość, stają się jej gwarantem i znaczą jej przemiany. Na poziomie grupowym zaś stanowią budulec, łącznik i intensyfikatory relacji międzyludzkich; (5) krytyka społeczeństwa konsumpcyjnego – próba rozumienia rzeczy nie tylko jako towarów i użytecznych narzędzi; (6) odwrót od konstruktywizmu, tekstualizmu i tęsknota za tym, co „rzeczywiste”; w tym kontekście rzecz pomaga odbudować kontakt z „rzeczywistością”.

### Bruno Latour i zbiorowość ludzi i nie-ludzi

Szczególnie ciekawe podejście do rzeczy proponuje francuski antropolog i filozof nauki Bruno Latour. W jego teorii podstawą jest analizowana przez Martina Heideggera dystynkcja między rzeczą a przedmiotem. Według Heideggera przedmioty to obiekty materialne istniejące niejako „przed ręką” (przed obserwatorem, co wymaga dystansu, przedmioty), to byty-tylko-obecne, o których wypowiada się stwierdzenia i które się przedstawia. Rzeczy z kolei to przede wszystkim obiekty użyteczne, narzędzia. Heidegger interesował się zwłaszcza narzędziami, ich sposobem bycia, który ujawnia się w poręczności, tj. gdy narzędzie zostaje użyte, w przeciwieństwie do obiektów istniejących „przed-ręką”. Na przykład sposób bycia młotka ujawnia się w jego poręczności; ta poręczność zaś odkrywana jest w akcie wbijania gwoździ. Dzban jest rzeczą jako naczynie; jest czymś, co ujmuje, a jego dzbanowość zawiera się w napełnianiu<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Zob.: Martin Heidegger, „Rzecz”, w: tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przekł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński, 2002; tegoż, *Bycie i czas*, przekł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 94-108. O relacji między człowiekiem i rzeczą w ujęciu Heideggera, zob.: Hanna Buczyńska-Garewicz, „Język przestrzeni u Heideggera”. *Teksty Drugie*, nr 4, 2005.

Podobnie jak kiedyś Heidegger, Latour zastanawia się, jak przedmioty znowu mogą stać się rzeczami i jak przywrócić rzeczom ich rzeczowość. Francuskiego badacza interesują jednak przedmioty, które ponownie wkraczają na scenę, a nie afirmacja rzeczy, jak to jest u Heideggera (znany przykład dzbana). Nie interesuje go także powrót do dyskusji o Kantowskich „rzeczach samych w sobie”, ale rozważania o rzeczach, które są wokół nas, o tym, jak rzeczy się manifestują i współtworzą świat.

Oto co chciałbym osiągnąć: – pisze Latour – kiedy kwestie faktyczne (*matters-of-facts*) zawiodły, dajmy szansę temu, co określiłem jako zagadnienia zasługujące na uwagę (*matters-of-concern*). W książce tej wskazujemy na morze zmian, które dokonują się w naszym pojmowaniu nauki, faktów, w rozumieniu obiektywności. Zbyt długo przedmioty błędnie ukazywane były jako kwestie faktyczne [tj. traktowane były instrumentalnie, jako rzeczy codzienne i banalne – dop. ED]. To nieuczciwe wobec przedmiotów; nieuczciwe wobec nauki, nieuczciwe wobec obiektywności, nieuczciwe wobec doświadczenia. Przedmioty są znacznie bardziej interesujące, barwne, nieokreślone, skomplikowane, nieosiągalne, zróżnicowane, ryzykowne, lokalne, materialne, sieciowe niż ich patetyczne wizje, którymi zbyt długo karmili nas filozofowie. Skały nie istnieją po to, by na nie wpaść, a biurka, by w nie uderzać<sup>82</sup>.

Latour przypisuje rzeczom sprawstwo i by podkreślić tę ich cechę, określa rzeczy mianem aktorów czy zapożyczonym z semiotyki pojęciem aktantów<sup>83</sup>. W żadnym jednak razie nie znaczy to, że rzeczy w jego koncepcjach mają intencjonalność czy świadomość. Latour nie animizuje rzeczy, w istocie dla francuskiego badacza najważniejsze jest pojęcie gromadzenia się, skupiania czy zbierania, a jego rozważania mają

---

<sup>82</sup> Bruno Latour, „From *Realpolitik* to *Dingpolitik* – or How to Make Things Public”, w: *Making Things Public – Atmosphere of Democracy*, ed. by Bruno Latour and Peter Weibel. MIT Press and ZKM Karlsruhe, Germany, 2005, s. 19-21.

<sup>83</sup> Bruno Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge Mass.; London: Harvard University Press, 1999, s. 180, 303. Por. także: Ewa Bińczyk, „«Antropologia nauki» Bruno Latoura na tle polemik”. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 1, 2004.

na celu wskazanie, „jak wielu uczestników gromadzi się w rzeczy, aby ją wytworzyć i by chronić jej istnienie” (Latourowi chodzi tutaj o uczestników ludzkich i nie-ludzkich). Zadaje pytanie: „jak mogłaby wyglądać demokracja zorientowana na przedmiot (*object-oriented democracy*)?”. Zwraca przy tym uwagę, że obecnie *Respublica* w istocie nie jest zwrócona ku *res* (tj. ku rzeczy), a przecież rzeczy także tworzą wokół siebie publiczną przestrzeń. W jego koncepcjach polityka nie ogranicza się tylko do ludzi, ale rozciąga się także na rzeczy, a parlamenty to różne formy gromadzenia się takie, jak: supermarkety, laboratoria naukowe, kościoły, rynki. By zwrócić na to uwagę, Latour ukuł neologizm – *Dingpolitik*, jako substytut *Realpolitik*<sup>84</sup>.

„Wróćmy do rzeczy!” (*Back to Things!*) – nawołuje Latour, a w jego ślady idzie wielu antropologów, archeologów, socjologów i literaturoznawców.

## Manifest w obronie rzeczy Bjørnara Olsena

Mówienie o „powrocie do rzeczy” w kontekście archeologii zakrawa na ironię<sup>85</sup>. Rzeczy bowiem są „obsesją” archeologów; ich badanie stanowi niejako podstawę istnienia tej dziedziny, która jest przecież określana jako dyscyplina zajmująca się rzeczami, a mimo wszystko to właśnie archeolog napisał manifest w obronie rzeczy. Odkąd bowiem archeologia zaczęła czerpać inspiracje z antropologii i socjologii, badania rzeczy stały się o tyle ważne, o ile mówiły o ludziach, społecznościach i kulturach. W ostateczności bowiem, jak napisał kiedyś Edmund Leach, „archeologia powinna się

---

<sup>84</sup> Zob.: *Making Things Public* oraz Bruno Latour, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, trans. by Catherine Porter. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2004.

<sup>85</sup> Całościowy obraz „powrotu do rzeczy” w ramach interdyscyplinarnych badań archeologicznych obrazuje znakomity zbiór artykułów: *Handbook of Material Culture*, ed. by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer. London: Sage, 2006.

zajmować bardziej ludźmi niż rzeczami”. Chodziło po prostu o to, by – jak to mówią antropolodzy – „dotrzeć do Indianina, który kryje się za artefaktem” (*the Indian behind the artifact*). Najwięcej krzywdy – z punktu widzenia interesów rzeczy – wyrządziło podejście tekstualne, gdzie kultura materialna przyrównana została do tekstu, a badanie przeszłości do czytania. Podejście to, jak twierdzi norweski archeolog Bjørnar Olsen, poprzez skupienie uwagi na symbolicznym wymiarze rzeczy, ich rozumieniu jako nośników komunikatów, metafor czy znaków doprowadziło do „dematerializacji” archeologii. Olsen jest jednak krytyczny także wobec „nowych studiów nad materialnością” zainteresowanych m.in. badaniami konsumpcji. Paradoksalne wydaje się mu, że im bardziej nasze życie związane jest z rzeczami, tym bardziej studia nad materialnością koncentrują się na kwestiach przedstawiania i reprezentacji, rozpatrując rzecz jako ikonę, symbol, tekst, metaforę i tym samym oddalając nas od rzeczy jako takiej.

Olsen jest jednym z tych archeologów, który w bardzo dosadny sposób pisze o „powrocie do rzeczy”. W swym manifestie w obronie rzeczy: „Material Culture after Text: Re-Membering Things”, nawołuje:

Archeologowie powinni zjednoczyć się w obronie rzeczy, w obronie tych podrzędnych członków (*subaltern members*) zbiorowości, którzy zostali uciszeni i zmarginalizowani («*othered*») przez imperialistyczne, społeczne i humanistyczne dyskursy. Jestem zmęczony starymi opowieściami o tym, że podmiot, to, co społeczne, epistemy tworzą przedmiot; zmęczony opowieściami, że wszystko jest językiem, działaniem, umysłem czy ludzkim ciałem. Chciałbym, byśmy zwrócili większą uwagę na drugą część tej historii: jak przedmiot kreuje podmiot. Opowieść ta nie jest snuta w niestabilnym języku, lecz przychodzi do nas pod postacią milczących, dotykalnych, widzialnych i brutalnych materialnych pozostałości: maszyn, ścian, dróg, dołów, mieczy. [...] To interesujące i pewnie także pouczające, że dziedzina znana jako dziedzina rzeczy czy nawet „dyscyplina łopaty” (*the «discipline of the spade»*), mówiąc o swojej historii, poświęca tak mało czasu i miejsca swoim własnym narzędziom, wyposażeniu i brudnym technikom. Ziemskie trywialności praktycznego świata, odrażająca kuchnia pełna brudu i kurzu, staje się źródłem

zakłopotania dziedziny aspirującej do rangi nauki społecznej. Zamiast tego uwaga skupiona jest na myśli, metateoriach, polityce i społeczeństwie, w skrócie na «hałasie dyskursu». Zatem, coraz bardziej widoczna staje się potrzeba nowego reżimu «demokracji, która rozciąga się także na rzeczy».<sup>86</sup>

Przytoczonemu wyżej manifestowi w obronie rzeczy Bjørnara Olsena brakuje tylko sloganu w Latourowskim stylu: „nie ma demokracji bez rzeczy”!

„Jak to się stało – pyta Olsen – że materialność życia społecznego w naukowym i filozoficznym dyskursie XX wieku uległa takiej marginalizacji?” On sam sprowokowany został do napisania tego tekstu przez antymaterialne koncepcje kultury i społeczeństwa, które zdominowane są przez nastawione antymaterialnie teorie konstruktywistyczne. Olsen nie poprzestaje jednak tylko na krytyce, ale w swym manifestie proponuje projekt „archeologii symetrycznej”, która stanowi, że

rzeczy i wszystkie byty fizyczne, które określamy mianem kultury materialnej, są bytami istniejącymi w świecie obok innych bytów, takich jak ludzie, rośliny i zwierzęta. Wszystkie te byty są spokrewnione ze sobą, dzielą substancję («ciało») i uczestnictwo w zamieszkiwaniu świata. [...] Jeżeli istnieje jedna historia biegnąca od Olduwai Gorge do postmodernizmu, to jest to historia wzrastającej materialności; wobec aktorów nie-ludzi kierowanych jest coraz więcej wyzwań, coraz więcej działań pośredniczonych jest przez rzeczy<sup>87</sup>.

By zrozumieć, jak działa społeczność, pisze dalej Olsen, musimy zwrócić swoje zainteresowania ku „nieznanemu aktorowi” – „milczącej rzeczy” i przyznać jej moc sprawczą (*agency*).

---

<sup>86</sup> Bjørnar Olsen, „Material Culture after Text: Re-Membering Things”. *Norwegian Archaeological Review*, vol. 36, nr 3, 2003, s. 100.

<sup>87</sup> Tamże, s. 88.

## Sprawstwo rzeczy

Jednym z najciekawszych motywów ostatnich dyskusji dotyczących rzeczy wydaje się nadawanie im mocy sprawczej. Kwestią tą zajmuje się m.in. Bruno Latour<sup>88</sup>, ale częściej w tym kontekście przywoływana jest przez archeologów książka Alfreda Gella *Art and Agency* (1998). Proponuje ona antropologiczną teorię sztuki oraz wskazuje, alternatywne wobec semiotycznego, antropologiczne podejście do przedmiotów sztuki etnicznej. Gell deklaruje:

W miejsce komunikacji symbolicznej kładę nacisk na *sprawstwo (agency)*, *intencje*, *przyczynę*, *skutek* i *transformacje*. Pojmuję sztukę jako system czynności, które mają na celu bardziej zmianę świata niż kodowanie symbolicznych twierdzeń na jego temat. Podejście do sztuki, polegające na koncentrowaniu się na czynności (*«action»-centered approach*), jest bardziej antropologiczne niż alternatywne wobec niego podejście semiotyczne, zajmuje się bowiem praktyczną rolą pośrednika, którą przedmioty sztuki odgrywają w procesie społecznym, a nie ich interpretacją tak, «jakby były» tekstami<sup>89</sup>.

Antropologiczna teoria sztuki, tj. teoria, która ujmuje przedmioty sztuki jak osoby, wywodzi się – jak podkreśla Gell – od Marcela Maussa, który widzi dar jako przedłużenie osoby. W tym sensie przedmioty stają się społecznymi sprawcami (*social agents*), tj. „sprawiają wydarzenia”. „Sprawca (*agent*) to ten, kto ma zdolność inicjowania zdarzeń przyczynowych w bezpośrednim otoczeniu”<sup>90</sup>. Gell wyróżnia sprawców pierwszorzędných (były intencjonalne, które zdecydowanie różnią się od rzeczy czy artefaktów) i sprawców drugorzędnych (artefakty, przedmioty sztuki, lalki, samochody, itd.), poprzez których sprawcy pierwszorzędni egzekwują swoje działania, co czyni owe działania efektywnymi. Gellowi nie

---

<sup>88</sup> Zob.: Bruno Latour, „Third Source of Uncertainty: Objects too Have Agency”, w: tegoż, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>89</sup> Alfred Gell, *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 6.

<sup>90</sup> Tamże, s. 19.



chodzi oczywiście o przypisywanie rzeczom intencji, ale o wskazanie na „relacyjne pojęcie sprawstwa” (*relational concept of agency*), sprawstwa, które jest zależne od kontekstu i ma przechodni charakter. Autor podaje przykład żołnierza, który posiada broń czy stawia miny. Broń stanowi składnik jego „podzielonej osobowości” (*distributed personhood*). Jako sprawca nie tylko jest w miejscu, gdzie aktualnie znajduje się jego ciało, ale także we wszystkich tych miejscach, gdzie są „przedłużenia” jego osoby, a zatem tam, gdzie są miny. Mina z kolei nie jest tylko narzędziem sprawcy, ale składnikiem jego społecznej tożsamości; gdyby nie mina, żołnierz nie byłby sprawcą określonych działań. Aby działanie mogło mieć miejsce, musi być i żołnierz, i mina.

Pisząc zaś o „przechodniości” sprawcy, Gell zwraca uwagę na ścisłą zależność pomiędzy sprawcą i przedmiotem czynności (*agent/patient*). Bycie sprawcą wymaga działań wobec adresata działań (*patient*), tj. wobec „przedmiotu, który jest przyczynowo dotknięty działaniem sprawcy”. Interakcje pomiędzy sprawcą i przedmiotem czynności są skomplikowane. Ten ostatni (*patient*) bowiem jest potencjalnym sprawcą; role ciągle się zmieniają; ponadto bierność (*patience*) może być formą działania (*agency*). Autor *Art and Agency* podaje przykład samochodu, który zepsuł się na trasie w środku nocy. Chociaż spontanicznie mogę przypisać mu sprawstwo, to nie przypisuję samochodowi złych intencji. Mój samochód jest sprawcą wobec mnie, która w takiej sytuacji staję się „ofiara”. Kiedy jednak zacznę na przykład ze złości kopać go po kołach, to samochód staje się „ofiara”, a ja sprawcą.

Wymienione wyżej nazwiska Latoura i Gella warte są w tym tekście przytoczenia, ponieważ to właśnie ich koncepcje, obok Martina Heideggera, Pierra Bourdieu oraz Arjuna Appaduraja (*The Social Life of Things*), wykorzystywane są jako źródło inspiracji do przemyślenia relacji między naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, a także kwestii statusu rzeczy, relacji między rzeczami i ludźmi oraz ogólnie kwestii kultury materialnej.

## Biografie rzeczy

W studiach nad materialnością Robert W. Preucel i Lynn Meskell zidentyfikowali trzy obszary zainteresowań badawczych oscylujących wokół problemów obiektywizacji, konsumpcji i społecznego życia rzeczy<sup>91</sup>. Obiektywizację definiują oni jako „proces, w ramach którego ludzie konstytuują się poprzez rzeczy. Nie chodzi przy tym o to, że przedmioty określają pewne rodzaje różnic społecznych, ale o to, że znaczenia, które nadajemy rzeczom, są wmontowane w proces nadawania sensu naszemu życiu”. W takim ujęciu – jak twierdzi przytaczany wyżej Alfred Gell – rzeczy mają moc performatywną; tj. działają. Nawet bowiem jeżeli są to byty nieożywione, to są one aktywnymi aktorami, których działania wywołują skutki w realnym świecie. W konsekwencji takiego podejścia dychotomia przedmiot–podmiot nie może zostać zachowana, a nacisk powinien być położony na badanie relacji między ludźmi a rzeczami. „Studia nad materialnością po prostu nie mogą koncentrować się na charakterystyce przedmiotów, ale muszą zaangażować się w dialektykę ludzi i rzeczy” – piszą Robert W. Preucel i Lynn Meskell<sup>92</sup>.

Drugi obszar badawczy ujmuje problem materialności w kategoriach konsumpcji, która rozumiana jest jednak nie po marksowsku, jako ekonomiczna transakcja, ale jako proces społeczny. W takim ujęciu konsumpcja związana jest z kwestią tożsamości, która ujawnia się m.in. poprzez ubiór, urządzenie domu, itd.<sup>93</sup>

Szczególnie ciekawy i obiecujący obszar w badaniach nad materialnością stanowi badanie społecznego życia rzeczy. W 1986 roku ukazała się książka *Social Life of Things* pod redakcją Arjuna Appaduraia, która pchnęła rozważania nad kulturą materialną ku nowym obszarom zainteresowań i metodom badawczym. Rozważała ona różne

---

<sup>91</sup> Robert W. Preucel and Lynn Meskell, „Knowledges”, w: *A Companion to Social Archaeology*, ed. by Lynn Meskell and Robert W. Preucel. Blackwell 2004, s. 14 i nast.

<sup>92</sup> Tamże, s. 16.

<sup>93</sup> Daniel Miller, *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell, 1987 i inne prace tego autora.

aspekty komodyfikacji rzeczy i związków między towarami a budowaniem i legitymizowaniem tożsamości, które to problemy postawione zostały w kontekście procesów globalizacji i studiów postkolonialnych. Appadurai zwrócił się ku klasycznym kwestiom obiegu, wymiany, wartości artykułów oraz kwestiom fetyszyzmu towarowego, ale skutki tych zainteresowań skierowały jego i badaczy pozostających w jego kręgu do zainteresowania się zagadnieniem biografii rzeczy. W opublikowanym w tej książce artykule „Kulturowa biografia rzeczy” amerykański antropolog Igor Kopytoff zwrócił uwagę na analogię między tym, jak człowiek stawał się niewolnikiem, a tym, jak rzecz staje się towarem. Twierdzi on, że warto zainteresować się procesem utowarowienia rzeczy, widząc w nim część kulturowego kształtowania biografii. Kopytoff pisze:

Pracując nad biografią jakiejś rzeczy, można stawiać pytania podobne do tych, jakie stawiamy, pytając o ludzi. Jakie są z socjologicznego punktu widzenia możliwości biograficzne, które pociąga za sobą jej „status”, czas, w którym istnieje, i kultura, do której należy? W jaki sposób możliwości te się realizują? Jak wyglądała dotąd jej kariera i co ludzie uważają za idealny „życiorys” dla takiej właśnie rzeczy? Czy rzeczy bywają w „różnym wieku”, jakie są etapy ich życia i jak wyglądają ich kulturowe wyznaczniki? Jak zmienia się wraz z wiekiem rzeczy jej użycie i co dzieje się z nią, kiedy przestaje być użyteczna?<sup>94</sup>

W dalszej części wywodu wskazuje on, że rzeczy mogą mieć wiele nakładających się na siebie biografii – techniczną, ekonomiczną, społeczną, które mogą być lub nie nacechowane kulturowo. Kopytoff zwraca zaś uwagę właśnie na ów kulturowy wymiar biografii rzeczy, twierdząc, że istnieje analogia między tym, jak społeczeństwo konstruuje jednostkę, i tym, jak konstruuje rzeczy.

---

<sup>94</sup> Igor Kopytoff, „Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces”, przekł. Ewa Klekot, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, pod red. Mariana Kempnego i Ewy Nowickiej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 252.

Podejście biograficzne wobec archeologicznych artefaktów<sup>95</sup> promuje Cornelius Holtorf. Rozróżnia on badanie historii krótkiego życia rzeczy (*short life histories study*), które śledzi los rzeczy w przeszłości aż do momentu ich złożenia w ziemi, oraz badanie historii długiego życia (*long life histories study*), które analizuje życie rzeczy aż do dziś. Podczas gdy zazwyczaj mówi się o historii życia przedmiotu, które zaczyna się od jego wyprodukowania, a kończy na jego depozycji, Holtorf proponuje, by mówić o otwartości życia rzeczy, które mimo jej „złożenia” w ziemi toczy się do dzisiaj, a odkopanie, analiza, interpretacja, archiwizowanie stanowią kolejne etapy jej losów. Holtorf opowiada się za podejściem etnograficznym, które stanowi, że właściwości rzeczy są rezultatami relacji zachodzących między ludźmi i rzeczami i są poniekąd skutkiem procesów zachodzących w teraźniejszości<sup>96</sup>. Holtorf adaptuje także podejście Bruno Latoura i pisze, że to nie przedmioty nam się przydarzają, ale to my (badacze) przydarzamy się rzeczom<sup>97</sup>.

Biografią rzeczy – choć, jak się wydaje, uprawianą w sposób bardziej umiarkowany niż Holtorf – zajmuje się także Andrew Jones. W jednym z rozdziałów swojej książki zatytułowanej „Material Culture and Materials Science: a Biography of Things”, angielski badacz pisze:

Interesuje nas, jak kultura materialna używana jest do tworzenia i podtrzymywania związków społecznych; związków, które zapewniają definicję tożsamości i przynależności (*belonging*) na poziomie indywidualnym, lokalnym i szerszym<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> Por. także: „The Cultural Biography of Objects”. Tematyczny numer pisma *World Archaeology*, ed. by Chris Gosden and Yvonne Marshall, vol. 31, nr 2, 1999.

<sup>96</sup> Cornelius Holtorf, „Notes on the Life History of a Pot Shard”. *Journal of Material Studies*, vol. 7, nr 1, 2002.

<sup>97</sup> Latour, *Pandora's Hope*, s. 146.

<sup>98</sup> Andrew Jones, *Archaeological Theory and Scientific Practice. Topics in Contemporary Archaeology*. Cambridge University Press, 2002, s. 83.

Zastosowane pojęcie biografii Jones odnosi do teorii daru Marcela Maussa, według której przedmiot dzieli pewne cechy człowieka i współtworzy związki międzyludzkie<sup>99</sup>. W takiej opcji rzeczy, podobnie jak ludzie, mają swoją biografię: rodzą się, żyją i umierają, czasami dzieląc z ludźmi swój los<sup>100</sup>. Jones przeciwstawia się zarówno takiemu rozumieniu rzeczy, które stawia je w kontekście wymiany towarowej oddzielającej rzecz od człowieka, jak i pragmatycznemu ujęciu rzeczy, w którym mają one ograniczoną użyteczność, zużywają się i są wyrzucane. Opowiada się zaś za podejściem biograficznym, które ukazuje rzeczy w procesie tworzenia i podtrzymywania relacji międzyludzkich. W takim ujęciu rzeczy bywają punktami odniesienia w opisywaniu ludzkiego życia i nadawania mu znaczenia. Jones stosuje określenie „biografie artefaktów” jako użyteczną metaforę pozwalającą analizować, jak tożsamości społeczne wyrażane są za pośrednictwem rzeczy przechodzących różne stadia swej życiowej użyteczności (*use-life*)<sup>101</sup>. I tak, angielski archeolog bada naczynia neolityczne znalezione w Barnhouse w Szkocji i pisze o ich tożsamości, która zależy od tego, gdzie były robione (czy w centrum osady, czy w indywidualnych „zagrodach”) i gdzie były używane. Następnie analizuje osobno każdy typ naczyń, szkicując jego biografię. Dzieli je według wielkości, a następnie wskazuje, do czego były używane oraz jakie były związki pomiędzy różnymi typami naczyń i różnymi rodzajami tożsamości społecznej<sup>102</sup>.

Jones podziela pogląd, że obiekty materialne dysponują rodzajem sprawstwa (*agency*), tj. możliwością działania. Rozważania na ten temat toczą się pod hasłem „działania materialnego” (*material agency*). Jego zdaniem, owa siła sprawcza przedmiotów materialnych złożona jest z dwóch składników: „pierwszy związany jest z intencjami i motywami ludzi; drugi odnosi się do warunków materialnych, w których owi ludzie

---

<sup>99</sup> Marcel Mauss, „Szkielet daru. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych”, przekł. Krzysztof Pomian, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*. Warszawa: KR, 2001.

<sup>100</sup> Jones, *Archaeological Theory*, s. 83 i nast.

<sup>101</sup> Tamże, s. 84.

<sup>102</sup> Zob.: tamże, s. 146-147.

działają”, zatem „sprawstwo świata materialnego i świata ludzkiego może być widziane jako wzajemnie na siebie oddziałujące” – pisze Jones<sup>103</sup>.

Jak widać z powyższych omówień, w biograficzne podejście do rzeczy wmontowana jest nieunikniona antropomorfizacja przedmiotów, a więc traktowanie ich w takich kategoriach, jak ludzi: przedmioty mają zatem swoją (materialną) tożsamość, czy nawet mogą mieć wiele tożsamości, które zmieniają się w czasie i wraz ze zmianą kontekstu; mają swoje życie, które zaczyna się od punktu a i kończy na b i w którym coś im się przydarza (na przykład wykopie je i opisze archeolog). W podejściu biograficznym widoczne są dwie cechy charakterystyczne dla tradycyjnej epistemologii: po pierwsze, personifikacja rzeczy, która jest wyrazem antropocentryzmu, po drugie, myślenie genealogiczne i genetyczne<sup>104</sup>. Stanowią one fundamenty tradycyjnego myślenia o historii, z którymi uporczywie walczył m.in. Michel Foucault. W pisaniu biografii rzeczy mamy zatem do czynienia z atrakcyjną propozycją badawczą, lecz z konwencjonalną epistemologią.

Nowość tego podejścia polega na tym, że często idzie z nim w parze interesująca idea przypisywania rzeczom mocy sprawczej przejawiającej się na przykład w ich wpływie na tworzenie i zmianę relacji międzyludzkich. Podkreśla się fakt, iż rzeczy wchodzą z ludźmi w relacje. Następuje tutaj redefinicja stosunku pomiędzy przedmiotami i ludźmi oraz nadanie przedmiotom statusu aktywnych uczestników procesów życiowych, w których rzeczy nie tylko są, lecz także działają. Zmienia się też perspektywa z badania podmiotów,

---

<sup>103</sup> Tamże, s. 176-177, 181.

<sup>104</sup> Problem antropomorfizacji, idei genezy i rozwoju jako podstaw tradycyjnej historiografii omawia Wojciech Wrzosek. Powołując się na koncepcje Jerzego Kmity, Wrzosek pisze: „nie ma ucieczki od poznawania świata na sposób ludzki”. *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995, s. 21. Podobnie też Thomas Nagel uważa, że człowiek nie może spojrzeć na siebie i świat z nie-człowieczego punktu widzenia. Nie może stwierdzić, „jak to jest dla nietoperza być nietoperzem”. Thomas Nagel, „Jak to jest być nietoperzem?”, w: tegoż, *Pytania ostateczne*, przekł. Adam Romaniuk. Warszawa: Aletheia, 1997, s. 207.

które tworzą relacje, na badanie relacji, które tworzą podmioty. Warto jednak zauważyć, że cały czas mamy tutaj do czynienia z myśleniem w kategoriach różnic między człowiekiem i rzeczą, przy czym różnica ta jest typem różnicy hierarchicznej, gdzie człowiek stanowi punkt odniesienia i model dla tego, jak rzecz powinna być widziana.

Obserwowane obecnie „urzeczenie rzeczami” można włączyć w dominujący w nowej humanistyce „dyskurs innego” skupiony na badaniu marginalizowanych „innych” w kategoriach klasy, rasy, płci kulturowej. Obecnie do owych innych dołączyły także rzeczy, którym humanistyka próbuje oddać głos i naprawić błędy przeszłości, kiedy to sprowadziła je do statusu biernych przedmiotów. Studia nad rzeczami stają się w ten sposób częścią dyskursów insurekcyjnych czy rewindykacyjnych (także „przeciw-historii”), w których rzeczy nabierają statusu domagającego się miejsca w dyskursie dominującym „innego”. Ironią jest jednak, że rzecz rozumiana jako inny dzieli los tych innych, którzy nie mogą wypowiadać się sami, np. zmarłych czy zwierząt. To (żywi) ludzie wypowiadają się w ich imieniu, a to znaczy, że dyskurs rzeczy będzie zawsze wmontowany w dyskurs ludzi i podporządkowany jakiejś pragmatyce współczesnych potrzeb i oczekiwań. Można się ponadto zastanowić, w jaki sposób owo „branie w obronę rzeczy” jest sposobem na neutralizację i pacyfikację ich zagrażającej ludziom inności. Rzecz ujmowana jako „inny” jest zatem akceptowana o tyle, o ile może zostać wchłonięta i zintegrowana z dominującym dyskursem, i tylko wtedy, gdy zasadnicza odmienność rzeczy zostanie bezpiecznie zneutralizowana (na przykład poprzez zabieg personifikacji). Wydaje się, że takie podejście do rzeczy wskazuje na zasadniczy problem, który tkwi ogólnie w „humanistyce różnicy” i „dyskursie innego”, za którym stoi pragnienie jego udomowienia. Można to wyrazić sloganem: „stań się podobny do mnie, a uszanuję Twoją inność”<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Krytykę „polityki różnicy” dokonuje Alain Badiou, *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*. Paris: Hatier, 1993.

## Rzeczy w refleksji historycznej

Mówiąc o zwrocie ku rzeczom w kontekście badań historycznych, nie chcę oczywiście powiedzieć, że historycy nie zajmowali się rzeczami. Chodzi jednak o zupełnie inne podejście, inny zestaw pytań badawczych i inne metody oferowane przez dzisiejsze studia nad rzeczami. By zauważyć różnice między podejściem dominującym w Polsce a promowanym w Anglii i Stanach Zjednoczonych, wystarczy porównać treści artykułów dwóch pism: polskiego *Kwartalnika Historii Kultury Materialnej* oraz założonego w 1996 roku przy University College London *Journal of Material Culture*. Celem tego ostatniego jest promowanie interdyscyplinarnego podejścia do badań kultury materialnej (antropologia, archeologia, historia, geografia, muzeologia, etnografia). W założeniach pisma czytamy, że zajmuje się ono „związkami pomiędzy artefaktami i relacjami społecznymi w czasie i przestrzeni, a kieruje się ku systematycznym badaniom związków pomiędzy konstruowaniem tożsamości społecznych a produkcją i użyciem kultury materialnej”. Pismo odchodzi także od popularnej w okresie panowania konstruktywizmu i narratywizmu koncepcji rzeczy zsemiotyzowanej; rzeczy, która staje się o tyle ważna, o ile jest komunikatem, nośnikiem znaczeń i może być odczytywana na różne sposoby.

Wydawany przez Instytut Archeologii i Etnologii PAN *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* „publikuje materiały z dziedziny historii kultury materialnej w Polsce i w Europie poświęcone dziejom rzemiosła, przemysłu, rolnictwa, osadnictwa, archeologii przemysłowej oraz innym zagadnieniom”<sup>106</sup>. Przeglądając kolejne numery pisma za ostatnie dwanaście

---

<sup>106</sup> Zob.: strona domowa *Kwartalnika* <http://archeolog.iaepan.edu.pl/kwartalnik/index.html> (aktualizacja 2005). Odnosząc opisywane tutaj zainteresowanie rzeczami do kontekstu polskiego, należy podkreślić, że nie ma ono nic wspólnego z reizmem – będącą wersją nominalizmu koncepcją filozoficzną sformułowaną przez Tadeusza Kotarbińskiego w jego *Elementach teorii poznania* (1929), a rozwiniętą w artykule „O postawie reistycznej czyli konkretystycznej” (1949). Zob.: Tadeusz Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa: PWN, 1986, s. 388 i nast. oraz krytyka Kazimierza



lat, można stwierdzić, że choć tematyka artykułów jest ciekawa i czasami nawiązuje do problemów podejmowanych przez dominujące nurty w historii kultury oraz bogata w ważne informacje faktograficzne, to podejścia badawcze są tradycyjne, tj. dominują studia o charakterze pozytywistycznym, które polegają na opisie samych rzeczy, ich funkcji, sposobie wytwarzania i zwykłym (niepopartym teorią) omówieniu ich historii<sup>107</sup>. W ramach opublikowanych na łamach *Kwartalnika* polemik i dyskusji na temat ograniczoności i konserwatywności badań nad tą problematyką w Polsce wypowiedział się m.in. Jerzy Topolski i Janusz Ostoja-Zagórski, sugerując potrzebę badań interdyscyplinarnych, propagowania rozważań dotyczących teorii i metodologii badań oraz krytycznej analizy nowych kierunków i metod obecnych w światowej humanistyce<sup>108</sup>. Jednak prócz dyskusji na temat koncepcji historii kultury materialnej Fernanda Braudela<sup>109</sup>, która, jak się zdaje, nie zainspirowała polskich badaczy tej problematyki, charakter pisma do dzisiaj nie uległ zasadniczej zmianie<sup>110</sup>.

---

Ajdukiewiczza przedstawiona w „Elementy teorii poznania» Tadeusza Kotarbińskiego” (1930), w: tamże, s. 480-483.

<sup>107</sup> Zob.: na przykład: Tomasz Borkowski, Piotr Gierczak, „W kwestii produkcji różańców i kości do gry w późnośredniowiecznym Wrocławiu”. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, vol. XLIII, nr 2, 1995. Podkreślam przy tym, że nie jest moim zamiarem wartościowanie różnych podejść do badania historii materialnej.

<sup>108</sup> Janusz Ostoja-Zagórski, „Archeologia wobec humanistycznych koncepcji badań nad kulturą”. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, vol. L, nr 3-4, 2002; Janusz Ostoja-Zagórski, Aleksander Posern-Zieliński, Andrzej Pośpiech, „Archeologia, etnologia, historia kultury materialnej – perspektywy badań”. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, vol. XLV, nr 2, 1997.

<sup>109</sup> Dyskusja została opublikowana w: *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, vol. XLII, nr 2, 1994.

<sup>110</sup> Interesujące podejście do rzeczy proponuje Krzysztof Pomian. Uważa on, że historia kultury powinna zajmować się drogą, którą przebywają w czasie przedmioty, i powinna skupiać się nie na ich genezie, ale recepcji. Wprowadza on także pojęcie semioforu, który definiuje jako „przedmiot widzialny wyposażony w znaczenie”. Historia kultury, która według Pomiana jest przede wszystkim historią semioforów, ma badać ich stronę znakową w związku z ich stroną rzeczową. Krzysztof Pomian, „Historia kultury, historia semioforów”, w: tegoż, *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: UMCS, 2006, s. 121 i 139.

W anglo-amerykańskim piśarstwie historycznym istnieje wiele metod badania rzeczy, przy czym najbardziej prężny i ciekawy jest nurt historii kultury materialnej tworzonej w duchu nieklasycznej historiografii<sup>111</sup>, który czerpie inspiracje z historii kultury, historii społecznej, antropologii i historii życia codziennego. Bada on produkcję rzeczy i różne jej technologie, projektowanie, konsumpcję, historię różnych produktów żywnościowych (ziemniaka, kukurydzy, soli, cukru, kawy), rzeczy codziennego użytku (widelca, pióra, samochodu, książki, ubiorów, oręża). Tak praktykowana historia kultury materialnej jest jednak historią rzeczy w przewadze rozumianych jako towary, których analizy nawiązują do marksowskiego podziału na użytkową i wymienną ich wartość. Historie te są nadal antropocentryczne i traktują rzeczy jako „podrzędnych innych”, a nie jako „równoprawnych członków zbiorowości ludzi i nie-ludzi” – jak proponuje Latour<sup>112</sup>. Ich epistemologiczne założenia ani nie podważają opozycji podmiot–przedmiot, ani nie biorą pod uwagę sprawczej mocy rzeczy. Inne – wobec propozycji Latoura – jest zatem podejście badawcze do problemów, inne założenia i inna metodologia. Badanie rzeczy wpisane w projekt historii, który można zbudować na podstawie idei Latoura, miałyby za ledwie tematyczny związek z historią kultury materialnej („historią rzeczy”), jaką znamy<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> Ponownie odwołuję się tutaj do stosowanego przez Wojciecha Wrzosek rozróżnienia między historią klasyczną (zdarzeniową, pozytywistyczną) i nieklasyczną (pisaną w duchu *Annales*). Zob.: Wrzosek, *Historia – kultura – metafora*.

<sup>112</sup> Wśród dostępnych na rynku polskim prac, zbliżone do Latoura deklaracje w obronie rzeczy, choć przedstawione w formie publicystyki eseistycznej, a nie artykułów badawczych, głosi: Roger-Pol Droit, *51 zabaw (z) rzeczami. Doświadczenie rzeczywistości*, przekł. Elżbieta Urscheler. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.

<sup>113</sup> Ostatnio ukazał się pięciotomowy zbiór studiów, który zawiera kluczowe dla historii materialnej teksty z XIX i XX wieku. Ich interdyscyplinarny charakter pozwala prześledzić zarówno ewolucję zmieniającego się rozumienia pojęcia kultury materialnej, jak i rozmaitości podejmowanej przez nią tematyki oraz zapoznać się z różnymi sposobami jej badania. *Material Culture: Critical Concepts in the Social Sciences*, 5 vols., ed. by Victor Buchli. London and New York: Routledge, 2004.

Z krytyki już praktykowanych (biografie rzeczy) oraz z obserwacji będących w sferze propozycji (konceptje Latorura) podejść do rzeczy można wysunąć wniosek, że tradycyjne określenie historii jako „nauki o ludziach w czasie” okazuje się niewystarczające, jeżeli dyscyplina ta chce bronić swojego miejsca wśród dziedzin zainteresowanych przeszłością i wytwarzających o niej ważną dla przyszłości wiedzę. Rządząca podejściem do przeszłości antropokracja wraz z antropocentryzmem uważanym za jeden z fundamentów nowożytnego myślenia od dawna poddawana jest krytyce<sup>114</sup>. Coraz bardziej zdajemy sobie sprawę z faktu, że nie tylko ludzie tworzą historię, tworzą ją także rzeczy. Obecnie, w epoce panowania różnego rodzaju „przeciw-historii”, historii ofiar czy historii insurekcyjnych<sup>115</sup>, uznaje się, że rzeczy także należą do marginalizowanej mniejszości i że powinny mieć swoje miejsce w historii. Jak pisałam wyżej, podkreśla się, że nie są one biernymi przedmiotami, lecz aktywnymi członkami zbiorowości złożonej z ludzi i nie-ludzi,

---

<sup>114</sup> Wśród nielicznych opracowań na ten temat dostępnych w języku polskim zob.: John Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przekł. Cezary Cieśliński. Warszawa: Książka i Wiedza, 2003; Monika Bakke, „Nieantropocentryczna tożsamość?”, w: *Media/ciało/pamięć. O współczesnych tożsamościach kulturowych*, pod red. Andrzeja Gwoździa i Agnieszki Ćwikiel. Warszawa: Instytut A. Mickiewicza, 2006; Kazimierz Krzysztofek, „Człowiek posthumanistyczny?” *Kultura Współczesna*, nr 1 (19), 1999; Wolfgang Welsch, „Sztuka wykraczająca poza granice ludzkie – ku postawie transludzkiej” oraz „Estetyka zwierząt”, w: tegoż, *Estetyka poza estetyką*, przekł. Katarzyna Guczalska. Kraków: Universitas, 2005. Zob. także: John Seed, „Beyond Anthropocentrism”, w: John Seed, Joanna Macy, Arne Naess & Pat Fleming, *Thinking Like a Mountain. Toward a Council of all Beings*. Philadelphia: New Society Publishers, 1988; Giorgio Agamben, *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. O niemożliwości wyjścia poza antropocentryzm pisze i w jego obronie staje m.in. Luc Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę, człowiek*. Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Warszawa 1995.

<sup>115</sup> O historii (zwycięzców) i przeciw-historii (historii ofiar) pisze Michel Foucault w: „Wykład z 28 stycznia 1976”, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998.

którym „należy udzielić głosu”. Od początku mamy zatem do czynienia z paradoksem: z jednej strony bowiem rzecz pojmowana jako inny podlega zabiegom antropomorfizacji, z drugiej „rzecznicy rzeczy” szukają możliwości odejścia od antropocentrycznego i personifikującego lub fetyszyzującego rzeczy ich widzenia.

Włączenie się historii w Latourowski projekt badania relacji między ludźmi i nie-ludźmi wraz z rozwijającą się eko-historią i historią środowiskową sygnalizuje wyłanianie się nurtu w badaniach nad przeszłością, który określić można terminem „historia nieantropocentryczna” czy historia „po-ludzka” (*post-human history*)<sup>116</sup>. Polega on na odchodzeniu od historii, która na główny przedmiot rozważań obrała humanistyczną wizję człowieka znajdującego się w centrum wszechświata. Można zatem powiedzieć, że historia „nieantropocentryczna” czy „po-ludzka” to historia po-humanistyczna, której człowiek, obok innych bytów organicznych i nie-organicznych, jest jednym z elementów. Celem tego rodzaju historii jest włączenie do badań przeszłości różnego rodzaju rzeczy przy *neutralizowaniu* tendencji do ich „uczłowieczania”.

Należy w tym miejscu podkreślić, że projekt historii nieantropocentrycznej, o którym mowa w kontekście obecnego „zwrotu ku rzeczom”, tylko w sensie haseł tematycznych nawiązuje skojarzenia z Braudelowskim sposobem uprawiania

---

<sup>116</sup> W innym sensie określenia „historia po-ludzka” używa Francis Fukuyama. Jego rozważania dotyczą ewolucji człowieka i roli, jaką odgrywa w niej biotechnologia, wytwarzając – na przykład przez manipulację kodem genetycznym – nowego człowieka. Zob.: Francis Fukuyama, *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. Bartłomiej Pietrzyk. Kraków: Znak, 2004. W szybko rozwijającym się ostatnio nurcie filozoficznym zwanym posthumanizmem (lub transhumanizmem), określenie „po-ludzkie” nie znaczy etapu w historii, w którym nie będzie ludzi, lecz właśnie nową formę bycia człowiekiem (człowieka „ulepszono”), która kształtowana jest przez wykorzystanie nanotechnologii, inżynierii genetycznej, psychofarmakologii, itd. Terminem *posthuman* określa się także połączenie człowieka ze sztuczną inteligencją. Na temat transhumanizmu zob. np.: artykuły zamieszczone na stronie internetowej jednego z orędowników tego ruchu Nicka Bostroma – <http://www.nickbostrom.com>.

historii materialnej. Włączanie środowiska do badań historycznych ma swoją historię, w której zmieniały się metody badań, problemy, a przede wszystkim samo rozumienie pojęć „natura”, „kultura” czy „materialność”. Zasadnicza różnica między propozycjami Latoura a koncepcjami Braudela polega m.in. na tym, że ta ostatnia jest antropocentryczna; przyroda wkomponowana zostaje w niej w system społeczny, natomiast Latour próbuje zarówno wyjść poza antropocentryzm, jak i występuje przeciwko redukowaniu rozważań prowadzonych na temat ekofaktów i artefaktów do zagadnień społecznych<sup>117</sup>.

Konstruktywizm przekonywał nas, że wszystko wokół nas jest wytwarzane, a co za tym idzie, że wszystko jest w procesie stawania się, jest elastyczne, zmienne, pozbawione istoty i stabilności. Dotyczy to także ludzi i rzeczy, lecz być może właśnie takie myślenie nosi w sobie zarodki swojej własnej destrukcji. Człowiek – jak pokazują współczesne frustracje humanistyki manifestujące się w jej kolejnych zwrotach – nie może obyć się zarówno bez jakiejś metanarracji, jak i bez jakichś punktów odniesienia (nawet jeżeli owe punkty są ruchome). Marek Krajewski zauważył, że

najważniejsza i podstawowa trudność, jaką nam [przedmioty] dzisiaj sprawiają, to utrata przez nie podstawowej ich własności, a mianowicie materialności, połączona z powszechnym lokowaniem w nich nadziei na stabilność, niezmiennność. Mówiąc jeszcze inaczej, przedmioty tracą swą podstawową własność – obiektywność i niezmienność, materialność – ale w dalszym ciągu są traktowane przez ich użytkowników w taki sposób, jakby te cechy nadal posiadały<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Zob.: Wrzosek, *Historia – kultura – metafora*, s. 85 i nast. Dla porównania nowsze podejścia omawia tematyczny numer pisma *History and Theory* vol. 42, nr 4, December 2003 zatytułowany „Environmental History”.

<sup>118</sup> Marek Krajewski, „W stronę socjologii przedmiotów”, w: *W cywilizacji konsumpcyjnej*, pod red. Mariana Golki. Poznań: UAM, 2004, s. 62.

Być może jest zatem tak, że narzucone na rozumienie rzeczy konstruktywistyczne wizje pozbawiły je statusu ludzkich punktów odniesienia, „egzystencjalnych markerów”, stabilizatorów życia i mniej czy bardziej uświadamiany sobie wysiłek badawczy idzie w kierunku ocalenia jakiejś „istotowości” rzeczy, ich stabilności. Jeżeli jednak tak zinterpretujemy obecne „urzeczenie rzeczami” i pisane przez humanistów „reifikacje”<sup>119</sup>, to szybko zdamy sobie sprawę, że jest ono spowodowane ludzkim kryzysem tożsamości, ponowoczesną kondycją, a nie przejawem troski o rzeczy jako takie, i że w dyskursie o rzeczach chodzi nie o urzeczowienie rzeczy, ale o uczłowiczenie człowieka. Przeciwno takim właśnie tendencjom skierowane są propozycje Lato-ura i jego zwolenników.

Nie sądzę, by historyk, pisząc o rzeczach, mógł wyzbyć się skłonności do ich personifikacji. Stanowi ona bowiem silnie zakorzenioną pozostałość po myśleniu mitycznym. Historyk może jednak próbować neutralizować skłonność do stawiania człowieka w centrum wszechświata i traktowania go jako najważniejszego punktu odniesienia swych badań; może zatem próbować pisać historię nieantropocentryczną w wąskim sensie. Przede wszystkim jednak może wyjść poza pozytywistyczne opisy zdarzeń i próbować połączyć zdarzenia z rzeczami, które miały na nie wpływ, zatem zrobić to, co proponuje Latour – spróbować uprawiać *Dingpolitik*.

---

<sup>119</sup> Pojęcie „reifikacja” stosuje badacz polskiej literatury współczesnej – Przemysław Czapliński. „Reifikacja – pisze on – to nie po prostu przedstawianie bytów niejęzykowych w prozie, lecz obdarzanie owych bytów autonomią narracyjną, docieranie do granic literackiego reprezentowania rzeczy”. Przemysław Czapliński, „Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec «mimesis»”, w: *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, pod red. Seweryny Wysłouch i Bogumiły Kaniewskiej. Poznań: UAM, 1999, s. 234. Tekst ten omawia fascynację rzeczami w polskiej literaturze współczesnej. Warto zaznaczyć, że o zwrocie ku rzeczom i w obronie rzeczy w ramach polskiego literaturoznawstwa wypowiadał się wcześniej Aleksander Nawarecki. Interesowało go przy tym, jak rzeczy przedstawiane są w literaturze i jak transponowane są z rzeczywistości na tekst. Zob.: Aleksander Nawarecki, *Rzeczy i marzenia. Studia o wyobraźni poetyckiej skamandrytów*. Katowice: UŚ, 1993.

Poszukując inspiracji dla swych rozważań, może także zainteresować się, jakie obecnie pytania badawcze stawiają rzeczom i jakimi metodami je analizują inne dyscypliny – filozofia, antropologia, archeologia, literaturoznawstwo, socjologia, sztuka. Może się bowiem okazać, że skoro – jak twierdzi Émile M. Cioran – „człowiek zaczyna wychodzić z mody”<sup>120</sup>, to rzeczy stają się od niego ciekawsze. A zatem zapytajmy, jaką rolę odgrywały *res* w *gestae*.

---

<sup>120</sup> Émile M. Cioran, *Ćwiartowanie*, przekł. Maciej Falski. Warszawa: KR, 2004, s. 50.





## Część II





# 1. Hermeneutyka przejścia (*Wspomnienia z Rosji* Jana Żarno)



Tekst ten stanowi studium „hermeneutyki przejścia”, która może pomóc wyjaśnić sposób funkcjonowania pamięci reparacyjnej w przepracowaniu wspomnień, doświadczeń, w których podmiotowość znajduje się w stanie przejścia pomiędzy różnymi kondycjami – od postrzegania siebie jako człowieka, do postrzegania siebie jako potwora. Odnosi się ona do kondycji liminalnej, kiedy – jak to działo się na przykład u więźniów gułagów i obozów koncentracyjnych – postrzeganie swojego człowieczeństwa jako idei i jako sposobu bycia podlegało zasadniczym przewartościowaniom. Omawiana reinterpretacja „natury ludzkiej” powodowana była m.in. aktami łamania takich tabu kulturowych jak kanibalizm (zwłaszcza w formie nekrofagii i innych form bezczeszczenia martwego ciała), do których dochodziło w skrajnych warunkach panujących na „nie-ludzkiej ziemi”. Jako przykład proponuję analizę fragmentu wspomnień więźnia gułagu – Jana Żarno.

## Opis źródła i rekonstrukcja losów autora

W zbiorach polskiego Ministerstwa Informacji i Dokumentacji znajdujących się w Archiwum Hoovera (Stanford University, USA) przechowywany jest oryginał maszynopisu *Wspomnień z Rosji* Jana Żarno [il. 1 i 2]<sup>1</sup>. Jak wiele innych

---

<sup>1</sup> Jan Żarno, *Wspomnienia z Rosji*, Hoover Institution Archives, Stanford University, USA (zbiory Ministerstwa Informacji i Dokumentacji, pudło nr 115, teczka 2, accession no. 59008 21.07/10; kopia na mikrofilmie znajduje się w Archiwum Akt Nowych w Warszawie, pudło

wspomnień znajdujących się w tej części kolekcji, tak i te spisane zostały na zamówienie, stąd łączy je wszystkie podobny schemat prowadzenia narracji. Ich autorami są przede wszystkim byli łagiernicy, których raporty miały stanowić świadectwa polityki prowadzonej wobec obywateli polskich przez ZSRR. W swych opisach koncentrowali się oni m.in. na relacji z przesłuchań, warunkach transportu, omawianiu racji żywnościowych, warunków higieny, opisie chorób, opiece medycznej, itd. Teksty te zawierają wiele nazwisk, dat, nazw miejscowości i innych danych, które miały pomóc naszkicować ogólny obraz losów Polaków przebywających na terenach ZSRR.

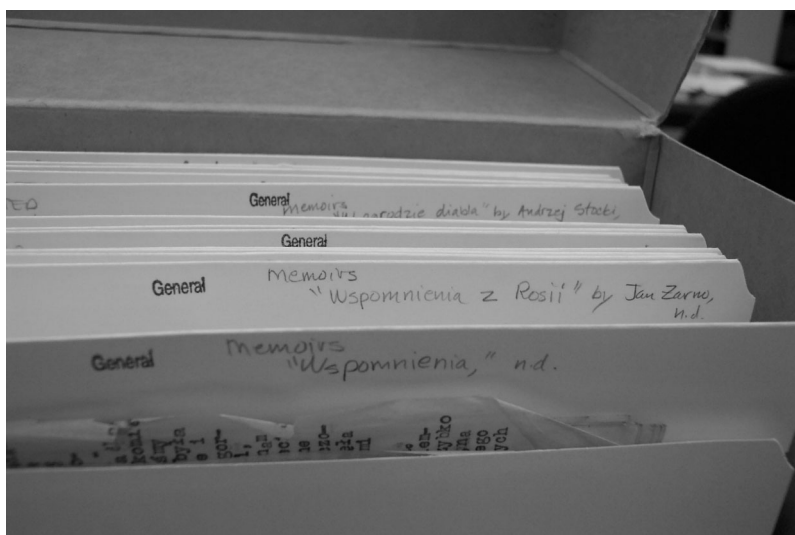
Sam tekst nie pozwala na bliższe ustalenie tożsamości autora. Dowiadujemy się z niego, że Jan Żarno – samo nazwisko nie jest pewne, autor bowiem mógł posługiwać się pseudonimem — był inżynierem elektrykiem ze Lwowa, a jeden z łagierników zwraca się do niego *per* Jan Janowicz, co sugerowałoby prawdziwość imienia i fakt, że ojciec Żarno również miał na imię Jan. Czytając relacje z przesłuchań, dowiadujemy się ponadto, że autor *Wspomnień* należał do Stowarzyszenia Elektryków Polskich oraz do Ligi Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej (LOPiP)<sup>2</sup>.

Wspomnienia Jana Żarno spisane są na 161 stronach maszynopisu. Nazwiska zostały z tekstu usunięte bądź to przez

---

200-201, mikrofilm nr 133, sygnatura HI/V/133). W Archiwum Hoovera, pudła 110-124 zawierają pamiętniki, wspomnienia, zapiski Polaków deportowanych do ZSRR. Na temat tej kolekcji zob.: Maciej Siekierski, „Hoover Institution’s Polish Collections: An Overview and a Survey of Selected Materials on Polish-Soviet Relations”. *The Polish Review*, vol. 33, nr 3, 1988.

<sup>2</sup> Zborne wykazy członków LOPiP nie zachowały się. W kartotece personalno-odznaczeniowej okresu międzywojennego w Centralnym Archiwum Wojskowej nazwisko Jan Żarno nie figuruje. Centralna Biblioteka Wojskowa ma dostęp do list odznaczonych odznaką honorową L.O.P.P., które zamieszczono w latach 1934, 1936, 1937, 1938 w czasopiśmie *Lot Polski*. Wśród wymienionych tam osób nie ma jednak Jana Żarno. Jego nazwiska nie udało się także odszukać w archiwach Stowarzyszenia Elektryków Polskich. Nie figuruje ono także w opublikowanych materiałach „Informator o władzach i organach SEP – STP – ZPIE oraz spisy członków – Kalendarz 1939 – SEP” i „Spis członków SEP – 1959”.



Il. 1 i 2. *Wspomnienia z Rosji*, Jana Żarno, oryginał maszynopisu. Hoover Archive, Stanford University, USA, fot. Ewa Domańska

dokładne zamazanie piórem, bądź też przez wycięcie żyłką (pozostały tylko nazwiska znanych osób takich, jak: Stalin, Beria, Januszajtis, Grabski). W miejsca puste wpisana została pierwsza litera nazwiska. Tekst był poprawiany co najmniej dwa razy: raz przez osobę go spisującą (trudno ustalić, czy był nią sam autor, czy ktoś inny), która maszynowo usuwała błędy językowe, czasami wykreślając też krzyżykami całe zdania, drugi raz poprawki naniesione są piórem. Podczas tej redakcji dokonano wycięć i w miejsce nazwisk wpisane zostały inicjały. Możliwe jest, że poprawek dokonał sam autor. Tekst nie jest podpisany ani parafowany, jak to dzieje się w niektórych przypadkach innych wspomnień, znajdujących się w tej kolekcji<sup>3</sup>.

We *Wspomnieniach z Rosji* narracja prowadzona jest retrospektywnie, w pierwszej osobie i przedstawia wydarzenia w porządku chronologicznym. Tekst składa się z trzech części i spisywany był już kilka miesięcy od relacjonowanych wydarzeń w dwóch ratach: pierwszy i drugi rozdział (s. 1-98) – jak informuje nagłówek na pierwszej stronie maszynopisu – 7 lutego 1943 roku, w trzyletnią rocznicę aresztowania autora przy próbie przekraczania granicy z Rumunią, a trzeci siedem miesięcy później – 28 września 1943 roku. Nie wiadomo, gdzie została spisana część pierwsza, natomiast druga – w Torquay (Anglia).

Wspomnienia zaczynają się od przedstawienia faktów dotyczących obrony Lwowa przed wojskami niemieckimi i wkroczenia do miasta armii radzieckiej w nocy z 18 na 19 listopada 1939 roku, a urywają w pół zdania na połowie maja 1941, kiedy autor opisuje warunki pracy w kamieniołomach w obozie

---

<sup>3</sup> Na temat krytyki źródeł takich jak pamiętniki i wspomnienia, zob.: Zbysław Wojtkowiak, *Nauki pomocnicze historii najnowszej. Źródłoznawstwo. Źródła narracyjne: pamiętnik, tekst literacki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001. Por. także zupełnie inną propozycję badań pisarstwa autobiograficznego sformułowaną przez Philippe Lejeune'a, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, pod red. Reginy Lubas-Bartoszyńskiej, przekł. Wincenty Grajewski, Stanisław Jaworski, Aleksander Labuda, Regina Lubas-Bartoszyńska. Kraków: Universitas, 2001. Świeże spojrzenie na badanie dzienników proponuje: Paweł Rodak, „Wojna i zapis (o dziennikach wojennych)”. *Teksty Drugie*, nr 6, 2005.

należącym do łagrów bieżymiańskich, w których odbywał wyrok. Na pierwszych stronach opisuje on warunki kapitulacji Lwowa podpisane przez stronę polską i sowiecką. W pierwszym rozdziale (s. 1-12) omówione zostały pierwsze miesiące okupacji radzieckiej, gdzie autor podaje szczegółowe informacje, m.in. na temat umundurowania żołnierzy radzieckich, funkcjonowania władz lokalnych, opisuje gmach, w którym mieściła się we Lwowie siedziba NKWD, widoczny wśród Rosjan popyt na towary polskie, podaje ceny żywności i opału. Snuje rozważania o znacznym pogorszeniu się warunków życia w mieście i o strachu, który po kilkutygodniowej okupacji zaczął ogarniać mieszkańców. Podaje nazwiska aresztowanych działaczy polskich i wskazuje na postępujący terror.

W rozdziale drugim pod tytułem „Wybory o przyłączenie «Zap[adnay] Ukrainy» do Sow[ieckiej] Ukrainy” (s. 12-98), Żarno opisuje atmosferę panującą przed wyborami i towarzyszące im oszustwa; podaje także procent oddanych głosów ważnych i nieważnych. Ponieważ myślał o ucieczce za granicę, w dalszej części opisuje system ochrony granicy, jednostki służby granicznej i sposób jej strzeżenia. Podaje także wysokość opłaty za przeprowadzenie przez granicę, przytaczając też zasłyszaną w więzieniu historię zbiegów, których ucieczka nie udała się, przewodnicy bowiem okazali się prowokatorami. Dalej Żarno dokładnie opisuje historię swojej ucieczki. Przejście miało odbyć się w Kutach 7 lutego 1940 roku. Wraz z pozostałymi uciekinierami został jednak aresztowany przez patrol graniczny. Najpierw przesłuchiwany był na posterunku przygranicznym, a następnie w areszcie w Kutach. Na dalszych stronach Żarno opisuje osoby, które go przesłuchiwały, przytacza w transkrypcji polskiej pytania po rosyjsku i udzielane przez siebie odpowiedzi. Dalej dowiadujemy się, że po podpisaniu protokołu ze śledztwa przewieziono go do więzienia w Kołomyi, a 14 lutego do więzienia w Stanisławowie. Dokładnie omawia panujące tam warunki i ludzi, których wówczas spotkał. Wspomina m.in., że dostał tam *Zagadnienia leninizmu* Stalina, na których uczył się języka rosyjskiego i które komentuje na kolejnych stronach wspomnień.

W tym miejscu następuje przeskok i kolejny paragraf przenosi nas do więzienia w Nizynie (Ukraina, obwód czernichowski). Autor skupia się na historii młodego chłopaka – Drygi, którego współwięźniowie bezskutecznie usiłowali utrzymać przy życiu. Na kolejnych stronach opisuje zmniejszanie racji żywnościowych (3 kartofle na 23 osoby), zaznaczając, że „tem gorzej ludzie żyją, tem nienawistniej na siebie patrzą” (s. 62). Jak dowiadujemy się ze wspomnień, we wrześniu 1940 Żarno znalazł się w transporcie i dotarł do Nowogrodu Siewierskiego (Ukraina, obwód czernichowski), gdzie został osadzony w miejscowym więzieniu. Autor narzeka na szczególnie uciążliwy brak machorki i złe wyżywienie. W wyniku wycieńczenia choruje i dostaje lepszą dietę. 22 października otrzymuje wyrok: „za próbę nielegalnego przekroczenia granicy 5 lat w poprawczych obozach pracy” (s. 71). Wkrótce znalazł się w transporcie do Charkowa, gdzie przebywał w więzieniu. Wspomina dwie osoby, które tam spotkał: młodego rosyjskiego inżyniera, którego poddawano brutalnemu śledztwu tak długo, aż przyznał się do winy, oraz bohatera rewolucji, którego skazano na śmierć. Dalej opisuje sposób wykonywania w więzieniu wyroków śmierci przez rozstrzelanie. Przytacza także opowiadania współwięźnia – chłopca z Wołynia, który sprzeciwił się przystąpieniu do kolchozu, i na tym tle opisuje historię ZSRR w czasie kolektywizacji. Około 25 listopada znowu znajduje się w transporcie. W czasie postoju w Moskwie rozmawia ze starszymi Rosjanami, których wypytuje o życie w łagrze. Następnie przejeżdża przez Jarosław, Jarcewo (Syberia, kraj krasnojarski) i dostaje się do więzienia w Wołogodzie. Spotyka tam rosyjskiego pułkownika, który pracował w kopalniach złota na Kołymie. Ten opowiada o panujących tam ekstremalnych warunkach, m.in. o mordowaniu ludzi dla chleba. Rozdział kończy się w momencie, kiedy Żarno znajduje się w łagrze w okolicach Jarcewa (kraj krasnojarski, Syberia).

Tutaj kończy się pierwsza część wspomnień, a druga – rozdział trzeci pod tytułem „Zaczynam nowe życie” (s. 98-161) spisany został 28 września 1943 roku w Torquay. Żarno opisuje w nim warunki życia w łagrze o nazwie Mostowice (baraki, wyżywienie, inspekcja lekarska ustalająca



kategorię zdolności do pracy i rodzaj wykonywanej pracy – wycinka lasu). We fragmencie tym czytamy m.in.: (jeżeli chodzi o głód) to

najbardziej cierpią najsłabsi, bo ich nic nie broni. Słabość fizyczna, próba argumentowania lub odwoływania się do jakichś zasad moralnych – ludzi tylko śmieszy, kto słaby, ten ginie – żyją silniejsi, bezwzględniejsi. [...] Czasem złodzieje pobierali chleb za brygadę i wtedy wszyscy w brygadzie nie mieli chleba. Takie otoczenie ludzkie dokucza najbardziej, nieraz myślę, jak bardzo byłbym szczęśliwy, gdybym mógł mieszkać w chlewie lub stajni. Zwierzęta są przecież tak dobre w porównaniu z człowiekiem (s. 107).

Dalej szczegółowo opisuje, co jedzą więźniowie i w co są ubrani, jak wygląda rozkład dnia, sposób pracy i wysokość normy, od której zależała ilość racji żywieniowej. Wkrótce Żarno zostaje przeniesiony do innego łagru również w okolicach Jarcewa, gdzie przebywał czasowo. Poznał tam Siergieja – około sześćdziesięcioletniego „Polaka z Polski”, byłego kierownika elektrowni w Wieliczce, który — podobnie jak autor — został aresztowany podczas próby przekroczenia granicy i skazany na pięć lat. 15 lutego 1941 roku wraz z nim dostaje się do transportu jadącego do Biezymianek koło Kujbyszewa. W czasie podróży, podczas której transport mija Jarosław, Syzrań i przejeżdża przez most na Wołdze, więźniowie opowiadają różne historie. W tym miejscu (s. 125-128) Żarno przytacza niesamowitą opowieść o kobiecie–kannibalu (o czym dalej). Do Kujbyszewa dojeżdża 1 marca 1941 roku. Tam zostaje umieszczony w łagrze w Biezymiankach i wraz z Siergiejem przydzielony do brygady administracyjno-technicznej. Pracuje w fabryce budowanej produkującej samoloty. Wkrótce jednak dostaje się do biura konstrukcyjnego, gdzie projektuje hale produkcyjne. Ma tam okazję rozmawiać z samymi Rosjanami o ich warunkach życia i przekazuje swoje refleksje na ten temat oraz opisuje losy i omawia postać M. – rosyjskiego inżyniera, z którym pracuje. Jako inżynier–konstruktor i naczelnik biura konstrukcyjnego w kwietniu 1941 roku zostaje przeniesiony do specjalnego baraku o znacznie wyższym standardzie, gdzie dostaje

lepsze wyżywienie i wystarczającą ilość machorki. W połowie maja zostaje jednak wywieziony do znacznie gorszego obozu, także należącego do „uprawlenia Biezymianskich legieriej” o nazwie „Szyrokiej Owrak”, i przydzielony do pracy w kamieniołomach<sup>4</sup>. Opisuje panujące tam warunki, rodzaj pracy i wyżywienie. Narracja kończy się w pół zdania na połowie maja 1941 roku, kiedy autor wspomina swoich towarzyszy pracy, a zwłaszcza pochodzącego z Łomży fryzjera, którego opowieści – jak pisze — rozbawiały go i pozwalały spędzać czas na wesoło. Można domniemywać, że w wyniku amnestii gwarantowanej obywatelom polskim na mocy układu Sikorski–Majski z 30 lipca 1941 roku Żarno w okolicach sierpnia zostaje zwolniony i przedostaje się na Bliski Wschód, a stamtąd do Anglii.

W swej formie narracyjnej *Wspomnienia Żarno* przypominają relacje z podróży do nieznanego łądu zasiedlanego przez „innych”. Podobnie jak to się dzieje w przypadkach klasyki tego gatunku, autora–bohatera spotykają po drodze różnego rodzaju „przygody”, niespodziewane zwroty akcji, spotkania z „innymi”, przygotowujące go na rzeczywistość, z którą będzie miał do czynienia, kiedy dotrze na miejsce (do gułagu). W istocie jest to opowieść o tym, jak autor staje się „tubylcem” (tj. więźniem łagru). Czas opowieści obejmuje blisko dwa lata. Żarno szczegółowo relacjonuje kolejne etapy „odjazdu”, ale urywa narrację kilka miesięcy przed wyjazdem, zatem nie przekazuje nam relacji o powrocie. W ten symboliczny sposób owa podróż w istocie nigdy się nie kończy. Po lekturze wspomnień czytelnik – podobnie jak i autor – w pewnym sensie pozostaje na „nie-ludzkiej ziemi”.

---

<sup>4</sup> Chodzi o biezymiańską poprawną kolonię pracy (*isprawitielno-trudowaja kolonija*) – Biezymienlag. Zob.: *Łagry. Przewodnik encyklopedyczny*, pod red. Nikity Ochotina i Arsenija Rogińskiego, przekł. Romuald Niedziełko. Warszawa: Karta, 1998, s. 167.

## Opowieść o kobiecie–kanibalu jako egzystencjalny ślad transhumanacji

Ze wspomnień dowiadujemy się, że 18 lutego 1941 roku Żarno znalazł się w transporcie skazanych jadącym z Jarcewa do Biezymianek koło Kujbyszewa, gdzie dojechał 1 marca 1941 roku. Jak pisze, w wagonie było 34 mężczyzn, a wśród nich kilku Polaków, jeden Białorusin z Polski oraz Rosjanie. Byli to w przewadze ludzie wykształceni, którzy zostali uznani za więźniów specjalnych, co znaczyło, że byli oni dobrze traktowani przez strażników i dobrze odżywiani. Mieli także odpowiednią ilość węgla, która pozwalała na ogrzanie wagonu, zatem warunki przewozu były dobre. Przytoczony niżej fragment jego *Wspomnień z Rosji* dotyczy wydarzeń z tego właśnie transportu:

Wieczorami czas skracano opowiadaniem. [...] Któregoś wieczoru, inny sowiecki obywatel, wychowany przez ulicę i ochronkę dla „bezpriornych”, oraz kryminal, opowiadał o swoim życiu: „Przyjechałem do miasteczka N na Ukrainie (nazwę zapomniałem) jesienią, po odbyciu 2-letniego wyroku. Dostałem robotę w fabryce, no a że po odsiedzeniu wyroku byłem stęskniony do życia, chodziłem wieczorami na tańce czy do kina. Niedługo po przyjeździe poznałem dziewczynę śliczną, mocną i od pierwszego dnia takeśmy sobie przypadli do gustu, że jak pochodziliśmy jeszcze parę dni, poszliśmy się „zarejestrować” i sprowadziłem się do niej, bo ona miała pokój w małym domku na przedmieściu. Bardzośmy byli szczęśliwi i bardzośmy się kochali. Prawie od początku byłem trochę niespokojny, bo kiedy leżeliśmy w łóżku, to ona często miała jakby nieprzytomne oczy, ścisłała mnie i łapała zębami tak mocno, że aż krzyczałem z bólu. Ale się potrochu do tego przyzwyczaiłem i nawet mi się to podobało, bo sobie tłumaczyłem, że tak namiętnie mnie kocha. Kiedyś, po paru tygodniach małżeństwa, kiedy obudziłem się w nocy, spostrzegłem, że jej nie ma w łóżku, krew mi uderzyła do głowy. To tak, myślę: to zdaje się mnie kocha, a w nocy, jak myśli, że śpię – ucieka do kochanka. Myślałem, że się wścieknę z zazdrości, ale że jej długo nie było, więc miałem czas myśleć i postanowiłem czuwać po nocach, nic jej na razie nie mówiąc, żeby ją złapać z kochankiem. Od tej nocy strasznie się męczyłem. Jak tylko poszliśmy do łóżka, nie chciałem jej całować, tylko mówiłem, że

jestem coś niezdrów czy zmęczony, odwracałem się do ściany i udawałem, że śpię. Nieraz spostrzegłem, że ona nadśluchuje, czy ja śpię naprawdę, i serce mi biło, że pewnie wstanie i wyjdzie – ale nie – zasypiała i spała do rana. Strasznie mnie to niespanie po nocach męczyło i żeby nie to, że ją tak okropnie kochałem, a przez to byłem okropnie zazdrosny, to nie wytrzymałbym i spałbym, ale jak tylko przypomniałem, że właśnie wtedy ona może wstać i spotkać się z kochankiem, to mnie zaraz sen opuszczał. Minęło chyba z dwa tygodnie takiego oczekiwania, kiedy którejs nocy, kiedy jak zawsze udawałem, że śpię, a było to już chyba po północy, ona znów ostrożnie przysłuchiwała się wzajemnie oddechowi, czy naprawdę śpię – a potem pocichutku wstała i zaczęła się ubierać. Jak się tylko za nią drzwi zamknęły, wyskoczyłem z łóżka i wprost wskoczyłem w ubranie. Wpadłem z domu i choć noc była ciemna, widziałem jej sylwetkę na tle świeżego śniegu. Skradałem się za nią po cichu, tak żeby jej z oczu nie stracić, i co mnie najwięcej dziwiło, to że zamiast iść w stronę miasta, ona szła za miasto, a potem skręciła na cmentarz. Aha, myślę, między grobami się spotyka, bo tu nikt by się nie domyślił. Znikła mi między grobami, a ja, nie chcąc jej spłoszyć, bez szmeru, pochylony prześlizgiwałem się między grobami, aż ją spostrzegłem pochyloną na jakimś grobem. Zacząłem się czołgać, żeby jej nie spłoszyć. Byłem już dość blisko i widzę, że jest sama i rozkopuje świeży grób. Długo się przyglądałem, a ona pracowała ostrożnie, wciąż się rozglądając, a mnie tak straszne przerażenie ogarnęło, że nie mogłem się ruszyć. Nie wiem, jak długo przeleżałem, zanim przyszedłem trochę do siebie, ona wciąż przy tym grobie coś robiła, a ja po cichutku wciąż w stanie najwyższego przerażenia, by ona mnie nie spostrzegła, zacząłem cofać się, pełzając. Kiedy straciłem ją z oczu, z początku chyłkiem, a potem całym pędem uciekłem do domu, rozebrałem się i wskoczyłem do łóżka, dzwoniąc z przerażenia zębami.

Było jeszcze ciemno, kiedy ona wróciła, po cichu się rozebrała i położyła. Tak byłem przerażony, że chciałem się wcisnąć w ścianę i czekałem jak zbawienia dnia. Jak tylko się rozwidniło, wskoczyłem z łóżka i zacząłem bez słowa się ubierać. Ona przyglądała mi się. Już byłem gotów do wyjścia, ona dotąd milczała, kiedy naraz zapytała mnie: „Ty widziałeś?” – „Tak” odpowiedziałem, „Odchodzisz” [...] – „Tak” „Widzisz, ja chcę Ci powiedzieć parę słów, byś mnie zrozumiał, chociaż wiem, że przy mnie więcej nie zostaniesz. Ja ciebie kocham. Kiedy był głód na Ukrainie, dookoła wszyscy ginęli, aby przeżyć, musiałem jeść ludzkie mięso, bo to było wszystko, co można było zjeść. I od tego czasu coś dziwnego się stało ze

mną. Od czasu do czasu muszę zjeść ludzkie mięso, nie mogę wytrzymać. Kiedy leżeliśmy w łóżku, to czasem miałam tak straszną ochotę, żeby cię zagryźć na śmierć, że mi to prawie zmysły odbierało, no i wtedy szłam na cmentarz, odkopywałam grób i to mnie uspakajało”. Zaraz potem wyszedłem i wyjechałem tego samego dnia z tego miasta do centralnej Rosji. Tak byłem przerażony, że jej zostawiłem walizkę z rzeczami, bo nie miałem odwagi po nią wrócić”.

Żarno podsumowuje ten fragment w następujący sposób:

Opowiadanie to zrobiło na mnie i na Siergieju, i chyba wszystkich Polakach ogromne wrażenie. Trudno ocenić, na ile w niem fantazji, choć było opowiedziane przez zupełnie prostego człowieka. Reakcja obywateli sowieckich była spokojna. Jeden i drugi odezwał się, że wie i znał ludzi, którzy na ludzkim mięsie przetrzymali głód. „Tak, to były ciężkie lata, ten 1933 r. i 34 r.” mówili<sup>5</sup>.

O osobie, która opowieść Żarno przekazała, dowiadujemy się tylko tyle, że był „prostym człowiekiem”, „sowieckim obywatelstwem wychowanym przez ulicę i ochronkę dla «bezprizornych» [bezdolnych dzieci – dop. ED] oraz kryminal”. Osoba ta, po odsiedzeniu wyroku dwóch lat (nie wiadomo, czy był to wyrok za sprawę kryminalną, choć takie wnioski mogą się nasuwać), dostała pracę w fabryce. Wiemy też, że cała historia miała miejsce w zimie, gdzieś na Ukrainie w miasteczku „N”, którego nazwy Żarno nie pamięta.

Nie jest pewne, że opowieść tę Żarno faktycznie usłyszał w czasie transportu. Nie można bowiem wykluczyć, że przebywający na Bliskim Wschodzie Polacy, którzy, spotykając się, opowiadali sobie różne historie, następnie w spisywanych przez siebie wspomnieniach umieszczali je w zupełnie innych kontekstach, zmieniając szczegóły i dodając swoje interpretacje. Ponadto wiarygodność tej historii wydaje się wielce podejrzana. Trudno bowiem wyobrazić sobie, by

---

<sup>5</sup> Żarno, *Wspomnienia*, s. 125-128. Transkrypcja według oryginału maszynopisu.

w ZSRR lat trzydziestych były więzień mógł tak po prostu nagle wyjechać z ukraińskiego miasteczka do centralnej Rosji. Mało realistyczny jest także przekaz o kobiecie, która w mroźną, zimową noc sama rozkopuje grób, a następnie bierze ze zmarzniętego ciała kawałki mięsa i spożywa je na miejscu. W historii nie wspomina się, by kobieta używała łopaty, noża czy innego narzędzia, zaś przekazy źródłowe dotyczące głodu na Ukrainie sugerują, że mięso nie było spożywane na surowo. Aspektu wiarygodności dopatrzeć się można natomiast w samym zjawisku „powtarzania traumy”, tj. mimo że kobieta nie była głodna, i tak musiała spożywać mięso. Towarzyszy mu jednak zagadnienie kanibalizmu jako perwersji. Kobieta bowiem wyznaje mężowi: „kiedy leżeliśmy w łóżku, to czasem miałam tak straszną ochotę, żeby cię zagryźć na śmierć, że mi to prawie zmysły odbierało, no i wtedy szłam na cmentarz, odkopywałam grób i to mnie uspakajało”. W tym momencie opowiadanie wskazuje na przejście kanibalizmu w celu przeżycia w kanibalizm rytualny o wydźwięku erotycznym.

Przytoczony wyżej fragment *Wspomnień z Rosji* Jana Żarno zawierający quasi-gotycką opowieść o trupożerstwie i kobiecie–kanibalu nie pasuje do rodzaju źródeł historycznych, którymi są wspomnienia o charakterze dokumentacyjnym, a takie wspomnienia pisane były na zamówienie Rządu Polskiego, by stanowić dowody polityki ZSRR wobec obywateli polskich znajdujących się na tym terenie. Wprawdzie we *Wspomnieniach* znajdują się i inne „wtrącone” w reportażową narrację historie (m.in. minibiografia M. – rosyjskiego inżyniera, z którym Żarno pracował w fabryce samolotów), jednak żadna z nich nie jest tak barwna i przyciągająca uwagę. Zapytajmy zatem: dlaczego, pisząc swoje wspomnienia, Żarno włączył w nie ową „gotycką opowieść”, którą relacjonował podróżujący z nim więzień? Jaki jest status, funkcja i wartość anegdotycznej historii o kobiecie–kanibalu we wspomnieniach polskiego inżyniera? Jeżeli nie chodzi nam o wiarygodność tej historii i nie szukamy w niej wiedzy o faktach historycznych (opowieść jako potwierdzenie, że akty kanibalizmu miały miejsce w czasie głodu na Ukrainie

w latach 1932-1933), to, co nam ona mówi o przekazującym ją autorze wspomnień oraz o jego kondycji w czasie, kiedy została ona zasłyszana, tj. w czasie transportu z aresztu tymczasowego do gułagu?<sup>6</sup>

Jak będąc się starała wykazać, umieszczenie we wspomnieniach zasłyszanej przez autora historii o kobiecie–kani-balu wskazuje na przeżycia samego autora. Stanowi ona „ślad egzystencjalny” jego transhumancji, przeczłowieczenia – by użyć określenia Dantego, tj. przejścia od kondycji postrzegania siebie jako „cywilizowanego człowieka”, do nie-ludzkiej kondycji więźnia gułagu<sup>7</sup>. Postać kobiety–kani-bala jest jakby z „innego świata”, którego nadejście zwiastuje. Jako figura jest z jednej strony metaforą głodu (i skrajną figuracją głodnego człowieka), a z drugiej metonimią zła, które ucieleśnia dopuszczająca do skrajnego głodu władza ZSRR. Czyni ona z ludzi potwory, zmuszając ich do ludożerstwa w celu przeżycia. Trudno jest bowiem zrozumieć grozę gułagów, jeżeli nie zrozumie się kanibalizmu w celu przeżycia jako ich skrajnego wyznacznika<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. inne wspomnienia Polaków deportowanych do ZSRR opublikowane w: *Polacy w ZSRR (1939-42). Antologia*, oprac. i wstęp Marii Czapskiej. Paryż: Instytut Literacki, 1963; „*W czterdziestym nas Matko na Sibir zesłali*”: *Polska a Rosja 1939-42*, wybór i oprac. Jan Tomasz Gross, Irena Grudzińska-Gross. Warszawa: Res Publica i Libra, 1989; *My deportowani: Wspomnienia Polaków z więzień, łagrów i zsyłek w ZSRR*, wybór i oprac. Bogdan Klukowski. Warszawa: Alfa, 1989.

<sup>7</sup> *Transumanar* (przekroczenie, transgresja człowieczeństwa) to neologizm wprowadzony przez Dantego Alighieri w jego *Boskiej komedii*, Raj I, 70 [*Trasumanar significar per verba non si poria – Przechłowieczenie wyrazić się zgoła/Słowami nie da*, przeł. Edward Porębowicz]. Pojęcie transhumancji odnoszę tutaj do człowieka w stanie przejścia od człowieka cywilizowanego do odczłowieczonego więźnia gułagu, a nie do przejściowej formy człowieka – tak, jak to jest w przypadku zwolenników ruchu transhumanistycznego, którym chodzi o przekroczenie psychofizycznych ograniczeń człowieka, o jego ulepszenie (osiągnięcie połudzkiej kondycji) dzięki wykorzystaniu nowych technologii (biotechnologia, nanotechnologia, psychofarmakologia, itd.).

<sup>8</sup> W podobny sposób Giorgio Agamben pisze o innym „liminalnym bycie” – muzułmanie, którego określa także jako nie-człowieka (*non-uomo*) lub figurą graniczną (*figura-limite*): „nie rozumiemy, czym jest Auschwitz, jeżeli nie rozumiemy, czym lub kim jest muzułman – jeżeli nie nauczymy się spojrzeć wraz z nim w twarz Gorgony”. Giorgio Agamben,

Wprowadzając dla potrzeb interpretacji tekstu Żarno (i je-  
mu podobnych) rozróżnienie na „egzystencjalny ślad” i „do-  
wód doświadczenia”, pod pojęciem wspomnienia określonego  
jako „egzystencjalny ślad” będę rozumiała teksty zawierające  
krótkie, często anegdotyczne opowieści, które w swej treści  
przypominają rodzaj literacki określany mianem „opowieści  
fantastycznych” czy „opowieści gotyckich”. We wspomnieniach  
często pomagają one autorowi bądź to w sposób bezpośredni  
snuć refleksje na temat dylematów moralnych, bądź też suge-  
rować je czytelnikowi, wzbogacając w ten sposób wspomnie-  
nia o wymiar filozoficzny i psychologiczny.

Rodzaj wspomnień, które można określić jako „dowód do-  
świadczenia”, przypomina z kolei bardziej dokumentacyjny  
zapis. Autor stara się w nich podawać jak najwięcej faktów,  
nazwisk, miejsc i dat, co nadaje im status świadectwa. Takie  
„dokumentacyjne wspomnienie” jest bardziej techniczne,  
naukowe, często powołuje się na kryterium obiektywno-  
ści i operuje kategorią faktu. „Ślad egzystencji” jest zaś  
bardziej refleksyjny, często stanowi kontemplację losu ludz-  
kiego prowadzoną w odniesieniu do własnych przeżyć. Styl  
takich wspomnień nie pretenduje do naukowej obiektywno-  
ści i logiczności argumentu.

Rodzaj wspomnień, określony tutaj mianem „egzysten-  
cjalnego śladu”, jest ważny nie tyle ze względu na faktogra-  
ficzne informacje na temat przeszłości, ile ze względu na in-  
formacje dotyczące podmiotowości autora, a zwłaszcza takie,  
które sygnalizują zmiany zachodzące w niej pod wpływem  
doświadczeń granicznych. Wspomnienia o charakterze „do-  
wodu doświadczenia” odnoszą się do przeszłości, która zo-  
stała już poddana procesom manipulacji i naznaczona jest  
wpływem różnych ideologii i dyskursów, takich jak na przy-  
kład historia. Dokumentacyjny „dowód doświadczenia” uka-  
zuje tożsamość autora, która jest produktem translacji pa-  
mięci o przeszłości na „historię”. W momencie owego prze-

---

*Quel che resta de Auschwitz. L'archivio e il testimone.* Torino: Bollati Bo-  
ringhieri, 2005, s. 47. Por. także: Magdalena Swat-Pawlicka, „Z inkuba-  
tora systemu. Casus muzułmana w systemie koncentracyjnym”. *Teksty*  
*Drugie*, nr 5, 2004.



kładu (spisania przeżyć) następuje zerwanie z dyskursem pamięci. Od tej chwili ślad staje się publicznym świadectwem poddanym instytucjonalnym prawom archiwów i wystawiony jest na różnego rodzaju interpretacje<sup>9</sup>.

„Egzystencjalny ślad” stanowi zaś dialog autora z samym sobą i jest sposobem na rekonstrukcję podmiotowości po traumatycznych przeżyciach. Wspomnienia tego typu są manifestacją „konwersji” i wskazują na reparacyjną rolę sfragmentaryzowanej i zniekształconej pamięci indywidualnej, zaś narracyjne „dowody doświadczenia” kierowane są przede wszystkim do innych (np. do potomności) i mają na celu ukazanie przeszłości taką, jaką „naprawdę” była.

Zaproponowana tutaj typologia jest oczywiście modelowa i jak każdy model upraszcza różnorodność wspomnień. Często, jak to jest w przypadku wspomnień Żarno, egzystują obok siebie oba te rodzaje.

## Pamięć reparacyjna

W kontekście *Wspomnień Żarno*, można wyróżnić dwa rodzaje pamięci: reparacyjną i instrumentalną, i odpowiednio takie właśnie dwie jej funkcje. Używając określenia „reparacyjna”, odnoszę się do psychoanalitycznej teorii Melanie Klein, która reparację wiąże z reakcją na poczucie winy, zaś „popęd reparacyjny” określa jako jeden z podstawowych aktów obronnych wobec poczucia winy i lęku. Reparacja – jak pisze Klein – „składa się z różnych procesów, poprzez które *ego* odczynia krzywdę dokonaną w wyobraźni, odbudowuje, zachowuje i ożywia obiekty”<sup>10</sup>. Reparacja wiąże się

---

<sup>9</sup> O tym, jak świadectwo staje się instytucją, pisze Paul Ricoeur, „Pamięć – zapomnienie – historia”, przekł. Jacek Migasiński, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy z Castel Gandolfo*, pod red. Krzysztofa Michalskiego. Kraków: Znak, 1995, s. 29-30.

<sup>10</sup> *The Selected Melanie Klein*, ed. by Juliet Mitchell. New York: The Free Press, 1987, s. 48 oraz Melanie Klein, „Love, Guilt and Reparation”, w: Melanie Klein and Joan Riviere, *Love, Hate and Reparation*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1964. Na temat teorii Melanie

z potrzebą pojednania ze sobą w obliczu egzystencjalnej ambiwalencji wyborów. Jest ona rodzajem „pamięci przywracającej” równowagę podmiotowości po trudnych przejściach. Pamięć instrumentalna z kolei związana jest z takim konstruowaniem wspomnień, które pozwoliłyby zachować pożądaną przez autora (często idealizowany) obraz siebie samego. Odnosząc rozróżnienie pamięci reparacyjnej i instrumentalnej do poczynionych wyżej rozróżnień na wspomnienia jako „egzystencjalny ślad” i „dowód doświadczenia”, można powiedzieć, że pamięć reparacyjna ujawnia się we wspomnieniach pierwszego typu, a pamięć instrumentalna obecna jest we wspomnieniach, które modelowane są na kształt „dowodów doświadczenia”.

Tekst ten nie ma na celu ani dokonywania na oczach czytelnika krytyki źródła, ani dochodzenia, „jak to naprawdę było”. W przypadku wspomnień Żarno pytanie, czy mąż opowiedział prawdziwą historię o swojej żonie, która jadła ludzkie mięso, i czy Żarno usłyszał tę historię w transporcie na Syberię – nie ma dla zrozumienia mechanizmów pracy pamięci większego znaczenia. Ważny jest natomiast sposób leczenia pamięci o trudnym „przejściu” dokonującym się m.in. w czasie podróży, tzn. opuszczenia świata wolnych ludzi i wejścia w świat skazańców–zesłańców, co dokonuje się przez odniesienie się do quasi-mitycznej („fantastycznej”) opowieści, w której główną rolę odgrywa symbol czy archetyp potwora (kanibala). Obecność w narracji tego typu figur czy symboli jest symptomem wysiłku pamięci przepracowującej wspomnienia o znalezieniu się autora w kondycji liminalnej. Jej reparacyjna funkcja czyni proces przejścia od cywilizowanego człowieka do człowieka–więźnia gułagu możliwym do zniesienia; pozwala *ego* na zaakceptowanie nowej sytuacji. Manifestuje ona umiejętność Żarno naprawy w sobie poczucia człowieczeństwa dzięki rozpoznaniu ambiwalentnej natury człowieka (każdy człowiek w sytuacji skrajnego głodu jest potencjalnym kanibalem). Historia o kobiecie–

–kanibal jest zatem rozpoznaniem antycypowanej przyszłej rzeczywistości oraz sposobem pogodzenia się z nią.

W tekście tym typ wspomnień, który określiłam jako „egzystencjalny ślad” zajmuje uprzywilejowaną pozycję, kieruje bowiem naszą uwagę ku aspektom przeszłości, które przy dokumentalnym ich odczytaniu mogłyby pozostać niezauważone, ukryte czy wyparte z tradycyjnej interpretacji wspomnień traktowanych jako świadectwa prawdy (w rozumieniu faktograficznym).

### Podróż do gułagu: liminalna przestrzeń transhumancji

Przypomnijmy, że Żarno usłyszał historię o kobiecie–kanibalu od innego skazanego na pobyt w gułagu więźnia w czasie transportu z aresztu tymczasowego do gułagu. Podróż znaczy fazę liminalną, przejście z jednego miejsca do drugiego. Historia opowiadana jest w stanie obawy i lęku przed niewiadomą przyszłością. Antropolog Victor V. Turner pisze, że człowiek w fazie przejścia – a w takiej fazie znajdował się w czasie podróży Żarno – stoi przed trudnym zadaniem zaakceptowania swojego statusu, jakim jest niedefiniowalna liminalna *persona* czy byt liminalny. W czasie obrzędów przejścia (a tak można interpretować w kontekście *Wspomnień* Żarno jego podróży) osoby często przebierane są za potwory, co ma podkreślić, że są one wtedy pozbawione statusu i własności<sup>11</sup>. Sądzę, że taki, a nie inny sposób opisu podróży przez Żarno pozwala mu przejść *post factum*

---

<sup>11</sup> Zob.: Victor W. Turner, „Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*”, w: tegoż, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967 oraz tegoż, „Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbol and Communitas”, w: tegoż, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974. Por. Victor W. Turner, „Liminalność i communitas”, przekł. Ewa Dzurak, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, Kontynuacje*, wybór i wstęp Marian Kempny i Ewa Nowicka. Warszawa: PWN, 2004, s. 240–241. Por. także klasyczną książkę Arnolda van Gennepa, *Obrzędy przejścia*, przekł. Beata Biały. Warszawa: PIW, 2006.

proces przeczłowieczenia, kiedy to, kierując się wolą przeżycia, przygotowywał się na transgresję swojego człowieczeństwa i wejście w obszar potworności. Można bowiem powiedzieć, że w przypadku spisanych po kilku miesiącach od relacjonowanego wydarzenia *Wspomnień* Żarno terapeutyczna praca pamięci nie tyle polega tutaj na opisanu doświadczeń autora z gułagu, które w istocie okazały się mniej traumatyczne niż jego obawy, ile refleksji o przygotowaniach autora na to, co mogło nastąpić. Myśli o odczłowieczających, ekstremalnych warunkach życia w gułagu były dla Żarno tym bardziej nieznośne, że czuł się cywilizowanym, wykształconym człowiekiem, którego wizja możliwej transgresji człowieczeństwa w kierunku potworności przepełniała grozą.

Wszyscy podróżujący z Żarno więźniowie, którzy znaleźli się w ambiwalentnej przestrzeni „pośrodku i pomiędzy”, byli „bytami liminalnymi” i tworzyli swoiste *communitas* „nowicjuszy”. Byt liminalny określany jest przez zespół symboli; kiedy przechodzi on fazę przejścia – jak twierdzi Turner – wkracza w dialog z archetypem. Symbolika jest zazwyczaj dziwna i łączy się często ze śmiercią i rozkładem, a odniesieniem jest często natura i zwierzęcość. I tak na przykład, nakładając maskę zwierzęcia, nowicjusz „umiera jako byt natury, by się z niej odrodzić”, co symbolizuje przekreślenie dotychczasowej struktury i wkroczenie w liminalność, by ponownie wejść w strukturę, ale już jako inna, zmieniona osoba. W przypadku Żarno owa maska, którą nakłada autor, nie jest maską zwierzęcia ujmowanego jako opozycja do człowieka („zwierzęta są bowiem lepsze od człowieka” – pisze Żarno), ale maską potwora, który stanowi jego przeciwieństwo (potwór jako byt nie-ludzki). Odarcie z człowieczeństwa nie znaczy tutaj zezwierzęcenia, zwierzę bowiem staje się we wspomnieniach odniesieniem pozytywnym, a nie negatywnym, ale złamanie różnych tabu, takich jak pierwotne formy agresji, kanibalizm, zachowania wobec martwego ciała<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Na temat tabu kanibalizmu i kulturowych uwarunkowań jego istnienia zob.: W. Arens, *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthro-*

Podczas podróży do gułagu Żarno przechodzi rodzaj rytuału wyłączenia z „normalnego świata” i włączenia w świat rzeczywistości obozowej, w którym figura kanibala stanowiła krańcowy archetyp zła i ostateczny punkt odniesienia. Manifestuje ona lęk przed potworną przyszłością i stanowi z jednej strony prefigurację tej przyszłości, a z drugiej znak pewnej rzeczywistości (kondycji życia w gułagu wyobrażonej w jej ekstremalnej formie)<sup>13</sup>.

Opisując po jakimś czasie swoje wspomnienia z Rosji i wmontowując w nie opowieść o kobiecie–kanibalu, autor przepracowuje ontologiczną transformację spowodowaną brutalną ingerencją w jego tożsamość, którą przeszedł w czasie od aresztowania do przybycia do gułagu. Pamiętamy bowiem, że Żarno był wykształconym człowiekiem, a brutalne metody śledztwa i pobyt w areszcie oraz zasłyszane tam historie o warunkach panujących w gułagach przy woli przeżycia i chęci utrzymania swojego człowieczeństwa musiały uruchomić mechanizmy obronne. Dlatego też fragmenty jego tekstu, które w formie świadectwa przekazują raporty z wydarzeń mających miejsce podczas śledztwa i pobytu w więzieniu przed transportem w celu załagodzenia tych wspomnień, okazały się niewystarczające. Żarno włączył zatem w swą relację niesamowitą opowieść o kobiecie–kanibalu, by niejako na nowo opowiedzieć historię o swych przeżyciach w czasie wojny; taką historię, która pomogłaby nadać im nowy sens. Odniósł się zatem do radykalnie innego (monstrualnej figury kobiety–kanibala), by w sposób symbo-

---

*pophagy*. New York: Oxford University Press, 1979; Eli Sagan, *Cannibalism. Human Aggression and Cultural Form*. New York, etc.: Harper & Row, 1974 (fragment opublikowany jako: Eli Sagan, „Wieloznaczność rozwoju”, przekł. Marcin Sarnek. *Er(r)go*, nr 7, 2/2003); Peggy Reeves Sanday, *Divine Hunger. Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Hans Askenasy, *Cannibalism: From Sacrifice to Survival*. Amherst, New York: Prometheus Books, 1994. Por.: Tim D. White, „Niedowierzanie, odraza, ale i ciekawość”, przekł. Marcin Ryszkiewicz. *Świat Nauki*, październik 2001.

<sup>13</sup> Warunki życia w najbardziej zniesławionym miejscu – Kołymie, opisuje m.in. Wałam Szałamow, *Opowiadania kołymskie*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 1999. Por. także: Robert Conquest, *Kołyma. The Arctic Death Camps*. New York: The Viking Press, 1978.

liczny wyrazić swoją transformację („transhumancję”, prze-człowieczenie), zaakceptować ją i pogodzić się ze zmienioną podmiotowością.

Parafrazując używane przez Fredrica Jamesona pojęcie *ideologemu*<sup>14</sup>, można w tym miejscu wprowadzić pojęcie *memoremu* jako podstawowej jednostki pamięci reparatornej, która w przypadku analizowanego tutaj tekstu (i jemu podobnych) ujawnia się pod postacią wprowadzonych do narracji postaci zwierząt (pies, wilk, niedźwiedź – we wspomnieniach często przedstawianych jako bardziej ludzkie niż ludzie) lub potworów (kanibal, morderca, homoseksualista, nekrofil – postaci ludzkie przedstawione jako bestie lub półbestie), które odnoszą się do symbolicznych struktur sensów i wykorzystują archetypy i symbole, manifestując głębokie przemiany ontologiczne (transhumancja) spowodowane doświadczeniami granicznymi, których doznał autor. Figury te odsłaniają pokłady podmiotowości autora, które ujawniają się w warunkach ekstremalnych lub przy ich antycypacji i stanowią albo pożądaną (więzień wolałby być psem, który okazuje mu więcej współczucia niż współtowarzysze), albo wypartą (autor obawia się, że głód zmusi go do kanibalizmu) manifestację *ego*. *Memorem* oznacza zatem „zmieniacza”, transformera, który jest pewnego rodzaju wyobrażeniowym przewodnikiem w procesie transhumancji. W tym sensie jest on narzędziem reparacji; psychologicznym mechanizmem wspomagającym i ochraniającym proces przejścia.

Anegdotyczna historia o kobiecie–kanibalu nie ma bowiem na celu odtworzenie w tekście przeszłości zapamiętanej przez Żarno. Stanowi raczej dowód, że autor wspomnień dokonał przejścia i doświadczył zmiany w czasie pamiętnej podróży<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup>Zob.: Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981, s. 76, 87, 117.

<sup>15</sup>Jak pisze Grahame Hayes: „opowiadanie historii wskazuje bardziej na proces niż na wydarzenie (wyrażone w raporcie) i odzwierciedla nie tyle «prawdę o przeszłości», ile «głos doświadczenia»”. Grahame Hayes. „We Suffer our Memories: Thinking About the Past, Healing and Reconciliation”. *American Imago*, vol. 55, nr 1, Spring 1998, s. 38.

## Opowieść o kobiecie–kanibalu a „opowiadania niesamowite”

Anegdotyczna historia zawarta we wspomnieniach Żarno przypomina gatunek literacki określany mianem „opowieści fantastycznych” czy „opowieści niesamowitych”. Analogie ujawnia porównanie jej do opowiadania Washingtona Irvinga *The Adventure of the German Student*<sup>16</sup>. Dziewiętnastowieczna historia Irvinga opowiada o Gottfriedzie Wolfgangu, który w czasie Rewolucji Francuskiej przyjechał na studia do Paryża. Pewnej deszczowej nocy, wracając do domu, przechodził koło placu, na którym stała gilotyna. Spotkał tam bezdomną, atrakcyjną, choć dziwną kobietę. Wolfgang zaprosił ją do siebie i spędził z nią noc. Rano okazało się, że kobieta jest martwa, a Wolfgang zorientował się, że ciało należy do kobiety, która została zgilotynowana dzień wcześniej. Wkrótce oszalał owładnięty myślą, że zły duch kobiety wrócił do jej martwego ciała, by nim zawładnąć. Umarł w domu dla obłąkanych.

Istnieje wiele podobieństw między historią o kobiecie–kanibalu przytoczoną we wspomnieniach Żarno i historią o powrocie z zaświatów straconej na gilotynie kobiety opisanej przez Irvinga: w obu przypadkach opisywane wydarzenia mają miejsce w czasie tragicznych wydarzeń (odpowiednio II wojna światowa i Rewolucja Francuska); głównymi bohaterkami obu opowiadań są kobiety (kobieta–kanibal i kobieta „nieżywa”), które są atrakcyjne, namiętne, uwodzące i jako takie stanowią dla męskich bohaterów historii przedmiot pożądania. W obu opowiadaniach kobiety nie mają imienia i zachowują się dziwnie, zanim zostaje rozpoznana ich „prawdziwa natura” (kobieta–kanibal „często miała jakby nieprzytomne oczy”; swojego męża gryzła, aż krzyczał z bólu, zaś Francuzka „wyglądała tak, jakby była z innego świata”, „jej oczy były duże i błyszczące i miały charakterystyczny wyraz

---

<sup>16</sup> Washington Irving, „The Adventure of the German Student”, w: tegoż, *Tales of the Traveller* by Geoffrey Crayton, Gent, ed. by Judith Giblin Haig. Boston: Twayne Publishers, 1987.

dzikości”<sup>17</sup>. W obu też przypadkach historia opowiedziana jest przez mężczyznę, który przekazuje przeżycia innego mężczyzny (Żarno przekazuje historię relacjonowaną przez Rosjanina; w opowiadaniu Irvinga mężczyzna przekazuje historię, którą zasłyszał od pacjenta domu dla obłąkanych). Podobnie także zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku, historie opowiadane są w „miejscach liminalnych” (w wagonie w czasie podróży; w domu dla obłąkanych). Podczas gdy kobieta–kanibal jest we wspomnieniach Żarno symbolem głodu – wyniku rządów nie-ludzkiego systemu totalitarnego ZSRR, powracająca z zaświatów kobieta w opowiadaniu Irvinga uosabia Rewolucję Francuską w całej grozie jej terroru<sup>18</sup>.

Historie te mówią o „niesamowitych wydarzeniach” i przedstawiają przeżycia związane z testowaniem granic ludzkiego doświadczenia – lecz nie tyle granic możliwego, ile granic „społecznie niesamowitego i nieprawdopodobnego” – by użyć określenia Tzvetana Todorova<sup>19</sup>. Obserwujemy w nich zatem proces konstruowania innego (kanibala), który służy jako punkt odniesienia wypartego lęku podmiotu wobec tego, czym może się stać (antycypacja Żarno, że w ekstremalnych warunkach gułagu może stać się kanibalem). Figura kobiety–kanibala jawi się zatem jako nieświadoma projekcja

---

<sup>17</sup> Podobną do opowiadania Irvinga i opowiadania przytoczonego przez Żarno atmosferę grozy znajdujemy w opisach głodu na Ukrainie rosyjskiego pisarza Wasilija Grossmana: „Niekórych ogarniało szaleństwo. Ci już do końca nie mogli się uspokoić. Można ich poznać po oczach – błyszczą im oczy. Tacy właśnie martwych rozbierali na kawałki i gotowali, własne dzieci zabijali i jedli. Zwierzę się w nich budziło, a człowiek umierał. Widziałam jedną kobietę, przywieźli ją do centrum rejonowego pod konwojem – twarz miała ludzką, a oczy wilcze”. Wasilij Grossman, *Wszystko płynie*, przekł. Wiera Bieńkowska. Warszawa: Współpraca, 1990, s. 116.

<sup>18</sup> Pisze na ten temat Marek Wilczyński, „The Expatriated Phantom: Washington Irving’s Rhetoric of Revolution”, w: *Trends in Linguistic. A Festschrift for Jacek Fisiak on His 60th Birthday*, ed. by Raymond Hickey and Stanisław Puppel. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1997, s. 2049 i nast.

<sup>19</sup> Tzvetan Todorov, *The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre*, transl. by Richard Howard. Ithaca., NY: Cornell University Press, 1975, s. 139.



podmiotowości, którą podmiot wypiera i której nie godzi się rozpoznać w sobie (możliwość stania się odczłowieczonym „potworem”).

Odwołując się do badań Rosemary Jackson, po analizie obu historii można powiedzieć, że oba teksty nie tworzą nie-ludzkiego świata, lecz niejako odwracają jego elementy, przebudowują jego podstawy, by stworzyć nowe formy, które są dziwne, obce, inne i niby „nowe”<sup>20</sup>. I tak, nie mogąc dać sobie rady z opisaniem warunków życia oraz sytuacji, które obserwował, Żarno często przedstawia obozową rzeczywistość na sposób fantastyczny, budując wizję cierpiących i chroniących swoje człowieczeństwo więźniów z jednej strony i brutalnych potworów z drugiej. Nie tyle przy tym jest to wizja żyjących w świecie ludzkim katów i ofiar, ile wizja ludzi i nie-ludzi, żyjących w nie-ludzkim świecie podobnym do rzeczywistości *fantasy*. Tego typu historie stanowią wyzwanie dla charakterystycznego dla dziewiętnastowiecznej powieści realistycznego stylu, który okazał się zbyt ograniczony, aby przedstawić traumatyczne wydarzenia podobnych historii. Można zatem powiedzieć, że fragment ze wspomnień Żarno manifestuje kryzys przedstawiania, kiedy to autor musi przekroczyć „burżuazyjną” kategorię rzeczywistości przez włączenie do narracji historii przypominającej „opowiadania niesamowite”. Takie opowiadanie z pogranicza horroru bardziej przemawia do naszej wyobraźni i głębiej zakorzenia się w naszej pamięci niż mówiące o kaźni dokumentalne sprawozdania. Pokazują one bowiem całą groźbę głębokich przemian podmiotowości, którą przechodzili więźniowie wystawieni na próbę człowieczeństwa. Doświadczenia graniczne związane z życiem w obozach czy gułagach często prowadziły ontologiczne transformacje nazwane tutaj transhumancją czy przeczłowieczeniem. Zmieniały one ludzi w nie-ludzkie monstra, byty liminalne, które we wspomnieniach odzwierciedlających przepracowanie pamięci często opisywane były pod postacią potworów lub zwierząt. Dlatego też dzięki odwołaniu do pewnych uniwersalnych kodów za-

---

<sup>20</sup> Rosemary Jackson, *Fantasy: The Literature of Subversion*. London and New York: Methuen, 1981, s. 8.

korzenionych w kulturze europejskiej opowieść przytoczona przez Żarno jest tak wstrząsająca<sup>21</sup>. Groza, która ogarnia człowieka w obawie przed staniem się potworem (mordercą, kanibalem), stanowi możliwy, wspólny punkt odniesienia w kulturze europejskiej. Groza ta włączona jest w niejako ukształtowany przez judeochrześcijański zestaw tabu kulturowych (kanibalizm, pierwotna agresja, specyficzne postępowanie z martwym ciałem, odniesienie do płynów ciała, itd.), których łamanie równoznaczne jest z utratą człowieczeństwa (tak, jak jest ono definiowane w tej kulturze).

Todorov wyróżnił dwa rodzaje motywów fantastycznych: motyw „ja” i motyw innego („nie-ja”). Wyrazem pierwszego jest postać Frankensteina związana z problemem świadomości; drugi zaś uosabia postać Drakuli i związany jest z problemami generowanymi przez podświadomość. Figura kobiety–kanibala ze wspomnień Żarno odnosi się do zewnętrznych sił, które wpływają na podmiot (autora wspomnień) i zmieniają go. Jest ona wyrazem zła, którego wcieleniem był sowiecki system totalitarny, z symboliczną Kołymą, która przekształcała ludzi w potwory<sup>22</sup>. Podobnie, jak to jest w przypadku Drakuli, kobieta–kanibal jako symbol zła nie tylko zaraża jednostki, ale przemienia całe grupy ludzi i tworzy przestrzeń absolutnej inności, nie-ludzkiej *fantasy*<sup>23</sup>. Żarno wykorzystuje figurę kobiety–

---

<sup>21</sup> Podobnie Frank Ankersmit, analizując różne pomniki Holocaustu, wskazuje, że jedne (te indeksykalnie odnoszące się do miejsc i dat) przemawiają do ocalonych, a inne (te, które odnoszą się do uniwersalnej symboliki) do generacji post-pamięci. Zob.: Frank Ankersmit, „Wspominając Holocaust: żaloba i melancholia”, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod redakcją i ze wstępem Ewy Domańskiej. Kraków: Universitas, 2004.

<sup>22</sup> Przytoczmy fragment ze wspomnień T. Kiernowskiego przedstawiający scenę z Kołomy: „Bywają tam takie rzeczy, że gdy tak jeden więzieni zamarznie, to inny spieszy wyciąć resztki mięśni na piersiach i plecach, zanim ciało nie skostnieje, żeby w ten sposób zdobyć sobie „pożywienie”. T. Kiernowski, „Spostrzeżenia z Rosji Sowieckiej”. Hoover Institution Archives, Stanford University, USA (zbiory Ministerstwa Informacji i Dokumentacji, pudło nr 115, teczka 6, accession no. 59008 21.07/10).

<sup>23</sup> Zob.: Todorov, *The Fantastic*, s. 91-156, a także: Jackson, *Fantasy*, p. 51, 58-60 oraz Franco Moretti, „The Dialectic of Fear”. *New Left Review*, nr 136, November-December 1982.

–kanibala, by stworzyć wyłom w istniejących w „normalnym świecie” normach kulturowych, które nie mogą być przestrzegane w ekstremalnych warunkach obozu, gdzie „normalna jednostka ludzka” staje się „fantastyczna”, niesamowita, a groza niesamowitości i fantastyczności staje się regułą<sup>24</sup>. Opowieść ta pozwala mu przekroczyć reguły „kultury cywilizowanej”, w której kanibalizm uważany jest za symbol barbarzyństwa i zezwierżenia, a wkroczyć do „kultury gułagu”, której skrajnym wyznacznikiem jest kanibalizm w celu przeżycia.

### Figura kobiety–kanibala: między metaforą a metonimią

Interpretując fragment wspomnień Żarno, nie wystarczy jednak powiedzieć, że – tak, jak to jest w przypadku klasycznych opowieści gotyckich – potrzebujemy potwora, by snuć refleksję na temat natury człowieka i ujawnić potworność, która w niej tkwi. Sądzę, że klucz do odczytania tego tekstu leży w procesie przejścia, w tym – co, jak pisałam wyżej – Dante nazwał „transhumancją”, przeczłowieczeniem, które nie da się wyrazić w słowach. Figura kobiety–kanibala jest zatem paradygmatem metafory jako takiej – jest tropem „przejścia”, translacji. W istocie jednak figura ta należy zarówno do świata wyobraźni autora (uosabia lęk potwornej przyszłości gułagu), jak i do rzeczywistości (rzecz jasna, w latach 1932-1933 był wielki głód na Ukrainie, kiedy to dopuszczano się kanibalizmu)<sup>25</sup>. Kobieta–kanibal z opowiada-

---

<sup>24</sup> Todorov, *The Fantastic*, s. 173.

<sup>25</sup> Robert Kuśnierz podaje, że w latach 1932-33 za kanibalizm na karę śmierci lub łagry skazano 2505 osób. Zob.: Robert Kuśnierz, *Ukraina w latach kolektywizacji i Wielkiego Głodu (1929-1933)*. Toruń: Grado, 2005 (książka zawiera fragmenty tajnych raportów partyjnych i milicji dotyczących przypadków kanibalizmu oraz trupożerstwa, s. 166-173). Na temat wielkiego głodu na Ukrainie w latach 1932-1933 zob. także.: Czesław Rajca, *Głód na Ukrainie*. Lublin: Werset, 2005 (o kanibalizmie, s. 95 i nast.) oraz relacje świadków: *Głód i represje wobec ludności polskiej na Ukrainie 1932-1947. Relacje*, pod red. Romana Dzwonkowskiego SAC. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004, s. 246. Por.

nia przytoczonego przez Żarno nie mieści się w schemacie logiki Arystotelesa, gdzie A nigdy nie może być B. Żarno zdaje sobie sprawę, że w realnej sytuacji głodu może stać się potworem (kanibalem). Zatem mamy tutaj do czynienia z logiką metafory, gdzie A (Żarno) i B (kobieta–kanibal) mają wspólny punkt odniesienia C, którym jest archetyp potwora jako takiego. Dlatego też odniesienie się do tego archetypu nie ujawnia potworności Żarno, ale przekształca go w potwora, antycypując możliwą przyszłość.

Rozważmy porównanie użyte przez Wasilija Grossmana, którym podsumowuje on opowiadanie matki wspominającej wielki głód na Ukrainie: „człowiek głodny to jakby

---

także: Î. Ě. Âîñîèîàř, Â. . Êřđî÷èî, Î. Ě. Âîà÷řî, Âîèîàîèîđĉ à Óèđřîž 1921-1923, 1932-1933, 1946-1947. Ćèř÷ĉîĉ đđîñĉ írđđîàř, Âĉăřîř đĉđăăł àîđăăłîł, Âĉăřăîĉđňăî ÎŘÎ Óèđřîžîĉ, ÷îñĉňŃ ħñîđłž, Ě. Ċ. Ěîö, Ęĉžă-lŭť-Ěîđĕ 2000; Ęĉĕĕĕř ĘŃăđŃĕ, Âîèĉăîèĉđ 1933-ăĭ ł ĆřŃăîř Óèđřîžîř (ñđăřăăł írăăîłđđ îŭĉîĉ ír ñĕł ñŃđĕĕĕŭĉŃŃ ññđîžă ĉřŃăîŃŃŃđřîŭĕž đđĕĕăřŃĕřŃŃ 20-30 đĕĕă), Âĉăřăîĉđňăî Ċĕřĕ, Âřîř-Ōđřîĕăňŭĕ 1994; ×ĭđĭ ĉĭĉăr: Âîèĭă 1932-1933 đĕĕă ô ÂřĕĕĕăňŭĕĕĕŃŃ ñř ĘĕĕĕřŃŃŭĕĕĕŃŃ đřĕĕĕřŃŃ Ōřđĕĕăĕĕĭĉîĉ: (ÂĕŃŃĕĕĕřĭĉ, ñđăřăĉĕ, ñđĉňĕĉ đĕĕĕđĕĕŃŃ), Ōĉĭđă Ñ. ĐĕĕĕŃŃŃ, Âăđ. ĉř đĉđ. Î. Ě. Âîñîèîàř, Âĉăřăîĉđňăî Ě. Ċ. Ěîö, Ęĉžă-Ōřđĕĕă-lŭť-Ěîđĕ-ŌĕĕăřăĕŭŃŃ 1997 (świadcstwa o kanibalizmie, np. s. 247); Âîèĕăîèĉđ 1932-1933 đĕđ. đ Óèđřîžî: đĉĉ÷ĉĭĉ ł ĭřŃĕĕăĕĕ, Ęĕĕĕřđĕăîř îřŃĕĕăř ĕĕĕŃŃđĕĕĕŃŃ, Ęĉžă, 9-10 âłđĕĕĕ 1993 đ. ĘřŃĕĕĕĕĕĕ, Âĉăřăîĉđňăî ÎŘÎ Óèđřîžîĉ, ÷îñĉňŃ ħñîđłž, Ęĉžă 1995, a także: *Famine in Ukraine 1932-33*, ed. by Roman Serbyn and Bohdan Krawchenko. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta, 1986; *The Foreign Office and the Famine. British Documents on Ukraine and the Great Famine of 1932-1933*, ed. by Marco Carynnyk, Lubomyr Y. Luciak and Bohdan S. Kordan. Kingston, Ontario-Vestal, New York: The Limestone Press, 1988 (zawiera raporty o kanibalizmie, s. 224, 238, 264, 318). Poruszające zdjęcia z tego okresu zawiera publikacja powstała na bazie wystawy zorganizowanej w 50. rocznicę wydarzeń w bibliotece Harvard University – *Famine in the Soviet Ukraine 1932-1933. A Memorial Exhibition*, Widener Library, Harvard University, prepared by Oksana Procyk, Leonid Heretz, James E. Mace. Cambridge, Mass.: Harvard College Library, 1986 (zawiera fragmenty świadectw, o przypadkach kanibalizmu, zob. s. 33). Por. także wspomnienia ocalonego: Miron Dolot, *Execussion by Hunger. The Hidden Holocaust*. W. W. Norton & Company, 1987 oraz wyznania księdza spowiadającego ludzi z grzechu ludożerstwa w czasie

ludożerca”<sup>26</sup>. Wydaje się, iż wagę i sens tego porównania odczytać można, jedynie przekształcając je w metaforę („głodny ludożerca”). Przy czym do analizy tej metafory przystaje zarówno substytucyjna teoria metafory, gdzie wyrażenie metaforyczne stanowi substytut wyrażenia literalnego, jak i zaproponowana przez Maxa Blacka „teoria interakcyjna”<sup>27</sup>. Wyrażenie to bowiem jest w swej istocie literalne, nawet więcej, jest stwierdzeniem faktu — jak wiemy ze świadectw, historii i badań naukowych, człowiek w sytuacji skrajnego głodu w celu przeżycia posuwał się do spożywania ludzkiego mięsa, zatem każdy człowiek znajdujący się w podobnej sytuacji jest potencjalnym kanibalem. W istocie zatem mamy tutaj do czynienia z odwrotnym procesem niż odczytanie tego wyrażenia tak, jak się „odcyfrowuje kod”; musimy je zakodować, by zrozumieć jego sens (tzn. musimy przekształcić porównanie w metaforę). Dokonanie zatem „ściśnięcia porównania” (zgodnie z zasadą rozumienia metafory jako „skróconego porównania”) wykazuje grozę sensu owej przenośni. Staje się ona hiperbolą, która przekształca znaczenie literalne wyrażenia, nakazując niejako metaforyczne jego odczytanie („głodny człowiek jest potworem”), w sytuacji, gdzie literalny opis zachowań głodnych ludzi nie wystarcza. Nadwyżka sensu nieprzedstawialna w dokumentacyjnym raporcie zostaje wyrażona, przedstawiona za pomocą metafor, symboli i niesamowitych opowieści, co daje nam znacznie większe możliwości interpretacji zjawiska i zrozumienia go.

Ważna jest tutaj sieć prostych skojarzeń, które wywołuje słowo ludożerca. Zwróćmy przy tym uwagę, że we wspomnieniach dotyczących wypadków kanibalizmu przeważnie nie występuje określenie kanibalizm czy tym bardziej naukowe pojęcie antropofagii, ale właśnie ludożerstwa, co w kontekście kultury europejskiej nasuwa skojarzenia z dziką i krwio-

---

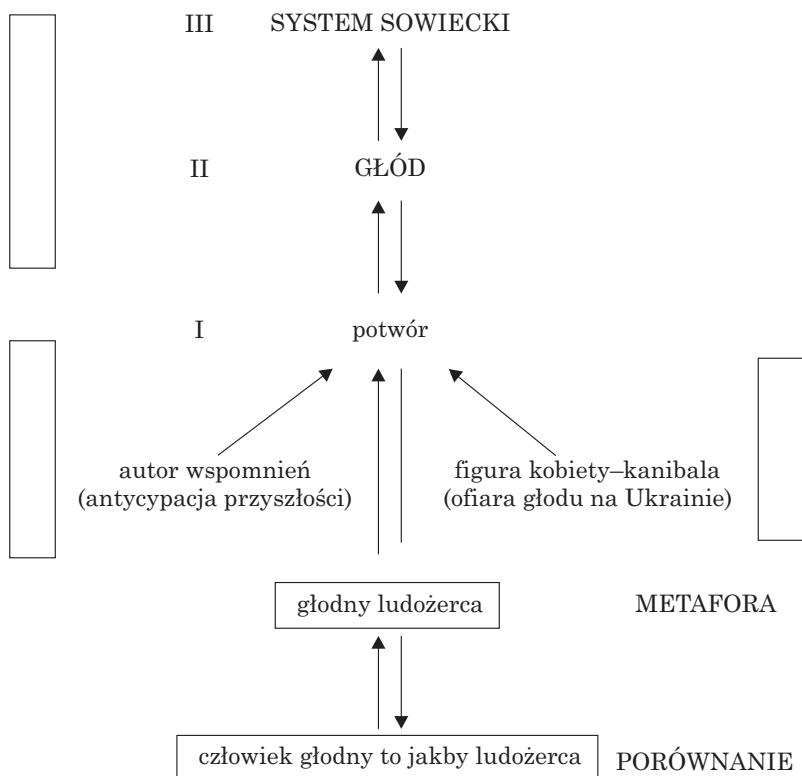
„Wielkiego Głodu”: Anatol Krakowiecki, *Książka o Kołymie*. Londyn: Veritas, 1950, s. 81-82.

<sup>26</sup> Grossman, *Wszystko płynie*, s. 116.

<sup>27</sup> Zob.: Max Black, „Metafora”, przekł. Józef Japola, w: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. I, pod

żerczą bestią polującą na niewinne ofiary nie tyle w celu zdobycia pożywienia, ile wyrażającą w ten sposób rodzaj pierwotnej agresji i pragnienia krwi. Określenie ludożerca nie odnosi się przy tym tylko do ludzi, lecz także do zwierząt (rekin, lew, krokodyl–ludożerca czy ludojad). W tym jednak przypadku mamy do czynienia z rodzajem „bestii ludzkiej”, z wykroczeniem poza człowieczeństwo (potwór to byt nie-ludzki). Z drugiej jednak strony w pracy tej metafory można dopatrzeć się „prawa projekcji”, kiedy to następuje „projekcja przedmiotu głównego na płaszczyznę przedmiotu pomocniczego”<sup>28</sup>. Zmienia się bowiem zestaw banalnych skojarzeń dotyczących ludożercy; postrzegany staje się on/ona, nie tyle jako bestia, ile jako ofiara głodu, a dalej systemu, który do niego doprowadził („ludożerca to człowiek głodny”). Ponadto metafora „głodny ludożerca” wskazuje na istnienie wielopoziomowych przestrzeni sensu. I tak na pierwszym poziomie znajduje się potwór (do którego odsyła zarówno figura kobiety–kanibala, jak i osoba antycypującego swoją przyszłość Żarno), na drugim głód jako taki (jako realne zjawisko), a na trzecim system sowiecki. Ów trzeci poziom odniesienia włącza w rozważania etykę – system sowiecki, który dopuszcza głód i nie przeciwdziała mu (zarówno w wypadku Ukrainy, jak i gułagów), staje się ostatecznym symbolem zła i powodem dehumanizacji ludzi. Rozpatrywany zaś w tym kontekście „głodny człowiek” z jego figuracją „kobiety–kanibala” jest metonimią zła, które uosabia system sowiecki. Można zatem powiedzieć, że metafora jest o tyle nośna i perswazyjna, o ile staje się metonimią wysokiego rzędu odniesienia.

Interakcje zachodzące w analizowanej metaforze można przedstawić w postaci następującego schematu:



Mamy tu ponadto do czynienia z rodzajem metafory, którą określiłabym jako empiryczną czy materialną. W istocie bowiem figura kobiety-kanibala nie funkcjonuje jedynie w rzeczywistości tekstowej, ale odnosi się do figuracji podmiotowości istniejącej w realnym świecie. W tym sensie możemy mówić albo o indeksykalnym aspekcie metafory, albo o tym, że tego rodzaju metafora jest znakiem indeksykalnym w sensie Charlesa Peirce'a, gdzie związek między przedmiotem a znakiem istnieje faktycznie: ludożerca wskazuje na istnienie realnego głodu.

Figura kobiety-kanibala przetwarza rzeczywistość autora, włącza go do swojego świata (świata gotyckiej, niesamowitej opowieści) i staje się dla niego modelem widzenia rzeczywistości gułagowej w jej skrajnej formie. W tym właśnie sensie ujawnia się tutaj performatywny aspekt metafory

(symbolicznie czyni z Żarno potwora)<sup>29</sup>. Z drugiej strony, dzięki wprowadzeniu do narracji figury kobiety–kanibala, głód zyskuje swoje ucieleśnienie; uwidacznia się poprzez przedstawienie pod bardzo konkretną postacią. Można także powiedzieć, że w opisach takich skrajnych warunków relacje władzy przesuwają się ze struktur politycznych na symboliczne. I tak, figura kobiety–kanibala manifestuje władzę nie-ludzkich, „barbarzyńskich” i okrutnych Sowietów („czerwonych”) – tak, jak często byli oni reprezentowani w czasach przedwojennych w Polsce<sup>30</sup>.

Zaproponowane powyżej studium z „hermeneutyki przejścia” jest specyficzną interpretacją opisanego we wspomnieniach Żarno *Erfahrung*. Czytając wspomnienia wywiezionych w głąb Związku Radzieckiego obywateli polskich, którzy przeżyli traumę gułagów, wyróżniłam dwa rodzaje takich wspomnień: jedne dotyczą procesu pojednania i reparacji podmiotowości autora (egzystencjalny ślad), drugie instrumentalnie tworzą wspomnienia w celu narracyjnego przedstawienia przeszłości w formie świadectwa (dokumentalne dowody doświadczenia). Należy przy tym pamiętać, że te dwa rodzaje często ze sobą współistnieją, a „niesamowite opowieści” stanowią istotne, choć często pomijane w analizach poszukujących faktów, części wspomnień.

Do analizy wybrałam fragment *Wspomnień z Rosji* Jana Żarno, zawarta bowiem w nich historia o kobiecie–kanibalu odzwierciedla trudny czas przejścia – transhumancję – od człowieka (zwykłego Polaka) do „potwora” (więźnia gułagu). Figura kanibala odgrywa w tych wspomnieniach szczególną

---

lineum, 1977, s. 89 i nast.

<sup>28</sup> Tamże, s. 96-97.

<sup>29</sup> Inaczej ujmuje performatywność metafory Józef Japola w „Metafora a teoria aktów mowy”, w: *Studia o metaforze*, t. II, pod red. Michała Głowińskiego i Aleksandry Okopień-Sławińskiej. Wrocław, itd.: Ossolineum, 1983.

<sup>30</sup> Bogatego materiału ilustracyjnego dostarczają polskie plakaty propagandowe zwłaszcza z czasów wojny polsko-sowieckiej w latach 1919-1920. Rosjanie przedstawiani są na nich w okrutnych scenach rzezi i pożogi jako krwiożerczy zbrodniarze, demoniczne hybrydy, upiorne demony, a także prymitywni jaskiniowcy. Zob.: Julia Leinwand, „Polski



rolę, przełamuje bowiem realistyczny i dokumentalnopodobny dyskurs, odrywając go od literatury świadectwa, a odnosi nas do gatunku „opowieści niesamowitych”. Poprzez metaforyczne referencje odsłania lęk autora przed możliwą, po-tworną przyszłością. Odzwierciedla także reparacyjną pracę pamięci, która radzi sobie z akceptacją zmian, zachodzących w podmiotowości, przywołując figury i symbole przygotowujące *ego* na traumę, która dopiero będzie miała miejsce. Ujawnia zatem umiejętności umysłu do tworzenia obrazów, które antycypują przerażające scenariusze możliwej przyszłości. Historia ta pomaga zatem zaakceptować i udomowić przemianę, którą przeszedł autor wspomnień, a która wyrażała i wspomagała jego wolę przeżycia.

## 2. Archeontologia martwego ciała (Argentyńscy *desaparecidos*)\*



„Polityka martwych ciał” stała się jednym z kluczowych tematów humanistyki ostatnich lat. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów dyskusji jest problem zasadności odkopywania szczątków w celach naukowych czy prawnych, ich powtórne pochówku i politycznego wykorzystywania<sup>1</sup>. Konflikty ujawniają się zwłaszcza w zetknięciu oczekiwania żywych z prawami zmarłych, dla których – jak się często zakłada – ciało nie ma już znaczenia. Kwestia martwego ciała jako takiego, jak i relacja między ciałem zmarłego a nim samym, analizowana jest przede wszystkim z punktu

---

\* Fragmenty tego tekstu ukazały się wcześniej w postaci artykułów, które zostały następnie zmienione i rozszerzone: „Archeontologia martwego ciała. Ku kontemplacyjnemu podejściu do przeszłości”. *Er(r)go*, nr 3, 2001, s. 37-60. [„Toward the Archaeontology of the Dead Body”. *Rethinking History*, vol. 9, nr 4, December 2005, s. 389-413].

<sup>1</sup> Zob.: *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, ed. by Devon A. Mihesuah. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2000; Anne-Marie Cantwell, „Who Knows the Power of His Bones”, w: *Ethics and Anthropology: Facing Future Issues in Human Biology, Globalism, and Cultural Property*, ed. by Anne-Marie Cantwell, Eva Friedlander, Madeleine L. Tramm. New York, 2002; Paul G. Bahn, „Do Not Disturb? Archaeology and the Rights of the Dead”. *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 31, nr 1, 1984. Na temat „praw zmarłych” zob.: Antoon de Baets, „A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations”. *History and Theory*. Theme Issue: „Historians and Ethics”, vol. 43, December 2004 (tamże bogata bibliografia zagadnienia). W tekście tym de Baets sformułował „Deklarację odpowiedzialności współczesnych pokoleń wobec przeszłych”, której kolejne artykuły zawierają zestaw praw zmarłego i odpowiedzialności żywych wobec niego dotyczących ciała, pogrzebu, pochówku, woli, tożsamości, wizerunku, pamięci i historii. Por. także: Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999.

widzenia dyskursu tych, którzy żyją, ale nie woli samych martwych. Nawet rozróżnienie na trupa–rzecz i trupa–osobę oraz mówienie o osobowości zwłok w kontekście ich nietykalności (prawo) i pamięci (czczenie zmarłego) związane jest bardziej z poczuciem zagrożenia żywych i pragnieniem zabezpieczenia porządku społecznego niż z prawami zmarłych<sup>2</sup>.

W studium tym próbuję zmienić perspektywę podchodzenia do ludzkich szczątków rozumianych jako obdarzone specyficznym statusem ślady przeszłości poprzez oddanie prymatu pytaniom ontologicznym nad pytaniami epistemologicznymi. Docelowo interesuje mnie zatem *ontologia martwego ciała*. Zdaję sobie oczywiście sprawę, iż pytania ontologiczne związane są z epistemologicznymi, ale poprzez zmianę ich hierarchii chcę otworzyć refleksję nad przeszłością na inne od konwencjonalnie stawianych wobec szczątków problemy. Jako inspiracja do prowadzonych tutaj rozważań posłuży mi nurt we współczesnej archeologii zwany archeologią heideggerowską, który poprzez odwołanie się do filozofii Martina Heideggera, buduje niekonwencjonalne rozumienie materialnych pozostałości po przeszłości oraz wikiańsko-heideggerowskie podejście do martwego ciała zaproponowane przez amerykańskiego filozofa literatury – Roberta Harrisona. Punkt wyjścia stanowi zaś analiza zjawiska *desaparecidos* w Argentynie (tj. „znikniętych” w czasie „brudnej wojny”).

## Archeologia heideggerowska

Teoria archeologii (odnoszę się tutaj do jej wydania anglo-amerykańskiego) jest obecnie ciekawsza i bardziej w swych rozważaniach zaawansowana od teorii historii. Znacznie żywiej reaguje też na nowe tendencje w humanistyce. Można powiedzieć, że obecnie to historia staje się wobec archeologii dziedziną niższej rangi i nie jest już tak, że archeologię można ujmować jako w pewien sposób służebną wobec historii.

---

<sup>2</sup> Louis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przekł. Krzysztof Kocjan. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1991, s. 100-125.

W tej chwili historycy mogą nauczyć się znacznie więcej od archeologów niż odwrotnie. „Archeologia jako archeologia” (a nie jako historia, antropologia czy socjologia) brzmi hasło programowe jednego z najważniejszych współczesnych archeologów – Iana Hoddera. To nie tylko zapożyczanie metod i podejść badawczych z innych dyscyplin, lecz przede wszystkim włączenie archeologii w najważniejsze dyskusje toczone w ramach dzisiejszej humanistyki (m.in. problem podmiotowości i tożsamości) dało marginalnej dyscyplinie centralne miejsce wśród nauk społecznych i humanistycznych<sup>3</sup>. W istocie archeologia przeżywa obecnie swój moment dziejowy, występując z coraz ciekawszymi propozycjami tematycznymi i podejściami badawczymi<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Archeolodzy aktywnie włączają się w ogólnohumanistyczne debaty na temat problemów nowożytności. Zob.: „Archaeologies of the Modern”, ed. by Jeffrey T. Schnapp, Michael Shanks and Matthew Tiews. Tematyczny numer pisma *Modernism/Modernity*, vol. 11, nr 1, January 2004, a także: Julian Thomas, *Archaeology and Modernity*. London: Routledge, 2004.

<sup>4</sup> Wiodące tematy badawcze oraz podejścia prezentują antologie: *Archaeological Theory Today*, ed. by Ian Hodder Cambridge: Polity Press, 2001 oraz *Interpretative Archaeology. A Reader*, ed. by Julian Thomas. London and New York: Leicester University Press, 2000. Wśród zagadnień, które weszły już do kanonu akademickiej archeologii, wymienić można archeologię płci kulturowej (*gender archaeology*), archeologię śmietnikową (*garbage archaeology*), archeologię krajobrazu. Zob.: William Rathje, „Archeologia zintegrowana. Paradygmat śmietniskowy”. *Czas Kultury*, nr 4, 2004; „Disability and Archaeology”, numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, nr 2, 1999; „Archaeology of Perception and the Senses”, numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, nr 1, 1998; *Archaeology and Folklore*, ed. by Amy Gazin-Schwartz and Cornelius Holtorf. London and New York, 1999; *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, ed. by Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp. Oxford: Blackwell, 1999. Prócz „zwrotu ku rzeczom” w archeologii, o którym pisałam w rozdziale „Ku historii nieantropocentrycznej”, warto zwrócić uwagę na formułowane przez archeologów bardziej awangardowe podejścia: Mike Pearson, Michael Shanks, *Theatre/Archaeology*. London: Routledge, 2001. Ciekawe propozycje połączenia artystycznych instalacji oraz interpretacji prehistorycznej przeszłości proponują: Christopher Tilley, Sue Hamilton and Barbara Bender, „Art and the Re-Presentation of the Past”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, nr 1, 2000. Na uwagę zasługuje także projekt Michaela Shanksa *media archaeology* wmontowujący

Zaryzykowałabym twierdzenie, że przyszłość, także przyszłość sposobów myślenia o przeszłości, w dużym stopniu zależy od archeologów (i artystów). Zależec będzie ona m.in. od tego, jak poradzą sobie oni z przeformułowaniem rozumienia materialnych pozostałości po przeszłości (rzeczy, ludzkich, zwierzęcych i roślinnych szczątków), które badają. Jak zaznaczałam wyżej, wobec tak ważnych dla przyszłości świata i gatunku ludzkiego zjawisk, jak m.in. klonowanie, inżynieria genetyczna, transplantacja organów, nanotechnologia, postawienie pytań o status pozostałości po przeszłości, o relacje między tym, co ludzkie i nie-ludzkie, organiczne i nie-organiczne, między rzeczami i ludźmi oraz między samymi rzeczami stanowi kwestię kluczową dla rekonceptualizacji badań nad przeszłością.

W archeologii anglo-amerykańskiej pojawiło się ostatnio kilka prac, które budują projekt określany jako „archeologia

---

archeologię w humanistykę digitalną. Na ten temat: Christopher Witmore, „Four Archaeological Engagements with Place: Mediating Bodily Experience Through Peripatetic Video”. *Visual Anthropology Review*, vol. 20, nr 2, 2004; Wolfgang Ernst, „Let There Be Irony: Cultural History and Media Archaeology in Parallel Lines”. *Art History*, vol. 28, nr 5, November 2005. Przywołując w tym kontekście archeologię śmierci czy krajobrazu, nie chcę oczywiście powiedzieć, iż są to tematy w archeologii nowe, które świadczą o przełomie. W istocie bowiem to nie tematy, ale sposób prowadzonych nad nimi rozważań, odmienna perspektywa badawcza i opcja teoretyczna, zestaw stawianych materiałowi pytań, a także inny język przedstawiania, sygnalizuje zmiany. A zatem istnieje istotna różnica pomiędzy scjentystyczną *The Archaeology of Death*, ed. by Robert Chapman, Jan Kinnes, Klavs Randsborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, a odzwierciedlającą dylematy współczesności i wykorzystującą nowe zdobycze myśli humanistycznej pracą Mike’a Parkera Pearsona *The Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A&M University Press, 1999. Znajdujemy w niej rozważania na temat odczytywania ciała, feminizmu i tożsamości płciowej, polityki martwego ciała, relacji między pamięcią i śmiercią oraz etyki i przepisów prawnych związanych z ekshumacją, które w pracy z 1981 roku nie były obecne. W Polsce na temat nowych podejść w archeologii: *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, pod red. Janusza Ostojy-Zagórskiego. Poznań: UAM, 1997, zaś refleksję na temat archeologii jako dyscypliny proponuje Henryk Mamzer, *Archeologia jako dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*. Poznań: IAI PAN, 2004.

heideggerowska”<sup>5</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę, że – jak podkreśla jeden z jej przedstawicieli, Julian Thomas – nie jest to próba zbudowania nowego paradygmatu w archeologii, ale test sprawdzający efekty aplikacji wybranych wątków filozofii Martina Heideggera do refleksji archeologicznej<sup>6</sup>. Thomas twierdzi, iż inspiracje płynące z filozofii (wczesnego) Heideggera pozwalają nie tylko przełamać kartezjańskie myślenie o świecie w kategoriach binarnych opozycji (kultura/natura, umysł/ciało) oraz przemyśleć kategorie czasu, przestrzeni i temporalnego wymiaru ludzkiej egzystencji, lecz także zmienić myślenie o archeologicznych artefaktach. Nie są już one widziane jako zastygłe produkty przeszłych społeczności, jako uprzedmiotowione, wyalienowane obiekty, na których badacz dokonuje „analitycznego mordu”, ale jako posiadający własne życie, aktywni – choć pozbawieni intencjonalności – aktorzy, uczestnicy „bycia-w-świecie”, integralne elementy stosunków międzyludzkich, które pozwalają nam wejść w skomplikowane relacje ze światem.

Propozycja Thomasa przedstawiona w książce *Time, Culture and Identity* (1996) mieści się w granicach archeologii tekstualnej, interpretatywnej czy postprocesualnej (ujmującej archeologię jako praktykę czytania tekstów, a narrację jako substytut przeszłości) i jest obciążona wynikającymi z tego ograniczeniami. Jednakże aplikujący do swoich badań filozofię (zwłaszcza) późnego Heideggera

---

<sup>5</sup> Jakkolwiek pierwszym studium aplikującym na szerszą skalę filozofię Heideggera do interpretacji materiału archeologicznego była książka Christophera Gosdena *Social Being and Time* (Oxford: Oxford University Press, 1994), to dopiero praca Thomasa wywołała większą dyskusję. Zob.: Julian Thomas, *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. London and New York: Routledge, 1996 oraz dyskusja: „Towards a Heideggerian Archaeology?” *Archaeological Dialogues*, vol. 3, nr 1, 1996 oraz vol. 4, nr 1, 1997. W Polsce archeologię w duchu filozofii Heideggera – choć wychodząc z innych przesłańek niż Thomas czy Karlsson – uprawia Andrzej P. Kowalski. Zob.: Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: IF UAM, 1999; tegoż, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Poznań: Humaniora, 2001; Andrzej P. Kowalski, Marian Kwapiński, *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 2000.

<sup>6</sup> Zob.: Julian Thomas, „Anthropocentrism Without a Centre? A Reply to Håkan Karlsson”. *Archaeological Dialogues*, vol. 4, nr 1, 1997, s. 121.

Håkan Karlsson posuwa się dalej. Parafrazuje pytanie niemieckiego filozofa: „Dlaczego jest w ogóle kultura materialna, a nie raczej nic?”, co – podobnie jak kiedyś Heideggera – zmusza go do postawienia następnego pytania: „przeszła kultura materialna, z którą my archeologowie mamy do czynienia, jest przed naszymi oczami, ale co z jej byciem?”<sup>7</sup>

Karlsson wskazuje, że stosunek archeologów do kultury materialnej nie zmieni się tak długo, jak długo nie zdadzą sobie oni sprawy z fundamentalnej ontologicznej różnicy między byciem a bytami oraz z zależności pomiędzy myśleniem a byciem (bycie jako dzieje). Niezadowolony z antropocentrycznej, osadzonej w posokratejskiej metafizyce archeologii postprocesualnej, która zresztą jeszcze do niedawna traktowana była przez wielu jako postmodernistyczny wybryk, zaproponował projekt „archeologii kontemplacyjnej” (*contemplative archaeology*). Podejście to może – jak twierdzi – wzbogacić archeologię, uświadamia bowiem archeologom osadzenie ludzkiej egzystencji i myślenia w byciu (jako dziejach); zadaje pytania o myślenie, a te z kolei wychodzą naprzeciw prawdy bycia i tworzą potencjalność dla jego nadejścia, i wskazuje, iż kontemplacja bycia jako fundamentu wszystkiego, co istnieje, a także wszelkich interpretacji ontologicznego statusu bytów, pozwala wyjść poza antropocentryzm i binarne opozycje. „Archeologia kontemplacyjna” pozwala także, jego zdaniem, na reinterpretacje rozumienia bytów (byty w formie rzeczy czy artefaktów traktowane są nie jako bierne, „przedmioty badawcze”, ale jako byty, które mają swoje niemożliwe do bezpośredniego uchwycenia bycie). Przy tym archeologia ta nie omija kwestii politycznego uwikłania dyscypliny, ale kieruje uwagę na jej fundamenty; zwraca się ku myśleniu o myśleniu; traktuje kontemplację jako metodę, która

---

<sup>7</sup> Zob.: Håkan Karlsson, „Why Is There Material Culture Rather than Nothing? Heideggerian Thoughts and Archaeology”, w: *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21st Century*, edited by Cornelius Holtorf and Håkan Karlsson. Göteborg: Bricoleur Press, 2000, s. 69.

wychodzi naprzeciw prawdzie bycia i otwiera się na wysyłane przez nie posłania<sup>8</sup>.

Propozycja Karlssona prowokuje reinterpretację rozumienia terminu archeologia. Greckie *archê* nie tylko znaczy początek, pierwszą zasadę, lecz także od początku, od nowa; z kolei *logos*, które zazwyczaj rozumiemy jako słowo, rozmowę, dyskurs, wiedzę, zgodnie ze swym oryginalnym znaczeniem, do którego wraca Heidegger, znaczy skupiać, kolekcjonować, zbierać<sup>9</sup>. Ponadto warty zastanowienia jest fakt, iż kiedy porównamy w pewien sposób pokrewne dyscypliny: paleontologię i archeologię, z których pierwsza definiowana jest jako badanie wczesnych form życia, a druga jako badanie początków, to zauważymy, że termin archeologia zagubił cząstkę „*onta*” oznaczającą istniejące byty (gr. *ontos* dopełniacz od *on* – forma czasownika *einai* – być). Wyżej naszkicowane zmiany umożliwiają zatem przeformułowanie archeologii w archeontologię, którą można zdefiniować jako zbieranie istniejących rzeczy i kontemplację ich bycia, co ma na celu próbę *od-zyskania* początku. Takie przeformułowanie wskazywałoby na zmianę punktu ciężkości rozważań z *knowing* na *being*, z epistemologii na ontologię. Perspektywa ontologiczna pozwalałaby także mówić nie tyle o badaniu

---

<sup>8</sup> Por.: Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przekł. Janusz Mizera, Warszawa-Wrocław: PWN, 2000, s. 30, 66-67 oraz tegoż, „List o «humanizmie»”, przekł. Józef Tischner, w: tegoż, *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja, 1996, s. 160, 168, 132, 130. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż niechęć Karlssona do antropocentryczności archeologii trudno będzie przezwyciężyć za pomocą filozofii Heideggera, ponieważ nosi ona znamiona antropocentryzmu, jakkolwiek wychodzącego z innych założeń niż antropocentryzm tradycyjny. To, co jest interesujące i pozwala na pogłębienie rozumienia tej idei, to specyficznie Heideggerowski antropocentryzm ontologiczny, który jako punkt wyjścia przyjmuje ludzkie zaangażowanie w bycie oraz wzajemną zależność bycia i człowieka. Nie mamy już zatem do czynienia z błędnym, zoologicznym rozumieniem człowieka jako *animal rationale*, lecz z istotą ludzką, która jest partnerem bycia. To właśnie niechęć Heideggera do antropologicznego pytania o człowieka oraz przede wszystkim podniesiona przez niego relacja między byciem i człowiekiem i jej ontologiczny wymiar może stać się punktem wyjścia do rozważań o fizycznym związku człowieka ze światem.

<sup>9</sup> Zob.: Heidegger, *Wprowadzenie*, s. 116-117.



(analizowaniu), ile o otwierającym się na bycie myśleniu o przeszłości.

Zdefiniowana w ten sposób archeontologia nastawiona by była nie tyle na przeszłość, ile na przyszłość. Chodzi mi tutaj przede wszystkim o wagę i rolę badań archeologicznych w dyskusjach na temat polityki pamięci i polityki tożsamości, zabezpieczania i ochrony dziedzictwa kulturowego, jego wykorzystywania w celach turystycznych, polityki organizowania ekspozycji muzealnych, itd.<sup>10</sup> Gromadząc byty i podchodząc z troską do ich bycia, archeontolog analizuje terażniejszość oraz politykę manipulacji przeszłością i jej relikdami, wskazując na możliwe skutki obecnie podejmowanych działań, będąc przy tym głosem obaw i nadziei społeczności, które reprezentuje, i społeczeństwa, w którym żyje.

Podjęta przez archeologów próba reinterpretacji kultury materialnej w duchu myśli heideggerowskiej i ich występowanie w obronie rzeczy wpisuje się w nową humanistykę. Oczywiście można projekt archeologii heideggerowskiej czy kontemplacyjnej uznać za jeszcze jedną (rozpaczliwą) próbę poszukiwań pozaludzkiej mocy (bycie) i dostrzegać w niej krążące po humanistyce metafizyczne widma, ale można też uznać, że zwłaszcza badaczom zajmującym się przeszłością oferuje ona alternatywę dla wszechobecnych dyskusji na temat narracji i przedstawiania, które zostały skonwencjonalizowane i nużą już nawet samych jej inicjatorów. W tym sensie projekt ten – obojętnie czy się z nim identyfikujemy,

---

<sup>10</sup> Spośród masy publikacji, które pojawiły się na ten temat zwłaszcza w ciągu ostatnich dziesięciu lat, warto wymienić: *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, ed. by Lynn Meskell. London and New York: Routledge, 1998; Russell W. Belk, *Collecting in a Consumer Society*. London and New York: Routledge, 1995; Barbara Krishenblatt-Gimblett, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1998; David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Susan M. Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1992; Kevin Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*. London and New York: Routledge, 1992.

czy nie – otwiera przestrzeń rozważań, których przedstawiciele tradycyjnej humanistyki, pragnąc uniknąć oskarżenia o metafizykę, wolać nie ruszać.

Można w tym miejscu zadać pytanie, co dla historyka może wynikać z zainteresowania się „archeologią heideggerowską”? Myślę, że może ona zainspirować interesujące, niekonwencjonalne rozumienie źródła historycznego.

### Pojęcie źródła historycznego – relikw pozytywizmu

Słowo źródło znaczy początek rzeki; to, skąd coś pochodzi, wywodzi się; to, co stanowi początek czegoś i rozumiane jako takie – w kontekście ostatnich dyskusji na temat badań historycznych, jest „martwą metaforą”<sup>11</sup>. Po pierwsze, odsyła nas bowiem do jednego z fundamentalnych mitów tradycyjnego myślenia o historii – mitu genezy (Marc Bloch pisał o fetyszu genezy) i związanej z nim idei genealogicznej oraz idei rozwoju czy ewolucji, przy czym wszystkie one uznawane są za bazę badań historycznych<sup>12</sup>. Po drugie, metafora źródła sugeruje możliwość dotarcia do „faktów bazowych”, w których na odkrycie czeka prawda historyczna; po trzecie zaś, pojęcie źródła historycznego przywołuje skojarzenia z czystością, przezroczystością pozostałości po przeszłości uznawanych za źródła, które są jak oddzielająca nas od przeszłości szyba, poprzez którą jesteśmy w stanie zobaczyć ją taką, jaką była – nie zniekształconą.

Tak więc, po krytykach tradycyjnego rozumienia źródła historycznego wychodzących od konstruktywistycznej

---

<sup>11</sup> Por.: Jerzy Topolski, „Mit źródeł historycznych”, w: tegoż, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Rytm, 1996, s. 336 i nast.

<sup>12</sup> Pisze o tym Robert Nisbet w artykule, „History, Sociology and Revolutions” w: *The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist*, ed. by Jérôme Demoulin and Dominique Moisi. Mouton-Paris-Hague, 1973, s. 114. O uniwersalnej metaforze rozwoju i genezy pisze także Wojciech Wrzosek w: *Historia, Kultura, Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995, s. 40-43.

i narratywistycznej filozofii historii, idea źródła, która odwołuje się do „niewinności”, przezroczystości, genezy i fundamentów, nie może stanowić odpowiedniej metafory, która figuratywnie określa pozostałości przeszłości. Warto ponadto zaznaczyć, że kiedy teoretycy i metodolodzy historii rozważają problem źródeł historycznych, skupiają się przede wszystkim na ich statusie epistemologicznym: definiują pojęcie źródła, przeprowadzają ich kategoryzację itd. Epistemologiczny imperializm dyskursu naukowego blokował i „chronił” rozumienie źródła przed możliwymi ontologicznymi, estetycznymi i etycznymi rozważaniami. Znacznie ograniczyło to możliwości jego interpretacji.

Próbując znaleźć termin, który bardziej pasuje do dzisiejszego „horyzontu oczekiwań” określającego możliwą przyszłość badań nad przeszłością, można zaproponować termin ślad (przeszłości) jako komplementarny i alternatywny do pojęcia źródła (historycznego). Ważne jest, jak sądzę, iż ślad zwraca uwagę na ambiwalentny status przeszłości jako takiej (jej „śladowa” obecność) i naznaczony jest filozoficznym kontekstem, w którym często pojawia się w pracach m.in. Emmanuela Lévinasa i Jacques’a Derridy<sup>13</sup>. Propozycja skupienia się na pojęciu śladu manifestowałaby próbę wyjścia poza rzeczywistość rozumianą jako (tekstualny) konstrukt i zwrócenia się ku ontologicznemu statusowi śladu i namysłu nad jego materialnym bytem.

## Bycie-ku-martwemu ciału

W swojej książce *The Dominion of the Dead* Robert Harrison próbuje połączyć podejście Vico i Heideggera i dokonać syntezy genetycznej filologii z ontologią. Reinterpretacja myśli niemieckiego filozofa prowadzi Harrisona do zwrócenia uwagi nie na właściwą Heideggerowi ontologię śmierci, ale na „ontologię zmarłych”. Idąc śladem Vico, nie można –

---

<sup>13</sup> Pojęcie śladu jest jednym z najważniejszych pojęć w dyskursie pamięci, którym nie będę się jednak tutaj zajmować („śląd pamięci”).

zdaniem Harrisona – z pojęcia śmierci wnioskować o rzeczywistości zmarłych, lecz należy prowadzić myślenie odwrotnie: od pewnika do prawdy. „Aksjomat Vico: «kolejność idei winna być zgodna z kolejnością rzeczy»<sup>14</sup> – pisze Harrison – można przetłumaczyć w następujący sposób: idea śmierci musi wynikać ze zmarłego. W istocie musi wywodzić się z martwego ciała. Martwe ciało jest bowiem jedną z najbardziej podstawowych ludzkich instytucji”<sup>15</sup>.

W tym kontekście najciekawsza teza Harrisona, która powstała z parafrazy Heideggera, brzmi: „bycie-ku-śmierci jest w istocie byciem-ku-zmarłemu” (*being-toward-the death is in fact being-toward-the dead*)<sup>16</sup>. W ponownym zadaniu pytania „czym jest martwe ciało?” oraz rozważeniu kwestii „bycia-ku-zmarłemu” można zatem upatrywać próbę rozwinięcia i przeformułowania ontologii śmierci Heideggera w ontologię martwego ciała. Jest to – jak zaznaczyłam – niezwykle interesująca propozycja, ale nie znajdująca rozwiązania w rozważaniach autora, który próbuje wyjść poza Mistra, lecz w swych analizach ciągle wraca do jego dogmy. Harrisona interesuje zatem współbycie żywych ze zmarłymi, ale na zasadzie właśnie takiej, jaką proponuje Heidegger, pisząc o zmarłym, którego cechuje wprawdzie „niebycie-już-w-świecie” (co uniemożliwia współbytowanie z żywymi, którzy należą do innego świata), ale ciągle istnieje on jako „bycie-już-tylko-obecne”, tj. coś nieżywego, ale nie w sensie materii nieożywionej, lecz w sensie czegoś, co zostało pozbawione życia. Zatem – podobnie jak u Harrisona – troska o zmarłego dotyczy nie tyle martwego ciała jako czegoś organicznego (od czego w sposób obiecujący zaczyna swoje rozważania Harrison), ile opieki nad dopełnianiem się jego istnienia<sup>17</sup>. Znaczyłoby to, że mimo śmierci byt posiada nadal pewną zaległość rozumianą jako brak, a jednocześnie dług,

---

<sup>14</sup> Giambattista Vico, *Nauka Nowa*, przekł. Jan Jakubowicz, Warszawa: PWN, 1966, s. 111 (&238).

<sup>15</sup> Robert Pogue Harrison – *The Dominion of the Dead*. Chicago and London: Chicago University Press, 2003, s. 92.

<sup>16</sup> Tamże, s. 97.

<sup>17</sup> Zob.: Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 332-354.

którą zmarły spłaca poprzez bycie użytecznym dla żywych. W tym kontekście można więc mówić o pewnej symbiozie panującej między żywymi i umarłymi: żywi są potrzebni zmarłym, by przedłużyć ich istnienie, dbać o przechowanie ich szczątków, a zatem pomóc im stać się tymi, kim jeszcze nie są (myślenie eschatologiczne); zmarli zaś potrzebni są żywym, by legalizować ich istnienie. Wynika z tego, że bycie ludzi związane jest zarówno z „byciem-w-świecie”, jak i z „niebyciem-w-świecie”, które znajduje swe spełnienie w chrześcijańskiej wizji „innego świata”.

Są jednak z książki Harrisona fragmenty, które wprost odwołują się do ontologii martwego ciała. Autor – jak wspomniałam wyżej – pisze na przykład, że idea śmierci musi wywodzić się od zwłok, które są jedną z podstawowych ludzkich instytucji. Ciekawe jest też ujęcie martwego ciała jako czegoś dynamicznego. „Mimo grobowego bezruchu, nie ma nic bardziej dynamicznego niż zwłoki. Na naszych oczach dokonuje się wydarzenie przejścia [...] które czyni z nieżywego ciała «rzecz» relacyjną [...] (*a relational «thing»*)”<sup>18</sup>. Zatem kiedy myślimy o martwym ciele, możemy praktykować myślenie w kategoriach relacji, a nie np. w kategoriach opozycji (martwe ciało *versus* żywe). Ważne bowiem są różnego rodzaju związki, wskazujące na ambiwalentny status martwego ciała, które jest, a zarazem nie jest (jak ciała *desaparecidos*), które jest rzeczą, ale zarazem nią nie jest; które jest pasywne, ale zarazem nie jest takie, itd. Myślenie w kategoriach opozycji nie jest w tym przypadku użyteczne, redukuje bowiem bogactwo, które niesie ambiwalencja i odkrywanie równie ambiwalentnych relacji.

W dalszej części tekstu za Robertem Harrisonem zakładam, iż Heideggerowskie bycie-ku-śmierci można przeformułować na bycie-ku-martwemu ciału. Pamiętam ponadto, że lament nad martwym ciałem rodzi dyskurs śmierci, który jest dyskursem historycznym. Mówiąc o martwym ciele/szczątkach/prochach, dotykamy zatem samej istoty tego dyskursu, który w nich właśnie ma swoje źródło. Bez śmierci

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 93.

nie byłoby historii (choć można też powiedzieć odwrotnie: śmierć nie byłaby śmiercią bez historii). Historia żywi się śmiercią. Historia zaczyna się w grobie. Jeżeli na początku pisałam o końcach historii i o jej krytyce, to przemyślenie jej ontologicznego źródła – martwego ciała – może, jak sądzę, okazać się pomocne w przeformułowaniu tego specyficznego podejścia do przeszłości. Rola owej ontologii – powiem z inspiracji Jeana-Luca Nancy – polega na dawaniu miejsca „nieusuwalnej reszcie”, na rozpisaniu bytu ciała. Stanowi to trudne wyzwanie i „być może «ciało ontologiczne» – jak twierdzi francuski badacz – daje się pomyśleć tylko tam, gdzie myśl trafia na opór niezwykłości”<sup>19</sup>, co – jak postaram się wykazać – dzieje się w przypadku *desaparecidos*.

Inspirując się Derridiańskimi rozważaniami o śladzie, zakładam, iż zanim zaczniemy analizować szczątki jako ślady w sensie dowodów (*corpus delicti*) i manifestacji istnienia konkretnego bytu, najpierw należy dokonać namysłu nad martwym ciałem w kategoriach śladu, który odsyła do „przeszłości absolutnej”. Ów ślad, jak pisze Jacques Derrida

zmusza nas do pomyślenia przeszłości, której nie można już zrozumieć pod postacią teraźniejszości zmodyfikowanej, jako czegoś obecnego-przeszłego. Otóż ponieważ przeszłość zawsze oznaczała teraźniejszość-przeszłą, przeszłość absolutna, która zachowuje się w śladzie, nie zasługuje już ściśle na miano „przeszłości”. To inna nazwa, którą należy przekreślić, tym bardziej, że osobliwy ruch śladu zapowiada więcej, niż przywołuje: różnicę (*différance*) odwleka (*diffère*)<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Jean-Luc Nancy, *Corpus*, przekł. Małgorzata Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002, s. 18.

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *O gramatologii*, przekł. Bogdan Banasiak. Warszawa: KR, 1999, s. 100. Zob. także: tamże, s. 75, 95-98. W *Feu la cendre* Derrida pisze, że najlepszym paradygmatem tego, co określa on mianem śladu, są popioły. Popiół jako *maison de l'être* utrzymuje w otwartości przestrzeń, w której prawda o bycie może nadejść. Zob.: Jacques Derrida, *Cinders/Feu la cendre* (bilingual edition), transl. edited and with an introduction by Ned Lukacher. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1991.

W kontekście owej „przeszłości absolutnej”, która opiera się prezentystycznym tendencjom jej rozumienia, ślad (martwe ciało, szczątki, prochy) istnieje zatem na podobieństwo Heideggerowskiego bycia, będąc ostatecznym odniesieniem, ostatecznym źródłem sensu.

Zdając sobie sprawę, jakie trudności następuje filozoficzny namysł nad szczątkami w sensie śladu–bycia odsyłającego do przeszłości absolutnej prowadzony w stylu Heideggera-Derridy, skupię się na próbie stworzenia potencjalności dla tego typu rozważań. W dalszej części tekstu odwołam się do przykładu „zaginionych” w czasie „brudnej wojny” w Argentynie, co pomoże wyodrębnić różne podejścia do martwego ciała rozumianego w sensie śladu-bytu i otworzyć myślenie na problemy ontologiczne.

### Sprawa argentyńskich *desaparecidos*

*... el silencio de la incertidumbre  
cubrió un cuerpo desvanecido ...*

Marjorie Agosín

Po śmierci Juana Peróna w 1974 roku prezydentem Argentyny została jego druga żona – Isabela, lecz faktyczną władzę sprawował López Rego, założyciel *Alianza Anticomunista Argentina* – bojówki faszystowskiego odłamu peronistów. 24 marca 1976 roku miał miejsce zamach, w wyniku którego władzę przejęła junta wojskowa, do której należeli m.in. generał Jorge Rafael Videla, admirał Emilio Massera, generał Roberto Viola, admirał Armando Lambruschini, Ramón Agosti. Rozpoczęła się tzw. „brudna wojna” (1976-1983). Generałom przyświecał skrajny nacjonalizm i katolicyzm w wersji integrystycznej. Odwoływali się oni do antykomunistycznej doktryny bezpieczeństwa narodowego, której ideologowie (Bruno Genta, Carlos Disandro, Julio Meinville) głosili, że „tylko polityka katolicka i militarna powstrzyma komunistyczny i masonski rozpad Ojczyzny” oraz że „Żydostwo, masoneria i komunizm to trzej największe wrogowie”.

Represje skierowane były najpierw przeciwko „wrogom zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej”, tj. „partyzantom” i wrogom reżimu, potem objęły podejrzanych działaczy związków zawodowych, intelektualistów, uczniów, studentów, dziennikarzy, prawników, a w końcu dotykać zaczęły coraz częściej przypadkowych obywateli bez względu na płeć, wiek, pochodzenie czy wykonywany zawód. Powszechne stało się porwanie ludzi i umieszczanie ich w tajnych więzieniach – statystyki podają ok. 340 takich miejsc, gdzie byli oni poddawani torturom i mordowani. W Argentynie pojawiła się kategoria ludzi, których określano mianem „znikniętych” – *los desaparecidos* (ci, którzy zniknęli bez śladu). Znana z zaangażowania w walkę o prawa człowieka, poetka chilijskiego pochodzenia – Marjorie Agosín, zdefiniowała *desaparecidos* jako: „ofiary porwań dokonywanych w ich własnych domach, miejscach pracy lub w miejscach publicznych przez niezidentyfikowanych, uzbrojonych mężczyzn w cywilnych ubraniach”<sup>21</sup>. Dokładna liczba *desaparecidos* nie jest znana. Szacuje się, że w latach 1976-1983 w Argentynie zaginęło bez śladu ok. 30 tysięcy osób, zaś dla całej Ameryki Łacińskiej od roku 1964 liczba ta wynosi około 90 tysięcy. Sam generał Videla w 1977 roku tak tłumaczył to zjawisko:

Trzeba wiedzieć, z jakich powodów pewne osoby zniknęły. Jest wiele przyczyn: są zniknięci, którzy zeszli do konspiracji i podjęli działalność wywrotową; są zniknięci, których zlikwidowali wywrotowcy, uznając ich za zdrajców sprawy; są zniknięci, których ciała spłonęły w ogniu w czasie starć zbrojnych, a zwłok nie da się zidentyfikować; uznają, że mogły zdarzyć się przypadki zniknięć wskutek nadmiernych represji<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Marjorie Agosín, *The Mothers of Plaza de Mayo (Linea Fundadora). The Story of Renée Epelbaum 1976-1985*, transl. by Janice Molloy. Trenton: The Red Sea Press, Inc., 1990, s. 13.

<sup>22</sup> Cytat za: Artur Domosławski, *Gorączka latynoamerykańska*. Warszawa: Świat Książki, 2004, s. 217. Tam też o „brudnej wojnie”, s. 182-225 i współczesnej historii Argentyny, s. 291 i nast; s. 419 i nast. oraz w książce: Eduardo Martín de Pozuelo, Santiago Tarín, *Hiszpania oskarża Pinocheta*, przekł. Ryszard Ginalski. Warszawa: „Da Capo”, 2000.



Owo znikanie (czy wymuszone zaginięcie) przeciwników reżimu (a potem przypadkowych osób) stało się w tej części świata częstym i skutecznym mechanizmem represji. Kiedy w grudniu 1983 roku Raúl Alfonsín przejął fotel prezydenta, natychmiast powołano *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (CONADEP), na której czele stanął znany pisarz Ernesto Sabato. Jej zadaniem było jednak nie wydawanie sądów, ale zbieranie informacji o losach zaginionych. W listopadzie 1984 roku opublikowano oficjalny raport Komisji pt.: *Nunca más* (Nigdy więcej), zawierający statystyki, świadectwa tych, którzy przeżyli tortury, zeznania świadków i wspomnienia krewnych osób zaginionych. W książce znalazła się także lista blisko 9 tysięcy nazwisk zaginionych. Dokument określał badaną sprawę jako zbrodnię przeciwko ludzkości<sup>23</sup>.

Proces dziewięciu członków junty, która rządziła Argentyną od 1976 do 1982 roku, rozpoczął się w Buenos Aires w kwietniu 1985 roku. Problem jednak stanowił fakt, że nie mogli oni zostać skazani za morderstwa, ponieważ nie było ciał, które służyć by mogły jako świadectwa zbrodni. Ciała bowiem pomordowanych chowano w zbiorowych grobachznaczonych jako NN (*non nombre* – bez imienia, z łac. *non nominatus*) lub pod istniejącymi już grobami, palono lub wyrzucano z helikopterów do Rio de la Plata albo do morza. By utrudnić identyfikację, często zwłokom odcinano dłonie lub miażdżono szczęki i deformowano twarze. Strategia pozbywania się ciał była istotną częścią „polityki znikania”, brak bowiem zwłok pozostawiał rodzinę i krewnych w niepewności co do losu zaginionych.

W wyniku procesu pięciu z członków junty uznano za winnych: generał Videla oraz admirał Massera zostali skazani na dożywotnie więzienie; Agosti na 4,5 roku pozbawienia

---

<sup>23</sup> Raport zawierał m.in. statystykę zawodową zaginionych. Na 8.960 udokumentowanych przypadków, 30,2 % stanowili robotnicy, 21% – studenci, 17,9% urzędnicy, 5,7% – nauczyciele itd. 1/4 zaginionych stanowiły kobiety, wśród których 10% w chwili aresztowania było w ciąży. Zob.: *Nunca más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1984.

wolności, Viola na 17 lat, a Lambruschini na 8. Łagodne wyroki rozczarowały wszystkich. W grudniu 1986 weszła w życie ustawa znana jako *punto final* (koniec kropka), która kończyła serię procesów przeciwko wojskowym. Stanowiła ona, iż po upływie 60 dni od wejścia w życie ustawy sąd nie będzie rozpatrywał więcej oskarżeń o zbrodnie popełnione w czasie „brudnej wojny”. Stanowiła ona także, że w ciągu 60 dni sąd musi zdecydować, czy istnieją wystarczające dowody dla wydania wyroku skazującego; jeżeli przed sądem nie stawia się świadkowie zbrodni i nie zostaną przedstawione zwłoki jako jej dowód, to sprawa nie będzie rozpatrywana jako sprawa o zabójstwo. Ustawa mówiła ponadto, że po upływie tego czasu procesy nie mogą być wznawiane, nawet jeżeli znajdą się nowe dowody. W ciągu kilku tygodni Kongres przegłosował inne prawo znane jako *ley de obediencia debida* (o należnym posłuszeństwie – ustawa o posłuszeństwie wobec przełożonych w armii), które ograniczało odpowiedzialność do czołówki wojskowych (prawo to nie dotyczyło jednak przypadków gwałtów i uprowadzeń dzieci oraz ich nielegalnych adopcji). W ten sposób doszło do umorzenia postępowania karnego wobec blisko 1200 wojskowych odpowiedzialnych za porwania, tortury i morderstwa osób uznanych za wrogów państwa. W 1990 roku Prezydent Carlos Saúl Menem (1989-1999) ułaskawił zarówno byłych prezydentów junty: Jorge Videla i Roberto Viola, jak i Emilio Massera. Bezkarni oprawcy pod jego rządami zajęli się polityką lub zaczęli robić kariery w biznesie. Niektórzy z nich zostali nawet posłami, senatorami czy gubernatorami (jak np. generał Antonio Domingo Bussi, który wysłany w 1977 roku przez juntę do prowincji San Miguel de Tucuman zdusił aktywną tam lewicową partyzantkę, przy okazji czego zginęło kilka tysięcy niewinnych ludzi uznanych za wrogów systemu, zaś w czasie masowych egzekucji osobiście strzelał w tył głowy do klęczących nad przygotowanym dołem ofiar. Bussi był deputowanym do parlamentu, gubernatorem tej prowincji, a jeszcze w 2003 roku wygrał wybory na burmistrza tej prowincji – jednak stanowiska tego już nie zdążył objąć).

Dzięki m.in. wytrwałym staraniom matek i babć zaginionych<sup>24</sup> Videla i Massera oraz inni wysocy rangą oficerowie zostali w 1998 roku powtórnie aresztowani (nałożono na nich areszt domowy) i oskarżeni o uprowadzenia dzieci urodzonych w tajnych ośrodkach odosobnienia. Zorganizowany bowiem rabunek niemowląt był jedyną zbrodnią, której nie objęły kolejne amnestie i przedawnienia.

Po objęciu władzy w 2003 roku prezydent Nestor Kirchner zapowiedział koniec „kultury bezkarności”, która panowała w Argentynie od połowy lat osiemdziesiątych. Doprowadził do tego, że parlament uznał, iż *ley de obediencia debida* oraz *punto final* są sprzeczne z konstytucją i doprowadził do odwołania tych praw. Kirchner wydał też dekret, na mocy którego Argentyna przystąpiła do konwencji ONZ, która mówi o nieprzedawnianiu zbrodni przeciwko ludzkości, a o takie zbrodnie oskarżana była większość wojskowych. Otworzyło to drogę do wznowienia lub rozpoczęcia setek procesów przeciwko winnym<sup>25</sup>.

Niezwykle ważny wkład w nagłośnienie problemu *desaparecidos* wniosły matki zaginionych, które stworzyły grupę znaną jako *las Madres de Plaza de Mayo* (Matki Placu Majowego)<sup>26</sup>. Od kwietnia 1977 roku zbierały się one w każdy

---

<sup>24</sup> Organizacja babć znana jest jako *Abuelas de Plaza de Mayo* (Babcie Placu Majowego). Skupiała ona kobiety organizujące poszukiwania, identyfikację i przywrócenie rodzinom wnuków. Liczbę dzieci, które urodziły się w więzieniach i które po zafałszowaniu pochodzenia przeznaczano do nielegalnych adopcji, szacuje się na ok. 500. Zob.: Rita Arditti, *Searching for Live. The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the Disappeared Children of Argentina*. Berkeley: University of California Press, 1999.

<sup>25</sup> Prasa polska na bieżąco informowała o wydarzeniach w Argentynie. Zob.: artykuły Macieja Stasińskiego, „Długa ręka prawa”. *Gazeta Wyborcza*, 30 czerwca 2003, s. 10; „Szach Garzona”. *Gazeta Wyborcza*, 10 lipca 2003, s. 8; „Bicz Garzona działa”. *Gazeta Wyborcza*, 26-27 lipca 2003, s. 6; „Godzina wreszcie wybiła”. *Gazeta Wyborcza*, 28 lipca 2003, s. 9; „Idzie czas kary”. *Gazeta Wyborcza*, 14-15 sierpnia 2003; „Była zbrodnia, będzie kara”. *Gazeta Wyborcza*, 18-19 czerwca 2005, s. 22.

<sup>26</sup> Zob.: Marguerite Guzman Bouvard, *Revolutionizing Motherhood. The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington: SR Books, 1994; Margaret E. Burchianti, „Building Bridges of Memory: The Mothers of the Plaza de Mayo and the Cultural Politics of Material Memories”. *History*

czwartek na jednym z głównych placów Buenos Aires i w ci-szy krążyły wokół znajdującego się w centrum placu obelisku [il.1]. Na czele ruchu stała Hebe Bonafini – żona robotnika, poszukująca dwóch zaginionych synów. Kobiety miały zawieszane na szyi tablice ze zdjęciem, nazwiskiem i datą zaginięcia krewnego. Potem symbolem Matek stała się biała chustka, którą każda z nich nosiła na głowie. Ten zainicjowany przez pochodzące w przeważającej większości z niższych warstw społecznych kobiety protest był jedynym protestem publicznym przeprowadzonym w imię bezprawnego więzienia, torturowania i mordowania tysięcy niewinnych mężczyzn, kobiet i dzieci.

Po przejęciu władzy przez Alfonsína ujawnił się konflikt między oczekiwaniami Matek i rządem: podczas gdy władza zainteresowana była zamknięciem sprawy zaginionych, przyznaniem, iż są oni martwi, ekshumacją zwłok i odpowiednim ich pogrzebem, Matki wciąż miały nadzieję, że ich krewni żyją, i domagały się ich uwolnienia. Odmowa akceptacji ich śmierci wiązała się też ze słusznym podejrzeniem, że oznaczałaby ona niejako akceptację samej zbrodniczej przeszłości. Jedna z Matek – Mercedes Mereno – powiedziała:

Wzięli moją córkę, kiedy była z dziećmi. Pytam moje wnuki, „Czy widzieliście, jak matkę wzięli żywą?” „Tak” – odpowiedziały. Powiedziałam im: „Jeżeli widzieliście, że była żywa, proszę o nią żywą, a jeżeli nie żyje, to chcę wiedzieć, kto ją zabił, i chcę, by morderca znalazł się w więzieniu. Jeżeli proszę o jej zwłoki, to tak jakby to nie zabójca, ale jakbym to ja sama ją zabiła”<sup>27</sup>.

Jeszcze za rządów junty, w sierpniu 1979 wprowadzono prawo, które stanowiło, iż każdy zarejestrowany jako zaginiony

---

*and Anthropology*, vol. 15, nr 2, June 2004; Adriana Hernández, „Re-Creating Counterpublic Spheres: The Mothers’ Movement in Argentina at the End of the Century”, w tejże, *Pedagogy, Democracy, Feminism. Rethinking Public Sphere*. New York: State University of New York Press, 1997.

<sup>27</sup> Wypowiedź Mercedes Mereno publikowana w *Madres, Monthly Newspaper*, March 1985 cytowana za: Bouvard, *Revolutionizing Motherhood*, s. 138-139.



Il. 1. Plaza de Mayo, Buenos Aires, Argentyna, fot. Alejandro Gómez

w okresie od 6 listopada 1974 do 12 września 1979 może zostać przez państwo uznany za zmarłego. Chodziło zatem o to, by zmienić status tych, którzy zniknęli bez śladu, z *desaparecidos* na „przypuszczalnie zmarłych”, i w ten sposób pozbyć się roszczeń Matek, zmieniając także i ich status z „matek zaginionych” na „matki zmarłych”. Prawo to pozwalało też państwu wystawiać świadectwa śmierci wbrew woli rodziny; sędzia miał też prawo uznać osobę za zmarłą bez zbadania okoliczności zaginięcia.

Dążąc do położenia kresu demonstracjom Matek, Prezydent Alfonsín zamienił prawo o „domniemanej śmierci” na prawo przyznające rodzinom zaginionych odszkodowanie. Przystąpiono także do ekshumacji zwłok i wkrótce Matki zaczęły otrzymywać zawiadomienia o możliwościach odbioru szczątków zaginionych członków rodziny. Jednej z nich – Beatriz Rubenstein, w listopadzie 1984 roku doręczono przesyłkę, która zawierała kości zidentyfikowane jako szczątki jej zaginionej córki wraz z następującym listem:

Mar del Plata, listopad 1984

Szanowna Pani,

W odpowiedzi na Pani bezustanne poszukiwania córki Patrycji postanowiliśmy przesłać Pani część jej szczątków, które powinny usatysfakcjonować Pani pragnienie spotkania się z ukochaną córką. [...]

Decyzja ta została podjęta po długich dochodzeniach związanych z jej działalnością w szeregach uzbrojonej partyzantki. Jeżeli nic Pani nie wiadomo o tej działalności, wymieniamy przestępstwa, które popełniła wraz z mężem Carlosem Francesco:

- zdrada państwa
- pomoc i ukrywanie wrogiej działalności nieprzyjaciela
- czynna współpraca z mordercami Montoneros<sup>28</sup>.

Z tych powodów została ona skazana na śmierć. Niech Bóg zmiłuje się nad jej duszą.

Legion Condor – Szwadron 33 – Mar del Plata<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Perronistyczne skrzydło *guerillas* (partyzantki).

<sup>29</sup> Bouvard, *Revolutionizing Motherhood*, s. 140.

Analiza przesłanych szczątków wykazała, że należą one do mężczyzny w wieku 20-40 lat. W takiej sytuacji Rubenstein ponownie oświadczyła, iż uzbrojona grupa mężczyzn wzięła jej córkę żywą i nie ma zamiaru przyjąć w zamian kilku kości.

Jednak dla wielu Matek sprawa odprawienia żałoby i odpowiedniego pogrzebu szczątków zaginionych dzieci była fundamentalna. Odmienne od Rubenstein Berta Schubarroff w ten sposób zareagowała na odnalezienie swojego syna Marcelo:

Zaczęłam go całować; całować wszystkie jego kości, dotykać go i pieścić. Jednak te uczucia mieszały się z bólem, ponieważ teraz, jak już go odnalazłam, wiedziałam, że nie żyje. [...] Przeżyłam czuwanie i pogrzeb, tak jakby zmarł zaledwie wczoraj<sup>30</sup>.

Mimo zaznaczającej się różnicy stanowisk wobec ekshumacji w 1984 roku Matki wystąpiły z hasłem *aparición con vida* (zwrócenia *desaparecidos* żywych). Wychodziły one bowiem z założenia, iż uznanie krewnych za zmarłych wiązało się ze zmianą formy oskarżenia postawionego *mordercom*. Dla Matek, które występowały przeciwko ekshumacji zwłok, od identyfikacji ofiar ważniejsza była identyfikacja i proces winnych ich śmierci.

Wiemy, że tysiące *desaparecidos* zostało potajemnie wymordowanych i pogrzebanych – mówi Graciela de Jager. Ekshumacja nie ujawni nam zatem nic, czego byśmy przedtem nie wiedziały. [...] Nie zgadzamy się na ekshumację ciał. Odkopując zwłoki, chcą usunąć problem zniknąć; nie będzie już bowiem zaginionych, a tylko martwe ciała. Od Matek z Mar de Plata dowiedzieliśmy się, że zwracają ludzi, którzy zaginęli na ulicach, znikali z domów, twierdząc, że zginęli oni w „enfrentamientos” [w zamieszkach]. Jeżeli w desperacji odzyskania szczątków swoich bliskich zaakceptujemy takie wyjaśnienie, stracimy wszelkie prawa. Nie chcemy nazwisk ofiar. Wiemy, kim byli.

---

<sup>30</sup> Cyt. za: Zoë Crossland, „Buried Lives. Forensic Archaeology and the Disappeared in Argentina”. *Archaeological Dialogues*, vol. 7, nr 2, 2000, s. 154.

Chcemy nazwisk morderców. Chcemy, by powiedzieli nam, co się zdarzyło. [...] W tym właśnie tkwi istota *aparición con vida*<sup>31</sup>.

Z kolei Beatriz de Rubinstein powiedziała:

Nie interesują nas kości. Co niby mamy z nimi zrobić? Otrzymanie ciał, zanim dowiemy się, kto jest odpowiedzialny za śmierć, jest formą *punto final*. Jest to tym bardziej niesprawiedliwe, jeżeli będziemy pamiętać, jak wiele matek nigdy nie dostanie szczątków. Należą do nich wszystkie te, których ciała dzieci zostały wrzucone do morza, wysadzone w powietrze czy spalone i nigdy nie zostaną odnalezione. Ekshumacja nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością<sup>32</sup>.

W kwietniu 1985 roku Matki sformułowały nowe hasła, z którymi maszerowały na Plaza de Mayo w kolejne czwartki, manifestując trzy razy nie: nie przeciwko ekshumacji, nie przeciwko pośmiertnym hołdom i nie przeciwko odszkodowaniom. Kategorycznie sprzeciwiały się uznaniu *desaparecidos* za zmarłych. Sprzeciwiały się zwłaszcza – początkowo chaotycznie i pospiesznie przeprowadzanym – ekshumacjom zwłok, co, ich zdaniem, umożliwiając pogrzeby szczątków, leczyło rany i zamykało problem zaginionych. Konsekwentnie, kiedy Prezydent Alfonsín obwieścił potrzebę uleczenia ran narodu, Matki opowiedziały się za utrzymaniem otwartych ran, które krwawią i tym samym nie pozwalają zapomnieć o zbrodniach. Wkrótce okazało się, iż miały rację. Poświadczyły to łagodne wyroki skazujące członków junty.

Wobec różnicy zdań wśród Matek dotyczącej procesów i kwestii ekshumacji w 1986 doszło wśród nich do rozłamu. Dwanaście z działaczek sformowało grupę, którą określiły jako *Línea Fundadora*, co miało wskazać, iż niektóre z nich należały do założycielek organizacji (m.in. María Adela Antokoletz i Renée Epelbaum). Jakkolwiek nie zgadzały się one z *punto final* i *obediencia debida*, to wyrażały ogólne poparcie

---

<sup>31</sup> Wypowiedź Gracieli de Jager opublikowana w: Jo Fisher, *Mothers of the Disappeared*. Boston: South End Press, 1989, s. 128-129.

<sup>32</sup> Tamże, s. 129.



dla rządu Alfonsína. Popierały one także ekshumacje zwłok *desaparecidos*, które miały udowodnić, iż zmarli po uprzednich torturach zostali zamordowani<sup>33</sup>.

### *Non-absent past*, czyli przeszłość, która nie chce odejść

Opisany wyżej przypadek *desaparecidos* w Argentynie stanowi jeden z wielu przykładów istnienia „instytucji znikniętych”<sup>34</sup>. Jean Baudrillard napisał, że podczas gdy w przeszłości podstawowymi figurami politycznego uniwersum były postaci ofiary i zdrajcy, obecnie stał się nią

---

<sup>33</sup> Ekshumacje prowadzone były pod kierunkiem znanego amerykańskiego naukowca Clyde’a Snowa i wykształconą przez niego grupę argentyńskich specjalistów. Snow znany jest m.in. z tego, iż uczestniczył w badaniach, które doprowadziły do identyfikacji szczątków doktora Mengele. Na temat prowadzonych przez niego ekshumacji, zob.: Christopher Joyce and Eric Stover, *Witnesses from the Grave. The Stories Bones Tell*. Boston: Little Brown, 1991. Por. także specjalny numer *Historical Archaeology* (vol. 35, nr 1, 2001) poświęcony archeologii kryminalistycznej i jej roli w ekshumacji i identyfikacji ofiar ludobójstwa.

<sup>34</sup> By nie wspomnieć choćby o rodzimym przykładzie Katynia, wśród innych przykładów wymienić należy zaginięcia w czasie dyktatorskich rządów w Chile, Gwatemali, Urugwaju i innych krajach Ameryki Łacińskiej; a ostatnio wojnę na terenie byłej Jugosławii i ekshumacje zwłok jej ofiar czy ekshumacje prowadzone po masakrze Hutu w Rwandzie. Relacje tropiącego świadków masowych mordów na Albańczykach z Kosowa dziennikarza belgradzkiego tygodnika *Vreme* – Milosza Vasića przypominają relacje dotyczące argentyńskich *desaparecidos*. Pisze on o tysiącach „zaginionych w Kosowie”, o przewożeniu ciał z Kosowa do Serbii i ich grzebaniu w zamaskowanych masowych grobach, o traktowaniu zwłok jak nieczystości, a także o pozbawianiu dokumentów deportowanych do Macedonii, Albanii i Czarnogóry kosowskich Albańczyków tak, by „stworzyć jak największą ilość «osób niezidentyfikowanych», aby utrudnić przyszłe próby ustalenia liczby zaginionych”. Badania podobnych zjawisk skłaniają do pesymistycznej konkluzji, iż mimo że żyjemy w czasie deklaracji *Nunca mas* („Never Again”, nigdy więcej), ludobójstwa i zbrodnie przeciwko ludzkości stale się powtarzają. Milosz Vasić, „Dowody zbrodni”. *Gazeta Wyborcza*, 29 czerwca 2001, s. 6. Por. też świetną książkę Erica Stovera (tekst) i Gillesa Perresa (zdjęcia): *The Grave. Srebrenica and Vukovar*. Zurich-Berlin-New York: Scalo, 1998.

„zaginiony”<sup>35</sup>. Ambiwalentny status nieobecnych ciał *desaparecidos* stanowi istotny problem. Już sama kategoria człowieka, który zniknął bez śladu (a tym bardziej zaginionego ciała), ma – jak zauważyła Zoë Crossland – widmowy charakter<sup>36</sup>. Artur Domosławski opisał fenomen *desaparecidos* w następujący sposób:

*Desaparecido* to ktoś, kto wyszedł z domu i przepadł; albo ktoś, kogo zabrali z domu i nigdy nie oddali, nigdy nie pozwolili mu wrócić. *Desaparecido* nie ma grobu – przecież nie ma dowodu na to, że nie żyje, on jest tylko „zniknięty”, gdzieś zaginał, gdzieś się zapodział. Ci, którzy dokonali „zniknięcia” – czyli władza – mogą mówić: może uciekł, może się ukrył, może wyjechał. *Desaparecido* nie jest kimś, kto umarł – nic o jego śmierci nie wiadomo, nic pewnego, nikt przecież nie widział ciała – a zarazem to ktoś, kogo nie ma wśród żywych<sup>37</sup>.

Ów ambiwalentny status zaginionego (żywego lub martwego) nie poddaje się dychotomicznym kwalifikacjom obecny–nieobecny. Z tego punktu widzenia zaginione ciało stanowi niejako paradygmat samej przeszłości, która zarazem jest i nie-jest. Skoro brakuje odpowiednich kategorii analizy tego zjawiska, spróbuję ich poszukać, łamiąc binarną opozycję: obecna–nieobecna, do której odnosimy się często, rozważając przeszłość. W tym celu posłużę się kwadratem semiotycznym Algirdasa Juliena Greimasa<sup>38</sup>.

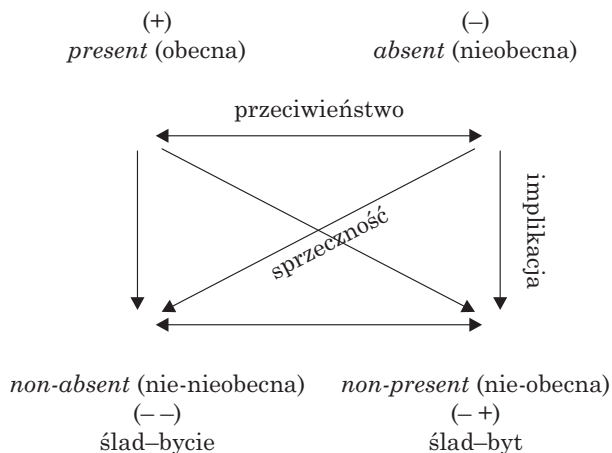
<sup>35</sup> Jean Baudrillard, *Wojny w Zatoce nie było*, przekł. Sławomir Królak. Warszawa: Sic! 2006, s. 94.

<sup>36</sup> Zob.: Crossland, „Buried Lives”, s. 152 i 155.

<sup>37</sup> Domosławski, *Gorączka latynoamerykańska*, s. 181.

<sup>38</sup> Zob.: A. J. Greimas, *Sémantique structurale*. Paris: Larousse 1966 i A. J. Greimas, Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions*. Paris: Seuil, 1991. W Polsce o kwadracie semiotycznym Greimasa: Anna Grzegorzcyk, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*. Poznań: UAM 1995 („Neostrukturalizm A. J. Greimasa”); tejsze, „Rekonstrukcja mitu w semiotyce A. J. Greimasa”, w: *Semiotyczne olśnienia. Szkice o teorii A. J. Greimasa*, pod red. Anny Grzegorzcyk. Poznań: Humaniora, 1997; Katarzyna Rosner, „Od semantycznej analizy mitu Claude’a Lévi-Straussa do semantyczno-syntaktycznej gramatyki narracyjnej Algirdasa J. Greimasa”, w tejsze, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą. Jej osiągnięcia, perspektywy, ograniczenia*.

Nawiązujący do kwadratu logicznego Arystotelesa, model Greimasa obrazuje zasadę tworzenia się pól semantycznych. Jest on użytecznym instrumentem, który pozwala obserwować mechanizm kreowania znaczeń, kiedy binarne pojęcia poddamy operacjom budowania przeciwieństw, sprzeczności i implikacji. Relacje fundowane na napięciach występujących pomiędzy binarnymi pojęciami oraz pojęciami drugorzędnymi formułują oparty na czterech pojęciach dialektyczny schemat, który stanowi alternatywę dla trójpojęciowego modelu Hegla. Model Greimasa otwiera w ten sposób możliwość tworzenia nowego systemu znaczeń, odwołującego się do zbudowanych dzięki niemu pojęć sekundarnych.



Interesuje mnie rozbitcie binarnej opozycji *present/absent*. Niestety, język polski nie daje takich możliwości analizy, jak angielski, który pozwala na dostrzeżenie przeciwieństwa (*present/absent*), podczas gdy polski wskazuje jedynie na sprzeczność (obecna/nie-obecna). W odniesieniu do

---

Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1981; Mauricio Beuchot, „Kwadrat semiotyczny świętego Anzelma a kwadrat semiotyczny Greimasa”, przekł. Weronika Wilczyńska, w: *Idąc za Greimasem*, pod red. Anny Grzegorzczuk i Mirosława Loby. Poznań: Humaniora 1998. Krytyki kierowane pod adresem teorii Greimasa (m.in. przez Beuchota) nie umniejszają roli jego kwadratu semiotycznego jako użytecznego narzędzia heurystycznego.

przeszłości zwykle używana jest prymarna para określeń: obecna (*present*) i nieobecna (*absent*), mając jednak na uwadze ambiwalentny status *desaparecidos*, przydatniejsze do analizy tego zjawiska będą pojęcia drugorzędne, a zatem przeszłość, która jest *non-absent*, tj. nie jest nieobecna, której nieobecność się manifestuje (*non-absent past*), oraz przeszłość, która jest nie-obecna, tzn. której obecność się nie manifestuje (*non-present past*)<sup>39</sup>. Pojęcia te chciałabym przy tym widzieć nie jako opozycyjne, ale jako uzupełniające się i konkurujące ze sobą. Współczesne dyskusje na temat wiedzy historycznej toczą się wokół przeszłości, która jest *non-present*, tj. wokół niemanifestującej się obecności przeszłości (w ramach dyskusji o możliwości prezentyfikacji przeszłości i jej przedstawiania rozważana jest kwestia, jak można osiągnąć wiedzę o czymś, co już nie istnieje), natomiast większy potencjał interpretacyjny tkwi w pojęciu, które nosi w sobie negację negacji, tj. przeszłości, która nie jest nieobecna.

Proponuję odnieść *non-present past* do kwestii modyfikacji terażniejszości. Ponieważ badacze wciąż borykają się z niedostatecznym manifestowaniem się przeszłości, pozostałości po niej (ich interpretacja) łatwo stają się instrumentami manipulacji pomocnymi w tworzeniu jej pożądanej wizji. Za każdym więc razem, kiedy mamy do czynienia z przedstawieniem nie-obecnego, jesteśmy narażeni na szczególną manipulację interpretacji. *Non-present past* jest przestrzenią Heideggerowskiego bytowania-tu-oto (*Da-sein*), którą zajmuje ślad-byt – odnalezione ciała *desaparecidos* jako świadectwa zbrodni i przedmiot żałoby wraz z całym dyskursem sprawiedliwości i pamięci.

Jednakże, bardziej interesująca wydaje się powstała z podwójnej negacji kategoria *non-absent past* (przeszłości, której nieobecność się manifestuje), która nabiera w końcu pozytywnego znaczenia (podwójny minus daje plus). Skupiając się na niej, unikamy pragnienia uobecnienia przeszłości, jej

---

<sup>39</sup> Podobne analizy pojęć obecność – nieobecność proponuje Marina Griźnić, „Fizyczna obecność i prawna nieobecność historii a fizyczna nieobecność i prawna obecność AIDS”, w: *Semiotyczne olśnienia*.

re-prezentacji, a zwracamy się ku przeszłości, która w jakiś sposób jest ciągle obecna, nie chce odejść czy raczej nie można się jej pozbyć<sup>40</sup>. Owa *non-absent past* jest ambiwalentną i liminalną przestrzenią „niesamowitego”<sup>41</sup>, jest przeszłością, która krąży jak widmo i jako taka nie poddaje się kontroli i opiera się ostatecznym interpretacjom. Okupują ją „niesamowite”, „widmowe artefakty”, które wytrącają nas ze swojskości, z poczucia bezpieczeństwa. Tam właśnie chciałabym widzieć miejsce nieodnalezionych ciał czy szczątków *desaparecidos*, które nie są nieobecne, tzn. gdzieś są – czy to żywe, czy martwe.

### Martwe ciało/szczątki jako ślad–był i ślad–bycie

Ambiwalentny status zaginionych nadaje im dużą moc i władzę. Szukające sprawiedliwości Matki wykorzystywały go, wiedząc, iż zbrodnie junty nie zostaną wybaczone i zapomniane tak długo, jak długo krewni, których szukają,

---

<sup>40</sup> Mimo atrakcyjności zaproponowanych tutaj pojęć drugorzędnych chciałabym jednak podkreślić, że nie traktuję ich jako nowych pojęć podstawowych, bazowych, fundujących nowy sposób myślenia. Raczej widzę je jako kategorie, które umiejscowione w zastanej strukturze znaczenia, mogą spowodować jej rozsadzenie.

<sup>41</sup> W znanym eseju „Niesamowite” (1919) Sigmund Freud pisze, że uczucie lęku, przerażenia i trwogi wywołane jest przez przebywanie w nawiedzonych domach w wyniku kontaktu z martwym ciałem, figurami woskowymi, automatycznymi lalkami, można określić jako „niesamowite” (*unheimlich*). „Niesamowite” przeraża, ponieważ jest nieznanne i nieoswojone. W istocie odczuwamy je wobec czegoś, co kiedyś było dla nas swojskie (*heimlich*), ale w wyniku procesu wyparcia stało się obce. Jest to więc coś obcego, dziwnego, demonicznego, czego doświadczenie paraliżuje. Definiując to pojęcie, Freud przywołuje sformułowanie Schellinga, dla którego „niesamowite” to wszystko, co powinno pozostać w ukryciu, a ujawniło się. Jako jedno ze źródeł tego uczucia niemiecki psychoanalityk wymienia ponadto niepewność wywołaną ambiwalencją rzeczy, co do której nie mamy pewności czy jest martwa, czy żywa, czy jest maszyną czy człowiekiem itd. Zob.: Sigmund Freud, „Niesamowite”, w tegoż, *Pisma psychologiczne*, przekł. Robert Reszke (*Dzieła*, t. III). Warszawa: KR, 1997.



Il. 1. Plaza de Mayo, Buenos Aires, Argentyna, fot. Alejandro Gómez

utrzymają status *desaparecidos*. Jednak, jak zaznaczyłam wyżej, niektóre z nich opowiadały się za ekshumacją i identyfikacją zwłok, w przypadku, gdy badania poświadczały, że zaginiony nie uciekł za granicę i nie zmarł śmiercią naturalną, jak utrzymywała junta, inne z kolei nie chciały pogodzić się ze śmiercią bliskich i widziały w ekskawacjach część konspiracyjnego planu mającego na celu zafałszowanie prawdy o zbrodniczych działaniach władzy. Matki uważały, iż przekształcenie *desaparecidos* w zidentyfikowane szczątki pozwalało na odprawienie rytuałów, zaleczenie ran, uzdrowienie i odbudowę społeczności, co – ich zdaniem – oznaczało po prostu zamknięcie bolesnego rozdziału historii Argentyny, czyli „grubą kreskę”. Chodziło im zatem o zatrzymanie „znikniętych” w przestrzeni przeszłości, której nieobecność się manifestuje (*non-absent past*).

Wspólnota nieodnalezionych ciał „znikniętych” stawia opór systemowi. Nieobecność ciała i pusty grób nie pozwalał zamknąć sprawy *desaparecidos*. Aby ich historia się skończyła, jak napisał Frank Graziano, „groby muszą ostatecznie zostać wypełnione”<sup>42</sup>. Utrzymywanie liminalnego stanu zaginionych dawało więc argumenty tym, którzy bardziej zainteresowani byli „zbrodnią, winą i karą” (procesami i ukaraniem winnych) niż „żałobą i przebaczeniem” (ukojeniem wspomnień i wspólnym budowaniem nowej rzeczywistości). Klucz do sprawy stanowi zatem funkcja, którą spełnia martwe ciało/szczątki jako ślad-byt, tj. jako świadectwo zbrodni (retoryka sprawiedliwości) i jako punkt odniesienia pracy żałoby (retoryka pamięci).

---

<sup>42</sup> Frank Graziano, *Divine Violence. Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine „Dirty War”*. Boulder-San Francisco-Oxford: Westview Press, 1992, s. 188. Warto zwrócić uwagę na tę niezwykle interesującą i kontrowersyjną książkę, która rozważania historyczne stawia w kontekście psychoanalitycznych analiz relacji: religia – przemoc – psychoseksualność. „Moje badania mają swe źródło w romantycznym przeświadczeniu – pisze autor, że możemy poddać erozji witalność przemocy Państwa, ujawniając psychoseksualne struktury, które je konserwują, i demitologizując polityczno-religijną maskaradę, która wyposaża [Państwo] w eschatologiczną konieczność (s. X).

*Casus* nieobecnych ciał *desaparecidos* wskazuje, że zarówno dyskurs historyczny (dostarczający oficjalnej wizji przeszłości), jak i dyskurs pamięci (dostarczający indywidualnej, osobistej wersji przeszłości testującej tę pierwszą), interesuje się zagadnieniem „pożytków i szkodliwości szczątków dla życia”, punktem bowiem odniesienia refleksji są dla nich w istocie nie martwi, lecz żywi, nie śmierć, lecz życie, nie przeszłość, lecz przyszłość i nie jej nieobecność, ale jej uobecnienie. W rozliczeniach z przeszłością martwe ciało przedstawia wartość o tyle, o ile jest śladem-bytem – „ciałem dowodowym”, konkretnie „dowodem zbrodni” – *corpus delicti* – stanowiącym świadectwo doświadczeń, które przechodził człowiek przed śmiercią (tortury) i samego sposobu śmierci (zabójstwo), o ile może zostać politycznie wykorzystane lub też o ile jest przedmiotem żałoby, dzięki której społeczność konsoliduje się i odradza. „Trup jest narzędziem skutecznym – napisał Louis-Vincent Thomas – jeśli tylko wiadomo, jak się nim posługiwać: wywiera duże wrażenie i znakomicie spełnia wszystkie oczekiwania”<sup>43</sup>. Martwe ciało jest świadkiem („świadkiem zza grobu”) i świadectwem zarazem. Jest także alternatywną formą zeznania. W ten sposób ciało zostaje upolitycznione, staje się instytucją, przestrzenią ścierania się różnych interesów władzy wiedzy i *sacrum*.

Skoro szczątki określane są jako świadectwa, to naturalną rzeczą jest, że odkopujący je archeolog, badający je antropolog i piszący o nich historyk, odgrywa rolę detektywa i tak zresztą często określane bywa przez media. Takie rozumienie jego pracy dehumanizuje proces ekshumacji, prowadzenie bowiem naukowego dochodzenia przez profesjonalnego badacza i traktowanie martwych ciał jako dowodów wprowadza zasadniczy dystans między badaczem (podmiotem) i przedmiotem analizy (ciałem), włączając rozważania na ten temat w scjentystyczne schematy dyskursu o prawdzie naukowej, obiektywności, logice argumentacji itd., prowadzonej w imię walki o sprawiedliwość. Odkąd zatem szczątki zaczyna się traktować jako „przedmiot badawczy”

---

<sup>43</sup>Thomas, *Trup*, s. 109.



lub jako „przedmiot żałoby” – przy czym już samo określenie „przedmiot” sugeruje „bezsilność” martwego ciała wobec przemocy różnego rodzaju dyskursów, zostają one niejako odseparowane od konkretnej osobowości; stają się poręcznym narzędziem. Nawet bowiem identyfikacja zwłok, zmiana ich statusu z anonimowych szczątków pozbawionego tożsamości człowieka NN, na szczątki konkretnego XY oraz żałoba nad nim nie chroni od instrumentalnego ich wykorzystywania. Jak bowiem napisał Mike Parker Pearson: „obchodzenie się ze zmarłym, czy to współczesnym, czy też starożytnym, musi nieuchronnie służyć żywym”<sup>44</sup>.

Martwe ciało rozpatrywane jako materiał dowodowy i obiekt żałoby mieści się w przestrzeni przeszłości, która nie jest nie-obecna (*non-present past*), a zatem w ramach szeroko pojętych rozważań o wiedzy, a nie o byciu. W refleksji historycznej nie ma miejsca na pytania „dlaczego są raczej szczątki niż nic?”, o bycie martwego ciała (szczątków, prochów, popiołów) czy o „byciu-ku-martwemu ciału”. Rzadko zdarza się, by badacz (historyk, archeolog, antropolog) zajmujący się tak obciążonymi egzystencjalnie tematami jak śmierć, wina, kara itd. podejmował nad nimi głębszą refleksję filozoficzną<sup>45</sup>. Dyskurs historyczny ogranicza się zatem do sfery zainteresowań śladem–bytem, chodziłoby jednak o to, by znaleźć pomost odsyłający nas do śladu–bycia i dalej do derridiańskiej „przeszłości absolutnej”.

Oczywiście z pewnego punktu widzenia owo myślenie w kategorii śladu–bytu jest bardzo ludzkie i pozytywne. Idąc bowiem śladem koncepcji Vico, można powiedzieć, że jednym z wyznaczników cywilizacji i człowieczeństwa jest sposób obchodzenia się ze zmarłymi (zarówno z ich ciałami, jak i z pamięcią o nich). A tam, gdzie zmarli są martwi – jak pisze Harrison, tam także i żywi są w pewnym sensie martwi. Brak zainteresowania zmarłymi i opieki nad nimi sygnalizuje

---

<sup>44</sup> Mike Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A&M University Press, 1999, s. 192.

<sup>45</sup> Z tego właśnie powodu Jacques Derrida krytykuje historyków śmierci (Philippe Ariès. Michel Vovelle). Zob.: jego, *Apories. Mourir-s'attendre aux „limites de la vérité”*. Paris: Galilée, 1996, s. 87 i 94.

upadek kultury i człowieczeństwa. Brak dbałości o zmarłych odzwierciedla także brak dbałości o żywych; zrywanie więzi międzyludzkich, więzi rodzinnych i pokoleniowych. Są to niepokojące procesy, świadczą bowiem o degeneracji ludzkości. Dlatego też jednym z podstawowych obowiązków człowieka jest obowiązek wobec martwego ciała. Z drugiej jednak strony można się zastanowić, czy zainteresowanie zmarłymi i poczucie winy wobec nich nie jest po prostu sposobem na neutralizację problemów terażniejszości, zwłaszcza problemów nie-żywych, którzy choć fizycznie obecni, egzystują w nieludzkich warunkach prowadzących do ich zezwierzecenia. Można zatem zadać ogólne pytanie, czy znaczące we współczesnej humanistyce zainteresowanie zmarłymi w przeszłości nie jest sposobem radzenia sobie z poczuciem winy wobec terażniejszych żywych? A może zainteresowanie zmarłymi jest wyrazem poczucia zagrożenia wobec osłabionej wiary w życie pośmiertne? Czy nie jest tak, że kiedy tanatyczna sfera kultury zatracza wymiar religijny, to nabiera aspektu politycznego?<sup>46</sup>

Jak pisałam wcześniej, nie tyle chodzi zatem o obecność bytu (ciał obecnych „tu i teraz”), ile o otwieranie się bycia i o jego uobecnienie<sup>47</sup>. Istniejące w przestrzeni przeszłości, która nie jest nie-obecna (*non-absent past*) nieodnalezione ciała *desaparecidos*, owe „widmowe artefakty”, stają się pomostem między człowiekiem a byciem; pomostem między śmiercią (koniec indywidualnego dyskursu, ostateczny dla jednostki fakt ontologiczny) a Śmiercią (*continuum*)<sup>48</sup>. Dla potrzeb tego tekstu myślę zatem o śladzie–bycie – o zaginionym ciele – w kontekście swoistej *mocy nieobecności*, przy czym celowo stosuję słowo *moc*, odsyła bowiem ono do swoistej

---

<sup>46</sup> O zmianie takiej pisze w swojej pracy doktorskiej Alicja Pasek-Smith „Śmierć w społeczności pierwotnej. Studium tanatologiczne na przykładzie Indian karaibskich” Instytut Etnografii i Antropologii Kulturowej, UAM, Poznań.

<sup>47</sup> Por.: Barbara Skarga, *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 43.

<sup>48</sup> Odnoszę się tutaj do Bataillowskiej idei ciągłości śmierci wobec nieciągłości życia. Zob.: Georges Bataille, *Erotyzm*, przekł. Maryna Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999.

magii i tajemniczości przeszłości, która nie jest nie-obecna. W tej przestrzeni znajduje swoje miejsce także wzbudzający grozę „pusty grób”. Czyż nie można powiedzieć, iż jest to miejsce, gdzie chroni się śmierć i gdzie znajduje ona ochronę? Miejsce, gdzie nie sięgają rozpaczliwe ludzkie pragnienia zachowania uludnej ciągłości życia (historia, pamięć, pomniki – nieśmiertelność), a ujawnia się ciągłość śmierci? Wracając do inspiracji heideggerowskich, można też powiedzieć, że jest to choretyczne miejsce, które bycie wybiera i zniewala, by móc się otworzyć. Jest to miejsce, które razem z zaginionym ciałem stanowi ostateczne odniesienie namysłu nad przeszłością, a także punkt wyjścia nadziei na przyszłość.

Łatwo krytykować to studium z punktu widzenia nowej humanistyki, widoczny bowiem jest w nim zarówno antropocentryzm, jak i zaznaczona w rozdziale „Ku historii nieantropocentrycznej” pułapka kryjąca się w ujmowaniu inności. Wystarczy zwrócić uwagę, że analiza powyższa postępuje za tezą Vico, że grzebanie zmarłych jest jedynie ludzkim zwyczajem, pomijając wyniki prac badaczy obserwujących m.in. życie słoni, z których wynika, że opiekują się one szczątkami zwierząt ze swojego stada<sup>49</sup>.

Ponadto zmarli ujmowani są tutaj jako „inni” i podobnie jak w innych przypadkach inności (np. rzecz jako inny) można do nich podchodzić w dwojaki sposób: albo traktować ich inność jak patologię i starać się ich normalizować, tj. czynić podobnymi do żyjących, lub też traktować ich jako pewien rodzaj „kultury” (czy kultur). Zazwyczaj mamy do czynienia z pierwszą tendencją: o zmarłych mówi się podobnie jak o żywych: stanowią oni rodzinę, należy dbać o ich obecność w pamięci. Ma się wrażenie, że zmarli są infantylizowani; wymagają bowiem takiej opieki, jak dzieci. Przypomnijmy być

---

<sup>49</sup> Zob.: Jeffrey Masson, Susan McCarthy, *Kiedy słonie płaczą. O życiu emocjonalnym zwierząt*, przekł. Krystyna Kozubal. Warszawa: Książka i Wiedza, 1999, s. 123-124; Isabel Gay A. Bradshaw, „Not by Bread Alone: Symbolic Loss, Trauma, and Recovery in Elephant Communities”. *Society & Animals Journal of Human-Animal Studies*, vol. 12, nr 2, 2004.

może banalny fakt, że kwestia opieki zakłada pewną hierarchię: osoba, którą się opiekujemy, uznawana jest za słabszą; opiekun jest tym, który rości sobie pretensje do opieki, a zatem kontroli. W istocie bowiem opieka oznacza kontrolę. Tak też dzieje się ze zmarłymi. Patrzy się na zmarłych z pragmatycznego punktu widzenia, zmarły jest ważny o tyle, o ile służy żyjącym i o ile może być przez nich wykorzystany czy to jako źródło natchnienia (Laura w sonetach Petrarcki), czy to jako *corpus delicti* (procesy sądowe dotyczące ludobójstwa), czy to jako obiekty pracy żałoby (desperacja rodzin w kwestii odzyskania ciał zaginionych bliskich, by dokonać właściwego pochówku).

W studium tym próbowałam się zwrócić ku *byciu-dla* (tj. wskazywałam na sposoby bycia zmarłych w świecie żywych opisywane z punktu widzenia żywych, rzecz jasna) niż *byciu-ku* (byciu żywych, których istnienie przenikają zmarli). Wbrew pozorom nie jest to relacja symetryczna. Martwi istnieją dla żywych; dostarczają ich istnieniu legacji, legitymizują władzę, budują więzi społeczne i historię. W tym aspekcie podejście takie przenika strategią „kolonizacji” i podbijania nieznanymi i egzotycznymi terytoriów, w tym wypadku dominium zmarłych w celu ich ujarzmiania, kontrolowania i wykorzystywania dla „imperium żywych”.

Analiza sprawy argentyńskich *desaparecidos* i postawienie w perspektywie filozoficznej refleksji nad różnymi aspektami istnienia i funkcjonowania martwego ciała ujawniła ograniczenia tradycyjnej historii i skłoniła do poszukiwania niekonwencjonalnych ujęć tego zagadnienia. Podjęcie takich poszukiwań zawiodło mnie na styk filozofii, archeologii i historii, gdzie z jednej strony zjawisko historyczne (argentyńscy *desaparecidos*), a z drugiej kwestie teoretyczne (rozważanie ich statusu w kategoriach rozbitego za pomocą kwadratu semiotycznego Greimasa dualizmu: obecność/nieobecność) łączą przedstawicieli tych dyscyplin. W ramach propozycji archeologów (archeologia heideggerowska) powrót do pytań ontologicznych odnoszących się do pozostałości z przeszłości wydaje się ważnym symptomem zmian zachodzących w myśleniu o przeszłości. Sygnalizuje on bowiem

odchodzenie od tekstualizmu, a zainteresowanie pytaniami o materialność przeszłości stawianymi w kontekście filozoficznych (Heideggerowskich) rozważań o bycie. W konsekwencji wskazuje on na zmianę hierarchii ważności stawianych pytań i prymat pytań o byt nad pytaniami o wiedzę. Dla historyka przyjęcie takiej perspektywy związane jest z przemyśleniem problemu źródła historycznego. W powyższych rozważaniach zastosowałam pojęcie śladu i rozróżnienie na ślad-byt i ślad-bycie oraz zmieniłam repertuar tradycyjnie stawianych mu pytań. Mam nadzieję, że takie zmiany rozumienia przyczyniają się do zgłębienia zjawiska *desaparecidos*.

### 3. Monumentalna przeciw-Historia (Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda)\*



Jako teoretyka historii, który tropi awangardowe i niekonwencjonalne ujęcia przeszłości i sposoby jej przedstawiania, a źródła inspiracji dla swoich badań spodziewa się znaleźć m.in. w sztuce, zainteresowała mnie następująca opinia Naomi Stead dotycząca Muzeum Żydowskiego w Berlinie projektu Daniela Libeskinda:

[Budynek ten] stanowi model dla współczesnego muzeum historycznego jako instytucji krytycznej, zaangażowanej nie tylko w upamiętnienie i estetyczne przedstawienie przeszłości, ale w krytykę samego aparatu historiograficznego<sup>1</sup>.

Zainspirowana tą uwagą, zadałam sobie pytanie, czy istotnie muzeum Libeskinda oferuje krytykę aparatu historiograficznego, a jeżeli tak, to na czym ona polega? Posiłkując się zaś uwagą Susan Sontag, która napisała, że „każde dzieło sztuki oferuje formę czy paradygmat, czy też model *poznania* czegoś; epistemologię”<sup>2</sup>, w tekście tym spróbuję ponadto

---

\* Tekst ukazał się wcześniej jako „*Niechaj umarli grzebią żywych* (Monumentalna przeciw-Historia Daniela Libeskinda)”. *Teksty Drugie*, nr 1-2, 2004, s. 78-102 (przedruk: *Narracja i tożsamość*, t. I: *Narracja w kulturze*, pod red. Włodzimierza Boleckiego i Ryszarda Nycza. Warszawa: IBL, 2004, s. 231-247.) [„*Let the Dead Bury the Living*». Daniel Libeskind's Monumental Counter-History”, w: *History of Historiography Reconsidered*, ed. by Edward Wang and Franz L. Fillafer. New York: Berghahn Books, 2007: 437-454].

<sup>1</sup> Naomi Stead, „The Ruins of History: Allegories of Destruction in Daniel Libeskind's Jewish Museum”. *Open Museum Journal*, vol. 2, August 2000 [<http://amol.org.au/craft/omjournal/volume2/stead.pdf>].

<sup>2</sup> Susan Sontag, „The Aesthetics of Silence”, w: teje, *Styles of Radical Will*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1969, s. 31-32.

odpowiedzieć na pytanie, czy dzieło architektoniczne (albo dzieło sztuki), którym jest uznawane często za obiekt tzw. architektury dekonstruktywistycznej Muzeum Żydowskie Libeskinda, kreuje jakiś atrakcyjny dla historyka model poznania? Czy oferowana przez nie epistemologia proponuje świeże i interesujące kategorie badawcze odkrywające wyparte, zapomniane czy nieznanne aspekty przeszłości oraz propozycje interesującego przedstawiania przeszłości ukazujące ją w bardziej perswazyjny i oddziaływający na człowieka sposób? Wreszcie, jaką historię opowiada ten budynek i czy ukazanie rzeczywistości poprzez „narrację architektury” stanowi wyzwanie wobec tradycyjnego ujęcia historii w stosunku do tekstu pisanego, czy też stanowi tylko jej mutacje i czy podważa ona obecnie krytykowane przedstawianie przeszłości w formie historii rozumianej jako specyficzny wytwór kultury Zachodu? Dzieło sztuki – co podkreślam – nie interesuje mnie tutaj jako źródło historyczne, jak często traktują je historycy, ale właśnie jako obiekt, którego analiza może zaoferować badaczowi historii teoretyczne inspiracje.

## Historia powstania Muzeum Żydowskiego

Muzeum Berlińskie powstało w 1962 roku w związku z wybudowaniem muru, który odgrodził mieszkańców Berlina Zachodniego od Märkische Museum, pozostawiając je we wschodniej części miasta. Znalazło ono swoją siedzibę w odbudowanym po wojnie barokowym budynku zwanym „Kollegienhaus” (1735) – byłej siedzibie Sądu Apelacyjnego, projektu nadwornego architekta króla Fryderyka Wilhelma I – Heinricha von Gerlacha. Z powodu braku miejsca wkrótce część kolekcji żydowskiej przeniesiona została do Martin Gropius Bau, które zaczęto określać mianem Muzeum Żydowskiego, ale które nadal znajdowało się pod administracyjnym nadzorem Muzeum Berlińskiego. W latach osiemdziesiątych władze Berlina postanowiły przydzielić zbiorom żydowskim osobne skrzydło „Kollegienhaus”. W grudniu 1988 roku został rozpisany konkurs na budynek, który byłby zarówno prze-

dłużeniem Muzeum Berlińskiego, jak i stanowiłby osobny jego oddział wystawiający judaica. Celem takiego pomysłu było ukazanie, że historia Żydów stanowi zarówno część historii Niemiec, jak i osobny jej rozdział. Projekty zgłosiło 163 architektów. W czerwcu 1989 roku konkurs został rozstrzygnięty, a jego zwycięzcą został Daniel Libeskind, urodzony w Łodzi (1946) potomek w większości nieocalonych z Holocaustu polskich Żydów. Libeskind znany był jako „architekt–teoretyk”, choć bowiem jego projekty zyskiwały uznanie na międzynarodowych wystawach, to żaden z nich nie został zrealizowany (Muzeum Żydowskie było pierwszym). Przedstawił on *jury* konkursowemu projekt, który z jednej strony stanowił wyzwanie dla wyznaczników architektury modernistycznej, a z drugiej w sposób unikatowy przedstawiał wypartą historię Żydów berlińskich oraz ich fizyczną nieobecność. Libeskind nazwał swój projekt „Pomiędzy liniami” (*Between the Lines*), a swoje idee opisał w tekście pod tym samym tytułem. Czytamy tam, że chce on stworzyć „duchowe miejsce”, które istniałoby nie tylko dla współczesnych obywateli miasta, ale i dla tych z przeszłości i z przyszłości i potwierdzałoby ich wspólne dziedzictwo. Muzeum to powinno uwidocznić niewidzialną, aczkolwiek ciągłą obecność pomordowanych Żydów; powinno połączyć znaną historię Berlina z tą wymazaną, która nie może zostać zapomniana. Muzeum Żydowskie miało wyrażać filozofię wykluczenia, „filozofię wygnania”, „filozofię pozbawienia praw”. W swym projekcie Libeskind napisał:

Przedłużenie [muzeum] pomyślane jest jako symbol, gdzie to, co nie jest widzialne, ujawnia się jako pustka, jako niewidzialne. Pomysł jest bardzo prosty: zbudować muzeum wokół pustki, która go przecina; pustki, która ma być doświadczana przez publiczność. Po obecności Żydów w Berlinie pozostało fizycznie bardzo mało – drobne rzeczy, dokumenty, materiały archiwalne, ewokujące nieobecność bardziej niż obecność. Pomyślałem zatem, że ta biegnąca w poprzek współczesnej kultury Berlina „pustka” powinna zostać ukazana, udostępniona. Powinna stać się strukturalną cechą, która skryształizowana zostanie w tej przestrzeni miasta<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Daniel Libeskind, „Between the Lines”, w: *Architecture in Transition. Between Deconstruction and New Modernism*, ed. by Peter Noever. Munich: Prestel, 1991 [1997], s. 68.



Budynek – jeszcze bez kolekcji – otwarto w lutym 1999 roku, a udostępnienie całości dla publiczności zaplanowano na 11 września 2001. Z powodu ataku na World Trade Center przesunięto je jednak o dwa dni. W dniu galowego otwarcia (13 września) dziennik *Der Tagesspiegel* napisał:

Muzeum Żydowskie, obok Reichstagu, stanie się największą atrakcją turystyczną, ponieważ stolica Niemców jest także stolicą refleksji. W Niemczech przyjęło się ostatnio powiedzenie z *Talmudu*: «Pamięć jest tajemnicą władzy» (*Erinnerung ist das Geheimnis der Macht*)<sup>4</sup>.

Muzeum Żydowskie stało się nie tylko muzeum historii berlińskich Żydów czy historii Żydów w Niemczech, ale – jak podkreślają komentarze – „narodowym muzeum żydowskim”. Warto w tym miejscu także podkreślić, że nie jest ono muzeum Holocaustu.

## Opis budynku

Z zewnątrz budynek przypomina bunkier, którego ściany pokryte są cynkowymi płytami. Można go także porównać do wraku okrętu czy statku-widma, który w niespodziewanym kontekście ukazuje się w przestrzeni miejskiej. Zewnątrz gmachu wygląda jak powierzchnia ciała, której zadano rany ostrą brzytwą, co pozostawiło na nim głębokie blizny [il. 1]. Efekt ran i cięć wywołuje układ 1005 okien o niepowtarzalnie nieregularnych kształtach. Ich rolą nie jest tylko wpuszczanie światła do wnętrza budynku; mają one głęboki sens symboliczny. W trakcie badań Libeskind odnalazł listy około 200 tys. imion i nazwisk, dat urodzin i deportacji berlińskich Żydów, którzy w czasie Holocaustu zostali wywiezieni z miasta. Okna symbolizują gęstość zaludnienia przez nich części

---

<sup>4</sup> „Jüdisches Museum. Der Bau der Wiedergutwerdung, Von Malte Lehming”. *Der Tagesspiegel*, 9.09.2001 [<http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/08.09.2001/ak-mn-5512255.html>].



Il. 1. Muzeum Żydowskie w Berlinie (Jüdisches Museum Berlin),  
widok bryły i fragmentów fasady, fot. Ewa Domańska

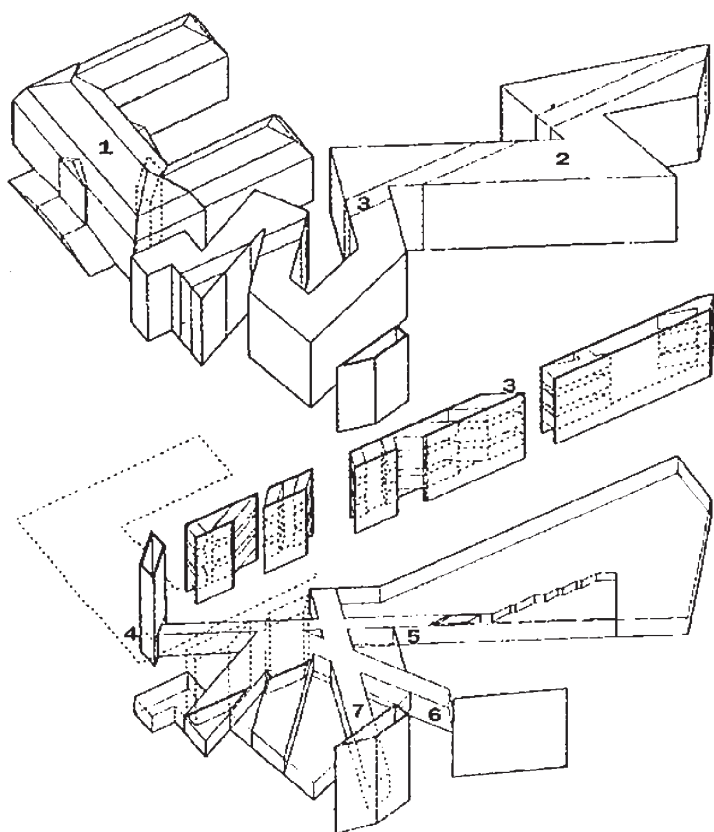
miasta, w której znajduje się muzeum. Elewacja jest zatem swoistą księgą adresową nieobecnych berlińczyków, na której setki okien są jak „tatuaz” na ciele symbolizujący nieusuwalną o nich pamięć.

Nowe skrzydło nie ma widocznego wejścia, prócz drzwi przeznaczonych dla obsługi. Publiczne wejście prowadzi zaś przez barokowy Kollegienhaus. Ten solidny, pruski budynek sądowy kojarzy się z bogatą i chwalebą XVIII-wieczną historią Prus, pruskim porządkiem i tradycją. Trzeba do niego wejść, następnie zejść w dół i przejść przez podziemny korytarz, który prowadzi do budynku Libeskinda. Na zewnątrz owego połączenia nie widać, pasaż łączący bowiem jest pod ziemią.

Budynek Libeskinda ma cztery kondygnacje, które mają podobną, labiryntową strukturę, a ich kształt zdeterminowany jest przez zygzak, na którym oparty jest plan obiektu. Kondygnacje różnią się wysokością oraz układem okien [il. 2].

Na najniższym poziomie znajdują się trzy podziemne przejścia, drogi czy też osie, z których każda symbolizuje inną część historii Żydów. Wejście prowadzi do najdłuższej z nich „osi trwania” (*Axis of Continuity*), która wskazuje trwającą historię Berlina i prowadzi do części wystawieniowych na wyższych kondygnacjach. Niewidocznym z zewnątrz przejściem łączy ona stary i nowy budynek, starą i nową historię Berlina. Aby dotrzeć do galerii, trzeba pokonać zaczynające się w podziemiu schody nazwane przez Libeskinda „schodami trwania” (*Stair of Continuity*), nawiązujące skojarzenia z biblijną drabiną Jakuba. Znajdując się u ich początku i patrząc w górę, ma się wrażenie niekończących się stopni, które wiodą donikąd, natomiast będąc u ich szczytu i oglądając się w dół, ma się wrażenie, że schody znikają z pola widzenia, i wydaje się, że nie ma drogi powrotu [il. 3].

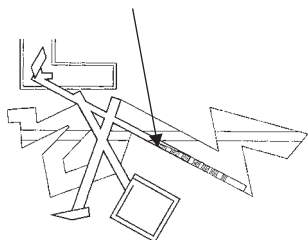
Od „osi trwania” odchodzi krótsza, ale za to szersza „oś wygnania” (*Axis of Exile*), która ma symbolizować uchodźstwo i tułaczkę XX-wiecznych żydowskich emigrantów. Na jej końcu znajdują się szklane drzwi, które prowadzą do „Ogrodu Wygnania” (*Garden of Exile*), nazywanego także



Il. 2: Plan Muzeum Żydowskiego

1. Stare skrzydło (Kollegienhaus)
2. Nowe skrzydło (budynek Libeskinda)
3. Pustki (*voids*)
4. Wejście ze starego skrzydła
5. Przejście do galerii
6. Korytarz do „Ogrodu wygnania”
7. Przejście do „Wieży Holocaustu”

„Ogrodem Hoffmanna” (*E.T.A. Hoffmann Garden*). Znajduje się tam 49 kolumn (po 7 kolumn o wysokości 7 metrów w 7 rzędach), z których 48 wypełnionych jest ziemią z Berlina i symbolizuje utworzenie państwa Izrael w 1948 roku, a 49. kolumna – ziemią z Jerozolimy i symbolizuje Berlin. Szczyty kolumn, na których posadzono wierzby, wystają

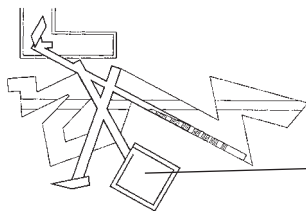


Il. 3: „Oś trwania” (*Axis of Continuity*)  
i „Schody trwania” (*Stairs of Continuity*), fot. Ewa Domańska

poza mur, który go ogradza. Kolumny są pochylone i przypominają nagrobki z cmentarzy żydowskich. Zwiedzający ma tam także odczuć niepewność losów wygnańców, którzy po tułaczce znaleźli się na nieznanym i obcej ziemi. Wejście do ogrodu może zatem przypominać schodzenie ze statku na nieznaną łódź, gdzie kolumny uniemożliwiają widzenie horyzontu i wywołują dezorientację, a ich pochylenie powoduje poczucie braku równowagi. Nie jest to bowiem „ziemia obiecana”, ale wywołujące, podobnie jak to robią teksty Hoffmanna, uczucie *unheimlich* – obce miejsce. Przez „Ogród wygnania” wiedzie jedyne wyjście z nowego budynku muzeum [il. 4].

Celem Libeskinda było m.in. materialne objęcie pustki, którą pozostawili po sobie w Berlinie Żydzi. Pustą przestrzeń często określa on jako „wcielenie nieobecności” (*the void space – the embodiment of absence*)<sup>5</sup>. Jest to przestrzeń, wokół której zorganizowane jest całe muzeum. W istocie dopiero doświadczenie i zrozumienie znaczenia tej pustki warunkuje zrozumienie istoty całego budynku.

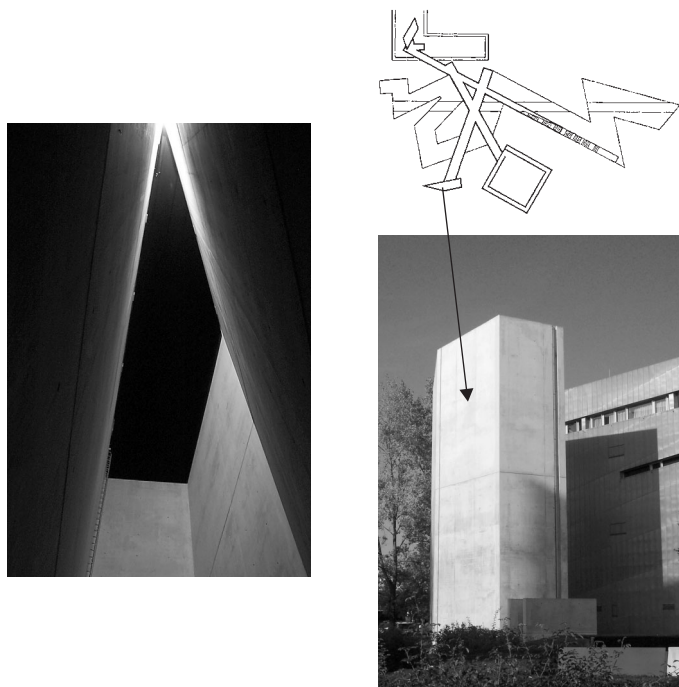
<sup>5</sup> Daniel Libeskind, „Between the Lines” (Jewish Museum, Berlin), w: tegoż, *The Space of Encounter*. New York: Universe, 2000, s. 28.



Il. 4: „Oś wygnania” (*Axis of Exile*) i „Ogród wygnania” (*Garden of Exile*), fot. Ewa Domańska

Od „osi trwania” odchodzi też najszerszy pasaż: „oś Holocaustu” (*Axis of the Holocaust*). Jest ona drogą eksterminacji i wiedzie do jednej z pustek określanej jako „Wieża Holocaustu” (*Holocaust Tower*) albo „Pustka Holocaustu” (*Holocaust Void*), a którą sam Libeskind nazywa „opróżnioną pustką” (*voided void*) [il. 5]. Jest ona odseparowana od budynku (przejście do niej prowadzi podziemnym korytarzem), w istocie bowiem nie stanowi ona części przestrzeni muzealnej, ale części Berlina. Oparta na planie trapezu „Wieża Holocaustu” ma 27 m wysokości. Jest to pomieszczenie nieogrzewane i dość wilgotne. Nie ma okien i tylko u samego szczytu znajduje się szczelina, przez którą wpada światło, którego natężenie zależy od pogody. Szczelina powoduje także, że do jej wnętrza dochodzą odgłosy ulicy, które jednak wydają się dalekie i niewrażliwe na przygnębiające, zamknięte wnętrze. Symbolizuje to niewrażliwość świata na zbrodnię Holocaustu. Architekt często mówi także o analogii z bydłecymi wagonami, którymi przewożeni byli Żydzi do obozów koncentracyjnych.

Parter ułożony jest na planie rozbitej Gwiazdy Dawida. Jednym z pomysłów architekta było wyrysowanie na planie Berlina linii, łączących miejsca, w których przebywali lub mieszkali sławni niemieccy Żydzi, m.in.: Heinrich von Kleist, Heinrich Heine, Walter Benjamin i Paul Celan. Libeskind zaznaczył adresy na mapie, następnie połączył je liniami, co dało – jak to sam nazywa – „nieracjonalną matrycę” (*an irrational matrix*) przypominającą złamaną gwiazdę, która stała



Il. 5: „Oś Holocaustu” (*Axis of the Holocaust*), „Wieża Holocaustu” (*Holocaust Tower*) i „Pustka Holocaustu” (*Holocaust Void*), fot. Ewa Domańska

się podstawą planu<sup>6</sup>. Można ją jednak dostrzec tylko albo oglądając plany, albo spoglądając na budynek z lotu ptaka. Z takiej perspektywy przybiera on kształt zygzaka, który stał się symbolem muzeum i jego *logo*, albo też błyskawicy, która rozświetla przestrzeń miasta.

Budynek posiada także część centralną, którą jest przecinająca go pusta przestrzeń określana jako „próżnia” (*Die Leere, the emptiness*)<sup>7</sup>. Stanowi ona kręgosłup gmachu. Ma 27 m wysokości, 4 ½ m szerokości i 150 m długości. Nie jest w całości dostępna publiczności; nie można jej nawet w całości zobaczyć, ale dzieli cały budynek i przechodzi przez

<sup>6</sup> Tamże, s. 26.

<sup>7</sup> Określenie linii pustek jako próżni (*Die Leere*) jest ważne ze względu na interpretacyjne odniesienia do Heideggera. Por. przypis 24.

ekspozycje. Próżnia to w istocie linia pustek, składająca się z pięciu, osobnych przestrzeni. Najgłębsze są pierwsze dwie pustki, znajdujące się na czele budynku. Dwie znajdujące się w środku są niedostępne dla zwiedzających, ale są widoczne przez okna znajdujące się przy mostach, które łączą galerie. Na końcu budynku znajduje się tzw. „pustka pamięci” (*Memory Void*), w której wystawiane są obiekty sztuki (np. instalacja Menashe Kadishmana *Shakchelet*).

Wyższe kondygnacje zajmuje ekspozycja. Złożoność i zawilgość wnętrza budynku oraz pustki są tam prawie niedostrzegalne. Kuratorzy muzeum zostali jednak powiadomieni, że czasowe wystawy mają być tak aranżowane, by pustki zawsze stanowiły ich część – część historii, którą opowiadają; mają one pozostać nienaruszalne, niewypowiadalne, poza kojącą narracją<sup>8</sup>. Najwyższy poziom zajmują biura.

Z powyższego opisu może wynikać, że berliński „dekon” – jak się czasami dość pogardliwe określa dekonstruktywistyczne budynki – powinien stanowić kopalnię inspiracji i nowatorskich pomysłów, ponieważ w przeciwieństwie do odpornej na nowinki historiografii dekonstrukcja Jacques’a Derridy – jak twierdzą niektórzy interpretatorzy – znalazła tam swoje zastosowanie i materialne uobecnienie. Ponadto sam Libeskind, człowiek o wielkiej inteligencji, erudycji i wyobraźni, obeznany ze współczesną filozofią i autor wielu teoretycznych tekstów na temat architektury, określając opowiadaną, wypowiedzaną czy też uobecnianą przez jego dzieła historię mianem „historii nieobecności i pustki”<sup>9</sup>, wydawać się może potencjalnym „ojcem fundatorem” jakiejś

---

<sup>8</sup> Zob.: James E. Young, „Daniel Libeskind’s Jewish Museum in Berlin”, w: tegoż, *At Memory’s Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven and London: Yale University Press, 2000, s. 178. Por. także: James E. Young, „Pamięć i kontrapamięć. W poszukiwaniu społecznej estetyki pomników Holocaustu”, przekł. Grzegorz Dąbowski. *Literatura na Świecie*, nr 1-2, 2004.

<sup>9</sup> „Muzeum [Żydowskie] dotyczy historii nieobecności i historii pustki” – mówi Libeskind. Daniel Libeskind, „Trauma”, w: *Image and Remembrance. Representation and the Holocaust*, ed. by Shelley Hornstein and Florence Jacobowitz. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003, s. 52.



„nowej” epistemologii historii. Czy jednak się nie rozczarujemy? Znając ciekawe teksty Libeskinda interpretujące jego projekty oraz teksty krytyków sztuki i kulturoznawców na jego temat, spróbuję zdystansować się do ich analiz. Mam bowiem wrażenie, że pod powierzchnią ciekawych pomysłów i nośnych interpretacji wciąż kryje się dość tradycyjna wizja historii. Na początku zajmę się aspektem, który może do tego budynku przyciągnąć poszukującego inspiracji teoretyka historii najbardziej, tj. uznawaniem go za architektoniczne wcielenie dekonstrukcji.

### Architektura dekonstruktywistyczna

W czerwcu 1988 roku w Museum of Modern Art w Nowym Jorku została zorganizowana wystawa pt. „Deconstructivist Architecture”, w której – obok takich nazwisk jak: Bernard Tschumi, Frank Ghery, Peter Eisenman, Rem Koolhaas, Zaha Hadid, Coop Himmelblau – brał udział także Daniel Libeskind. Kuratorzy wystawy – Philip Johnson i Mark Wigley – w katalogu podkreślali jednak, że architektura dekonstruktywistyczna nie jest stylem. Inspiracji doszukiwali się w rosyjskim konstruktywizmie występującym przeciwko racjonalistycznemu modernizmowi oraz w opozycji wobec postmodernistycznego pastiszu. Było jednak jasne, że wymienieni architekci nie prezentują homogenicznego programu. Sam Libeskind wielokrotnie dystansował się od tej wystawy, mówiąc, że „była jak statek z różnymi pasażerami. Nie wywodzę swych dzieł z tych tendencji”. Mimo to, ponownie obok m.in. Eisenmana, Hadid i Tschumi, brał udział w serii wykładów zorganizowanych przez *Österreichisches Museum für angewandte Kunst* (Austriackie Muzeum Sztuk Stosowanych), które miały wskazać na potencjalność dekonstruktywizmu jako nowego kierunku w architekturze. Jego artykuł o projekcie Muzeum Żydowskiego – „Between the Lines” ukazał się w książce, która stanowiła pokłosie tego przedsięwzięcia<sup>10</sup>. Ponadto Libeskind studiował w Cooper

Union w Nowym Jorku pod kierunkiem Johna Hejduka i Petera Eisenmana, którzy uważani są za „ojców założycieli” architektury dekonstruktywistycznej, trudno się zatem dziwić, że często interpretatorzy określają go jako dekonstrukcjonistę<sup>11</sup>.

Eisenman, którego koncepcje i projekty są Libeskindowi bliskie, na zaproszenie Bernarda Tschumi, współpracował z Jacquesem Derridą przy projekcie Parc de la Villette w Paryżu. Należy zwrócić uwagę, co podkreśla Eisenman, że nie aplikuje on prac Derridy do architektury. Mówi nawet, że „moje prace nie mają nic wspólnego z dekonstrukcją *per se*. Twoje [Derridy] prace są dla mnie stymulatorami, a nie doktryną do aplikacji”<sup>12</sup>. To samo, jak się wydaje, można powiedzieć o Libeskindzie.

Mimo dystansowania się Libeskinda od dekonstrukcji są pewne cechy, które zdaniem badaczy, charakteryzują większość „dekonów”, a które dostrzegane są także w projektach architektonicznych Libeskinda. Wyglądają one m.in., jakby były niedokończone, ciągle w stanie stawania się; przypominają fragmenty czy ruiny; są pokawałkowane, zatimizowane, przerywane; uwidaczniają rozdźwięk pomiędzy formą i funkcją. Treść „dekonu” – co widać w Muzeum Żydowskim Libeskinda – zawiera się w jego formie. Patrząc na projekt, wielu miało wątpliwości, czy w ogóle jest on „budowlany”. Architekt pracuje tutaj jak psychoanalityk: na podstawie

---

<sup>10</sup> Zob.: *Architecture in Transition*.

<sup>11</sup> W rozmowie z Danielem Libeskindem Rafał Geremek zadał mu pytanie o przynależność do architektonicznej szkoły, wspominając, że Libeskind bywa określany jako dekonstrukcjonista. Architekt odpowiedział: „tak się mówi, chociaż zdecydowanie nie lubię tego określenia. Architektura to konstruowanie, a nie dekonstrukcja. Moje budowle niczego nie burzą. Pisano, że mój projekt przedstawia wizję świata podzielonego, który jest sklepany z różnych kawałków. Każdy ma prawo do swojej interpretacji, ale ja uważam, że to budowla zintegrowana z miastem”. Rafał Geremek, „Wieża wolności. Rozmowa z Danielem Libeskindem”. *Wprost*, 6 lipca 2003, s. 67.

<sup>12</sup> Wypowiedź Petera Eisenmana w rozmowie: Jacques Derrida, Peter Eisenman, Jeffrey Kipnis, Thomas Leiser, Renato Rizzi (New York, January 10, 1987), w: *Chora l Work. Jacques Derrida and Peter Eisenman*, ed. by Jeffrey Kipnis and Thomas Leiser. New York: The Monacelli Press, 1997, s. 92.

fragmentów opowieści pacjenta próbuje odsłonić wypartą traumę i pomóc ją przepracować. Należy zatem ujawnić to, co wyparte, niewidzialne. Ujawnić luki w pamięci, które w istocie nie są „pustkami”, ale głęboko wypartymi niezwykle intensywnymi i bolącymi wspomnieniami. To, co jest wspólne projektom Eisenmana i Libeskinda, to zwrócenie uwagi na widmowość budynku. Ta cecha jest inspiracją płynącą z tekstów Derridy i jego idei „ducha”, widma, „widmowości” i niesamowitego. W istocie Muzeum Libeskinda zostało zakwalifikowane przez Jamesa Younga do „niesamowitej architektury pomnikowej” (*uncanny memorial architecture*), tj. architektury, która ma pewne cechy „niesamowitego”. Youngowi chodzi o to, że taka architektura jest anty-redempcyjna, nie uwalnia od winy, a wręcz przeciwnie, czyni widoczną pamięć wydarzeń, które nie mogą zostać „udomowione”, zapomniane, odkupione<sup>13</sup>. W przypadku Muzeum Żydowskiego takim wydarzeniem jest oczywiście Holocaust, a doświadczenie architektoniczne, którego ma dostarczać, jest doświadczeniem nieobecności i pustki powstałej po wymordowanych Żydach.

Peter Eisenman powiedział, że „szuka sposobu zamienienia dekonstrukcji ze sposobu analizy, na sposób syntezy”<sup>14</sup>. Jest to interesująca uwaga, która uwidacznia się w projekcie Libeskinda, gdzie inspiracje płynące z dekonstrukcji posłużyły architektowi do zaprojektowania obiektu, który jest w istocie syntezą, choć zdecydowanie nietradycyjnie ułożoną. Powiedziałabym zatem, że inspiracją, której może dostarczyć budynek Libeskinda, jest synteza historyczna, która ma budowę nasuwającą luźne analogie z Deleuziańskim kłaczem; której narracje rozchodzą się w różnych kierunkach, ale która ma też pewien rdzeń.

---

<sup>13</sup> Young, „Daniel Libeskind’s Jewish Museum”, s. 154-5. Por. także: Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.

<sup>14</sup> Wypowiedź Petera Eisenmana w rozmowie: Jacques Derrida, Peter Eisenman, Jeffrey Kipnis, Thomas Leeser, Rizzi (New York, September 17, 1985), w: *Chora l Work*, s. 8.

## Klasyczna historia w awangardowej formie

Wskazując na powiązania projektu Libeskinda z dekonstrukcją i poststrukturalizmem, wielu interpretatorów pisze, że budynek nie ma początku ani centrum, a sfragmentaryzowane i labiryntowe wnętrze nie pozwala na doświadczenie jakiegokolwiek ciągłości narracyjnej, oferując zamiast niej przedstawiające historię Żydów przestrzenne luki. Faktycznie nowe skrzydło – jak wskazywałam w opisie – nie ma widocznego wejścia, prócz drzwi przeznaczonych dla obsługi. Jednak ma początek, publiczne wejście, które prowadzi przez barokowy obiekt głównego budynku. Jak wspominałam, trzeba do niego wejść, aby potem podziemnym korytarzem dostać się do nowego skrzydła. Na zewnątrz owego połączenia nie widać, pasaż łączący bowiem jest pod ziemią. Ten pomysł świadczy tylko o wyobraźni architekta, który w ten sposób chciał pokazać, że to, co w historii wydaje się ze sobą niezwiązane lub co przedstawia się albo chce się przedstawić jako ze sobą niepowiązane – tak, jak pragnienie wyrugowania Żydów z historii Niemców – w istocie okazuje się silnie połączone (czy wręcz złączone) niewidoczną linią *continuum*. Budynek ma także „kręgosłup”, którym jest „próżnia” nadająca historii „intrygę”. Zatem próżnia, linia pustek ucieleśniająca nieobecność, stanowi rdzeń Libeskindowskiej historii Żydów.

Budynek ma przejścia, które wiodą donikąd. Zwiedzający budynek zaraz po jego otwarciu czuli się dezorientowani i zaniepokojeni, kiedy nie znajdowali dobrze sobie znanych z innych muzeów znaków wyjść awaryjnych, toalet, kawiarni czy sklepu. (Na skutek skarg zostały one dodane później). Dezintegracja, fragmentacja, rozproszenie należą do podstawowych motywów architektury Libeskinda. Można się zatem spodziewać, że opowieść, którą oferują jego architektoniczne narracje, nie będzie linearną, ułożoną chronologicznie opowieścią, z telosem, intrygą i logiką myślenia przyczynowo-skutkowego. Libeskind pisze:

Ahistoryczny wymiar pustki zawsze mnie intrygował. Oczywiście pustka ma historyczną trajektorię, trajektorię fatalności

kultury Zachodu. Jednakże jest coś w pustce, co nie zgadza się z historią pozytywistyczną<sup>15</sup>.

A zatem z jaką historią się zgadza?

Doświadczenie architektoniczne historii, które dostarcza nam Libeskind, układa się w chronologiczną opowieść, która wiedzie od „starych, dobrych czasów” (XVIII wiek, z którego pochodzi Kollegienhaus), dalej ostrym zejściem w podziemia (okres nazizmu), dalej rozgałęzia się w trzech możliwych kierunkach (przeżycie, uchodźstwo lub śmierć) i dla tych, którzy przeżyli, kończy się parkowym wyjściem.

Budynek Muzeum Żydowskiego Libeskinda jest architektoniczną rzeźbą, pomnikiem (monumentem) i jako takie oddaje istotę nie tyle historii krytycznej, jak początkowo można by sądzić, ile monumentalnej. Budowla ta bowiem opowiada pewną historię, i to historię przez duże H z konkretnym początkiem, środkiem i końcem; historię, która ma cel, rozwija się zgodnie z zakodowaną w samej rzeczywistości intrygą (biblijna historia Żydów) i faktycznie można powiedzieć, że Muzeum Żydowskie jest „architekturą narracyjną wyższego rzędu”<sup>16</sup>. Jest to jednak przede wszystkim „monumentalna przeciw-Historia”.

Według Nietzchego w postulacie historii monumentalnej wyraża się chęć oddania triumfalnego pochodu wielkości; wiara, że jeżeli kiedyś owa wielkość była możliwa, to może być ona możliwa i w przyszłości. Niemiecki filozof pisze:

Monumentalna historia jest kostiumem, pod osłoną sowitego podziwu dla wielkich i potężnych postaci przeszłości ukrywają nienawiść do wielkich i potężnych mieszkańców epoki współczesnej, pod tą osłoną prawdziwy sens takiego ujęcia historii obraca się w swe przeciwieństwo: czy ludzie ci są tego świadomi,

---

<sup>15</sup> Libeskind, „Traces of the Unborn” (Lecture, Berlin 1997), w: tegoż, *The Space of Encounter*, s. 197-198.

<sup>16</sup> „Daniel Libeskind Interview”. *Sunday Times Magazine*, 29 kwietnia 2001 (fragmenty dostępne na stronie: <http://www.hughpearman.com/articles2/libeskind.html>).

czy nie, to działają w każdym razie tak, jak gdyby ich hasło wybrzeczne brzmiało: niechaj umarli grzebią żywych<sup>17</sup>.

Oczywiście ta historia monumentalna, o której tutaj mówię, nie jest tą, o której pisał Nietzsche. Jest ona bowiem – jak wspomniałam wyżej – „monumentalną przeciw-Historią”, w której centrum stoją nie bohaterowie–zwycięzcy, ale ich ofiary. Historia, którą można wyczytać z budynku Libeskinda, nie jest zatem „historią dekonstruktywistyczną”, tj. taką, która zgodnie z założeniami Jacques’a Derridy byłaby rodzajem krytyki kwestionującej podstawy, granice i aksjomaty historii dyscyplinarnej; która podważałaby pojęcia fundamentu, genezy, struktury, systemu, hierarchii, sposobów przedstawiania, a zatem taką, która niejako rozbierając budynek historii jako specyficznego podejścia do przeszłości będącego wytworem kultury zachodniej, odkrywała, na jakich stał podstawach. Historia, którą przedstawia gmach berlińskiego muzeum, to historia, którą Foucault określił mianem historii typu biblijnego lub quasi-hebrajskiego, „przeciw-historia”<sup>18</sup>. Opowiada ona mityczno-religijną historię Żydów i odwołuje się do biblijnej formy prorocstwa i obietnicy, występując przeciwko niesprawiedliwemu prawu. Jest to biblijna historia niewoli i wygnania; historia rewindykacyjna i insurekcyjna, która opowiada historię z perspektywy ofiar. Taki sposób przedstawiania historii od dawna obecny jest w historiografii i widoczny jest zwłaszcza w nurcie historii postkolonialnej, historii kobiet, a ogólnie historii dotyczących „innych” (dzieci, mniejszości seksualnych, ludzi kalekich, itd.). Zadaniem jej jest zaś wydobyć czegoś, co zostało ukryte nie dlatego, że zostało zapomniane, ale dlatego, że zostało

---

<sup>17</sup> Fryderyk Nietzsche, „O pożytkach i szkodliwości historii dla życia”, w: tegoż, *Niewczesne rozważania*, przekł. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Znak, 1996, s. 101. Parafraza słów Jezusa: „Pójdź za Mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (Mt 8,22). Por. Łk 9,60.

<sup>18</sup> Michel Foucault, „Wykład z 28 stycznia 1976”, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France, 1976*, przekł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998, s. 71-89.

z rozmysłem przeinaczone. Taka historia wymaga innych kategorii badawczych, stąd częste posługiwanie się przez badaczy takimi pojęciami jak pustka, cisza, nieobecność, niewidzialność, niewyraźność, wyparcie, trauma, ale – co podkreślam – historia ta, jak pokazuje projekt Libeskinda, nie jest dekonstrukcją fundamentów historii jako takiej, a wprost przeciwnie – wydaje się, że ją umacnia.

Nie zgadzam się zatem z cytowaną na wstępie Naomi Stead, która napisała, że Muzeum Żydowskie „stanowi model dla współczesnego muzeum historycznego jako instytucji krytycznej, zaangażowanej nie tylko w upamiętnienie i estetyczne przedstawienie przeszłości, ale w krytykę samego aparatu historiograficznego”. W projekcie tym bowiem nie dostrzegam żadnej interesującej dla współczesnego historyka krytyki. Oczywiście można powiedzieć, że występuje on przeciw historii pozytywistycznej, ale nie jest to najpopularniejszy sposób pisania o przeszłości, którym obecnie jest natomiast – jak wskazałam wyżej – Foucaultowska „przeciw-historia”. Owa „przeciw-historia”, której budynek Muzeum Żydowskiego jest indeksykalnym znakiem; „przeciw-pomnikiem” (*counter-monument*), by posłużyć się określeniem Younga, na naszych oczach staje się modelem pisania o przeszłości w postkolonialnym i globalnym świecie, który przepisuje swoją historię z punktu widzenia ofiar. I tak, z biegiem czasu przestanie być ona historią krytyczną, historią insurekcyjną, „historią nieobecności i pustki”, a stanie się historią monumentalną, oficjalną, tworzoną w interesie określonej grupy i budującą pożądaną dla niej wizję przeszłości. Będąc bowiem przeciw-historią, choć silnie związana z przeszłością, jest ona zwrócona ku przyszłości. Jej monumentalność i wzniosłość ma – zgodnie z deklaracjami Libeskinda – tchnąć nadzieję i komunikuje przyszłość tej historii. Jest to – jak mówi – architektura optymistyczna, akt bowiem tworzenia, konstrukcji jest aktem nakierowanym na przyszłość. Budynek ten powinien nieść nadzieję, ponieważ jest dla nowej publiczności. Libeskind podkreśla, że jego budynek i ogólnie architektura, którą tworzy, skierowana jest do jeszcze nie-narodzonych.

Obecnie historia monumentalna tworzona jest w kontekście wszechpanującej kultury „postpamięci” (*postmemory*)<sup>19</sup>, tworzonej przez pokolenia, które nie przeżyły Holocaustu, w atmosferze odchodzenia ocalałych ofiar (lecz także ich katów). W tej sytuacji nie wystarczy pisać o historii; pamięć stale musi być odtwarzana. Budynek, pozwalając na zmysłowe doświadczenia ucieleśniającej nieobecność przestrzeni, ucieleśnia także samą pamięć, ale – w przypadku Muzeum Żydowskiego jest to już tylko pamięć wtórna, która ma tendencje do monumentalizowania i fetyszyzowania przeszłości. Prerażające doświadczenie pustki, którego ma doznać zwiedzający, przebywając w „Wieży Holocaustu”, wyzwala wspomnienia zamknięcia w karczerze czy podróży w bydłących wagonach u ocalałych, podczas gdy młodsze pokolenia reagują inaczej. Jest to dla nich miejsce wyciszenia, zawieszenia i kontemplacji<sup>20</sup>. „Dekon” Libeskinda buduje i wspiera „postpamięć”; tam pustka staje się odrealnioną i sublimowaną materialną traumą<sup>21</sup>; fetyszem, który bardziej włącza się w myślenie biblijno-mityczne niż historyczne (w sensie historii naukowej).

### Niebezpieczeństwo estetyzacji negatywności

W przypadku Muzeum Żydowskiego estetyczna strategia przedstawiania negatywności wydaje się szczególnie groźna. Komentatorzy podkreślają estetykę jego prac, zwracając zwłaszcza uwagę na „pustkę”, która stanowi podstawową kategorię architektonicznej estetyki Libeskinda.

<sup>19</sup> Pojęcie „postpamięci” wprowadziła Marianne Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1997.

<sup>20</sup> O tych odczuciach opowiada współpracownica i żona Libeskinda – Nina. Zob.: Leo Gullbring, „Daniel Libeskind and the Jüdisches Museum”. *Calimero: journalistik och fotografi*, 2001 [<http://home.swipnet.se/~w-35482/libeeng.html>].

<sup>21</sup> Libeskind pisze, że jego projekty zbudowane są wokół pustki i traumy. Trauma jednak nie jest przez niego rozumiana w sensie psychoanalitycznym, lecz w sensie materialnym. Zob.: Daniel Libeskind, „Trauma” (Lecture, Berlin 1997), w: tegoż, *The Space of Encounter*, s. 205.



Negatywne kategorie, które stanowią rdzeń projektu: nieobecność, pustka, labirynt – stają się kategoriami estetycznymi, zyskując pozytywny wymiar<sup>22</sup>. Estetyka sublimuje ludobójstwo, a niezwykle perswazyjne przedstawienie nieobecności, którego doświadczamy, odwiedzając muzeum, powoduje, że architektoniczne przedstawienie przeszłości właśnie przez wywoływanie doświadczeń estetycznych staje się groźniejsze niż przedstawienie przeszłości w historiografii, gdzie estetyzacja traumy występuje na poziomie bardziej intelektualnym, nie mówiąc już o literaturze (np. opowiadania Tadeusza Borowskiego). Afirmacja negatywności poprzez estetyzację staje się tym bardziej niepokojąca, że wielu badaczy uważa, iż właśnie tego rodzaju doświadczenie przeszłości bardziej przemawia do pokoleń, które bezpośrednio nie doświadczyły wojny. Znaczyłoby to bowiem, że ich tożsamość, budowana na wiedzy o przeszłości zdobywanej m.in. poprzez tego rodzaju estetyczne doświadczenia zła, w prostej linii prowadzi do neutralizacji postrzegania realnego zła. Zło staje się pociągającym przeżyciem estetycznym, włączonym w estetykę horroru; zostaje tym samym odrealnione<sup>23</sup>.

Z tego też względu ostrożnie należy podchodzić do pokusy wykorzystania w badaniach historycznych kategorii takich jak „pustka” czy „nieobecność”, czy też, inspirując się projektami Libeskinda, stworzenia „epistemologii nieobecności

---

<sup>22</sup> Paradoksalnie jest to argument występujący przeciwko zarzutom Derridy, który sceptycznie podchodzi do „powierzchnowego dyskursu negatywności” – jak się wyraża, obecnego zarówno w pracach Eisenmana, jak i Libeskinda. Pisze on, że „opowiadając o swoich pracach, mają zbyt tendencje do mówienia o pustce, negatywności, nieobecności, z zabarwieniami teologicznymi, a czasami judeoteologicznymi. Żadna architektura nie może być, rzecz jasna, nazwana żydowską, ale oni odnoszą się do dyskursu żydowskiego, do negatywnej teologii w temacie architektury”. Peter Brunette and David Wills, „The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida”, w: *Deconstruction and the Visual Arts. Art, Media, Architecture*, ed. by Peter Brunette and David Wills. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 27.

<sup>23</sup> Krytyka estetyzacji Holocaustu: Zachary Braiterman, „Against Holocaust-Sublime. Naive Reference and the Generation of Memory”. *History and Memory*, vol. 12, nr 2, Fall/Winter 2000.

i pustki”<sup>24</sup>. Pomysły takie wpisują się w proces, który Wolfgang Welsch określił „estetyzacją kategorii wiedzy” lub „estetyzacją epistemologiczną”<sup>25</sup>. Kategorie epistemologiczne ulegają estetyzacji, a za nimi teoria poznania staje się estetyczna, co w konsekwencji prowadzi do estetyzacji widzenia świata w ogóle, wyłonienia się „świadomości estetycznej” i estetyki jako sposobu bycia<sup>26</sup>. Nie trzeba wskazywać, iż taka estetyzacja wmontowana jest w projekt nowożytności, a jej

---

<sup>24</sup> Można jednak zaproponować i inną interpretację, pójść śladem Heideggera i mówić o przestrzenieniu (*Räumen*) czy wydarzaniu się przestrzeni, uwalniając miejsca, w których „pojawienie się tego co boskie, długo się odwieka”; o tym, że budynek-rzeźba Libeskinda ucieleśnia miejsce, przechowując przestrzeń – jak zresztą często pisze się na ten temat. W tym kontekście również Libeskindowska pustka zyskuje inne znaczenie i odczytana po heideggerowsku „jest spokrewniona właśnie z tym co właściwe miejscu i dlatego nie jest brakiem, ale wydobywaniem na jaw”. W ten sposób pustka – zgodnie z życzeniem Derridy, została odczytana pozytywnie. Nie jest niczym, nie jest brakiem; jest opróżnieniem, które obejmuje stawanie się wolnym, a zatem potencjalnością. Taka interpretacja pozostawałaby też zgodna z życzeniem samego Libeskinda, który wielokrotnie w odniesieniu do swoich projektów (zwłaszcza projektu przebudowy Alexanderplatz w Berlinie) mówi o „śladach nienarodzonych” (*traces of the unborn*), co określa „potrzebę opierania się wymazywaniu historii [...] potrzebie otwarcia przyszłości”. Martin Heidegger, „Sztuka i przestrzeń”, przekł. Cezary Woźniak. *Principia*, t. III, 1991, s. 127. Pisze na ten temat Jarosław Lubiak, „O nowy kształt pamięci. Muzeum Żydowskie w Berlinie”. *Artium Quaestiones*, vol. XVI, 2005.

<sup>25</sup> Zob.: Welsch, *Estetyka poza estetyką*, s. 59 i nast.

<sup>26</sup> Można oczywiście dostrzec i pozytywne strony procesu estetyzacji. Jak zaznacza Welsch, prowadzi on do uwrażliwienia, a to z kolei do tolerancji, mając zatem pośrednio wpływ na kulturę polityczną. Welsch pisze, że estetyzacja prowadzi nie do hiperestetyzacji kultury, ale do rozwoju „kultury ślepej plamki” („blind-spot culture”), która jest szczególnie wrażliwa na wykluczanie, odrzucenie, inność, wyparcie, strefy pustki i międzyprzestrzenie. Rządzi nią kult niewidzialnego, nieobecności i pustki. Owa charakterystyczna wrażliwość kultury na różnice i wykluczenie nie jest tylko związana z estetyką, ale sięga życia codziennego. Wolfgang Welsch, „On the Way to an Auditive Culture?”, w: tegoż, *Undoing Aesthetics*, transl. by Andrew Inkpin. London: Sage, 1997, s. 25-27, 74. Welsch wspomina o tym także w: „Procesy estetyzacji – zjawiska, rozróżnienia i perspektywy, w: tegoż, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, przeł. Katarzyna Gućzalska, red. naukowa Krysztyna Wilkoszewska. Kraków: Universitas, 2005, s. 70 i nast.

trwanie świadczy tylko o głębokim zakorzenieniu nowożytności w naszym myśleniu. Tak też, wracając do Libeskinda, jeżeli mówimy o jego estetycznym projekcie architektonicznym i zgodzimy się, że Muzeum Żydowskie stanowi przykład estetyzacji, to musimy także dostrzec, że mimo deklaracji o zerwaniu z tradycyjnym ujęciem historii i inspiracjami czerpanymi z dekonstrukcji jego projekt jest niezwykle mocno w swych fundamentach zakorzeniony w modernie.

Z pustką związana jest cisza, która też pełni ważną funkcję w projekcie Libeskinda. Od wieków cisza, jako wyraz oporu czy kara, była ważną kategorią estetyczną i perswazyjnym środkiem wyrazu. Jak pisała jednak przywoływana już Susan Sontag, nie ma czegoś takiego jak cisza, podobnie nie ma czegoś takiego jak pusta przestrzeń. Zawsze jest coś, co się słyszy i widzi, by dostrzec pustkę, trzeba widzieć inne przestrzenie świata jako pełne. Tak więc, jak pisze Sontag „pojęcia ciszy, pustki i redukcji szkicują nowe sposoby widzenia i słyszenia, które albo promują bardziej bezpośrednie, sensualne doświadczenie sztuki, albo ukazują dzieło sztuki w bardziej świadomy, konceptualny sposób”<sup>27</sup>.

Zwróćmy jednak uwagę, co podkreśla Sontag, że cisza jako strategia przedstawiania otwiera miejsce dla interpretacji. Sądzę, że cisza, która obecna jest w „dekonie” Libeskinda, nie jest ciszą, która ogłusza, pozostawia człowieka niemym, lecz wręcz przeciwnie, wywołuje pragnienie mówienia, przerywania ciszy. Powiedziałabym nawet, że owa cisza, miast zachęcać do kontemplacji, wywołuje przemoc (nie dotyczy to „Wieży Holocaustu”). Sam natomiast budynek, który u wielu wywołuje skojarzenia z obiektem militarnym, bunkrem, a dalej z defensywnością, w sposób interesujący współgra z ową ciszą i pustką. Jest to bunkier, którego wnętrze zostało wypalone; jest zatem zapraszająco puste; to tak, jakby bunkier stał się zarazem cynkowym mauzoleum i kaplicą. Cisza bardziej wydaje się tu wyrazem kary, a zatem przemocy, ukazaniem hierarchii niż pokorą wobec niewyraźnego. Cisza i pustka uwalnia ofiary–zmarłych i spycha żyjących do pozycji winnych i przestraszonych. Ten budynek

---

<sup>27</sup> Sontag, „Aesthetics of Silence”, s. 13.

jest zatem opresyjny wobec żywych. Istotnie w ciszy i pustce tkwi magia: „niesamowitość” i „zmorowatość” budynku Libeskinda.

Mówiąc o ciszy, Derrida odróżnia niemość (*mutism*) od milczenia (*taciturnity*). Niemość to cisza kogoś/czegoś, kto/co nie może mówić, zaś milczenie jest ciszą kogoś/czegoś, kto/co mówić może. Milczenie zatem jest wyborem, podczas gdy niemość jest dana. Nieme dzieło sztuki to takie, które wyraża niewyrażalne w słowach. I znowu powierzchowne spojrzenie na Muzeum Libeskinda wpasowuje się w taką „niemotę”, która tworzy się w obliczu niewyrażalnej traumy Holocaustu, jednak z drugiej strony, co podkreśla Derrida, takie dzieła sztuki bywają bardzo „gadatliwe” i stają się źródłem dyskursu autorytarnego. Dlatego też „największa władza logocentryzmu usadowiona jest w milczeniu dzieła” – mówi Derrida<sup>28</sup>.

Joanna Tokarska-Bakir napisała, że w kulturze potraumatycznej uraz staje się fetyszem, maską czegoś innego, tajemnicą, której kultura nie potrafi zakomunikować<sup>29</sup>. Jednak będący kwintesencją „postpamięci” budynek Muzeum Żydowskiego komunikuje. Sądzę, że ów komunikat zawiera wymiar ironii: oto w mieście, które odbudowuje się jako stolicę wielkich, zjednoczonych Niemiec, powstaje gmach, który ucieleśnia i uobecnia wielką historię Żydów; jest symbolem ich pośmiertnego dojścia do Ziemi Obiecanej, która w istocie okazuje się bunkropodobnym obiektem; statkiem–fortecą; *high-tech* quasi-Jerozolimą, ze swoją świątynią, cmentarzem, parkiem i mostami. Istotnie, budynek ten zamyka w sobie przestrzeń, zachowuje ją tak, jak muzeum zachowuje artefakty. I znowu powstało getto; getto, które zdecydowanie oddziela się od zewnętrznego świata; broni swojego wnętrza i dopuszcza do niego tylko tych, którzy za to zapłacą (5 EUR). Staje się ono miejscem „wiecznego spoczynku” wypartego

---

<sup>28</sup> Brunette and Wills, „The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida”, s. 13.

<sup>29</sup> Joanna Tokarska-Bakir, „Historia jako fetysz”. *Gazeta Wyborcza*, 15-16 lutego 2003, s. 20.

aspektu „starej” niemieckiej podmiotowości; abiektu – by posłużyć się kategorią Kristevy<sup>30</sup>, który – o ironio – staje się rdzeniem nowej.

Gmach ten jest wyrazem – co podkreśla Young – ostatecznej ironii historii. „Żydowskie skrzydło Muzeum Berlina stanie się pryzmatem, poprzez który reszta świata będzie dowiadywała się o przeszłości miasta”<sup>31</sup>. Wypierana przez długi czas pustka może stać się rdzeniem tworzącej się podmiotowości pojedynczości Niemiec. Jeszcze raz dowodzi to, że tożsamościowe „wymioty” i obrzydliwości stają się podstawą nowej podmiotowości.

Celem Libeskinda było zdekonstruowanie tradycyjnego modelu muzeum. W istocie to sam budynek jest muzeum i wydaje się bardziej perswazyjny przez swą wielowymiarową symboliczność niż ekspozycja, którą – niestety – mieści. Jednym z jego celów było przełamanie biernego odbioru budynku muzealnego przez zwiedzających. Chodzi zatem o to, by niejako pozbyć się dystansu, wymogu obiektywności i stać się częścią przestrzeni, poddać się jej. Chodzi też o „doświadczenie architektoniczne”, o to, by muzeum nie było tylko powierzchnią wystawienniczą historycznych artefaktów, ale by sam budynek stanowił „artefakt”. Kategoria doświadczenia jest tutaj niezwykle ważna, to zwrócenie się bowiem ku niej w połowie lat dziewięćdziesiątych zasygnalizowało odwrót teorii historii od zainteresowań językiem i narracją. Kwestia doświadczenia przeszłości stała się priorytetowa i szła w parze z subiektywizacją podejścia do niej<sup>32</sup>.

Jeżeli zgodzimy się, że Muzeum Libeskinda posiada nie tylko kolekcje, ale i samo w sobie jest historycznym artefaktem, to możemy również pomyśleć o nim to, co Theodor Adorno sądził na temat destrukcyjnej roli muzeum<sup>33</sup>. Może zatem

---

<sup>30</sup> Zob.: o teorii abiektu piszę na s. 94 i nast.

<sup>31</sup> Young, „Daniel Libeskind’s Jewish Museum”, s. 183.

<sup>32</sup> Zob.: Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja i doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. Ewy Domańskiej, Kraków: Universitas, 2004.

<sup>33</sup> Zob.: Theodor W. Adorno, „Valéry Proust Museum”, w: tegoż, *Prisms*, transl. by Samuel and Shierry Weber. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981.

istotnie jest tak, że budynek ten, chcąc zachować pamięć o nieobecnych, uczestniczy w rujnowaniu przeszłości; że właśnie dzięki swojej perswazyjnej symbolice wyrывa to, co trudno jest pojąć z kontekstu nieprzedstawialnej traumy, i oswaja śmierć, nieobecność, a nawet niesamowitość, którą udomawia. Może jest tak, że będąc „powrotem wypartego”, jest jak widmo i powoduje nekrozę tego, co jeszcze żyje. A jeżeli jest tak, że to muzeum jest mauzoleum, ale nie tych nieobecnych, niewidzialnych, pomordowanych, ale „jeszcze nie-narodzonych, «nowych» Niemców”? Że będąc określanym jako „metafora katastrofy historycznej” – Holocaustu, sam stał się katastrofą z punktu widzenia budowania pojedynczościowej tożsamości Niemiec? Czy nie jest to zatem miejsce, w którym – by zacytować Nietzschego – „umarli grzebią żywych”?<sup>34</sup>

Podsumowując i próbując odpowiedzieć na postawione na początku pytania, zacznijmy od ujęcia historii, które proponuje budynek Muzeum Żydowskiego projektu Daniela Libeskinda. Z punktu widzenia teoretyka historii projekt ten ukazuje zaznaczający się w historiografii proces wchłaniania elementów awangardowych pomysłów w schemat tradycji, co powoduje ich asymilację i neutralizację krytycznego ostrza, historii pisanej z perspektywy ofiar, tj. „przeciw-historii”. Dowodzi to oczywiście niezwykłej siły historii jako specyficznego widzenia przeszłości i jej żywotności. Wczytanie się w ten gmach ujawnia, że pod niezwykle perswazyjnym, niekonwencjonalnym przedstawieniem, istnieją cechy charakterystyczne dla historii monumentalnej: esencjalność

---

<sup>34</sup> „Co znaczy dzisiaj być Niemcem?” – pyta Libeskind. „Pomnik jest częścią procesu odpowiedzi na to pytanie. [...] Pomnik powinien empatycznie przekształcić dzieło w resztkę, [...] to, co pozostanie, kiedy skończy się proces”. W kontekście tej wypowiedzi symptomatyczny wydaje się fakt, że kiedy dochodzimy do końca ekspozycji, zwiedzający proszeni są o udzielenie na kartkach odpowiedzi na kilka pytań. Jedno z nich brzmi: „Czy jest do pomyślenia, by w niedalekiej przyszłości, niemiecki Żyd został prezydentem?” Libeskind, „Proof of Things Invisible” (Lecture, Humboldt Universität, 1997), w: tegoż, *The Space of Encounter*, s. 150.

(esencjalizowana jest trauma narodu żydowskiego), uniwersalność (budynek ma ująć historię Żydów jako taką), obecność telosu (Holocaust jako fatum historii Zachodu i powrót do „ziemi utraconej” jako rozwiązanie), pewną linearność przerwana *kairosem* – wydarzeniem katastroficznym, która łamie historię (Holocaust). Oferując „biblijne widzenie architektury”, jak to napisał Jonathan Glancey<sup>35</sup>, w swoim projekcie Libeskind nie tylko ukazuje przesłanie historii biblijnej, ale niejako dopisuje jej dalszą część. Jest to także historia, która ma wyraźne przesłanie moralne i wymiar dydaktyczny; „budynek jest tak bardzo dydaktyczny, jak średniowieczna katedra” – napisano o nim<sup>36</sup>. Tylko, że berliński „dekon” nie jest katedrą, lecz bardziej synagogą, którą fragment po fragmencie budowały całe pokolenia. Jest on symbolem, „widzialnym obrazem rzeczy niewidzialnych”<sup>37</sup>.

Jeżeli chodzi o kategorie badawcze, Libeskind w sposób mistrzowski operuje pojęciami nieobecności, próżni, pustki, labiryntu, traumy, „niesamowitego”, ale – zwróćmy uwagę – są to pojęcia od lat stosowane w pisarstwie historycznym, zwłaszcza przez tych badaczy, którzy zajmują się pamięcią<sup>38</sup>. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że mimo obiecujących początków, kiedy dyskurs pamięci definiowano w opozycji do dyskursu historycznego i był on wtedy użytecznym narzędziem krytyki oficjalnej historii<sup>39</sup>, po latach spotkał go los podobny do wszystkich zadeklarowanych przeciw- czy ahistorycz-

---

<sup>35</sup> Jonathan Glancey, „Star man”. *The Guardian*, January 22, 2001 [<http://www.guardian.co.uk/arts/story/0,3604,426117,00.html>].

<sup>36</sup> Giles Worsley, „A Challenge to Berlin”. *Telegraph*, 27.06.1998 [<http://www.telegraph.co.uk/arts/main.jhtml?xml=/arts/1998/06/27/bajews27.xml>].

<sup>37</sup> Jest to określenie użyte przez Arona Gurewicza, który w ten właśnie sposób pisał o symbolicznym widzeniu świata w średniowieczu, interpretując symbolikę katedr. Zob.: Aron Gurewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przekł. Józef Dancygier. Warszawa: PIW, 1976 (rozdz: Makrokosmos i mikrokosmos). Por. także paulińską definicję wiary: „Wiara jest [...] dowodem tych rzeczy, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

<sup>38</sup> Zob: tematyczne numery pt. „Pamięć i zapomnienie”. *Polska Sztuka Ludowa Konteksty*, nr 1-2 oraz 3-4, 2003.

<sup>39</sup> Zob.: Pierre Nora, „Czas pamięci”, przekł. Wiktor Dłuski. *Res Publica Nowa*, nr 7, lipiec 2001.

nych dyskursów, tzn. został udomowiony i zneutralizowany, stawszy się jedynie ciekawym nurtem we współczesnej historiografii.

Muzeum Libeskinda z sukcesem stawia czoło wyzwaniu symbolizowania ponownego włączenia przeszłości Żydów w historię Berlina. Jak sądzę, stanowi on także najbardziej przemawiające do wyobraźni współczesnej generacji *postmemory* przedstawienie historii Żydów, oparte na idei pustych miejsc, zerwań i labiryntu, ale jeżeli architektura Libeskinda ma stanowić przykład wyrażającego protest dyskursu kontestującego i krytycznego wobec dyskursu dominującego (w sensie krytyki architektury modernistycznej, tradycyjnego widzenia muzeum i konwencjonalnego przedstawiania przeszłości), to należy go rozpatrywać zarówno jako projekt teoretyczny, jak i polityczny. Podobnie zatem, jak to jest w przypadku wielu prac postkolonialistów, w sensie teoretycznym jego krytyczny dyskurs ma charakter interwencyjny, a w sensie politycznym jest dyskursem emancypacyjnym. Z jednej strony chodzi mu zatem o przeprowadzenie krytyki niejako od zewnątrz, by ukazać ograniczoność i różne obciążenia i by nie włączać się w dyskurs dominujący, z drugiej zaś strony dyskurs emancypacyjny (wolnościowy) jest charakterystyczny dla projektu nowożytności, a zatem *a priori* niejako „architektura dekonstruktywistyczna” znajduje się w jego wnętrzu, a jako dyskurs krytyczny wchłaniany jest przez dyskurs dominujący. W ten sposób jest on pacyfikowany, neutralizowany i zamiast obalić system, umacnia go.



## 4. Pamięć/przeciw-historia jako ideologia. *Pozytywy* Zbigniewa Libery



Jedną z możliwości analizy mechanizmów ideologizacji przeszłości dokonywanej tym razem w imieniu ofiar i uciśnionych, który to proces ukazują badania historii niekonwencjonalnych, widzę w zwróceniu się ku współczesnej sztuce, która coraz częściej podejmuje tematy historyczne i kontestuje kanoniczne wizje przeszłości. W studium tym będę rozważała cykl fotografii polskiego artysty – Zbigniewa Libery zatytułowany *Pozytywy*. Zastanawiam się, czy skoro marginalizowana ciągle na studiach historycznych rola teorii oraz dominująca historiografia pozytywistyczna nie uczy historyków teoretycznego i krytycznego myślenia, to czy sztuka krytyczna, sztuka, która – jak mówi Libera – jest myśleniem, nie powinna stać się istotnym punktem odniesienia w procesie demitologizacji historii. Sztuka krytyczna może stanowić alternatywną w stosunku do podatnej na oczekiwania władzy historiografię (zarówno Historię, jak i przeciw-historię), arenę zmagania się wizji przeszłości tworzonych czy to w imię legalizacji istniejącego porządku, czy też w imię walki przeciwko niemu. Ale czy sztuka ta przełamuje krąg ideologizacji przeszłości? Czy faktycznie – parafrazując słowa Martina Heideggera – „Libera mogłby nas jeszcze uratować”?

### Pamięć jako przeciw-historia

Michel Foucault w „Wykładzie z 28 stycznia 1976” pisze o dwóch rodzajach historii: historii typu rzymskiego i typu biblijnego. Historia typu rzymskiego była dyskursem suwerennej władzy, która chroni poddanych i jednoczy ich wokół siebie. Historia ta uzasadniała, uprawomocniała i wzmac-

niała tę władzę. Definiując historię jako dyskurs władzy, Foucault twierdzi, że dyskurs historyków zawsze związany był z dominującą władzą, którą wspierał, legitymizował i czynił bardziej skuteczną. Na przełomie XVI i XVII wieku pojawiła się jednak inna forma dyskursu, którą Foucault nazwał przeciw-historią (*contre-histoire*) lub historią antyrzymską czy biblijną, bo przypomina historię Żydów. Ten rodzaj historii sytuuje on w ramach dyskursu wojny ras, przy czym Foucault nie definiuje rasy w sensie biologicznym, ale w znaczeniu grup, które często nie mają tego samego pochodzenia, nie mówią tym samym językiem, nie wyznają tej samej religii, a żyją na tym samym obszarze i tworzą jedność polityczną w wyniku przemocy, podboju jednej grupy przez drugą. Przeciw-historia rozbija heterogeniczność historii rzymskiej, wskazując, że wielcy i mali, silni i słabi mają dwie różne historie, w których „to, co dla jednych jest zwycięstwem, dla innych jest klęską”, a triumf jednych znaczy poddaństwo drugich. Przeciw-historia jawi się zatem jako historia zerwania, historia tych, których forowana przez dominującą władzę historia pozbawiła głosu. Opisuje ona dzieje niewoli, wygnania i klęsk w nadziei na przywrócenie im właściwego miejsca w historii i oddania sprawiedliwości przeszłości. Jest to także historia obietnicy i prorocstwa. Píše Foucault:

W przeciw-historii całkowitej zmianie ulegnie funkcja pamięci. W historii typu rzymskiego rolą pamięci było przede wszystkim zapobieganie zapomnieniu – to znaczy utrzymywanie prawa i wiecznego blasku władzy, dopóki ona trwa. Natomiast zadaniem nowej historii będzie wydobywanie czegoś, co zostało ukryte i co zostało ukryte nie dlatego, że po prostu o tym zapomniano, ale dlatego, że zostało starannie, z rozmysłem, złośliwie przeinaczone i zamaskowane<sup>1</sup>.

Zadaniem przeciw-historii jest zatem nie umacnianie władzy, ale jej krytyka. Jest to dyskurs rewindykacyjny

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, „Wykład z 28 stycznia 1976”, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France, 1976*, przekł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998, s. 77. O koncepcji historii Foucault pisze Maria Solarska w: *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości*. Poznań: IH UAM, 2006.

i insurekcyjny, który ma na celu odzyskanie pamięci wyparte lub zatajonej uciemżonych, a nie upamiętnianie czynów wielkich bohaterów historii. Dyskurs ten widzi społeczeństwo w kategoriach manichejskich: sprawiedliwych i niesprawiedliwych, despotów i ciemżonych, ofiar i katów. Foucault przestrzega jednak przed tak jednoznaczną interpretacją, wskazując, że dyskurs przeciw-historii charakteryzuje „strategiczna dwuznaczność”, że jest on zbyt „ruchliwy”, by mówić, że „dyskurs wojny ras” należy całkowicie do uciśnionych<sup>2</sup>. Jest on bowiem związany z różnymi formami opozycji wobec władzy. Tak czy inaczej, w ujęciu Foucault przeciw-historia jest dyskursem rewolucyjnym; dyskursem, który nie da się oddzielić od rewolucji. W istocie przeciw-historia przygotowuje grunt pod rewolucję i legitymizuje ich praktykę.

Kiedy czyta się teksty Pierra Nory z okresu *Lieux de mémoire*, można zauważyć binarną opozycję, która tkwi w jego ujęciu relacji pomiędzy historią a pamięcią. Pamięć jest przez niego stawiana w opozycji do znajdującej się w rękach władzy historii. Jej celem jest ludowa rewindykacja i protest. Stanowi ona odwet upokorzonych i nieszczęśliwych, jest ona – jak pisze Nora – „historią tych, którzy nie mieli prawa do Historii” (mówi się też, że pamięć jest dyskursem „ludzi bez historii”). Nora stawia po jednej stronie „naukową” prawdę historii, po drugiej prawdę przeżycia i wspomnienia; historia jest domeną zbiorowości, pamięć – prywatności; historia jest jedna, pamięć – mnoga; pamięć jest żywa i ciągle ewoluuje, historia jest niekompletną rekonstrukcją tego, czego już nie ma; pamięć jest zjawiskiem terażniejszości, historia jest reprezentacją przeszłości. Nora pisze dalej, że „w oczach historii pamięć jest zawsze podejrzana, a prawdziwą misją historii jest «zdemolowanie» pamięci lub jej wyparcie”<sup>3</sup>. Słowem, to, co Foucault nazwał przeciw-historią, Nora nazywa pamięcią.

---

<sup>2</sup> Zob.: tamże, s. 81-82.

<sup>3</sup> Pierre Nora, „General Introduction: Between Memory and History”, w: *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, vol. I: Conflict and Divisions, transl. Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press, 1996, s. 3 oraz tegoż, „Czas pamięci”, przekł. Wiktor Dłuski. *Res Publica Nowa*, nr 7, lipiec 2001.

Właśnie w takim rozumieniu pamięci jako przeciw-historii jest ona eksploatowana przez nową humanistykę. Związane z nią studia etniczne, studia postkolonialne, studia nad badaniem płci kulturowej, studia *queerowe*, wykorzystują pamięć w swoich „performatywnych interpretacjach” jako kategorię operacyjną m.in. dla różnie w ich łonie formułowanych teorii zmian. Istnieje bowiem potrzeba „niepodległej przeszłości” (*independent past*), której źródłem staje się literatura świadectwa, przez którą przemawiają głosy uciskanych. Świadectwa, radykalne historie, przeciw-historie stają się narzędziami, którymi ludzie odpowiadają systemowi. Problematyka pamięci i pamięć jako kategoria analiz – obok problematyki tożsamości – pojawia się tam, gdzie rozważania oscylują wokół triady: dyskurs–ideologia–polityka, między którymi często stawia się znak równości. Można zatem powiedzieć, że tym, czym dla dominującego systemu jest historia, tym dla różnych ruchów oporu jest pamięć rozumiana jako przeciw-historia. Oparte na literaturze świadectwa i relacji ofiar opowiadanie o przeszłości z punktu widzenia ucieżonych destabilizuje prawo do władzy przywłaszczane przez dominujący system.

Kiedy badacze umiejscawiają historię w opozycji do pamięci, kiedy Foucault pisze o przeciw-historii jako dyskursie związanym z XIX-wiecznymi rewolucjami i z dyskursem ras, zazwyczaj podają argument, że historia jako dyscyplina wykładana na uniwersytetach legitymizowała formowanie się państw narodowych. W istocie mówi się o historii akademickiej jako o ideologii państwa narodowego. Często zapominamy jednak, że dyskurs pamięci także związany jest z różnymi nacjonalizmami, interesami różnych władz, a obecnie z historią grup tożsamościowych i że zainteresowanie pamięcią może być widziane zarówno jako ruch przeciwko nacjonalizmowi, jak i jako ruch go wspierający. I tak, te same źródła, które dla jednych stanowią podstawę walk przeciwko dominującemu systemowi, dla drugich go legitymizują (i odwrotnie)<sup>4</sup>. Walka historii i przeciw-historii/pamięci stała się

---

<sup>4</sup> Pisze o tym Amos Funkenstein w artykule: „History, Counterhistory, Narrative”, w: *Probing the Limits of Representation. Nazism and the*

tak ostra, że 13 grudnia 2005 roku w paryskiej gazecie *Libération* dziesiętnastu francuskich historyków (m.in. Marc Ferro, Pierre Nora, Mona Ozouf, Paul Veyne, Pierre Vidal-Naquet) opublikowało petycję „Wolność dla historii” (*Liberté pour l'histoire*), w której domagali się oni zniesienia – „niegodnych ustroju demokratycznego” tzw. „ustaw o pamięci”, ponieważ ograniczają one wolność historyka i utrudniają jego pracę badawczą. Ustawy te dotyczyły tzw. prawa Gaysota z 13 lipca 1990 roku, które dotyczy wypierania aktów rasizmu, antysemityzmu i ksenofobii, aktu z 29 stycznia 2001 roku, które dotyczyło ludobójstwa w Armenii w 1915 roku, tzw. prawa Taubira z 21 maja 2001 roku, które nakazywało ujmować niewolnictwo jako zbrodnię przeciwko ludzkości, oraz prawa z 23 lutego 2005 roku związanego z nauczeniem w szkole pozytywnej roli kolonizacji francuskiej<sup>5</sup>.

---

„*Final Solution*”, ed. by Saul Friedlander. Cambridge, London: Harvard University Press, 1992.

<sup>5</sup> Tekst tej petycji brzmi następująco: „Poruszeni coraz częstszymi politycznymi interwencjami w oceny zdarzeń z przeszłości i dotyczącymi historyków i myślicieli procedurami prawnymi, zwracamy uwagę na następujące zasady: Historia nie jest religią. Historyk nie uznaje żadnego dogmatu; nie szanuje żadnego zakazu, nie zna żadnego tabu. Historyk może być niewygodny. Historia nie jest moralnością. Historyk nie odgrywa roli ani pochlebcy, ani oskarżyciela; historyk wyjaśnia. Historia nie jest niewolnicą teraźniejszości. Historyk nie nakłada na przeszłość współczesnych diagramów ideologicznych i nie wprowadza do przeszłych wydarzeń dzisiejszej wrażliwości. Historia nie jest pamięcią. Historyk w naukowy sposób zbiera wspomnienia ludzi, porównuje je ze sobą, konfrontuje je z dokumentami, przedmiotami, śladami i ustanawia fakty. Historia zawiera relacje wspomnieniowe, ale się do nich nie ogranicza. Historia nie jest przedmiotem prawa. W wolnym Państwie, definiując prawdę, historia nie opiera się ani na Parlamencie, ani na legalnej władzy. Polityka Państwa, nawet jeżeli kieruje się dobrymi intencjami, nie jest polityką historii. W sprzeczności z tymi zasadami pozostają artykuły ustaw, a zwłaszcza ustawy z 13 lipca 2003 roku, z 29 stycznia 2001 roku, 21 maja 2001 roku, 23 lutego 2005, które ograniczają wolność historyka, nakazując mu pod groźbą kary, co ma szukać i co musi znaleźć, zalecając metody i narzucając ograniczenia. Prosimy o zniesienie tych niegodnych ustroju demokratycznego prawnych rozporządzeń. Podpisali: *Jean Pierre Azéma, Elisabeth Badinter, Jean-Jacques Becker, Françoise Chandernagor, Alain Decaux, Marc Ferro, Jacques Julliard, Jean Leclant, Pierre Milza, Pierre Nora, Mona Ozouf, Jean-Claude Perrot, Antoine Prost, René Rémond, Maurice Vaisse,*

Jak się bowiem okazało, dyskurs pamięci jest zideologizowany tak samo (a może i bardziej), jak dyskurs historii, przeciwko któremu występuje. I łatwo sobie wyobrazić sytuację, kiedy wyniki pracy badawczej czy to historyka, czy to badacza pamięci pozostają w sprzeczności z prawem, które kontroluje oficjalne wizje przeszłości, i kwalifikowane są jako przestępstwo. Łatwo też wyobrazić sobie – znaną nam z historii – sytuację, kiedy przestraszeni konsekwencjami badacze przeszłości podejmują tematy bezpieczne i „politycznie poprawne”.

Kiedy przyglądamy się zmianom, jakim poddają się różne wizje przeszłości w zależności od zmieniających się warunków kulturowych i politycznych, odnosimy wrażenie, że owe modyfikacje można porównać do serii następujących w kształcie spirali przekształceń, gdzie historia, czyli forowana przez dominującą w określonym czasie i miejscu władzę oficjalna wizja przeszłości, mierzy się z przeciw-historią, to jest z wizją przeszłości budowaną przez jednostki i wspólnoty wyparte z dominującego dyskursu i forujące rewindykacyjną i insurrekcyjną wizję przeszłości, która wspiera rewolty, powstania i rewolucje. Następnie przeciw-historia mutuje w różne formy, które – po przejęciu władzy przez różnego typu „ruchy oporu” – stają się legitymizującymi dominującą władzę historiami, a uprzednie historie schodzą do podziemia i stają się podstawą do budowania kolejnych przeciw-historii, które są „przeciw” wizjom, jeszcze do niedawna będącym przeciw-historiami. „W ten sposób – pisze Michel Foucault – ochrypla pieśń ras [...] staje się administracyjną prozą państwa”<sup>6</sup>. Historie buntu – występujące przeciwko oficjalnej władzy rewolucyjne, niekonwencjonalne przeciw-historie, stają się po pewnym czasie konwencjonalnymi Historiami legalizującymi nową władzę.

---

*Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne, Pierre Vidal-Naquet i Michel Winock*. *Libération*, 13 grudnia 2005 roku. Zob. także: Ewa Bieńkowska, „Demokracja – historia – cenzura. Spór o pamięć i przeszłość”. *Europa*, nr 29/2006, 19 lipca 2006, s. 13.

<sup>6</sup> Foucault, „Wykład z 28 stycznia 1976”, s. 88.

## Teoria ideologii Louisa Althussera

Można zadać pytanie, co stanowi wspólny punkt odniesienia dla Historii, przeciw-historii i pamięci? Wydaje się, że pojęciem, które spina te trzy określenia, jest ideologia/dyskurs. Jak zauważyli Trevor Purvis i Alan Hunt, „jedną z charakterystycznych cech współczesnego postmarksizmu jest zastąpienie pojęcia ideologii pojęciem dyskursu”<sup>7</sup>. Ideologia i dyskurs są formą rozumienia i partycypowania w działaniach; oba odnoszą się do języka czy szerszej systemu znaków, przedstawień, rytuałów, które stanowią rodzaj medium pomiędzy władzą (instytucjami) i jednostkami. Oba pojęcia (ideologii i dyskursu) dzieli przynależność do różnych tradycji myślenia. Ideologie wiąże się przede wszystkim z marksizmem i relacjami dominacji i podporządkowania, zaś dyskurs wywodzi się z różnych koncepcji pochodzących z językoznawstwa i semiotyki; zwraca uwagę, jak język i znaki nie tylko oddają ludzkie doświadczenia, ale je tworzą; konstytuują podmiotowość, tożsamość jednostki i wspólnoty oraz relacje społeczne. Z punktu widzenia prowadzonych tutaj rozważań inspirująca wydaje się teoria ideologii sformułowana przez Louisa Althussera. Według Stuarta Halla to właśnie Althusser manifestuje odwrót od rozumienia ideologii jako fałszywej świadomości i otwiera drogę do dyskursywnej koncepcji ideologii<sup>8</sup>. Jego teoria ideologii ma ponadto wiele wspólnego z rozumieniem dyskursu, który znajdujemy u Foucault.

Według Althussera ideologia istnieje jako pewien system czy struktura i poszczególne ideologie, jak: chrześcijaństwo, humanizm, nacjonalizm. Ideologia jako struktura nie ma historii, jest wszechobecna i transhistoryczna. Althusser pojmuje ideologię jako sposób bycia w świecie. Jego rozumienie łączy ją nie tyle ze sferą świadomości i myślenia, ile ze sferą

---

<sup>7</sup> Trevor Purvis and Alan Hunt, „Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology ...”. *The British Journal of Sociology*, vol. 44, nr 3, September 1993, s. 491.

<sup>8</sup> Stuart Hall, „The Problem of Ideology”, w: *Marx 100 Years On*, ed. by Betty Matthews. London: Lawrence & Wishart, 1983, s. 64.

praktyki i działania<sup>9</sup>. W takim ujęciu ideologia nie jest niczym złym, lecz jest czymś, co nas aktywizuje i motywuje. Ideologia ma egzystencję materialną – powiada Althusser; zawsze jest już wcielona, istnieje w aparatach państwowych, w jednostkach i ujawnia się w ich praktykach.

Ludzie – pisze Althusser – *przeżywają* swe działania [...] w ideologii, *poprzez i przez ideologię*, krótko mówiąc, «przeżywany» stosunek ludzi do świata, w tym również do Historii [...] przechodzi przez ideologię, więcej – jest *ideologią samą*. [...] Ideologia dotyczy *przeżywanego* stosunku ludzi do ich świata<sup>10</sup>.

Przy tym ów stosunek jest zarazem rzeczywisty i urojony, świadomy i nieświadomy. Ideologia jest jednością rzeczywistego i urojonego stosunku jednostek do rzeczywistych warunków egzystencji. W tym sensie pamięć jako przeciw-historia staje się sposobem istnienia jednostek i grup w terażniejszości; określa ich działania i determinuje sposób przeżywania przez nich rzeczywistości. Jako dyskurs rewolucyjny przeciw-historia buduje takie wizje przeszłości, które przygotowują podłoże dla zmian. Zaś kiedy te nastąpią, będzie je legitymizować. Przekształcenie przeciw-historii w historię odbywa się zatem w momencie przejścia dominującej władzy przez dotychczasowych rebeliantów. Wtedy to uprzednia historia dominująca zostaje wyparta, schodzi do podziemia i to z niej wyrastają kolejne przeciw-historie<sup>11</sup>. Chodzi przy tym

---

<sup>9</sup> Althusser w różnych okresach życia podawał różne definicje ideologii i modyfikował je. Niejednokrotnie też były one poddawane krytyce. Zob. na przykład: Paul Ricoeur, „Althusser’s Theory of Ideology”, w: *Althusser. A Critical Reader*, ed. by Gregory Elliott. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1994.

<sup>10</sup> Louis Althusser, „Marksizm a humanizm”, przekł. Wiktor Dłuski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył Marek J. Siemek. Warszawa: Czytelnik, 1978, s. 358.

<sup>11</sup> Foucault opisuje to w ten sposób: „Wielka gra historii dotyczy tych, którzy posiadają prawidła, którzy zajmą miejsce tych, co się nimi posługują, którzy będą w ukryciu je deprawować, korzystać z nich na opak i odwracać przeciw tym, którzy je narzucili; którzy przenikając w złożony układ, każą mu funkcjonować tak, że dominujący zostaną zdominowani przez własne prawidła”. Michel Foucault, „Nietzsche,



o to, że – upraszczając – historia toczy się, przechodząc z rąk jednego systemu dominacji w ręce drugiego. Zatem, podczas gdy pamięć staje się przeciw-historią, przeciw-historia przechowuje pamięć historii (w sensie oficjalnej wizji przeszłości). Jedna nie może istnieć bez drugiej, budowanie bowiem ich tożsamości odbywa się na zasadzie opozycyjnego określania się jednej wobec drugiej.

Pamięć stała się rodzajem moralności. Oceniana jestem ze względu na to, co i jak pamiętam, jaką wartość dla danego systemu władzy ma owa pamięć oraz jak wyrażam swoje zaangażowanie w transmisję pamięci. Proces ten potwierdza to, co Althusser pisał o interpelacji, która – jego zdaniem – jest pierwotna wobec wszelkiej innej identyfikacji<sup>12</sup>. Jak pisze francuski marksista, ideologia działa w ten sposób, że wzywa jednostki i „przekształca” je w podmioty za pomocą operacji, którą określa on mianem interpelacji<sup>13</sup>, np. interpelacji policyjnej. Kiedy na ulicy policjant woła: „hej, ty tam!”, wywoływany – w większości przypadków ten, kogo wołano – odwraca się. Poprzez ten obrót o 180 stopni staje się podmiotem. Rozpoznał bowiem, że to właśnie on był interpelowany, a nie ktoś inny. Wezwany akceptuje sytuację, następuje ideologiczna identyfikacja – podmiot zajmuje miejsce w ideologii. Sytuacja ta ma miejsce nie „na ulicy”, ale w samej przestrzeni ideologii, choć jednostki myślą, że znajdują się poza nią.

---

genealogia, historia”, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przekł. i wstęp Damian Leszczyński i Lotar Rosiński. Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 123.

<sup>12</sup> Louis Althusser, „Ideologie i aparaty ideologiczne państwa”, przekł. Andrzej Staroń. *Nowa Krytyka* on line: [http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id\\_article=279](http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id_article=279), fragment 10-11.

<sup>13</sup> Andrzej Staroń – tłumacz „Ideologii i aparatów ideologicznych państwa” – robi przypis do pojęcia interpelacji i wskazuje, że: „Althusser posługuje się terminem «interpellator», które ma we francuskim następujące znaczenia: 1. Zwracać się do kogoś gwałtownie z żądaniem czegoś; 2. Wypytywać o tożsamość; 3. Wzbudzać w kimś echo; oraz oczywiście 4. Składać interpelację do kogoś lub czegoś. Pozostawiam termin w brzemieniu zbliżonym do oryginalnego, ponieważ pełni on funkcję pewnej kategorii teoretycznej, której znaczenie wynika z kontekstu”, przypis 1, fragment 10.

Althusser uważa, że „jednostki zawsze są już podmiotami”; stają się podmiotami jeszcze przed urodzeniem. Urodzeniu towarzyszą rytuały związane z ideologią rodziny (np. noszenie nazwiska ojca nadaje dziecku pewną tożsamość, płęć waży na tożsamości, itd.). W istocie jednostki są abstraktami, wokół bowiem istnieją zawsze już podmioty.

W przypadku pamięci/przeciw-historii/ideologii dzieje się właśnie tak, że różne ideologiczne aparaty państwa interpe-lują nas: szkoła foruje pamięć przymuszoną (np. w postaci obchodzenia świąt państwowych, które dla dzieci są pustą formułą); Kościół foruje ideologię przebaczenia i pojednania, kontestująca martyrologiczną przeszłość sztuka krytycz-na jest „sztuką legalizowanego buntu”, która nieświadomie wspiera politykę zagraniczną dążącą do ułożenia dobrosą-siedzkich stosunków z państwami ościennymi, a instytucje naukowe łożą na setki konferencji i publikacji dotyczących problematyki pamięci. Dzięki ideologii pamięci badacze sta-li się troszczącymi się o przyszłość zaangażowanymi intelek-tualistami i obywatelami. I tak, pamięć, która miała być przeciw-historią, wspiera dominujący system władzy.

Jako wynik tych rozważań można by postawić tezę, że nie tyle jest tak, że pamięć jako przeciw-historia wspiera róż-ne ideologie nacjonalizmu, feminizmu czy postkolonializmu, ale odwrotnie, że praktyka polityczna, społeczna, ekono-miczna sterowana przez określone grupy interesów powo-łała do życia problem badawczy, jakim jest pamięć, żeby za-legalizować i legitymować swoje działania często *ex-post*. Postawienie tego problemu badawczego jawi się zatem jako „mystyfikacja”, ponieważ jego rozwiązanie nie ma nic wspól-nego z poznaniem i nie znajdziemy go w dyskursie nauko-wym, lecz ma swoje uzasadnienie praktyczne, tzn. jest wy-razem różnego rodzaju interesów czy to politycznych, czy to etycznych bądź religijnych<sup>14</sup>. Odpowiedzi na postawiony

---

<sup>14</sup> Althusser pisze tak: „sformułowanie problemu badawczego jest tylko teoretycznym wyrazem warunków pozwalających rozwiązaniu już wytworzonemu poza procesem poznania – ponieważ narzuconemu przez instancje i wymagania pozateoretyczne («interesy» religijne, mo-ralne, polityczne, czy inne) – rozpoznać się w problemie sztucznym, stworzonym po to, by służyć owemu rozwiązaniu jednocześnie za zwier-

w tym tekście problem o rozumienie pamięci jako przeciw-historii należy szukać, obserwując przejawy działalności różnych aparatów ideologicznych państwa, które forują różne ideologie pamięci na potrzeby realizacji własnych interesów.

Poddając analizie cykl zdjęć Zbigniewa Libery zatytułowany *Pozytywy*, postaram się ukazać, jak jego sztuka krytyczna, tj. sztuka kontestującej rzeczywistość kultury współczesnej, stanowi część jej systemu, a wykorzystując owo usytuowanie „w”, prowadzi z nim grę, która nie polega na walce, ale na tropieniu i ujawnianiu mechanizmów jego funkcjonowania.

### *Pozytywy Zbigniewa Libery*

13 lutego 2004 roku w prywatnej galerii „Atlas Sztuki” w Łodzi została otwarta indywidualna wystawa prac polskiego artysty Zbigniewa Libery pod tytułem *Mistrzowie i Pozytywy*<sup>15</sup>. Zbigniew Libera (ur. 1959) przez wielu krytyków sztuki uważany jest za jednego z najciekawszych współczesnych artystów polskich reprezentujących nurt sztuki krytycznej. Sztuka ta analizuje i komentuje otaczającą nas rzeczywistość, problematyzuje utarte schematy myślenia, odsłania społeczne, polityczne i ideologiczne mechanizmy tworzące otoczenie i rządzące nim, słowem – jak napisał Piotr Piotrowski „sztuka krytyczna to sztuka, która wytrąca nas z automatyzmu widzenia i myślenia, ujawnia ukryte struktury i relacje, w jakich nie zawsze świadomie funkcjonujemy”<sup>16</sup>. Międzyna-

---

ciadło teoretyczne, jak i uzasadnienie praktyczne. [...] Cała historia filozofii zachodniej jest zdominowana nie przez «problem poznania», tylko przez rozwiązanie ideologiczne – to znaczy z góry narzucone przez «interesy» praktyczne, religijne, moralne czy polityczne, nie mające nic wspólnego z faktem poznania, które ten «problem» miał przynieść. Jak powiedział – jakże głęboko – Marks już w *Ideologii niemieckiej* – «nie tylko w jej odpowiedziach, ale już w samych pytaniach tkwiła mistyfikacja». Louis Althusser, Étienne Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przekł. Wiktor Dłuski. Warszawa: PIW, 1968, s. 86-87.

<sup>15</sup> Zob. katalog z wystawy: *Atlas Sztuki*, nr 3, luty-kwiecień 2004.

<sup>16</sup> Piotr Piotrowski, „O «sztuce dziś», a więc «tu i teraz» ...”, w: *Sztuka dzisiaj*, pod red. Marii Poprzęckiej. Warszawa: SHS, 2002, s. 17-18. Por.

rodową sławę przyniosło Liberze kontrowersyjne dzieło *Lego. Obóz koncentracyjny* (1997). Obiekt ten przysporzył mu w Polsce wiele problemów (pod presją polskiego kuratora Jana S. Wojciechowskiego Libera wycofał pracę w Biennale Sztuki w Wenecji w 1997 roku). *Lego* zostało zakupione przez Muzeum Żydowskie w Nowym Jorku i stało się często dyskutowanym tematem w kontekście wystawy zorganizowanej przez to muzeum pod tytułem *Mirroring Evil* (2002)<sup>17</sup>.

W Łodzi Libera wystawił cykl ośmiu wielkoformatowych prac fotograficznych, który zatytułował *Pozytywy*<sup>18</sup>. Zdjęcia te należą do rodzaju „fotografii inscenizowanej” a odnoszą się do fotografii reportażowej, dokumentalnej i wojennej. Artysta odwołał się w nich do funkcjonujących w pamięci zbiorowej obrazowych symboli, ikon, kulturowych i historycznych toposów, które przez lata były powielane i utrwalane w świadomości społecznej przez ich stałe reprodukowanie w encyklopediach, podręcznikach, prasie, filmie, itd. To przez te właśnie ikony społeczeństwo widzi przeszłość; one to stanowią „pamięciowe markery”, które przywoływane przez media natychmiast odnoszą nas do konkretnych wydarzeń i zjawisk historycznych takich jak początek II wojny światowej, groza wojny na froncie wschodnim, wyzwolenie obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, śmierć Che Guevary, wojna w Wietnamie, uruchamiając mechanizmy emocjonalnego ich wartościowania. Zdjęcia te mają charakter negatywny, kreuja

---

także: Jacek Zydorowicz, *Artystyczny wirus. Polska sztuka krytyczna wobec przemian kultury po 1989 roku*. Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza 2005 oraz Izabela Kowalczyk, *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90*. Warszawa: Sic!, 2002.

<sup>17</sup> Ernst van Alphen, „Zabawa w Holocaust”, przekł. Katarzyna Bojarska. *Literatura na Świecie*, nr 1-2, 2004; Katarzyna Bojarska, „Obóz koncentracyjny jako zabawka. Zbigniew Libera *Urządzenia korekcyjne; Lego – obóz koncentracyjny*”. *Teksty Drugie*, nr 5, 2004.

<sup>18</sup> W tekście tym nie zajmuję się drugą częścią projektu, tj. cyklem zatytułowanym „Mistrzowie”. Libera opublikował obszerne materiały prasowe na temat twórczości artystów, których historia sztuki skazała na niepamięć (m.in. Andrzej Partum, Jan Świdziński, Zofia Kulik). Układ tekstów naśladuje ramówki *Gazety Wyborczej*, *Polityki* i *Trybuny Ludu*. W kontekście prowadzonych tutaj rozważań *Pozytywy* są ważniejsze i mają potencjał dla ciekawszych interpretacji.

wizję przeszłości jako rzeźni (by posłużyć się metaforą Hegla), tworzą manichejską wizję przeszłości, w której istnieje klarowny podział na dobrych i złych, katów i ofiary, na wielką Historię, która tworzona jest przez polityków i wojskowych i toczy się poza kadrem, oraz na ujawnianą przez te zdjęcia przeciw-historię, której bohaterowie są jedynie przedmiotami egzekwowanej przez nich władzy. Jest to historia ciemna i mroczna, naznaczona bólem, cierpieniem, traumą i śmiercią.

W swych obiektach fotograficznych, które do złudzenia przypominają uchwycone niegdyś sytuacje, Libera przerabia negatywną wizję przeszłości w pozytywną (stąd m.in. tytuł cyklu *Pozytywy*, który nawiązuje także do pojęć z dziedziny fotografii – negatyw – pozytyw), a piekło przeszłości w idylliczną terażniejszość. I tak, zamiast żołnierzy Wehrmachtu przełamujących szlaban na granicy polsko-niemieckiej 1 września 1939 roku na inscenizowanym zdjęciu Libery pod tytułem *Kolarze* (2002) widzimy młodych, zadowolonych sportowców w kaskach, którzy mocują się ze szlabanem – przeszkodą na ich drodze; zamiast wygłodzonych, chorych i przestraszonych więźniów Auschwitz, patrzących zza drutu kolczastego na radzieckich wyzwolicieli, widzimy grono zadowolonych, uśmiechniętych *Mieszkańców* (tytuł fotografii, 2002), których odgradza od fotografa sznurek [il. 1 i 2]; zamiast szukających wśród rozkładających się w roztopach śniegu ciał bliskich (zdjęcie Dmitri Baltermansa z 1942 przedstawiające trupy zabitych przez Niemców na Krymie Rosjan) widzimy odpoczywających biegaczy, którzy nie wytrzymali trudów biegu przełajowego (*Porażka w przełaju*, 2003); zamiast martwego ciała Che Guevary oraz wojskowego wskazującego na śmiertelną ranę w okolicach serca (Freddy Alborta, *Muerte de Guevara*, 1967), widzimy Che palącego cygaro, w stronę którego przyjaźnie wyciąga rękę oficer (*Che. Następny kadr*, 2003), w końcu zamiast poparzonej napalmem wietnamskiej dziewczynki (Nick Ut, *Kim Phuck, napal girl*, 1972), widzimy roześmianą golaskę (*Nepal*, 2003)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Na etyczną problematyczność takiego rodzaju przedstawień wskazuje Paweł Leszkowicz, który, krytykując „Łaźnie” Katarzyny Kozyry,

Marcel Andino Velez podaje, że inspiracją dla *Pozytywów* były wiersze prekursora nadrealizmu, francuskiego poety i pisarza hrabiego de Lautréamonta (właśc. Isidore Lucien Ducasse, 1846-1870), a zwłaszcza jego *Pieśni Maldorora*<sup>20</sup>, które słynne były z pesymizmu i fantastyczno-sadystycznych wizji. „Najbardziej prawdziwe, cyniczne sentencje, Lautréamont pozamieniał w stwierdzenia patetyczne i dobre, tyle, że całkowicie nieprawdziwe – wyjaśnia Libera. – W ten sposób powstała trawestacja powiedzenia Hobbesa sugerująca, że człowiek człowiekowi [...] bratem”<sup>21</sup>. Przez analogię do tytułów jednego z *Pozytywów*, powiedziałabym zaś – mieszkańcem. Przy tym ironią jest, że niepoprawne – a często spotykane szczególnie na stronach internetowych – tłumaczenie tego tytułu to *Neighbours* („Sąsiedzi”)<sup>22</sup>, co nasuwa skojarzenia z książką Jana T. Grossa, dla którego „sąsiad sąsiadowi wilkiem”, a nie bratem. Tłumaczenie takie wskazywałoby na jednoznacznie negatywny wydźwięk tej pracy Libery, którą można w tym kontekście odczytać jako celowe zamazywanie „prawdziwego” obrazu przeszłości, które prowadzi do jej fałszowania w imię podtrzymania dobrego samopoczucia Polaków wobec zła, które wyrządzali „innym”. Nawet jednak jeżeli oskarżymy Liberę o „opiewanie zła”, to można go bronić, właśnie odwołując się do przesłania, które stało za drastycznym i bluźnierczym pisarstwem Lautréamonta. Francuski poeta tłumaczy swoje *Pieśni* w następujący sposób:

---

„80064” Artura Żmijewskiego i „Nepal” Libery, apeluje o poszanowanie w sztuce praw człowieka. Paweł Leszkowicz, „Czy Twój umysł jest pełen dobroci?” *Obieg*, 18.07.2006 [http://www.obieg.pl/text/pl\_dobroc.php].

<sup>20</sup> Hr. Lautréamont [właśc. I. Ducasse], *Pieśni Maldorora i Poezje*, przekł., wstęp i przypisy Maciej Żurowski. Warszawa: PIW, 1976.

<sup>21</sup> Wypowiedź Zbigniewa Libery przytoczona w: Marcela Andino Veleza, „Libera szarga z uśmiechem”. *Przekrój*, nr 35/2984, 1 września 2002 roku, s. 43. Wbrew zapatrywaniom historyków sztuki, którzy każą analizować dzieło artysty, a nie jego deklaracje, poważnie – choć, rzecz jasna, nie bezkrytycznie i zdając sobie sprawę z gry, którą prowadzi artysta z widzem – traktują wypowiedzi Libery, szczególnie te, które pokazują go nie tylko jako twórcę opowiadającego o swoich dziełach, lecz także jako przenikliwego intelektualistę. Stąd często w tym tekście przywoływane są cytaty z przeprowadzonych z nim wywiadów.

<sup>22</sup> Poprawne tłumaczenie tytułu „Mieszkańców” to „Residents”.



Il. 1. Więźniowie KL Auschwitz po wyzwoleniu, 1945. Kadr z filmu dokumentalnego *Kronika Wyzwolenia KL Auschwitz*, reż. Alezander Woroncew (1945)



Il. 2. Zbigniew Libera, „Mieszkańcy”, z cyklu *Pozytywy*, 2002

Opiewałem zło [...] . Naturalnie trochę przesadziłem, podnosząc ton, aby zdziałać coś nowego w duchu tej wzniosłej literatury, która opiewa rozpacz jedynie po to, by przygnębić czytelnika i wzbudzić w nim pragnienie dobra jako lekarstwa. To znaczy, że w gruncie rzeczy zawsze się opiewa dobro, tylko za pomocą metody mniej naiwnej niż stara szkoła<sup>23</sup>.

Wydaje się zatem, że podobnie jak „poezja buntu” Lautréamonta „sztuka buntu” Libery ma potrząsnąć widzom. Zamiast wpadać w konwencję i sublimować traumę w postaci martyrologicznych obrazów, Libera wskazuje na niebezpieczną ich banalizację. Zatem, idąc śladem Foucault, nie tworzy on nowych dyskursów, ale ujawnia mechanizmy ich powstawania; Libera nie jest „artystą wyznania”, ale artystą, który wskazuje na sposoby „ujarzmiania” podmiotu i interesuje się tym, jak się ono dokonuje. Nie na darmo zatem jego sztuka nie tylko jest przedstawiana w galeriach i muzeach, a jej odbiór ograniczony jest do odwiedzających te instytucje widzów, ale jest sztuką upublicznią. *Pozytywy* Libery były przecież publikowane w popularnych pismach (*Gazeta Wyborcza* – Duży Format; *Przekrój*), rozwieszane w formie plakatów, a tym samym docierały do przeciętnego odbiorcy, prowokując do reakcji i zachęcając do myślenia.

*Pozytywy* Libery są niezwykle bogate w treści i domagają się wielowymiarowej interpretacji. Z jednej strony można je czytać w kategoriach możliwości manipulowania tym, co uważamy za dokumenty, źródła wiedzy o przeszłości. Można też za ich pomocą pokazać, jak owe obrazowe topoty, reproduktowane w mediach, przeistaczają się w zbanalizowane obrazki, które nie wywierają już większego wrażenia<sup>24</sup>; zostają niejako udomowione; wchodzi w kanon i dopiero drastyczna manipulacja tymi obrazami może poruszyć opinię publiczną

---

<sup>23</sup> List Lautréamonta do jego wydawcy z 23 października 1869 roku. Cytowany za: Maciej Żurowski, „Wstęp”, w: Hr. Lautréamont, *Pieśni Maldorora*, s. 12.

<sup>24</sup> Zob.: Jarosław Lubiak, „Sztuka medialnych sztuczek”. *Obieg*, nr 1, 2004 oraz Izabela Kowalczyk, „Pozytywne?” *Artmix*, nr 7, grudzień 2003-październik 2004.



i przypomnieć to, do czego owe oryginały się odnoszą. Nie taki jest jednak cel artysty, który ze swoistą sobie ironią mówi: „zrozumiałem, że ludzie od prawdy wolą rzeczywistość pokolorowaną, więc postanowiłem dać im to, czego pragną. Świat dobry i poukładany, i pozytywny właśnie”. Wyjaśnienie takie jest zbyt proste, by przyjąć je na wiarę, zwłaszcza że za chwilę artysta przyznaje: „te zdjęcia to gra. Zaczyna się, gdy widz zrozumie, do czego się odnoszą. Kiedy zastanowi się nad negatywem tego, na co patrzy”<sup>25</sup>. Libera zdaje sobie sprawę, że – jak pisze Susan Sontag – problem leży w tym, że ludzie pamiętają nie dzięki fotografii, ale same fotografie. Zatem pamiętać coraz częściej znaczy przypomnieć sobie zdjęcie<sup>26</sup>. Można zadać pytanie, o czym przypominają zdjęcia Libery? Czy mają przypomnieć społeczeństwu konsumpcyjnemu, że kiedyś była wojna? Nie jest to takie proste.

Przywołajmy jeszcze raz Althussera i jego teorię interpelacji. Purvis i Hunt twierdzą, że

kluczową kwestią w interpelacji jest nie tylko „wezwanie” przez potężnego „innego” („hej, ty tam!” woła za przechodniem policjant, w znanym przykładzie Althussera), lecz także równie ważny jest proces rozpoznania przez interpelowany podmiot; rozpoznania, które poświadcza podwójny proces upodmiotowienia [w sensie ujarzmienia – dop. ED] i tworzenia podmiotowości<sup>27</sup>.

Uwaga ta wskazuje na problemy, które tkwią w Althusserowskiej koncepcji interpelacji: po pierwsze, kwestia rozpoznawania podmiotowości wspiera się na założeniu, że podmiot ma poznawcze możliwości i umiejętność takiego rozpoznania; po drugie, interpelacja – jak to określają badaczki płci kulturowej – jest nacechowana płciowo. Zdaje się bowiem, że Althusser nie bierze pod uwagę, że kobiety, za którymi woła się (czy gwizdże) na ulicy, zazwyczaj nie

---

<sup>25</sup> Wypowiedź Zbigniewa Libery cytowana przez Veleza, w: „Libera szarga z uśmiechem”, s. 43.

<sup>26</sup> Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003, s. 89.

<sup>27</sup> Purvis and Hunt, „Discourse, Ideology”, s. 482.

reagują, ignorując w ten sposób męskie zaczepki, tzn. czują się interpelowane, ale nie odpowiadają na wezwanie, w ten sposób stawiając opór systemowi<sup>28</sup>. Z tym zaś wiąże się trzeci i najważniejszy problem: co się dzieje, kiedy podmiot nie reaguje na wezwanie, kiedy nie czuje się interpelowany? Ta kwestia jest ważna w interpretacji fotografii Libery. To, czy jednostka, oglądając te fotografie, czuje się zobowiązana czy nie, by zareagować, jest sprawą zarówno generacyjną, jak i światopoglądową. Konserwatyści i starsi ludzie, którzy przeżyli wojnę, widzą je jako zamach na tabu, młodzi albo reagują, albo nie. A co jeżeli jednostka nie czuje wezwania, które tkwi w prowokacji Libery; jeżeli nie poruszają jej ani negatywy, ani pozytywy? A czy musi czuć takie wezwanie? Jaka bowiem podmiotowość ustanawia takie rozpoznanie i kto właściwie woła? Czy przywołują nas szukające sprawiedliwości widma? Czy wzywa nas artysta, zwracając uwagę na banalizację zła?

Pomocne w odpowiedzi na to pytanie będzie założenie, że *Pozytywy* Libery należy interpretować bardziej w perspektywie tych aspektów koncepcji Foucault, które dotyczą relacji władzy–wiedzy, konstruowania podmiotowości i represyjności systemu, niż Baudrillarda, która ogranicza je do budowania kolejnego „procesu simulaków” i symulowania fałszywej rzeczywistości. Język samego Libery, który zresztą zna Foucault, jest pełny typowych dla francuskiego badacza zwrotów, takich jak: represyjność, ujarzmianie, dyscyplinowanie, transgresja, system, itd. Potwierdza to Velez, który pisze, że „bliski filozofii Michela Foucault artysta bezustannie próbuje uświadomić widzowi, że rzeczywistość jest konstruktem tworzonym przez ideologię i władzę”<sup>29</sup>. Zaś zadaniem artysty jest ujawnianie mechanizmów funkcjonowania systemu opartego na bliskich związkach władzy i wiedzy (i sztuki). „Czy myślisz – zapytała Liberę w wywiadzie Bogna Burska – że robienie prac,

---

<sup>28</sup> Zwraca na to uwagę Michèle Barrett, „Althusser’s Marx, Althusser’s Lacan”, w: *The Althusserian Legacy*, ed. by E. Ann Kaplan and Michael Sprinker. London, New York: Verso, 1993, s. 174.

<sup>29</sup> Velez, „Libera szarga z uśmiechem”, s. 42 i 41.

które uderzają w system, może go osłabić?” – „Tak może – odpowiedział artysta. – Chodzi o to, by uświadomić ludziom, co się dzieje. Żeby otwierać im oczy, budować świadomość i potrzebę aktywnego uczestnictwa w – w końcu – ich własnym życiu”<sup>30</sup>. Nie chodzi jednak o destrukcję systemu, ale o to, by działając z jego wnętrza i w jego ramach, wpływać na jego zmiany, naruszać sztywną strukturę systemu i czynić go bardziej elastycznym<sup>31</sup>. Libera bowiem nie chce być poza systemem.

Można żyć „out”, ale przecież my nie chcemy być w ten sposób, nawet za cenę wolności, która zresztą na „outcie” traci blask. [...] [N]ie jestem przekonany, że to, co zazwyczaj nazywamy represyjnością kultury i wychowania, jest złe, alternatywą jest właśnie to „poza”, które jednak nie może istnieć samodzielnie. „Poza” jest nieme<sup>32</sup>.

Mówiąc o swoich fotografiach, Libera używa stosowanego przez Władysława Strzemińskiego określenia „powidoków pamięci”. W istocie jest to określenie pomocne, kieruje bowiem uwagę na fizjologię oka. Po zarejestrowaniu obrazu oko utrzymuje go po ustaniu działania bodźca, które go wywołało, przy czym rejestruje ów obraz nie w całości, a jedynie jego

---

<sup>30</sup> „Jak ustrzec się bycia idiotą. Zbigniew Libera w rozmowie z Bogną Burską”, w: *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*, pod red. Izabeli Kowalczyk. Poznań: Galeria Miejska Arsenal, 2002, s. 96. O relacjach między sztuką i władzą pisze Piotr Piotrowski w „Sztuka według polityki”, w: *Negocjatorzy sztuki wobec rzeczywistości/Negotiators of Art Facing Reality*, pod red. Bożeny Czubak. Gdańsk: Centrum Sztuki „Łaźnia”, 2000.

<sup>31</sup> Podobnie komentuje strategię Libery Jacek Zygorowicz, pisząc, że artysta proponuje grę „nie obumarłymi formami sztuki, lecz jak najbardziej aktualnymi i czytelnymi dla wszystkich kodami kultury masowej. Nie jest to zatem program destrukcji jakiegoś «wroga» w postaci takiego czy innego systemu. Libera nie podejmuje walki czy aktu destrukcji, lecz gra z kulturą konsumencką, gra jej regułami, jej językiem i jej strategiami. [...] Taktyki artyści pokazują więc, że toczy się dzięki nim jednocześnie *gra w systemie* i *gra z systemem*. Prace Libery nie są zatem atakiem wprost, lecz *demaskowaniem «spomiędzy»*”. Zygorowicz, *Artystyczny wirus*, s. 113

<sup>32</sup> „Jak ustrzec się bycia idiotą”, s. 99-100.

najbardziej jaskrawe szczegóły<sup>33</sup>. Libera interesuje się właśnie relacją pomiędzy widzeniem i pamiętaniem raz już zobaczonych obrazów w kontekście traumy i jej przedstawienia. Według Łukasza Rondudy artysta uważa, że nie można w całości przedstawić efektów traumy, mogą one ujawnić się jedynie w postaci „powidoków”<sup>34</sup>.

Rozważmy *Mieszkańców*. Osoby na tym zdjęciu Libery są „powidokami”. Rozpoznajemy charakterystyczne cechy ich postaci, ustawienie, ale zamazane w pamięci szczegóły nie pozwalają na całkowitą identyfikację. To są cienie tamtych ludzi; widma osób ze zdjęć, do których się odnoszą. Jednak w tym wypadku „powrót trupów” nie ma charakteru rewindykacyjnego. Widma nie szukają sprawiedliwości, nie domagają się właściwego pochówku, nie straszą prześladowców, wręcz przeciwnie, są one niejako „antywidmami” – zadowolonymi ze swojego losu postaciami, sugerującymi, że dług wobec martwych został już spłacony, że ich trauma nie musi już prześladować naszej pamięci. W istocie Libera bawi się jednocześnie w dziennikarza, fotografa i historyka i buduje fantazmatyczną wizję teraźniejszości pozbawionej manicheizmu kata i ofiary; teraźniejszości, która nie jest prześladowana poczuciem winy i długu i jest antymartyrologiczna. Sam Libera mówi tak:

Wydaje mi się, że w dzisiejszych czasach nie chcemy wiedzieć, jaka jest rzeczywistość, bardzo chcemy odbierać ją pozytywnie. Dlatego więźniowie stali się mieszkańcami, tamci byli smutni, ci są zadowoleni. Inna sprawa, czy to nie jest mechanizm działania propagandy nazistowskiej czy sowieckiej, która przerażała rzeczywistość na zestaw optymistycznych hasel<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Zob.: Władysław Strzemiński, *Teoria widzenia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1958. Por. także: Andrzej Turowski, „Fizjologia oka”, w: *Władysław Strzemiński 1893-1952. W setną rocznicę urodzin*. Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, 1994.

<sup>34</sup> Łukasz Ronduda, „Duchowość zenuje. Urządzenia kondycyjne. Rzecz o życiu i twórczości Zbigniewa Libery w latach 1981-2005”. *Obieg*, nr 1 (73), 2006 s. 018.

<sup>35</sup> „Przy artyście nikt nie jest bezpieczny”. Ze Zbigniewem Liberą rozmawia Katarzyna Bielas i Dorota Jarecka. *Gazeta Wyborcza* (Duży Format), 9 lutego 2004, s. 12.

Artysta naprowadza nas tutaj na podwójne dno stworzonego przez siebie obrazu: być może bowiem nie jest tak, że „mieszkańcy” (antywidma więźniów Auschwitz) są zadowoleni, ale że tak właśnie mieli wyglądać na zdjęciu. Być może jest to zdjęcie propagandowe, które przedstawia pożądany obraz rzeczywistości.

Libereę interesują mechanizmy pracy pamięci i jej zmienianie. Dla badaczy przeszłości ważne wydaje się to, że przetwarzając wybrane z archiwum pamięci zbiorowej wizerunki, artysta ingeruje w żywe jej struktury. „Zbigniew Libera. Skandal wymierzony w pamięć” – głosi duży nagłówek widniejący na okładce *Przekroju*, który opublikował *Pozytyw* artysty. „Libera śmieje się z historii” pisze, w zamieszczonym tam artykule Marcel Andino Velez. Jeden z artykułów omawiających wystawę Libery nosi tytuł „Pamięć genetycznie zmodyfikowana”. Przywoływana jest tam następująca wypowiedź artysty:

Kultura staje się naturalnym środowiskiem człowieka. W przyrodzie trwa ewolucja. Mnie interesuje, jak ewoluują pewne stałe elementy kultury, na przykład te słynne zdjęcia. Genetycy ingerują w żywe organizmy. Ja się zabawiłem w kogoś, kto ingeruje w żywe struktury pamięci. Zostałem „memetykiem”<sup>36</sup>.

Fakt, że Libera porównuje swoją pracę do pracy genetyka, który modyfikuje łańcuch DNA, a robiąc omawiane wyżej fotografie, ingeruje w żywe struktury pamięci, kieruje moje rozważania ku memoremom<sup>37</sup>, które są dla pamięci tym, czym geny dla genetyki. Można zatem powiedzieć, że zdjęcia Libery są dla genetyki pamięci zbiorowej takimi memoremami, które ingerują w jej ewolucję, powodując pewne mutacje pamięci. Można także powiedzieć, że owa ingerencja ma charakter naprawczy. Doświadczenia traumy zdegenerowały pamięć, która nabrała cech patologii, teraz zaś

---

<sup>36</sup> Cytowane za: Marcel Andino Velez, „Pamięć genetycznie zmianulowana”. *Przekrój*, nr 7/3060, 15 luty 2004, s. 73.

<sup>37</sup> Zob.: „Hermeneutyka przejścia. Wspomnienia z Rosji Jana Żarno” – w tym tomie, s. 131 i nast.

chodzi o taką ingerencję w pamięć, by stworzyć jej lepszą wersję – pamięci ulepszonej, która z negatywnych obrazów przeszłości robi pozytywne. Rzecz jasna, Libera proces ten pokazuje w przerysowanej formie, wskazując na najbardziej pożądane obrazy, które jednak są obrazami utopijnymi. Wymaga to tylko przyjęcia, że na zdjęciach Libery też mamy do czynienia z więźniami, choć „przymuszonymi” (inscenizacja) do uśmiechania się. Tworzy się zatem dwupoziomowa struktura: na pierwszym poziomie mamy zdjęcie z 1942 roku przedstawiające więźniów obozu zaraz po wyzwoleniu; na drugim mamy zdjęcie Libery, które na pierwszy rzut oka przedstawia antywidma owych więźniów jako „duchów z przeszłości”, które nie powracają, by się mścić i domagać się sprawiedliwości, lecz raczej funkcjonować jako „dobre duchy” pamięci reparatornej, pracującej w imię pojednania i przebaczenia. W istocie zamiana „negatywu” w „pozytyw”, ingerencja w pamięć poprzez manipulację przedstawieniami, nie jest taka łatwa, jak mogłoby się początkowo wydawać. Nie wystarczy bowiem – jak robi to w swoich pracach Libera – bawić się w nauczyciela historii i ukazywać, jak można manipulować różnymi wizjami przeszłości, zastępując jedną mitologię (negatywną) inną (pozytywną). Pod powierzchnią bowiem tych zmian tkwi matryca: pamięć-ideologia.

Na obu zdjęciach (więźniowie Auschwitz i „mieszkańcy” Libery) mamy do czynienia z hiperbolicznym przedstawieniem postaci. Ich cierpienie bądź radość jest wyolbrzymiona, a postaci jawią się jako przejaskrawione i niemal nierealne. Jest to efekt manipulacji tymi scenami, które są inscenizowane (bądź przez operatora radzieckiego, bądź przez Libere). Zdjęcia te pokazują zatem postaci „wbite w formę”, by odnieść ten efekt do *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza. Owa forma to w naszym przypadku ideologia, tak jak o niej pisał Louis Althusser.

Nie jest zatem tak, że sztuka krytyczna (w wydaniu Libery na przykład) demitologizuje wizję przeszłości, roszcząc sobie pretensje do kreowania bardziej obiektywnego obrazu przeszłości (jak chcieliby historycy). Sztuka ta jednak boleśnie identyfikuje mity, ostro wypowiada się na temat manipulacji

wiedzą o przeszłości i proponuje jej kontrinterpretacje. Libera wie, że poza ideologią pamięci martyrologicznej istnieje inna ideologia pamięci skomercjalizowanej; zdaje sobie sprawę, że nie ma wyjścia poza ideologię jako taką, ponieważ jest ona zakorzeniona w społecznej rzeczywistości. Krytykuje więc obydwie – nie chcemy już dłużej być postrzegani jako ofiary – zdaje się mówić, portretując „mieszkańców”, ale jestem też przeciwko kulturze konsumpcyjnej, która pożera najważniejsze i najpoważniejsze obrazowe ikony naszych czasów, zamieniając je w zbanalizowane obrazy przemocy, którymi epatowani jesteśmy na co dzień. Libera prawdopodobnie wie też, że gdyby dodał do skomercjonalizowanych obrazów przemocy jeszcze jeden przedstawiający martwe ciała czy gwałt, nie wywołałby oczekiwanego efektu. Musiał zatem odejść od wszechogarniających nas obrazów grozy (ataki terrorystyczne, wojny, morderstwa, klęski żywiołowe) i przedstawić ludzi zadowolonych, zamieniając tym samym kulturę cierpienia na kulturę przyjemności, ale nie do końca. *Mieszkańcy* są przecież odgradzeni od świata fotografa sznurkiem do prania i też są zniewoleni i „wbici w formę”; istnieją w stworzonej przez artystę rzeczywistości, zniewoleni negatywnym odniesieniem („negatyw” zdjęcia Libery, tj. zdjęcie więźniów), z którego nie sposób się uwolnić, ponieważ ideologia pamięci jest obecnie matrycą, formą naszego widzenia przeszłości.

Kiedy Libera pokazuje swoje *Pozytywy*, wiele osób czuje się wywołanych tak, jakby wskazywały one na nas, mówiąc: „hej Ty”. Althusser powiedziała, że ta interpelacja nigdy nie jest nieskuteczna, nie zdarza się, żeby nie trafiała do adresata. Interpelowany zawsze rozpoznaje, że wezwanie dotyczy właśnie jego. Owa ideologiczna identyfikacja bowiem następuje natychmiast. A jednak tak nie jest, o czym świadczy różna reakcja na prace Libery. W odbiorze jego zdjęć zauważalna jest – jak wspomniałam wyżej – istotna różnica generacyjna. Pokolenie ocalonych widzi w nich pogwałcenie świętości traumatycznej przeszłości, co odnosi ich do martyrologicznej pamięci zbiorowej; pokolenie samego Libery (urodzone w latach sześćdziesiątych) wyczytuje w nie ideologię pamięci zmanipulowanej i komercjalizację ikonicznych obrazów przeszłości, które ze świętości stają się banałem,

natomiast pokolenie urodzone w latach osiemdziesiątych widzi w bohaterach fotografii Libery ofiary pamięci martyrologicznej i ofiary mrocznej rzeczywistości, którą stworzyła forowana przez nią wizja przeszłości. Dla niego zdjęcia te należą do ideologii pamięci reparacyjnej. Trzeba bowiem pamiętać, że w *Mieszkańcach* Libera nie fałszuje przeszłości (zdjęcie jest inscenizowane), ale tworzy ją niejako od nowa, nadając jej nowy sens i wydźwięk<sup>38</sup>. Jest jednak wielu takich, których – jak pisałam wyżej – ani negatywy, ani pozytywy nie poruszają.

Althusser pisze, że „ideologia (jako system masowych przedstawień) jest niezbędna wszelkiemu społeczeństwu po to, by kształtować ludzi, przekształcać ich i doprowadzać do stanu, w którym mogliby spełniać wymogi swych warunków egzystencji”, jednak ideologia jest urojonym „przedstawieniem” stosunku jednostek do ich realnych warunków bytowych. W ideologii zatem ludzie nie reprezentują swoich realnych warunków egzystencji, ich realnego świata, ale swoje relacje do tych warunków i świata<sup>39</sup>. To owa relacja znajduje się w centrum ideologii. To ona zawiera przyczynę, która wyjaśnia zniekształcenie ideologicznej reprezentacji realnego świata. *Mieszkańcy* Libery nie ujawniają zatem rzeczywistego stosunku artysty, związanego przecież z różnymi aparatami ideologicznymi państwa (muzea, galerie), do zdominowanej pamięcią martyrologiczną wizji przeszłości. Ujawniają oni natomiast stosunek wyobrazeniowy, który odsyła nas do jego „horyzontu oczekiwań”, nadziei, pragnień wobec przyszłości. Nie jest to jednak wizja tak „pozytywna” i idylliczna, jakby mogło się wydawać, patrząc na twarze uśmiechniętych postaci. Są to bowiem tylko statyści, a nie realni ludzie; „ideologiczne podmioty”, które choć nieodgradzone od nas drutem kolczastym, to jednak cały czas odseparowane banalnym sznurkiem do prania; zamknięci w sztucznej

---

<sup>38</sup> Ponadto jest to przedsięwzięcie nie jednego człowieka (fotografa), ale całej grupy (fotograf, statyści i, być może, inni, pomagający w inscenizowaniu tego obrazu).

<sup>39</sup> Althusser, „Marksizm a humanizm”, s. 361-362.



rzeczywistości stworzonej przez fotografa uśmiechają się na życzenie. Z punktu widzenia systemu, struktury wydaje się, że są równie zniewoleni, jak więźniowie Auschwitz. Libera zdaje sobie sprawę, że zastąpienie pamięci martyrologicznej pamięcią skomercjalizowaną nie czyni nas szczęśliwsiymi. Być może pamięć reparacyjna, którą wyczytują w zdjęciach Libery młodsze pokolenia, wskaże nam lepszą drogę. „Jakie treści przekazują nam postaci ze zdjęcia Zbigniewa Libery *Mieszkańcy?*” – zapytałam niedawno studentów I roku historii. „Nie chcemy już być ofiarami” – odpowiedzieli.

Różne aparaty ideologiczne państwa (ośrodki naukowe, szkoły, archiwa, galerie, muzea, kościoły) reprezentują formę, poprzez którą realizuje się ideologie określonych grup interesu. Dzięki nim też system się utrzymuje i reprodukuje. Dominującymi ideologiami pamięci są te, które służą interesom grup sprawujących władzę. Ideologia pamięci Libery przegrywa z rewindykacyjną ideologią pamięci Instytutu Pamięci Narodowej, martyrologiczną ideologią pamięci Kościoła i Państwa i uniwersyteckim „naukowym dyskursem pamięci”. Rację ma Bożena Czubak, która w rozmowie z Liberą zasugerowała, że sztuka jest dla niego obszarem legalizowania buntu<sup>40</sup>. W *Pozytywach* Libera buntuje się wobec ideologii pamięci martyrologicznej, ale robi to w ramach systemu, którego sam jest częścią; jego bunt jest zatem „legalny”, poddany kontroli, a reakcje na niego przewidywalne. Zresztą artysta jest tego absolutnie świadomy i umiejętnie wykorzystuje tę sytuację: „Przyznaję – mówi – że jestem rzecznikiem krytycznego zaangażowania sztuki. Pamiętać jednak należy, że taka krytyczność jest także elementem składowym systemu władzy”<sup>41</sup>. Ponownie natykamy się tutaj na zbieżność działalności artystycznej Libery z myślą Foucaulta. Opór wobec systemu jest wprawdzie wmontowany w jego istnienie, a nawet jest niezbędny dla jego przetrwania,

---

<sup>40</sup> W rozmowie tej Libera dopowiedział, że „sztuka okazała się dziedziną, w której można było sobie pozwolić na swobodę”. „Sztuka legalizowanego buntu. Zbigniew Libera w rozmowie z Bożeną Czubak”. *Magazyn Sztuki*, nr 15-16, 1997, s. 36.

<sup>41</sup> Wypowiedź Libery cytowana w: „Sztuka legalizowanego buntu”, s. 40.

jednak ma on sens, m.in. bowiem przez odsłanianie mechanizmów działania władzy, przez badanie granic systemu i wskazywanie jego słabości oraz dzięki próbom transgresji system się uelastycznia, a nacisk zmniejsza.

Można zatem powiedzieć, że proponowana przez Libere „nowa pamięć” wspiera te tendencje w tworzeniu wizji przeszłości, które kontestują postrzeganie Polaków wyłącznie jako ofiar i martyrologiczne podejście do naszej historii. Pokazuje także, jak budowanie takiej wizji staje się możliwe m.in. dzięki interwencji artystów. Jak wskazywałam wyżej, nie chodzi o to, by nastąpiła prosta zmiana znaków – by udręczeni więźniowie (negatyw) stali się uśmiechniętymi mieszkańcami (pozytyw), ale by sztuka wyrobiła w widzach umiejętność odpowiedzi na interpelację; ujawniła w nich możliwość identyfikacji nie tylko z ujarzmiającym dyskursem władzy, lecz także z wolnościowym dyskursem odrzucenia wołania władzy. Sztuka krytyczna uświadamia zatem, że mam wybór, że na wezwanie władzy nie muszę reagować; nie muszę się odwrócić, słysząc wołanie policjanta. Owa reakcja bowiem natychmiast czyni ze mnie podmiot władzy, której uwaga nie musi przecież być skierowana właśnie na mnie. Wzrost potęgi władzy zależy zatem od autodyscyplinowania samych potencjalnych jej podmiotów, która przejawia się w myśleniu: „obejrzę się, bo a nuż wołanie skierowane jest do mnie”.

Libera twierdzi, że „nie wie, do czego naszemu społeczeństwu mogłaby się przydać sztuka. Ale nie sztuka jako dekoracja, tylko sztuka jako myślenie”<sup>42</sup>. Mówiąc to jednak, wskazuje odpowiedź na problem użyteczności sztuki krytycznej w kulturze współczesnej: ta sztuka jest potrzebna właśnie jako myślenie. Ona może nas uratować, ujawniając mechanizmy kolejnych prób narzucania jedynie właściwych wizji przeszłości, skłaniając do myślenia i ucząc krytycznego spojrzenia. Być może bowiem – jak pisze Sontag – „zbyt wiele wagi przypisujemy pamięci, a zbyt mało myśleniu”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Wypowiedź Libery cytowana w: „Przy artyście nikt nie jest bezpieczny”, s. 12.

<sup>43</sup> Sontag, *Regarding the Pain of Others*, s. 115.



## Podsumowanie



Książce tej postawiłam następujące cele: (1) zneutralizowanie napięcia istniejącego pomiędzy historykami i teoretykami historii, (2) zachęcenie do myślenia teoretycznego, (3) wpłynięcie na większe zainteresowanie historyków tematami i tendencjami, wokół których koncentrują się dyskusje toczzone we współczesnej humanistyce, i przekonanie ich, że nie są one tylko „nowinkami”, lecz także, że często są one odbiciem ważnych zmian dokonujących się w kulturze i sygnałem jej zapotrzebowań oraz (4) zainspirowanie zwłaszcza młodych adeptów studiów historycznych, którzy zechcą właśnie w ten sposób podejść do badań historycznych (tzn. wybierać niekonwencjonalne zjawiska historyczne, których poznanie jest wyzwaniem dla tradycyjnej epistemologii, przeprowadzać ich dokładną analizę oraz wykorzystywać interdyscyplinarne kategorie badawcze i podejścia, które pogłębią interpretacje tych zjawisk i problemów).

Ze względu na formę proponuję tu podejście strukturalne (łatwo bowiem zauważyć, że wszystkie studia zbudowane są według tego samego schematu), które wykorzystuje elementy pozytywistycznego warsztatu badawczego i czerpie inspirację z niekonwencjonalnych tematów i sposobów badania przeszłości. Obojętnie jednak, czy będziemy uprawiać historię na sposób tradycyjny (pozytywistyczny), czy nietradycyjny (niekonwencjonalny), nie unikniemy – co pokazują w tej książce – uwikłania wiedzy historycznej w relacje władzy. Możemy jednak wziąć pod uwagę, że – jak mawia Jerzy Maternicki – „historia może służyć, ale nie usługiwać” i próbować z jednej strony ujawniać tendencje, które świadczą o nadużywaniu historii, a z drugiej otwarcie deklarować swoją własną postawę badawczą, za którą stoi określona opcja światopoglądowa.

Prowadzone w tej książce rozważania na temat tendencji w nowej humanistyce określanych tutaj mianem historii niekonwencjonalnych (część I) oraz zawarte w niej historie niekonwencjonalne (część II) wskazują, jak uwikłane są one w logikę władzy, wspierając różne grupy mniejszościowe domagające się swojego miejsca w historii. Dokonywane przez nie, lub w ich imieniu, przepisywanie historii legitymizuje ich walkę o sprawiedliwość i staje się ideologią. Wiedza o przeszłości staje się więc elementem, a często podstawą, gry o władzę toczoną między systemem dominującym i systemami emancypacyjnymi. W zmaganiach tych uwydatnia się wzajemna zależność i niezbędność obu systemów i oparte na pragmatyce ich wzajemne relacje. Polityka systemu dominującego wobec „innych” oraz polityka tożsamościowa „innych” w stosunku do systemu dominującego, czy dotyczy ona mniejszości etnicznych (*Chicano Studies*), czy kultur tubylczych skolonizowanych przez imperia (*Subaltern Studies*), czy rzeczy rozumianych jako „innych” bytów ludzkich, w których obronie stają ludzie (*thing studies*), czy też zmarłych, którzy są „innymi” żywych (przypadek *desaparecidos*) – ujawnia konieczność ich wzajemnego współistnienia. Jedni potrzebują drugich, by się wobec nich określać, przy czym system dominujący ma tendencje do wchłaniania systemów podrzędnych, co umożliwia neutralizację kryjących się w nich zagrożeń oraz prowadzi do jego regeneracji. Można zatem powiedzieć, że systemy podrzędne są do przetrwania, rozwoju i regeneracji systemu dominującego niezbędne (i *vice versa*).

W książce tej starałam się wykazać, że historie niekonwencjonalne są rodzajem dyskursów kontestujących, wyrażających protest i krytycznych wobec dyskursu dominującego (akademickiego) i że stanowią one nie tyle projekty teoretyczne, ile polityczne. W sensie teoretycznym mają charakter interwencyjny, a w sensie politycznym są dyskursami emancypacyjnymi. W tym jednak tkwi paradoks: jako dyskursy interwencyjne bowiem chcą one prowadzić krytykę systemu dominującego niejako od zewnątrz, by ukazać jego ograniczenia i różne obciążenia, z drugiej zaś strony jako dyskursy emancypacyjne (wolnościowe) są one uwikłane

w projekt nowożytności, a zatem *a priori* niejako wyłaniają się z dyskursu dominującego i stanowią jego część. Z biegiem czasu są one przez niego neutralizowane i bardziej umacniają system, niż go osłabiają. Wynika z tego, iż od początku mają one ograniczony potencjał, który umożliwia dekonstrukcję systemu dominującego, tj. ujawnia jego fundamenty, słabe punkty, ograniczenia, co prowadzi do jego uelastycznienia, otwarcia, ale nie do destrukcji. Analizowane w tej książce historie niekonwencjonalne tworzą obraz rzeczywistości przeszłej i terażniejszej widzianej w kategoriach ideologii oraz relacji pomiędzy wiedzą i władzą. Uświadamiają nam one ich funkcjonowanie, ujawniają represyjność systemu, pomagają identyfikować miejsca ścierania się wiedzy i władzy i budować wobec niego systemy oporu. Budowanie takiej świadomości stanowi wartość historii niekonwencjonalnych.

Jeżeli zaś chodzi o kryzys historii, to można powiedzieć, że jeśli szukamy przykładów uobecniających na przykład kryzys narracji w pisarstwie historycznym, znajdziemy przede wszystkim takie, które co najwyżej kontestują ciągle obowiązujący realistyczny styl, odpersonalizowaną narrację i chronologicznie ułożoną opowieść. Pisana narracja historyczna ma swoje limity. Historycy mogą próbować wyjść poza standardową formę narracji realistycznej i usiłować pisać w stylu prozy modernistycznej, jak to robił Kafka czy Joyce, mogą iść w kierunku poetyki eseju, narracji typu dada itd.<sup>1</sup>, mogą włączać do swojej narracji wiersze, wątki autobiograficzne (jak to robią na przykład przedstawiciele *Chicano Studies*), ale nadal pozostają oni w dominującym sposobie podejścia do przeszłości, którym jest historia, choć w jej niekonwencjonal-

---

<sup>1</sup> Zob. nieudaną próbę napisania historii w stylu surrealistycznym i dyskusję na ten temat: David Leeson, „Cutting Through History: Hayden White, William S. Burroughs, and Surrealistic Battle Narratives”. *Left History*, vol. 10, no 1, Fall/Winter 2004 oraz dyskusja: Nancy Partner, „Reading, Writing, Getting It Right: A Response to David Leeson’s «Cutting Through History»”; Robert M. Stein, „Fictional Plots and Historical Explanation: A Response to David Leeson’s «Cutting Through History»”; David Leeson, „Who Shall Decide, When Doctors Disagree? David Leeson Respond in Turn”, tamże.

nej wersji. Ich eksperymenty skierowane są przede wszystkim – jak powiedziałam wyżej – przeciwko ograniczoności stylu realistycznego, naukowego, obiektywistycznego. Być może chodzi o to, że samo pisanie o historii staje się przestarzałe i że kryzys narracji (historio-grafii) związany jest w istocie z kryzysem przedstawiania przeszłości w formie narracji pisanej. By znaleźć ucieleśnienie awangardowych projektów tworzenia wiedzy o przeszłości, powinniśmy ich szukać poza historiografią. Dlatego też w drugiej części książki zajęłam się analizą architektonicznego projektu Libeskinda oraz fotografii Zbigniewa Libery. Ważne jest także poszukiwanie niestandardowych tematów, kategorii badawczych i interpretacji, które pomagają analizować zjawiska wymykające się tradycyjnej epistemologii – stąd analiza opowieści o kobiecie–kani-balu zawarta we *Wspomnieniach z Rosji* Jana Żarno oraz zjawiska *desaparecidos* w Argentynie.

Być może jest też tak, że nie tyle chodzi obecnie o różne sposoby przedstawiania przeszłości, ile o jej uobecnienie, które – jak twierdzi Hans Ulrich Gumbrecht – jest naszym stałym i niespełnialnym pragnieniem czy też – jak twierdzi Frank Ankersmit – o jej doświadczenie<sup>2</sup>. Być może historia nieantropocentryczna – jeżeli taka tendencja pojawi się w badaniach historycznych – zmieni ich oblicze. Na razie jednak przedstawione wyżej przykłady historii niekonwencjonalnych są przykładami interwencjonizmu i – jak powiedziałam – świadczą o elastyczności dyskursu dominującego, i umacniają go raczej, niż osłabiają. Historia akademicka bowiem „podkrada” pomysły, które wykorzystuje historia niekonwencjonalna, przystosowuje je, włącza w swoje ramy i w ten sposób się regeneruje.

---

<sup>2</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, „Użyteczność historii: uobecnienie i odkupienie”, przekł. Ewa Domańska, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002; tegoż, *The Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004 oraz Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. Ewy Domańskiej. Kraków: Universitas, 2004. Por. także: „On Presence”, ed. by Eelco Runia and Elizabeth J. Brouwer. *History and Theory*, vol. 45, nr 3, 2006.

Można powiedzieć, że rozwój współczesnej refleksji historycznej jest procesem postępującej akumulacji, nawarstwiania się pojawiających się zarówno nowych, jak i odzyskanych tendencji. Awangardowe nurty, które powstają w odpowiedzi na sytuacje kryzysowe, kiedy tradycyjne sposoby uprawiania i przedstawiania historii stają się zbyt ciasne i nie przystają do wyzwań, jakie stawia kultura, a zatem te, które są najbardziej płodne dla przetrwania i regeneracji dyscypliny, po pewnym czasie zostają przez nią wchłonięte, a inne odrzucone, nigdy jednak całkowicie nie znikają. O tym, co zostaje inkorporowane, a co odrzucane, decyduje w dużej mierze kontekst kulturowy, który pośrednio określa również dominujące w danym czasie konwencje sposobów uprawiania historii. W badanym przeze mnie obszarze refleksji historycznej nie widać dramatycznych przełomów i przewrotów (choć mogą one występować w ramach specyficznych szkół czy modeli uprawiania badań historycznych). Widać za to przeobrażenia, zwroty, które są okresowymi zmianami zainteresowań tematami, metodami badawczymi czy teoriami podlegającymi procesom „deterioryzacji”, tzn. raz stanowią one centrum dyskusji, a raz istnieją tylko na marginesach. Żadne jednak nie znikają. W dzisiejszym jakże bogatym spektrum różnych ujęć, tendencji i sposobów przedstawiania przeszłości można zidentyfikować wszystkie formy, które znamy z badań dziejów historii dyscyplinarnej.

Jak wykazał Andrzej F. Grabski, podobne „elastyczne rekonfiguracje” charakteryzują zmiany zachodzące w dyscyplinie historii w XIX wieku, gdzie nie można mówić o rewolucjach, a jedynie o reorientacjach<sup>3</sup>. W historiografii różne

---

<sup>3</sup> Zmiany zachodzące w historii historiografii na przełomie XIX i XX wieku Grabski określa jako „reorientacje”, wskazując, że był to „złożony proces przewartościowywania dotychczasowych standardów uprawiania historii dokonujący się we wzajemnej, krytycznej konfrontacji głównych, konkurujących ze sobą ogólnych modeli dziejopisarstwa, proces pod względem metodologicznym pluralistyczny i bardzo zróżnicowany na obszarze poszczególnych narodowych tradycji historiograficznych”. Dalej Grabski wskazuje, że pojęcie przełomu jest także umowne, nie skazuje bowiem na jakiś gwałtowny skok, ale na proces. Andrzej F. Grabski, „Historiograficzne reorientacje na przełomie wieków”, w: te-



tendencje, nurty, sposoby badania i przedstawiania przeszłości współistnieją i konkurują ze sobą, a wśród nich jedne stają się w określonym czasie bardziej popularne, inne są marginalizowane, a jeszcze inne czasowo spychane do lamusa. Kiedy zmienia się kontekst, nurty czasowo porzucone są odzyskiwane, na powrót odkrywane, przy czym nadaje się im nowe cele, rozwija metody i zmienia sposób przedstawiania wyników badań.

Można zatem postawić pytanie, czy uzasadnione jest mówienie o rewolucjach w rozwoju nauk historycznych?<sup>4</sup> Z punktu widzenia postmodernizmu pytanie takie nie ma sensu, występuje on bowiem przeciwko „wielkim teoriom”, metanarracjom, różnym wersjom myślenia systemowego, jednak prowadzone w tej książce rozważania nad historią niekonwencjonalną pokazały pewną systemowość współczesnej refleksji historycznej, która sugeruje, by na dyscyplinę historii spojrzeć jak na strukturę, rozwijającą się zarówno dzięki pewnej autodynamice (historia akademicka, która wchłania podejścia niekonwencjonalne i przez to rozwija się i regeneruje; historia niekonwencjonalna, która potrzebuje historii akademickiej, by się wobec niej określić i z nią walczyć), jak i impulsom zewnętrznym („ciśnienie historii”, tj.

---

goź, *Dzieje historiografii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006, s. 560.

<sup>4</sup>Jan Pomorski w książce *Paradygmat „New Economic History”. Studium z rozwoju nauki historycznej*, mimo że przestrzega przed prostą aplikacją teorii Kuhna do badań nauki historycznych, a wskazuje jedynie na czerpane z niej inspiracje, to ukazuje „rewolucję naukową w amerykańskiej historii gospodarczej” (tytuł II części książki), co sugeruje możliwość występowania „przewrotów” w wymiarze lokalnym. Jan Pomorski, *Paradygmat „New Economic History”. Studium z rozwoju nauki historycznej*. Lublin: UMCS, 1995. Por. tegoż, „Paradygmatyczna struktura historiografii współczesnej”. *Przegląd Humanistyczny*, vol. 10, 1987. Jerzy Topolski swoje poglądy na temat rozwoju nauki historycznej wyłożył w: „Ogólny mechanizm rozwoju wiedzy historycznej. Paradygmaty początków historiografii «naukowej»”, w: tegoż, *Teorie wiedzy historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1983. Autor nie używa tam pojęcia rewolucja naukowa i pisze, że: „nie uważam, by istniała jakaś ogólna zasada nauki, a tym bardziej jakaś ogólna zasada rozwoju nauki historycznej” (s. 45).

wpływ różnych procesów historycznych). Mimo uelastyczenia, które do swojej teorii wprowadził w późniejszym okresie Kuhn<sup>5</sup>, jego wizja rozwoju nauki oparta na rewolucjach wydaje się do badań historii historiografii mało przydatna<sup>6</sup>.

Historia niekonwencjonalna nie stanowi zagrożenia dla historii akademickiej, której kształt zresztą cały czas się zmienia. Dopóki jakieś nurty wyłaniają się z jej wnętrza i/albo stanowią proste zaprzeczenie obowiązujących w jej łonie konwencji, nie stanowią większego problemu i prędzej czy później ulegną neutralizacji, pacyfikacji i wchłonięciu. Zatem historia niekonwencjonalna spełnia funkcję interwencyjną i utrzymuje historyków w czujności. Próby obalenia historii akademickiej mogą stanowić jedynie „akt polityczny”, który przychodzi z zewnątrz i skutecznie opiera się wszelkim możliwościom inkorporacyjnym. Dyskurs krytyczny bowiem jest skuteczny tak długo, jak długo system dominujący uważa go za *outsidera*, coś dla niego obcego<sup>7</sup>. Kyzys, który zakończyłby się katastrofą dyscypliny, mógłby zostać wywołany z zewnątrz przez tendencje, które byłyby „intelektualnym anarchizmem” albo „terroryzmem” i których system dominujący nie byłby w stanie wchłonać, a takich wśród znanych mi – istniejących czy wyłaniających się – nurtów w nowej humanistyce nie widzę<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Zob.: Thomas S. Kuhn, *Dwa bieguny: tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przekł. Stefan Amsterdamski. Warszawa: PIW, 1985.

<sup>6</sup> Jolanta Kolbuszewska pisze, że w przypadku nauk historycznych mówienie o przełomie antypozytywistycznym, który miałby się dokonać na przełomie XIX i XX wieku, jest polskim wynalazkiem wynikającym z rozpowszechnienia się wśród polskich badaczy Kuhnowskiej wizji rozwoju historii. Jolanta Kolbuszewska, „Przełom antypozytywistyczny czy mutacja modernistyczna? Rozważania o przemianach w historiografii schyłku XIX i początku XX wieku”, w: „Między modernizmem a postmodernizmem w historiografii”, pod red. Jana Pomorskiego. *Res Historica*, z. 19, 2005.

<sup>7</sup> Por.: co na ten temat w kontekście feminizmu pisze Griselda Pollock, „Polityka teorii: pokolenie i geografie. Teoria feministyczna i historie historii sztuki”, przekł. Mariusz Bryl. *Artium Quaestiones*, vol. VIII. Poznań: UAM, 1997.



## Uwagi końcowe o trudnych związkach historii i metodologii



„Teoretyk historii to niespełniony historyk”<sup>1</sup> – przynajmniej mogę tak powiedzieć o sobie. Zawsze zazdrościłam historykom determinacji w poszukiwaniu nowych informacji źródłowych, rzetelności ich analizy, cierpliwości w prowadzeniu badań archiwalnych. Często byłam świadkiem krytyki prac historycznych dokonywanej przez metodologów historii i widziałam, jak wykazanie nielogiczności wywodów czy naiwności filozoficznej dyskwalifikowało wartość pisanej latami pracy. Przy tym na plan dalszy schodziła jej wartość materiałowa i nieważne stawało się, że autor nie był zainteresowany głębszą refleksją, a jedynie opisem faktów i odkryciem, „jak to właściwie było”.

Jerzy Topolski często powtarzał, że „jednym z podstawowych problemów dla historyków jest zdanie sobie sprawy z roli teorii w badaniach historycznych”. W kwestii zainteresowań polskich historyków teorią historii od lat wiele się nie zmienia. Większość z nich stale chełpi się ignorancją wobec teoretycznych rozważań, określając je jako „przelewanie z pustego w próżne”, a teoretycy historii stale narzekają na naiwność filozoficzną historyków. Wina za taki stan rzeczy leży m.in. w stereotypizacji, której uległa zarówno postać i rola historyka, jak i metodologa/teoretyka historii. Postrzega się ich w kategoriach opozycji: tu jest historyk – kolekcjoner faktów, znawca źródeł i materii historycznej, a tam metodolog/teoretyk historii, który nie ma warsztatowego doświadczenia pracy historyka i zajmuje się abstrakcyjnymi zagadnieniami niemającymi z nią wiele wspólnego. Implikuje

---

<sup>1</sup> Parafrazuję tutaj znane powiedzenia: „historyk sztuki jest niespełnionym artystą”; „historyk to niespełniony pisarz”.

to myślenie, że albo ktoś jest dobrym historykiem, albo dobrym teoretykiem, przy czym prędzej historyk zostanie teoretykiem niż odwrotnie.

Prace metodologów i teoretyków historii często przenika założenie, że teoria jest do badań historycznych niezbędna. Nie sądzę, że tak jest. Jak napisał kiedyś, komentując dzieło Topolskiego *Teoria wiedzy historycznej*, Jerzy Serczyk „nie każdy przedmiot badania wymaga odwoływania się do teorii i nie z każdego da się zbudować teorię”<sup>2</sup>. Nie każdy historyk jest zainteresowany refleksją teoretyczną, a już z pewnością nie każdy widzi zasadność posiadania jakiejś „wielkiej teorii” pod ręką, choćby aby odwołać się do niej w celach deklaracyjnych. Często historycy nie stawiają sobie innych celów niż tylko opis faktów i ich omówienie. I dobrze. Takie podejście, które często określane jest mianem „żywiolowego pozytywizmu”, jest podstawą wszelkich rozważań historycznych, które jednak nie muszą się na takim opisie kończyć. Wzbogacenie badań historycznych o refleksję teoretyczną jest przecież indywidualnym wyborem historyka, a nie wymogiem.

\*

Dlaczego „prawdziwi historycy” nie lubią metodologii i teorii historii, a często twierdzą nawet, że teoria historii nie jest historykom potrzebna?<sup>3</sup> Wynika to, jak sądzę, z kilku przyczyn, a i sami teoretycy historii wielce się do tego przyczynili. Po pierwsze, w okresie powojennym teoria historii sprzężona została z marksizmem, który docelowo miał zostać jedynym słusznym sposobem widzenia dziejów i ich badania. Z marksizmu wyprowadzono „dyrektywy badawcze”, którymi mieli kierować się historycy. Do tej pory pokutuje to wśród historyków przekonaniem, że teoretycy/

---

<sup>2</sup> Jerzy Serczyk, „Czy teoria stanie się praktyką?” *Historyka*, t. XVI, 1986, s. 49.

<sup>3</sup> O nieporozumieniach wokół metodologii historii pisze Jan Pomorski w *Paradygmat „New Economic History”. Studium z rozwoju nauki historycznej*. Lublin: UMCS, 1995, s. 39-41.

/metodolodzy historii chcą mówić historykom, jak mają uprawiać swój zawód<sup>4</sup>. Takie głęboko zakorzenione przeświadczenie już dawno przestało być prawdziwe. Teoria historii nie ma mówić historykom, jak uprawiać historię, ale jest refleksją nad pracą badawczą historyka, głównie zajmując się rozważaniami, jak historycy przedstawiają historię, jakimi posługują się metodami badawczymi, jakie zasady kierują ich badaniem. W końcu lat osiemdziesiątych, kiedy teoretycy historii zaczęli interesować się postmodernizmem, sytuacja jeszcze się pogorszyła. Historycy, często nie czytając prac postmodernistów, oskarżali ich o to, iż chcą zniszczyć dyscyplinę, stawiają znak równości pomiędzy historią i fikcją, a w interpretacjach przeszłości głoszą zasadę, że „wszystko ujdzie”, szerząc przy tym relatywizm i nihilizm. Takie poglądy często wynikały z czystego nieporozumienia. Postmodernistom bowiem chodziło o podważenie naiwnych filozoficznie podstaw, które tkwią w pozytywistycznym modelu uprawiania historii, skupiającym się na kolekcjonowaniu i opisie faktów, głoszącym naiwny obiektywizm i transparentną ideę prawdy. Prawdą jest jednak, że łączeni z postmodernizmem badacze (np. Hayden White, Frank Ankersmit) udowadniali, że historiografia jest literaturą i że posługuje się takimi samymi środkami wyrazu i stylem jak XIX-wieczna powieść realistyczna. Prawdą jest, że stawiali znak równości między wiedzą a władzą, tj. historią a ideologią (Michel Foucault). Prawdą jest, że wiele awangardowych historii godzi w profesjonalizm historyka i umiejętności warsztatowe, tak jak rozumieją go tradycyjni badacze. Z drugiej jednak strony – jeżeli w tej książce zdołałam udowodnić „kanibalistyczny” charakter

---

<sup>4</sup>Zresztą nie do końca tak było. Na przykład, kiedy Jerzy Topolski pisał o teorii materializmu historycznego i wypływających z niej dyrektywach metodologicznych, to nie chodziło mu o zwykłą aplikację teorii materializmu historycznego wspartą cytatami z klasyków do analiz konkretnego materiału historycznego, ale o podejście twórcze, które uzmysławia wielość czynników wpływających na kształt procesu historycznego i na skomplikowane relacje między nimi. Jerzy Topolski, „O związkach między teorią a metodą materializmu historycznego”. *Przegląd Humanistyczny*, rok XXIII, nr 7, 1979, s. 9.

historii jako dyscypliny, która wchłania niestandardowe podejścia do przeszłości i przez to się regeneruje – to tak właśnie dzieje się z wyżej wspomnianymi ideami: historia wchłonie te, które pozwolą jej się zregenerować, a odrzuci najbardziej ekstremalne, które podważyłyby jej istnienie.

Po drugie, język, którym posługiwali się, a często jeszcze się posługują, teoretycy historii w Polsce, a który czerpał inspiracje z popularnej w latach osiemdziesiątych szkoły myślenia Jerzego Kmity oraz z filozofii analitycznej, był dla historyków zbyt trudny. Ów naukowy żargon, który nieraz był obiektem drwin i żartów w stylu: „*Metodologii* Topolskiego nie da się czytać bez słownika”, prowadził do odrzucenia rozważań teoretycznych i metodologicznych przez historyków z powodu ich niekomunikatywności.

Po trzecie, polska teoria historii miała wymiar abstrakcyjno-teoretyczny, a nie praktyczny. Często polegała ona na budowaniu modeli, schematów, które tylko instrumentalnie traktowały materiał historyczny, ale z niego nie wypływały. Wykorzystanie teorii polegało często na przykładaniu gotowych modeli do materiału badawczego, co wzbogacało wiedzę o teorii (weryfikowało ją), a nie o historii (historiografii) jako takiej. Historiografia stała się dla teorii historii magazynem przykładów i odgrywała wobec teorii rolę służebną, co przyczyniło się do narastającego przekonania, że „historycy – sobie, a metodolodzy – sobie”. W ten sposób upowszechnił się pogląd, że teoria historii nie ma większego znaczenia dla praktykujących historyków i jest „sztuką dla sztuki”. Spowodowało to, że historycy w zasadzie rzadko czytają prace teoretyków historii, jednak i sami teoretycy historii, którzy wypowiadają się na temat historiografii, często wybiórczo i powierzchownie czytają prace historyczne.

Po czwarte, metodologów często cechował pouczający ton i pewne poczucie wyższości. Często też sami określali się mianem „sekty”, co sugerowało, że jakoby posiadają oni jakąś tajemną wiedzę, która dla zwykłych historyków jest niedostępna. Co więcej, o teoretycznie wyrafinowanych pracach metodolodzy mówią, że są „dojrzałe”, co sugeruje, że deskryptywne są „niedojrzałe”. Prowadzi to do infantylizowania historyków i traktowania ich w kategoriach paternalistycznych.

Wspomniany wyżej Serczyk zarzucił Topolskiemu, że „nie lubi pozytywizmu we wszelkich jego odmianach i nawet podnosząc jego zasługi dla rozwoju nauki historycznej, czyni to w takiej formie, aby czytelnikowi ów pozytywizm choć trochę obrzydzić”<sup>5</sup>. Faktem jest, że często „naiwny” pozytywizm historyków jest demonizowany i jawi się w pracach metodologów jak „prymitywizm” w stosunku do „cywilizacji”, z drugiej jednak strony metodologom trudno jest pogodzić się z istnieniem „czystych faktów”, w obronie których często stają historycy.

W książce tej promuję zatem myślenie teoretyczne i krytyczne, które próbuje ponownie zbliżyć do siebie teorię i praktykę badań historycznych, a tym samym odbudować most je łączący. Próbuje ona łączyć refleksję nad niekonwencjonalnym sposobem uprawiania historii z podjęciem niekonwencjonalnych w stosunku do tradycyjnej historii tematów i niestandardową ich interpretacją, przy zachowaniu zasad profesjonalnego warsztatu historyka. Nie liczę na to, że tradycyjnie nastawieni historycy zaczną teraz uprawiać inaczej swoją dyscyplinę, liczę jednak na to, że można kształcić nowe pokolenia historyków w taki sposób, by łączyli oni dobry warsztat historyczny z umiejętnością krytycznego i teoretycznego myślenia. By projekt ten się udał, historycy i teoretycy historii powinni spotkać się w pół drogi: a zatem historycy powinni bez uprzedzeń poczytać trochę prac teoretycznych, a teoretycy powinni posiedzieć w archiwach lub porządnie analizować piśmiennictwo historyczne, o którym piszą. Być może wtedy nawzajem bardziej doceniłoby swoją pracę i wysiłek intelektualny, który zmierza przecież w tym samym kierunku, tzn. do poszerzania naszej wiedzy o przeszłości i jej zrozumienia oraz do doskonalenia i wzbogacania warsztatu badawczego, a także pisarskiego. Ideałem bowiem jest wypracowanie takiej historii, która byłaby zarówno nauką ustalającą fakty, jak i sztuką ich przedstawiania oraz filozofią, która pozwala je zrozumieć<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Serczyk, „Czy teoria stanie się praktyką?”, s. 44.

<sup>6</sup> Krzysztof Pomian, „Przeszłość: od wiary do poznania”, w: tegoż, *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: UMCS, 2006, s. 48.



\*

„Historiografia znajduje się dziś pod przemożnym ciśnieniem dziejącej się Historii” – pisał Andrzej Feliks Grabski. Znany badacz historiografii doskonale zdawał sobie sprawę, że przemiany zachodzące w Polsce po 1989 roku niosą dla rozwoju historiografii tyleż samo szans, ileż zagrożeń. „Zwróciłbym uwagę – kontynuuje Grabski – przede wszystkim na widoczne dziś – piszę te słowa w grudniu 1999 r. – gołym okiem niebezpieczeństwo **nowego upolitycznienia** historiografii. [...] Pojawiają się bowiem [...] coraz liczniejsze okazy nowej historii «jedynie słusznej», pretendującej do monopolu na Prawdę, Rację i Wartości” [podkr. AFG]<sup>7</sup>. Dalej Grabski podkreślał, że konsekwencją owego upolitycznienia historiografii jest jej deprofesjonalizacja, a najważniejszym zadaniem współczesnej historiografii jest potrzeba wypracowania wizji historii Polski oczyszczonej z obrastających ją mitów.

Z kolei, wyjaśniając obecność i popularność mitów historiograficznych, Jerzy Topolski pisał, że dają nam one poczucie prostego zrozumienia przeszłości; sprawiają, że poruszamy się w niej bezpiecznie, zwalnia nas od krytycznych dociekań, dając zabarwione etyką, niejako automatyczne odpowiedzi na trudne pytania badawcze<sup>8</sup>. Dlatego też jakże trudno mojemu pokoleniu urodzonemu w latach sześćdziesiątych pogodzić się z dewaluacją mitu martyrologicznego, którego sama byłam częścią (pokolenie Solidarności jako kolejne – i ostatnie – pokolenie „powstańców”). Jakże trudno uczyć urodzone w latach osiemdziesiątych pokolenie, które,

---

<sup>7</sup> Andrzej F. Grabski, „Najnowszy zwrot w historiografii polskiej – szanse i zagrożenia”, w: tegoż, *Zarys historii historiografii polskiej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2000, s. 244-245.

<sup>8</sup> Zob.: Jerzy Topolski, „Mity w nauce historycznej oraz w nauczaniu historii”, w: *Nauczanie historii dziś. Zaszłości i oczekiwania*, pod red. Kazimierza Bartkiewicza. Zielona Góra: ODN, 1992 oraz tegoż, „Mity i koncepty teoretyczne w narracji historycznej”, w: tegoż, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Rytm, 1996. Por.: stwierdzenie Witolda Kuli: „Historię historiografii można pod pewnym i to na pewno jednostronnym kątem widzenia ująć jako dzieje wielowiekowego tworzenia mitów i walki o wyzwolenie się z nich”. Witold Kula, *Rozważania o historii*. Warszawa: PWN, 1958, s. 27.

komentując zdjęcia z Auschwitz, mówi: „nie chcemy już być ofiarami”. Jakże trudno przejść obok reklamujących stronę internetową samorządu studentów Wydziału Historycznego plakatów, na których zamieszczony jest kolaż wykorzystujący postaci wycięte z sowieckich plakatów propagandowych (kobieta, mężczyzna i syn-konsomolec). Jakże trudno zignorować pub „Proletariat” z popiersiem Lenina w witrynie. Z drugiej strony jednak jakże równie trudno, będąc teoretykiem historii i krytykiem historiografii wprowadzającym na zajęciach tematy dotyczące nieeuropocentrycznych studiów postkolonialnych, krytycznie analizujące tradycyjne koncepcje męskości i kobiecości elementy studiów *genderowych*, czytać artykuły o wytycznych dotyczących wychowania młodego pokolenia, które chcą je kształcić w duchu tradycji narodowych, patriotyzmu i uniwersalnych wartości chrześcijańskich, wykorzystując w tym celu fundamentalne mity polskiej historii („Polska jako przedmurze chrześcijaństwa”, „za naszą wolność i waszą”, kreowanie obrazu Polski, która nie dorosła do demokracji i musi być rządzona twardą ręką; wiodąca figuracja kobiety jako matki, itd.) tak, jakby mitologia tych mitów nigdy nie została (m.in. przez historyków) zanalizowana, a płynące z niej zagrożenia zidentyfikowane. Zaiste, jedne historie (historie akademickie) wspierają jedną władzę, a inne historie (historie niekonwencjonalne) – drugą. Przy tym są one od siebie zależne i jedno nie mogą istnieć bez drugich. Tak, jak *yin* i *yang*.



## Bibliografia



### Nowa humanistyka i historia niekonwencjonalna

- Object Art. Repulsion and Desire in American Art*, exhibit catalog. New York: Whitney Museum of Modern Art, 1993.
- About-Ela, Hosam, „Comparative Hybridities: Latin American Intellectuals and Postcolonialists”. *Rethinking Marxism*, vol. 16, nr 3, July 2004.
- Agamben, Giorgio, *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- Aigner-Varoz, Erika, „Metaphors of a Mestiza Consciousness: Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*”. *Melus*, vol. 25, nr 2, Summer, 2000.
- Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod red. Michała Buchowskiego. Warszawa: Instytut Kultury, 1999.
- An, Yanming, „Western «Sincerity» and Confucian «Cheng»”. *Asian Philosophy*, vol. 14, nr 2, July 2004.
- Ankersmit, Frank, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. Ewy Domańskiej. Kraków: Universitas, 2004.
- „Antypody”, numer tematyczny. *Czas Kultury*, nr 2, 2002.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- Appadurai, Arjun, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Universitas, 2005.
- Appleby, Joyce; Hunt, Lynn; Jacob, Margaret, *Powiedzieć prawdę o historii*, przekł. Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Aurell, Jaume, „Autobiography as Unconventional History: Constructing the Author”. *Rethinking History*, vol. 10, nr 3, September 2006.

- Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. Mariana Kempnego i Ewy Nowickiej. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Badmington, Neil, „Theorizing Posthumanism”. *Cultural Critique*, vol. 53, Winter 2003.
- Badiou, Alain, *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal*. Paris: Hatier, 1993.
- Bakke, Monika, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*. Poznań: IF UAM, 2000.
- , „Nieantropocentryczna tożsamość?”, w: *Media/ciało/pamięć. O współczesnych tożsamościach kulturowych*, pod red. Andrzeja Gwoździa i Agnieszki Ćwikiel. Warszawa: Instytut A. Mickiewicza, 2006.
- Bator, Joanna, *kobieta*. Warszawa: Twój Styl, 2002.
- Baudrillard, Jean, *Ameryka*, przekł. Renata Lis. Warszawa : Sic!, 1998.
- , *L'illusion de la fin ou la grève des événements*. Paris: Galilée, 1992.
- , *Revenge of the Crystal. Selected Writings on the Modern Object and Its Destiny, 1968-1983*. Sydney: Pluto Press, 1990.
- , *Rozmowy przed końcem*. Rozmawia Philippe Petit, przekł. Renata Lis. Warszawa: Sic!, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- , *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- , *Nowoczesność i zagłada*. Warszawa: Masada, 1992.
- , *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przekł. Janina Bauman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Beasley, Chris and Bacchi Carol, „The Political Limits of «Care» in Re-Imagining Interconnection/Community and an Ethical Future”. *Australian Feminist Studies*, vol. 20, nr 46, March 2005.
- Becker, Marjorie, „Talking Back to Frida: Houses of Emotional *Mestizaje*”. *History and Theory*, Theme Issue 41, December 2002.
- , „When I was a child, I danced as a child, but now that I am old, I think about salvation. Concepción Gonzáles and a past that would not stay put”, w: *Experiments in Rethinking History*.
- Benso, Susan, *The Face of Things. A Different Side of Ethics*. Albany: State University of New York Press, 2000.

- Bhaba, Homi K., *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- Bińczyk, Ewa „«Antropologia nauki» Bruno Latoura na tle polemik”. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 1, 2004.
- , „Na obrzeżach konstruktywizmu – na obrzeżach myślenia”. *Er(r)go*, nr 2, 2001.
- Bishop, John, *Ssaki transgeniczne*, przekł. Joanna Grabarek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Blaut, James M., „Teoria rasizmu kulturowego. Teoria i praktyka”, przekł. Mariusz Turowski. *Lewa noga*, nr 15, 2003.
- Braembussche, Antoon Van Den, „Historia i pamięć: kilka uwag na temat ostatnich dyskusji”, przekł. Ewa Domańska, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*
- Breisach, Ernst, *On the Future of History. The Postmodernist Challenge and Its Aftermath*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Brzechczyn, Krzysztof, *Metodologiczne osobliwości historii w świetle idealizacyjnej teorii nauki*. „Principia”, t. XV, 1996.
- , „O odmianach historii alternatywnej”, w: *Gra i konieczność*.
- , „W obronie metanarracji w filozofii historii”, w: *Całość – wizje, pejzaże, teorie* (Problemy/dyskusje, tom VI), pod red. Piotra Orlika. Poznań: IF UAM, 2006.
- Buchowski, Michał, *The Rational Other*. Poznań: Humaniora, 1997.
- , *Zrozumieć innego. Antropologia racjonalności*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2004.
- Buczyńska-Garewicz, Hanna, „Język przestrzeni u Heideggera”. *Teksty Drugie*, nr 4, 2005.
- Bugajewski, Maciej, „Komunikacja i przeszłość. Przyczynek do badań nad funkcją teorii historiografii”. *Przegląd Bydgoski*, vol. XVI, Bydgoszcz 2005.
- Buruma, Ian, Avishai Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, przekł. Adam Lipszyc. Kraków: Universitas, 2005.
- Castillo, Debra A., „Anzaldúa and Transnational American Studies”. *PMLA*, vol. 121, nr 1, January 2006.
- Chakrabarty, Dipesh, „Postkolonialność a podstęp historii: kto wypowiada się w imieniu przeszłości Indii?”, przekł. Daniel Vogel. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 3-4, 2003.

- , *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.
- Chambers, Iain, *Culture After Humanism. History, Culture, Subjectivity*. London-New York: Routledge, 2001.
- Cioran, Émile M., *Ćwiartowanie*, przekł. Maciej Falski. Warszawa: KR, 2004.
- Cohen, Daniel J.; Roy Rosenzweig, *Digital History: A Guide to Gathering, Preserving, And Presenting the Past on the Web*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.
- Cohen, Sande, *History Out of Joint. Essays on the Use and Abuse of History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Comis, Guido, „L'estetica dell'abietto. L'imagine del corpo negli anni Novanta”. *Ricerche di Storia dell'arte*, vol. 71, 2000.
- Corbett, Joyce, „Fashion Domesticated: The Apron”. *Journal of Unconventional History*, vol. 4, nr 1, 1992.
- Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*, ed. by José David Saldívar, and Héctor Calderón. Durham and London: Duke University Press, 1991.
- „The Cultural Biography of Objects”. Tematyczny numer pisma *World Archaeology*, ed. by Chris Gosden and Yvonne Marschall, vol. 31, nr 2, 1999.
- Czapliński, Przemysław, „Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec «mimesis»”, w: *Człowiek i rzecz*.
- Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, pod red. Seweryny Wyślouch i Bogumiły Kaniewskiej. Poznań: UAM, 1999.
- Czy koniec historii?* pod red. Ireny Lasoty. Warszawa: PoMOST, 1991.
- Darwin, Karol, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, przekł. Zofia Majlert i Krystyna Zaćwilichowska. Warszawa: PWN, 1988.
- Davidson, Cathy N. and Goldberg David Theo, „A Manifesto for the Humanities in a Technological Age”. *The Chronicle of Higher Education*, vol. 50, nr 23, 2004.
- Davis, Natalie Zemon, *Slaves on Screen: Film and Historical Vision*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

- Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century*, ed. by Arturo J. Aldama and Naomi H. Quiñonez. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Derrida, Jacques, *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée, 1996.
- , *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.
- , *Χώρα/Chora*, przekł. Maria Gołębowska. Warszawa: KR, 1999.
- , Weber, Elisabeth, „Passages – from Traumatism to Promise”, w: *Points-Interviews 1974-1994*, ed. by Elisabeth Weber, trans. by Peggy Kamuf & Others. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- , *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- Dirlik, Arif, *Postmodernity's Histories. The Past as Legacy and Project*. Lanham: Rowman and Littlefield 2000.
- , „Whither History? Encounters with Historicism, Postmodernism, Postcolonialism”. *Futures*, vol. 34, 2002.
- Docherty, Thomas, „For a New Empiricism”. *Parallax*, vol. 5, nr 2, 1999.
- Domańska, Ewa, „Diatanaty. Prochy, diamenty i metafizyka obecności”. *Czas Kultury*, nr 3-4, 2005.
- , „Jaskinia Chejrona: Inny dyskurs edukacji”, w: *Uczeń i nowa humanistyka*, pod red. Marii Kujawskiej. Poznań: IH UAM, 2000.
- , „O potrzebie przeszłości”, w: *Komu potrzebna jest przeszłość?*, pod red. Danuty Minty-Tworzowskiej i Łukasza Olędzkiego. Poznań: KNSA, 2006.
- , „Kryzys tradycyjnego rozumienia historii w filozofii anglosaskiej”. *Historyka*, vol. XXIV, 1994.
- , „The Material Presence of the Past”. *History and Theory*, vol. 45, nr 3, October 2006.
- , „Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii”, w: Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Wyd. II poprawione i uzupełnione. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2005.
- , „Nekrokracja”. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1-2, 2004.
- , „Tekstualizacja archeologii. (Od Barthesa do Hoddera)”, w: *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?* pod red. Janusza Ostoja-Zagórskiego. Poznań: IH UAM, 1997.



- Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge, 1996.
- Droit, Roger-Pol, *51 zabaw (z) rzeczami. Doświadczenie rzeczywistości*, przekł. Elżbieta Urscheler. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Dylematy wielokulturowości*, pod red. Wojciecha Kalagi. Kraków: Universitas, 2004.
- Eagleton, Terry, *Iluzje postmodernizmu*, przekł. Piotr Rymarczyk. Warszawa: Spacja, 1998.
- An Emotional History of the United States*, ed. by Peter N. Stearns and Jan Lewis. New York: New York University Press, 1998.
- „Emotions Inside Out: 130 Years after Darwin's. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*”. *Annales of the New York Academy of Sciences*, vol. 1000, December 2003.
- „Environmental History”. Numer tematyczny *History and Theory* vol. 42, nr 4, December 2003.
- Ernst, Wolfgang, „Let There Be Irony: Cultural History and Media Archaeology in Parallel Lines”. *Art History*, vol. 28, nr 5, November 2005.
- „Essays on the Humanities”. Special Issue: *New Literary History*, vol. 36, nr 1, Winter 2005.
- Experiments in Rethinking History*, ed. by Alun Munslow and Robert A. Rosenstone. New York and London: Routledge, 2004.
- Fay, Brian, „Unconventional History”. Theme issue. *History and Theory*, vol. 41, December 2002.
- Febvre, Lucien, „La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?” *Annales d'histoire sociale*, vol. 3, nr 1-2, Janvier-Juin 1941.
- Ferry, Luc; Jean-Didier, Vincent, *Co to jest człowiek?: o podstawach filozofii i biologii*, przekł. Monika Milewska. Warszawa: PIW, 2003.
- Ferry, Luc, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę, człowiek*. Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Warszawa 1995.
- Fuery, Patrick and Mansfield Nick, *Cultural Studies and the New Humanities: Concepts and Controversies*. New York and Melbourne: Oxford University Press, 1998.

- Foster, Hal, „Obscene, Abject, Traumatic”. *October* 78, Fall 1996.
- Foucault, Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekł. Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia-Spacja, 1993.
- , „Wykład z 28 stycznia 1976”, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przekł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998.
- Fox-Genovese, Elizabeth, „Introduction: Of the Writing of History”. *The Journal of the Historical Society*, vol. 4, nr 2, Spring 2004.
- Fuchs, Barbara and Baker David J., „The Postcolonial Past”. *Modern Language Quarterly*, vol. 65, nr 3, September 2004.
- Fukuyama, Francis, *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. Bartłomiej Pietrzyk. Kraków: Znak, 2004.
- , *Koniec historii*, przekł. Tomasz Biedroń, Marek Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1996.
- Gell, Alfred, *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Gieysztor-Miłobędzka, Elżbieta, „Historia – system. «Czas i historia wielobarwnym kobiercem dziejów». (Nowa Historia)”, w: *Historia a system*.
- Goldner, Loren, „Europocentryzm, wielokulturowość, czy kultura światowa. O «lewicowej» odpowiedzi na współczesny upadek społeczny”, przekł. Maciej Gachewicz i Zbigniew Marcin Kowalewski. *Lewą nogą*, nr 15, 2003.
- Goldstein, Philip, *Post-Marxist Theory. An Introduction*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Gosk, Hanna, *Zamiast końca historii. Rozumienie oraz prezentacja procesu historycznego w polskiej prozie XX i XXI wieku podejmującej tematy współczesne*. Warszawa: Elipsa, 2005.
- Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii*, pod red. Grzegorza A. Dominiaka, Janusza Ostoja-Zagórskiego i Wojciecha Wrzoska. Bydgoszcz: Epigram, 2005.
- Grabski, Andrzej F., *Dzieje historiografii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- , *Zarys historii historiografii polskiej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2000.

- Gray, John, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przekł. Cezary Cieśliński. Warszawa: Książka i Wiedza, 2003.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *The Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- , „Użyteczność historii: uobecnienie i odkupienie”, przekł. Ewa Domańska, w: *Pamięć, etyka i historia*.
- Habermas, Jürgen, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przekł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Scholar, 2003.
- Handbook of Material Culture*, ed. by Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer. London: Sage, 2006.
- Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- Harding, Sandra, „Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophical and Scientific Debate”, w: *The Feminist Standpoint Theory Reader*, ed. by Sandra Harding. New York and London: Routledge 2003.
- , *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism, and Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- Harkin, Michael E., „Feeling and Thinking in Memory and Forgetting: Toward an Ethnohistory of the Emotions”. *Ethnohistory*, vol. 50, nr 2, 2003.
- Harman, Graham, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago and La Salle: Open Court, 2002.
- Hayles, Katherine N., „The Human in the Posthuman”. *Cultural Critique*, vol. 53, Winter 2003.
- Heidegger, Martin, *Bycie i czas*, przekł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- , *Co wie się myśleniem?*, przekł. Janusz Mizera. Warszawa-Wrocław Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- , „Rzecz”, w: tegoż, *Odczyty i rozprawy*, przekł. Janusz Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński, 2002.
- Historia a system*, pod red. Marii Poprzęckiej. Warszawa: Arx Regia, 1997.

- Historia literatury amerykańskiej XX wieku*, t. 2, pod red. Agnieszki Salskiej. Kraków: Universitas, 2003.
- Historia: o jeden świat za daleko?*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: IH UAM, 1997.
- History After the Three Worlds. Post-Eurocentric Historiography*, ed. by Arif Dirlik, Vinay Bahl and Peter Gran. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- Hobsbawm, Eric, „Manifest dla historii”, przekł. Wojciech Nowicki. *Europa*, 42, nr 3/05, 19.01.2005.
- Holtorf, Cornelius, „Notes on the Life History of a Pot Shard”. *Journal of Material Studies*, vol. 7, nr 1, 2002.
- Iggers, Georg G., „The Crisis of the Conventional Conception of Scientific History”, w: tegoż, *New Directions in European Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1975.
- , *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997.
- , „Użycia i nadużycia historii: o odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie”, przekł. Agnieszka Pantuchowicz, w: *Pamięć, etyka i historia*.
- Jakubowska, Agata, *Na marginesach lustra: ciało kobiece w pracach polskich artystek*. Kraków: Universitas, 2004.
- Jones, Andrew, *Archaeological Theory and Scientific Practice. Topics in Contemporary Archaeology*. Cambridge University Press, 2002.
- Kalaga, Wojciech, *Nebulae of Discourse: Interpretation, Textuality, and the Subject*. Frankfurt, Berlin, New York: Lang, 1997.
- Kaye, Harvey J., *The Powers of the Past: Reflections on the Crisis and Promise of History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Kearns, Katherine, *Psychoanalysis, Historiography, and Feminist Theory. The Search for Critical Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kitliński, Tomek, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*. Kraków: Aureus, 2001.
- Klein, Kerwin Lee, „O pojawieniu się pamięci w dyskursie historycznym”, przekł. Maciej Bańkowski. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1-2, 2003.

- Knappett, Carl, *Thinking Through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.
- Koczanowicz, Leszek, *Wspólnota i emancypacja. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*. Wrocław: DSWE, 2005.
- Koehn, Daryl, „Ethics of Care”, w: tejże, *Rethinking Feminist Ethics. Care Trust and Empathy*. London and New York: Routledge, 1998.
- Kolbuszewska, Jolanta, „Przełom antypozytywistyczny czy mutacja modernistyczna? Rozważania o przemianach w historiografii schyłku XIX i początku XX wieku”, w: *Między modernizmem a postmodernizmem w historiografii*.
- Kołodziejczyk, Dorota, „Antropologiczne fabulacje – hybryda, tłumaczenie, przynależność we współczesnej powieści anglojęzycznej”, w: *Ojczyzny słowa: Narracyjne wymiary kultury*, pod red. Wojciecha J. Burszty. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.
- , „Kolonialne kontury, globalne przemieszczenia. Nowa wyobraźnia przestrzenna w literaturze”. *Czas Kultury*, nr 2, 2002.
- , „Trawerses przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji”. *Er(r)go*, nr 8, 2004.
- Kopytoff, Igor, „Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces”, przekł. Ewa Klekot, w: *Badanie kultury*.
- Koselleck, Reinhart, *Semantyka historyczna*, przekł. Wojciech Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.
- Kotarbiński, Tadeusz, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa: PWN, 1986.
- Korzeniewski, Bartosz, *Polityczne rytuały pokuty w perspektywie zagadnienia autonomii jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Krajewski, Marek, „W stronę socjologii przedmiotów”, w: *W cywilizacji konsumpcyjnej*, pod red. Mariana Golki. Poznań: UAM, 2004.
- Krauss, Rosalind E. „The Destiny of the *Informe*”, w: Yve-Alain Bois, Rosalind E. Krauss, *Formless. A User's Guide*. New York: Zone Books, 1997.
- Kristeva, Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Seuil, 1980.

- Krzysztofek, Kazimierz, „Człowiek posthumanistyczny?” *Kultura Współczesna*, nr 1 (19), 1999.
- Kryzys kultury europejskiej?, pod red. Ludmiły Żuk-Łapińskiej. Rzeszów: WSP, 1997.
- Kuhn, Thomas S., *Dwa bieguny: tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przekł. Stefan Amsterdamski. Warszawa: PIW, 1985.
- , *Struktura rewolucji naukowych*, przekł. Helena Ostromecka. Warszawa: Aletheia, 2001.
- Kula, Marcin, „Kamienie mówią – ale to, co my chcemy powiedzieć”, w: *Historyk i historia. Studia dedykowane pamięci Profesora Mirosława Franćica*, pod red. Adama Walaszka i Krzysztofa Zamorskiego. Kraków: Tow. Wyd. „Historia Jagiellonica”, 2005.
- , *Krótki raport o użytkowaniu historii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- , „Pamięć o historii uwikłana w jej bieg”. *Przegląd Socjologiczny*, vol. XLIX, nr 2, 2000.
- , „Współczesne sposoby wypowiedzi o historii”. *Studia Polityczne*, nr 11, 2000.
- Kula, Witold, *Rozważania o historii*. Warszawa: PWN, 1958.
- Latour, Bruno, „Do Scientific Objects Have a History? Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid”. *Common Knowledge*, vol. 5, nr 1, 1996.
- , *Pandora’s Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge Mass.; London: Harvard University Press, 1999.
- , *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, trans. by Catherine Porter. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2004.
- , „Pragmatogonies. A Mythical Account of How Humans and Nonhumans Swap Properties”. *American Behavioral Scientist*, vol. 37, nr 6, May 1994.
- , *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- , „When Things Strike Back: A Possible Contribution of «Science Studies» to the Social Sciences”. *The British Journal of Sociology*, vol. 51, nr 1, January/March 2000.
- Leszkowicz, Paweł, *Helen Chadwick: ikonografia podmiotowości*. Kraków: Aureus, 2001.

- , Tomek Kitliński, *Miłość i demokracja*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2005.
- Lefebvre, Henri, *La fin de l'histoire*. Paris: Minuit, 1971.
- Leeson, David, „Cutting Through History: Hayden White, William S. Burroughs, and Surrealistic Battle Narratives”. *Left History*, vol. 10, nr 1, Fall/Winter 2004 [oraz dyskusja: Nancy Partner, „Reading, Writing, Getting It Right: A Response to David Leeson’s «Cutting Through History»”; Robert M. Stein, „Fictional Plots and Historical Explanation: A Response to David Leeson’s «Cutting Through History»”; David Leeson, „Who Shall Decide, When Doctors Disagree? David Leeson Respond in Turn”, tamże].
- Loba, Mirosław, *Sujet et théorie littéraire en France après 1968*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003.
- Lowenthal, David, „Przeszłość to obcy kraj”. *Res Publica*, nr 3, 1991.
- Lubiak, Jarosław, „O nowy kształt pamięci. Muzeum Żydowskie w Berlinie”. *Artium Quaestiones*, vol. XVI, 2005.
- Lundeen, Kathleen, „Who Has the Right to Feel? The Ethics of Literary Empathy”, w: *Mapping the Ethical Turn: A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*, ed. by Todd F. Davis and Kenneth Womack. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001.
- Lutz, Catherine and White Geoffrey M., „The Anthropology of Emotions”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986.
- Liotard, Jean-François, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przekł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Aletheia, 1997
- , „Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?”, przekł. Michał Paweł Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*.
- Łukaszyk, Ewa, „Tożsamość hybrydyczna jako anachronizm, przedmiot terapii i nowa jakość (przypadek portugalski)”. *Er(r)go*, nr 9, 2004.
- Making Things Public – Atmosphere of Democracy*, ed. by Bruno Latour and Peter Weibel. MIT Press and ZKM Karlsruhe, Germany, 2005.
- Manifesto: A Century of Isms*, ed. by Mary Ann Caws. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.

- Martinez, Theresa A., „Making Oppositional Culture, Making Standpoint: A Journey into Gloria Anzaldúa's Borderlands”. *Sociological Spectrum*, vol. 25, 2005.
- Material Culture: Critical Concepts in the Social Sciences*, 5 vols., ed. by Victor Buchli. London and New York: Routledge, 2004.
- The Material Culture Reader*, ed. by Victor Buchli. Oxford: Berg, 2002.
- Maternicki, Jerzy, „Nowy program zajęć z historii historiografii i metodologii historii”. *Historyka*, t. XVIII, 1988.
- , *Wielokształtność historii. Rozważania o kulturze historycznej i badaniach historiograficznych*. Warszawa: PWN, 1990.
- Materiality*, ed. by Daniel Miller. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- „Materializing Ethnography”, numer tematyczny *Journal of Material Culture*, vol. 9, nr 1, 2004.
- Mauss, Marcel, „Szkie o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych”, przekł. Krzysztof Pomian, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*. Warszawa: KR, 2001.
- McDonough, Thomas F.; Molesworth, Helen; Ross, Kristin; Singerman, Howard, „The Politics of the Signifier II: A Conversation of the *Informe* and the Abject.” *October* 67, Winter 1994.
- McElvaine, Robert S., „Biology as a Lens. The Relevance of Biohistory”. *The Chronicle of Higher Education*, vol. 49, nr 8, 2002.
- , *Eve's Seed: Biology, the Sexes, and the Course of History*. New York: McGraw-Hill, 2001.
- „Między modernizmem a postmodernizmem w historiografii”, pod red. Jana Pomorskiego. *Res Historica*, z. 19, 2005.
- Miller, Daniel, *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Mitchell, Bonnie L. and Feagin Joe, „America's Racial-Ethnic Cultures: Opposition within a Mythical Melting Pot”, w: *Toward the Multicultural University*, ed. by Benjamin. Brower, Terry Jones and Gale Auletta Young. Westport, CT: Greenwood Press, 1995.
- Morris, Andrew, „Fight for Fertilizer!: Excrement, Public Health, and Mobilization in New China”. *Journal of Unconventional History*, vol. 6, nr 3, 1995.



- Moskalewicz, Marcin, „«Murzynek Bambo – czarny wesoły». Próba postkolonialnej interpretacji tekstu”. *Teksty Drugie*, nr 1/2, 2005.
- Nagel, Thomas, „Jak to jest być nietoperzem?”, w: tegoż, *Pytania ostateczne*, przekł. Adam Romaniuk. Warszawa: Aletheia, 1997.
- Nation and Narration*, ed. by Homi K. Bhaba. London and New York: Routledge, 1990.
- Nawarecki, Aleksander, *Rzeczy i marzenia. Studia o wyobraźni poetyckiej skamandrytów*. Katowice: UŚ, 1993.
- Nealon, Jeffrey and Giroux Susan Searls, *The Theory Toolbox: Critical Concepts for the New Humanities, Arts, and Social Sciences*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.
- The New Humanities Reader*, ed. by Kurt Spellmeyer and Richard Miller: Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.
- Niethammer, Lutz, „Postmodernistyczne wyzwanie. Historia jako pamięć w epoce nauki”, w: *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności*, wybór, przekł. i oprac. Jerzy Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003.
- , *Posthistoire: Has History Come to an End?*, trans. by Patrick Camiller. London; New York: Verso, 1992.
- Nietzsche, Friedrich, „O pożytkach i szkodliwości historii dla życia”, w: tegoż, *Niewczesne rozważania*, przekł. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Znak, 1996.
- , *Pisma pozostałe 1862-1875*, przekł. Bogdan Baran. Kraków: inter esse, 1993.
- Noiriél, Gérard, *Sur la „crise” de l’histoire*. Paris: Belin 1996.
- Nora, Pierre, „Czas pamięci”, przekł. Wiktor Dłuski. *Res Publica Nowa*, nr 7, lipiec 2001.
- Odmiany odmieńca: Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*, pod red. Tomasza Basiuka, Dominiki Ferens, Tomasza Sikory. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2002.
- Okopień, Krzysztof, „Podmiot czyli podrzutek”. *Teksty Drugie*, nr 3, 1991.
- Olsen, Bjørnar, “Material Culture after Text: Re-Membering Things”. *Norwegian Archaeological Review*, vol. 36, nr 3, 2003.
- „On Presence”, ed. by Eelco Runia and Elizabeth Brouwer. *History and Theory*, vol. 45, nr 3, 2006.

- O kryzysie, przygotował i przedmową opatrzył Krzysztof Michalski. Warszawa: Res Publica, 1990.
- Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności*, wybór, przekł. i oprac. Jerzy Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003.
- Ostoja-Zagórski, Janusz, „Archeologia wobec humanistycznych koncepcji badań nad kulturą”. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, vol. L, nr 3-4, 2002.
- , Aleksander Posern-Zieliński, Andrzej Pośpiech, „Archeologia, etnologia, historia kultury materialnej – perspektywy badań”. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, vol. XLV, nr 2, 1997.
- Pakszys, Elżbieta, *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu. Studium epistemologii naturalizowanej w perspektywie feministycznej*. Poznań: UAM, 2000.
- Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Pawelec, Tomasz, *Dzieje i nieświadomość: założenia teoretyczne i praktyka badawcza*. Katowice: UŚ, 2004.
- Pels, Dick; Hetherington Kevin and Vandenberghe Frédéric, „The Status of the Object. Performances, Mediations, and Techniques”. *Theory, Culture and Society*, vol. 19, nr 5/6, 2002.
- Perkowska, Halina, *Człowiek a idea końca historii*. Szczecin: Zachodniopomorska Szkoła Biznesu, 2002.
- Perniola, Mario, *The Sex Appeal of the Inorganic. Philosophies of Desire in the Modern World*. New York, London: Continuum, 2004.
- Po co nam historia?*, przekł. Maria Mróz, wstęp Tadeusz Łepkowski. Warszawa: PIW, 1985.
- Pomian, Krzysztof, *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: UMCS, 2006.
- , „List o końcu historii, kryzysie przyszłości i innych sprawach z tym związanych”, w: tegoż, *Oblicza dwudziestego wieku. Szkice historyczno-polityczne*. Lublin: UMCS, 2002.
- , „Kryzys przyszłości”, w: *O kryzysie*.
- Pomorski, Jan, „Czy scjentyzm w historiografii końca XX wieku jest całkiem *passé*?” *Historyka*, vol. XXX, 2000.

- , „Historia historiografii, jej dzień dzisiejszy i perspektywy”, w: *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, pod red. Jerzego Maternickiego. Rzeszów: WSP, 2004.
- , „Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej”, w: *Świat historii*.
- , „Koncepcja paradygmatu historiograficznego”, w: *Historia. Poznanie i przekaz*, pod red. Barbary Jakubowskiej. Rzeszów: WSP, 2000
- , *Paradygmat „New Economic History”. Studium z teorii rozwoju nauki historycznej*. Lublin: UMCS, 1995.
- , „Paradygmatyczna struktura historiografii współczesnej”. *Przegląd Humanistyczny*, vol. 10, 1987.
- „Postkolonializm i okolice”, numer tematyczny pisma *Er(r)go*, nr 8, 2004.
- Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. Ryszarda Nycza. Kraków: Baran i Suszczyński, 1997.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja. Warszawa: IFiS PAN, 1996.
- Prakash, Gyan, *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Preucel, Robert W.; Meskell Lynn, „Knowledges”, w: *A Companion to Social Archaeology*, ed. by Lynn Meskell and Robert W. Preucel. Blackwell 2004.
- Pulido, Alberto López, „Engraving Emotions. Memory and Identity in the Quest for Emotive Scholarship”. *CrossCurrents*, Summer 2004.
- Putnam, Hilary, „Convention: A Theme in Philosophy”. *New Literary History*, vol. 13, nr 1, Autumn 1981.
- , „Dewey Lectures: Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind”. *Journal of Philosophy*, vol. XCI, nr 9, 1994.
- Radomski, Andrzej, *Historiografia a kultura współczesna*. Lublin: UMCS, 2006.
- , „Historiografia w postnowoczesnych, liberalnych demokracjach”, w: *Światooglądy historiograficzne*.
- , „Rola wiedzy historycznej w kulturze współczesnej”. *Res Historica*, z. 6, 1998.
- Ricoeur, Paul, „Między pamięcią a historią”, przekł. Małgorzata Frankiewicz. *Znak*, nr 598, marzec 2005.

- „Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona”, przekł. Wojciech Bońkowski. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1-2, 2003.
- *Pamięć, historia, zapomnienie*, przekł. Jacek Margański. Kraków: Universitas, 2006.
- „Pamięć – zapomnienie – historia”, przekł. Jacek Migasiński, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy z Castel Gandolfo*, pod red. Krzysztofa Michalskiego. Kraków: Znak, 1995.
- „Pisanie historii a przedstawianie przeszłości”, przekł. Joanna Górnicka. *Przegląd Filozoficzny*, R. X, nr 3, 2001.
- Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.
- Rosenstone, Robert, *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Rosenwein, Barbara H., „Worrying about Emotions in History”. *The American Historical Review*, vol. 107, nr 3, 2005.
- Said, Edward, *Orientalizm*, przekł. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka, 2005.
- Seed, John, „Beyond Anthropocentrism”, w: John Seed, Joanna Macy, Arne Naess & Pat Fleming, *Thinking Like a Mountain. Toward a Council of all Beings*. Philadelphia: New Society Publishers, 1988.
- Serczyk, Jerzy, „Czy teoria stanie się praktyką?” *Historyka*, t. XVI, 1986.
- Sevenhuijsen, Selma, *Citizenship and Ethics*. London: Routledge, 1998.
- Simon, Christian W., „«Evolutionary History». Trends in Contemporary History of Historiography of Environment”. *Storia della Storiografia*, vol. 47, 2005.
- Sławiński, Janusz, „Wzmianka o eklektyzmie”. *Teksty*, nr 1, 1980.
- Smith, Bonnie G., *The Gender of History. Men, Women, and Historical Practice*. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1998.
- Solarska, Maria, „Historia kobiet we Francji jako propozycja strategiczna”, w: *Gra i konieczność*.
- , *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości*. Poznań: IH UAM, 2006.

- , „Walczymy wszyscy przeciw wszystkim» – historia spod znaku niezgody”, w: *Formy przemocy w kulturze współczesnej*, pod red. Hanny Mamzer. Poznań: UAM, 2006.
- Sosnowski, Miłosz, „Uczłowieczenie-tego-co-nie-ludzkie w książeczkach o małpce Fiki-Miki i Murzynku Goga-Goga”. *Teksty Druge*, nr 1/2, 2005.
- Southgate, Beverly, *Postmodernism in History: Fear or Freedom?* London and New York: Routledge, 2003.
- Spivak, Gayatri, „Can the Subaltern Speak?”, w: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. London: Macmillan, 1988.
- Stearns, Peter N.; Stearns Carol Z., „Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”. *The American Historical Review*, vol. 90, nr 4, October 1985.
- Stearns, Peter N., *Jealousy: The Evolution of an Emotion in American History*. New York, 1989.
- , and Haggerty Timothy, „The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children, 1850-1950”. *American Historical Review*, vol. 96, February 1991.
- Stobiecki, Rafał, „Historiografia na przełomie XX i XXI wieku. Krajobraz po bitwie”. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Historycznego*, 2005.
- , „Historyk i jego rola we współczesnym świecie”, w: *Gra i konieczność*.
- , *Historia pod nadzorem*. Łódź: UŁ, 1993.
- , „Z dziejów tak zwanego przełomu metodologicznego w historiografii polskiej po II wojnie światowej”, w: „Między modernizmem a postmodernizmem w historiografii”.
- Stone, Christopher D., *Should Tree Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*. Los Angeles: William Kaufmann, 1974.
- Speigelman, Art, *Mysz. Opowieść ocalałego*. Kraków: Post, 2001.
- Szahaj, Andrzej, *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas, 2004.
- , *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń: UMK, 2004.
- Szczęśna, Ewa, „Tożsamość hybrydyczna”. *Er(r)go*, nr 9, 2004.

- Szołtysek, Mikołaj, „Od naukowej obiektywności do po-postmodernistycznego Romantyzmu – martwe pewniki i nowe paradygmaty, czyli historiografia wobec wyzwań współczesności”. *Teżniejszość – Człowiek – Edukacja*, nr 2, 2002.
- Szymanowska, Joanna, „Tożsamość hybrydyczna jako próba przezwyciężenia dylematów epoki końca wzorców”. *Er(r)go*, nr 9, 2004.
- Świat historii*, pod red. Wojciecha Wrzoska. Poznań: IH UAM, 1998.
- Światooglądy historiograficzne*, pod red. Jana Pomorskiego. Lublin: UMCS, 2002.
- Tamen, Miguel, *Friends of Interpretable Objects*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- Tarlow, Sarah, „Emotion in Archaeology”. *Current Anthropology*, vol. 41, nr 5, December 2000.
- Thacker, Eugene, „Data Made Flesh. Biotechnology and the Discourse of the Posthuman”. *Cultural Critique*, vol. 53, Winter 2003.
- Things*, ed. by Bill Brown. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.
- Thompson, Ewa, „Said a sprawa polska”. *Europa*, 65, nr 26/05, 29.06.2005.
- Topolski, Jerzy, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Rytm, 1996.
- , „Mity w nauce historycznej oraz w nauczaniu historii”, w: *Nauczanie historii dziś. Zaszłości i oczekiwania*, pod red. Kazimierza Bartkiewicza. Zielona Góra: ODN, 1992.
- , „O cechach charakterystycznych przełomu antypozytywistycznego w naukach historycznych”. *Studia metodologiczne*, nr 19, 1980.
- , „O związkach między teorią a metodą materializmu historycznego”. *Przegląd Humanistyczny*, rok XXIII, nr 7, 1979.
- , „Problemy przełomu antypozytywistycznego w naukach historycznych”, w: *Zagadnienia przełomu antypozytywistycznego w humanistyce*, pod red. Jerzego Kmity. Warszawa-Poznań, 1978.
- , *Teoria wiedzy historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1983.

- Traba, Robert, *Historia – przestrzeń dialogu*. Warszawa: ISP PAN, 2006.
- Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Tronto, Joan, „An Ethics of Care”, w: *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, ed. by Ann E. Cudd and Robin O. Andreasen. Blackwell, 2005.
- , „Who Cares? Public and Private Caring and the Rethinking of Citizenship”, w: *Women and Welfare*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.
- Taylor, Simon, „The Phobic Object. Abjection in Contemporary Art”, w: *Abject Art*.
- „Unconventional History”. Theme issue. *History and Theory*, vol. 41, December 2002.
- Vattimo, Gianni, *Koniec nowoczesności*, przekł. Andrzej Zawadzki. Kraków: Universitas, 2006.
- , „Postnowoczesność i kres historii”, przekł. Barbara Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*.
- Vernon, James, „Thoughts on the Present ‘Crisis of History’ in Britain”. *Reviews in History*, pismo elektroniczne, 2001, <http://www.ihrinfo.ac.uk/ihr/Focus/Whatishistory/index.html>.
- Vidler, Anthony, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.
- Vogel, Daniel, „Historia a postkolonializm. Pisanie historii narodowej i jej obecność w krytyce i literaturze postkolonialnej na przykładzie Indii”. Praca doktorska obroniona w Instytucie Filologii Angielskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006 (maszynopis).
- Walas, Teresa, „Horyzont metodologiczny: przeciw historii. Ku historii nowej”, w: tejsze, *Czy jest możliwa inna historia literatury?* Kraków: Universitas, 1993.
- Wallerstein, Immanuel, „Europocentryzm i jego wcielenia. Dylematy nauk społecznych”, przekł. Adam Jelonek. *Lewą nogą*, nr 15, 2003.
- Welsch, Wolfgang, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, przekł. Katarzyna Gućzalska, red. naukowa Krystyna Wilkowska. Kraków: Universitas, 2005.

- Werner, Wiktor, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. Szkice z historii historiografii polskiej i obcej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004.
- , „Od «małpiego procesu» do mechanizmów władzy. Metafora «mniejszości» jako narzędzie ideologizacji świata”, w: Dorota Mroczkowska, Marek Troszyński, *Raport mniejszości. Głosy spoza dyskursu dominującego*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2004.
- White, Hayden, „Conventional Conflicts”. *New Literary History*, vol. 13, nr 1, Autumn 1981.
- , „Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości”. *Er(r)go*, nr 2, 2001.
- , „Pisać historię z którą można żyć. Z Haydenem Whitem rozmawia Sławomir Sierakowski”. *Krytyka Polityczna*, nr 7-8, zima 2005.
- , *Poetyka pisarstwa historycznego*, pod red. Ewy Domańskiej i Marka Wilczyńskiego. Kraków Universitas, 2001.
- Wiedza a uczucia*, pod red. Aliny Motyckiej. Warszawa: IFiS PAN, 2003.
- Wilczyński, Marek, „Poststrukturalizm amerykański, psychoanaliza w badaniach literackich i krytyka feministyczna” oraz „Badania literackie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych: «Nowy Historyzm», spory o kanon literatury amerykańskiej, perspektywa postkolonialna”, w: *Historia literatury amerykańskiej*, t. II, pod red. Agnieszki Salskiej. Kraków: Universitas, 2003.
- Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Wilson, Norman J., *History in Crisis? Recent Directions in Historiography*. New Jersey: Prentice Hall, 1999.
- Windshuttle, Keith, *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theories are Murdering our Past*. New York: Free Press, 1997.
- Wiślicz, Tomasz, *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku*. Warszawa: PAN, 2004.
- Witek, Piotr, *Kultura, film, historia. Metodologiczne problemy doświadczenia audiowizualnego*. Lublin: UMCS, 2005.
- Woźniak, Marek, „Historia i rewolucja. Dyskurs rewolucyjny jako strategia osławiania przeszłości”, w: *Gra i konieczność*.



- Wrzosek, Wojciech, „Czy Historia ma przyszłość?”, w: *Gra i konieczność*.
- , „Destrukcyjna tradycyjnej wizji poznania historycznego”, w: *W kręgu historii historiografii i polityki*. Łódź: UŁ, 1997.
- , „Historia jako nauka o kulturze. Współczesne rozumienie sentencji *historia magistra vitae est*”, w: *Uczeń i nowa humanistyka*, pod red. Marii Kujawskiej. Poznań: IH UAM, 2000.
- , *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995.
- , „Losy źródła historycznego”, w: *Świat historii*.
- , „Tezy o historii w końcu XX wieku”. *Przegląd Bydgoski*, vol. 7, Bydgoszcz 1996.
- W stronę socjologii przedmiotów*, pod red. Marka Krajewskiego. Poznań: UAM, 2005.
- Wylie, Alison, „Why Standpoint Matters”, w: *Science and Other Cultures. Issues in Philosophy of Science and Technology*, ed. by Robert Figueroa and Sandra Harding. New York and London: Routledge, 2003.
- Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990.
- Zalejko, Gwidon, „Stereotypy w myśleniu historyków”, w: *Podręcznik historii – perspektywy modernizacji*, pod red. Marii Kujawskiej. Poznań: UAM, 1994.
- Zammito, John, „Historicism and Naturalism. Bridging the Epistemological Gap Between the Two Cultures” (maszynopis).
- , *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in Science Studies from Quine to Latour*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Ziębińska-Witek, Anna, *Holocaust. Problemy przedstawiania*. Lublin: UMCS, 2005.
- Zybertowicz, Andrzej, „Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach humanistycznych”, w: *Światooglądy historiograficzne*.
- , *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: UMK, 1995.
- Žižek, Slavoj, „Perspektywy radykalnej polityki dziś”, przekł. Adam Mazur. *Krytyka Polityczna*, nr 7/8, zima 2005.

### *Wspomnienia z Rosji Jana Żarno*

- Agamben, Giorgio, *Quel che resta de Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
- Arens, W., *The Man-Eating Myth. Antrhopology and Anthropophagy*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Askenasy, Hans, *Cannibalism: From Sacrifice to Survival*. Amherst, New York: Prometheus Books, 1994.
- Bilinsky, Yaroslav, "Was the Ukrainian famine of 1932-1933 genocide?". *Journal of Genocide Research*, vol. 1, nr 2, 1999.
- Black, Max, „Metafora”, przekł. Józef Japola, w: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. I, pod red. Michała Głowińskiego i Henryka Markiewicza. Wrocław, itd.: Ossolineum, 1977.
- Conquest, Robert, *Kolyma. The Arctic Death Camps*. New York: The Viking Press, 1978.
- ×īđŕ ċīćâr: Āīēiä 1932-1933 đięłâ ó Ārēüęłânüēiēó nŕ Ęīēiēröüēiēó đrēiūrō Őđęłâüćīć:(Āięóēłińč, nđiărâč, nđčńęč đięłđęčō), Óđiđ'ä. Ń. Ďięłüóę, Āłâđ. çŕ âčđ. Ī. Ę. Āłńiēiăr, Āčărâiçöňâi Ę. Ď. Ęiō', Ęčżâ-Őđęłâ-lüt-Éiđę-Őłērâlēüōł' 1997.
- Dolot, Miron, *Execussion by Hunger. The Hidden Holocaust*. W. W. Norton & Company, 1987.
- Famine in Ukraine 1932-33*, ed. by Roman Serbyn and Bohdan Krawchenko. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta, 1986.
- Famine in the Soviet Ukraine 1932-1933. A Memorial Exhibition*, Widener Library, Harvard University, prepared by Oksana Procyk, Leonid Heretz, James E. Mace. Cambridge, Mass.: Harvard College Library, 1986.
- The Foreign Office and the Famine. British Documents on Ukraine and the Great Famine of 1932-1933*, ed. by Marco Carynnyk, Lubomyr Y. Luciak and Bohdan S. Kordan. Kingston, Ontario-Vestal, New York: The Limestone Press, 1988.
- Gennep, Arnold van, *Obrzędy przejścia*, przekł. Beata Biały. Warszawa: PIW, 2006.

- Głód i represje wobec ludności polskiej na Ukrainie 1932-1947. Relacje*, pod red. Romana Dzwonkowskiego SAC. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
- Áiēīāīēīā 1932-1933 āā. ā Őēđrżīł: đđč-čīč ł írnētāēč, Ęłcīđīāīř ířōēřār ēīōłđīōł, Ęčżā, 9-10 āłđńī 1993 ā. Ęřńīđřēč, Āčārāīčōňāī Ęřī Őēđrżīč, łínnčňōň ħńńīđłż, Ęčżā 1995.
- Grossman, Wasilij, *Wszystko płynie*, przekł. Wiera Bieńkowska. Warszawa: Współpraca, 1990.
- Hayes, Grahame, „We Suffer our Memories: Thinking About the Past, Healing and Reconciliation”. *American Imago*, vol. 55, nr 1, Spring 1998.
- Irving, Washington, „The Adventure of the German Student”, w: tegoż, *Tales of the Traveller* by Geoffrey Crayton, Gent, ed. by Judith Giblin Haig. Boston: Twayne Publishers, 1987.
- Jackson, Rosemary, *Fantasy: The Literature of Subversion*. London and New York: Methuen, 1981.
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981.
- Japola, Józef, „Metafora a teoria aktów mowy”, w: *Studia o metaforze*, t. II, pod red. Michała Głowińskiego i Aleksandry Okopień-Sławińskiej. Wrocław, itd.: Ossolineum, 1983.
- Klein, Melanie and Joan Riviere, *Love, Hate and Reparation*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1964.
- Krakowiecki, Anatol, *Książka o Kołymie*. Londyn: Veritas, 1950.
- Ęōāōň ē, Ęčēīēř, Áiēīāīēīā 1933-āī ł Čřōłāīř Őēđrżīř (řđřāłāř Ęřāāłđā ūčīč íř nēł řōńđēūīčō írnēđīžā čřōłāńōē-đrżīńūēž āđīēřāņēřńł 20-30 đīēł), Āčārāīčōňāī Ďřēē, āřīŐđřīēłāńūē 1994.
- Kuśnierz, Robert, *Ukraina w latach kolektywizacji i Wielkiego Głodu (1929-1933)*. Toruń: Grado, 2005.
- Leinwand, Julia, „Polski plakat propagandowy w okresie wojny polsko-sowieckiej (1919-1920)”. *Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej*, t. XVII, 1993.
- Lejeune, Philippe, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, pod red. Reginy Lubas-Bartoszyńskiej, przekł. Wincenty

- Grajewski, Stanisław Jaworski, Aleksander Labuda, Regina Lubas-Bartoszyńska. Kraków: Universitas, 2001.
- Łagry. *Przewodnik encyklopedyczny*, pod red. Nikity Ochotina i Arsenija Roginskiego, przekł. Romuald Niedzielko. Warszawa: Karta, 1998.
- Moretti, Franco, „The Dialectic of Fear”. *New Left Review*, nr 136, November-December 1982.
- My deportowani: Wspomnienia Polaków z więzień, łagrów i zsyłek w ZSRR*, wybór i oprac. Bogdan Klukowski. Warszawa: Alfa, 1989.
- Polacy w ZSRR (1939-42). Antologia*, oprac. i wstęp Marii Czapskiej. Paryż: Instytut Literacki, 1963.
- Rajca, Czesław, *Głód na Ukrainie*. Lublin: Werset, 2005.
- Rodak, Paweł, „Wojna i zapis (o dziennikach wojennych)”. *Teksty Drugie*, nr 6, 2005.
- Sagan, Eli, *Cannibalism. Human Aggression and Cultural Form*. New York, etc.: Harper & Row, 1974 (fragment w j. pol.: „Wieloznaczność rozwoju”, przekł. Marcin Sarnek. *Er(r)go*, nr 7, 2/2003).
- Sanday, Peggy Reeves, *Divine Hunger. Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- The Selected Melanie Klein*, ed. by Juliet Mitchell. New York: The Free Press, 1987.
- Segal, Hanna, *Wprowadzenie do Melanie Klein*, przekł. Łukasz Penderecki. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Siekierski, Maciej, „Hoover Institution’s Polish Collections: An Overview and a Survey of Selected Materials on Polish-Soviet Relations”. *The Polish Review*, vol. 33, nr 3, 1988.
- Swat-Pawlicka, Magdalena, „Z inkubatora systemu. Casus muzułmana w systemie koncentracyjnym”. *Teksty Drugie*, nr 5, 2004.
- Szałamow, Warłam, *Opowiadania kołymskie*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 1999.
- Todorov, Tzvetan, *The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre*, transl. by Richard Howard. Ithaca., NY: Cornell University Press, 1975.
- Turner, Victor W., „Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*”, w: tegoż, *The Forest of Symbols. Aspects of*

- Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967.
- , „Liminalność i communitas”, przekł. Ewa Dzurak, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, Kontynuacje*, wybór i wstęp Marian Kempny i Ewa Nowicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- , „Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbol and Communitas”, w: tegoż, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.
- „W czterdziestym nas Matko na Sybir zeszali”: *Polska a Rosja 1939-42*, wybór i oprac. Jan Tomasz Gross, Irena Grudzińska-Gross. Warszawa: Res Publica i Libra, 1989.
- White, Tim D., „Niedowierzanie, odraza, ale i ciekawość”, przekł. Marcin Ryszkiewicz. *Świat Nauki*, październik 2001.
- Álínleiaí, Í. Ę., Á. . Ęřđi÷ęi, Í. Ę. Áiã÷íí, Áíëiãíëiđč á Óęđřžít 1921-1923, 1932-1933, 1946-1947. Çëi÷čič đđiňč ířđiãí, Áčãíří äđóãł äiđiãíłíł, Áčãíãíčõňãí ÍŘÍ Óęđřžíc, ÷iňňčõň híňiđłž, Ę. Ę. Ęřö, Ęčžã-łůťĘíđę 2000.
- Wilczyński, Marek, „The Expatriated Phantom: Washington Irving’s Rhetoric of Revolution”, w: *Trends in Linguistic. A Festschrift for Jacek Fisiak on His 60th Birthday*, ed. by Raymond Hickey and Stanisław Puppel. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1997.
- Wojtkowiak, Zbysław, *Nauki pomocnicze historii najnowszej. Źródłoznawstwo. Źródła narracyjne: pamiętnik, tekst literacki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.

### Argentyńscy *desaparecidos*

- Agosín, Marjorie, *The Mothers of Plaza de Mayo (Linea Fundadora). The Story of Renée Epelbaum 1976-1985*, transl. by Janice Molloy. Trenton: The Red Sea Press, Inc., 1990.
- Archaeological Theory Today*, ed. by Ian Hodder Cambridge: Polity Press, 2001.

- „Archaeologies of the Modern”, ed. by Jeffrey T. Schnapp, Michael Shanks and Matthew Tiews. Tematyczny numer pisma *Modernism/Modernity*, vol. 11, nr 1, January 2004.
- Archaeology and Folklore*, ed. by Amy Gazin-Schwartz and Cornelius Holtorf. London and New York, 1999.
- The Archaeology of Death*, ed. by Robert Chapman, Jan Kinnes, Klavs Randsborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, ed. by Lynn Meskell. London and New York: Routledge, 1998.
- Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, ed. by Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp. Oxford: Blackwell, 1999.
- „Archaeology of Perception and the Senses”, numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, nr 1, 1998.
- Arditti, Rita, *Searching for Live. The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the Disappeared Children of Argentina*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Baets, Antoon de, „A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations”. *History and Theory*. Theme Issue: „Historians and Ethics”, vol. 43, December 2004.
- Bahn, Paul G., „Do Not Disturb? Archaeology and the Rights of the Dead”. *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 31, nr 1, 1984.
- Bataille, Georges, *Erotyzm*, przekł. Maryna Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999.
- Baudrillard, Jean, *Wojny w Zatoce nie było*, przekł. Sławomir Królak. Warszawa: Sic! 2006.
- Belk, Russell W., *Collecting in a Consumer Society*. London and New York: Routledge, 1995.
- Bouvard, Marguerite Guzman, *Revolutionizing Motherhood. The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington: SR Books, 1994.
- Bradshaw, Isabel Gay A., „Not by Bread Alone: Symbolic Loss, Trauma, and Recovery in Elephant Communities”. *Society & Animals Journal of Human-Animal Studies*, vol. 12, nr 2, 2004.
- Burchianti, Margaret E., „Building Bridges of Memory: The Mothers of the Plaza de Mayo and the Cultural Politics of Mate-

- rial Memories". *History and Anthropology*, vol. 15, nr 2, June 2004.
- Burfoot, Annette, „Human Remains. Identity Politics in the Face of Biotechnology". *Cultural Critique*, vol. 53, Winter 2003.
- Cantwell, Anne-Marie, „Who Knows the Power of His Bones", w: *Ethics and Anthropology: Facing Future Issues in Human Biology, Globalism, and Cultural Property*, ed. by Anne-Marie Cantwell, Eva Friedlander, Madeleine L. Tramm. New York, 2002.
- Chadwick, Ruth, „Corpses, Recycling and Therapeutic Purposes", w: *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, ed. by Robert Lee and Derek Morgan. London and New York: Routledge, 1994.
- Crossland, Zoë, „Buried Lives. Forensic Archaeology and the Disappeared in Argentina". *Archaeological Dialogues*, vol. 7, nr 2, 2000.
- Derrida, Jacques, *Cinders/Feu la cendre* (bilingual edition), transl. edited and with an introduction by Ned Lukacher. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1991.
- , *O gramatologii*, przekł. Bogdan Banasiak. Warszawa: KR, 1999.
- „Disability and Archaeology", numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, nr 2, 1999.
- Domosławski, Artur, *Gorączka latynoamerykańska*. Warszawa: Świat Książki, 2004.
- Feierstein, Daniel, „Political Violence in Argentina and its Genocidal Characteristics". *Journal of Genocide Research*, vol. 8, nr 2, June 2006.
- Fisher, Jo, *Mothers of the Disappeared*. Boston: South End Press, 1989.
- Freud, Sigmund, „Niesamowite", w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przekł. Robert Reszke (*Dzieła*, t. III). Warszawa: KR, 1997.
- Greimas, A. J., *Sémantique structurale*. Paris: Larousse 1966.
- , Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions*. Paris: Seuil, 1991.
- Gosden, Christopher, *Social Being and Time*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

- Graziano, Frank, *Divine Violence. Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine „Dirty War”*. Boulder-San Francisco-Oxford: Westview Press, 1992.
- Grzegorzcyk, Anna, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*. Poznań: UAM 1995.
- Guest, Iain, *Behind the Disappearances: Argentina's Dirty War Against Human Rights and the United Nations*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Harrison, Robert Pogue, *The Dominion of the Dead*. Chicago and London: Chicago University Press, 2003.
- Heidegger, Martin, *Bycie i czas*, przekł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- , *Co zwie się myśleniem?*, przekł. Janusz Mizera, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- , „List o «humanizmie»”, przekł. Józef Tischner, w: tegoż, *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja, 1996.
- , *Wprowadzenie do metafizyki*, przekł. Robert Marszałek. Warszawa: KR, 2000.
- Hernández, Adriana, „Re-Creating Counterpublic Spheres: The Mothers' Movement in Argentina at the End of the Century”, w: tejże, *Pedagogy, Democracy, Feminism. Rethinking Public Sphere*. New York: State University of New York Press, 1997.
- Idąc za Greimasem*, pod red. Anny Grzegorzcyk i Mirosława Loby. Poznań: Humaniora 1998.
- Interpretative Archaeology. A Reader*, ed. by Julian Thomas. London and New York: Leicester University Press, 2000.
- Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, pod red. Janusza Ostoja-Zagórskiego. Poznań: UAM, 1997.
- Jelin, Elizabeth and Susana G. Kaufman, „Layers of Memories. Twenty Years After in Argentina”, w: *The Politics of War Memory and Commemoration*, ed. by T. G. Ashplant, Graham Dawson and Michael Roper. New York and London: Routledge, 2000.
- Joyce, Christopher, and Eric Stover, *Witnesses from the Grave. The Stories Bones Tell*. Boston: Little Brown, 1991.
- Karlsson, Håkan, „Why Is There Material Culture Rather than Nothing? Heideggerian Thoughts and Archaeology”, w: *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21st*



- Century*, ed. by Cornelius Holtorf and Håkan Karlsson. Göteborg: Bricoleur Press, 2000.
- Kleinman, Howard M., „Disappearances in Latin America: A Human Rights Perspective”. *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 19, nr 4, 1987.
- Kowalski, Andrzej P., Kwapiński Marian, *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 2000.
- , *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Poznań: Humaniora, 2001.
- , *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: IF UAM, 1999.
- Krishenblatt-Gimblett, Barbara, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Kula, Marcin, „Pośmiertne wędrówki ciała”. *Europa*, 8, nr 8/04, 26.05.2004.
- Lewis, Paul H., *Guerrillas and Generals: The Dirty War in Argentina*. Westport: Praeger, 2001.
- Lowenthal, David, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Luper, Steven, „Posthumus Harm”. *American Philosophical Quarterly*, vol. 41, no 1, January 2004.
- Mamzer, Henryk, *Archeologia jako dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*. Poznań: IAI PAN, 2004.
- Masson, Jeffrey, McCarthy Susan, *Kiedy słonie płaczą. O życiu emocjonalnym zwierząt*, przekł. Krystyna Kozubal. Warszawa: Książka i Wiedza, 1999.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, przekł. Małgorzata Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- Nisbet, Robert, „History, Sociology and Revolutions” w: *The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist*, ed. by Jérôme Demoulin and Dominique Moisi. Mouton-Paris-Hague, 1973.
- Nunca más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1984.
- Paperno, Irina, „Exhuming the Bodies of Soviet Terror”. *Representations*, nr 75, Summer 2001.

- Pawleta, Michał, „Archeologia gender wobec studiów maskulinistycznych”, w: *Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne*, pod red. Elżbiety Pakszys. Poznań: UAM, 2005.
- Pearce, Susan M., *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1992.
- Pearson, Michael Parker, *The Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A&M University Press, 1999.
- , Chamberlain Andrew T., *Earthly Remains. The History and Science of Preserved Human Bodies*. London: The British Museum Press, 2001.
- , Shanks, Michael, *Theatre/Archaeology*. London: Routledge, 2001.
- Pozuelo, Eduardo Martín de; Tarín Santiago, *Hiszpania oskarża Pinocheta*, przekł. Ryszard Ginalski. Warszawa: „Da Capo”, 2000.
- Rathje, William, „Archeologia zintegrowana. Paradygmat śmietnikowy”. *Czas Kultury*, nr 4, 2004.
- Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, ed. by Devon A. Mihesuah. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2000.
- Rosiek, Stanisław, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1997.
- Rosner, Katarzyna, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą. Jej osiągnięcia, perspektywy, ograniczenia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1981.
- Runia, Eelco, „«Forget About It»: Parallel Processing in the Srebrenica Report”. *History and Theory*, vol. 43, October 2004.
- Semiotyczne olśnienia. Szkice o teorii A. J. Greimasa*, pod red. Anny Grzegorzcyk. Poznań: Humaniora, 1997.
- Shanks, Michael, „Three Rooms. Archaeology and Performance”. *Journal of Social Archaeology*, vol. 4, nr 2, 2004.
- Simpson, John and Bennett Jana, *The Disappeared. Voices From a Secret War*. London: Robson Books, 1985.
- Skarga, Barbara, *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Stasiński, Maciej, „Bicz Garzona działa”. *Gazeta Wyborcza*, 26-27 lipca 2003.

- , „Była zbrodnia, będzie kara”. *Gazeta Wyborcza*, 18-19 czerwca 2005.
- , „Długa ręka prawa”. *Gazeta Wyborcza*, 30 czerwca 2003.
- , „Godzina wreszcie wybiła”. *Gazeta Wyborcza*, 28 lipca 2003.
- , „Idzie czas kary”. *Gazeta Wyborcza*, 14-15 sierpnia 2003.
- , „Szach Garzona”. *Gazeta Wyborcza*, 10 lipca 2003.
- Stover, Eric; Ryan Molly, „Breaking Bread with the Dead”. *Historical Archaeology*, vol. 35, nr 1, 2001.
- , Peress Gilles, *The Grave. Srebrenica and Vukovar*. Zurich-Berlin-New York: Scalo, 1998.
- Thomas, Julian, „Anthropocentrism Without a Centre? A Reply to Håkan Karlsson”. *Archaeological Dialogues*, vol. 4, nr 1, 1997.
- , *Archaeology and Modernity*. London: Routledge, 2004. [Dyskusja: „Comments o Julian Thomas: *Archaeology and Modernity*”. *Norwegian Archaeological Review*, vol. 39, nr 1, 2006.]
- , *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. London and New York: Routledge, 1996.
- Thomas, Louis-Vincent, *Trup. Od biologii do antropologii*, przekł. Krzysztof Kocjan. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1991.
- Tilley, Christopher, Hamilton Sue and Bender Barbara, „Art and the Re-Presentation of the Past”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 6, nr 1, 2000.
- Tilley, Christopher, *Metaphor and Material Culture*. Oxford: Blackwell, 1999.
- , „Wykopaliska jako teatr”, przekł. Lidia Żuk. *Przegląd Archeologiczny*, vol. 52, 2004.
- „Towards a Heideggerian Archaeology?” *Archaeological Dialogues*, vol. 3, nr 1, 1996 oraz vol. 4, nr 1, 1997.
- Vasić, Milosz, „Dowody zbrodni”. *Gazeta Wyborcza*, 29 czerwca 2001.
- Verdery, Katherine, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Vico, Giambattista, *Nauka Nowa*, przekł. Jan Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.
- Walsh, Kevin, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*. London and New York: Routledge, 1992.

- Wieczorkiewicz, Anna, *Muzeum ludzkich ciał*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
- Witmore, Christopher, „Four Archaeological Engagements with Place: Mediating Bodily Experience Through Peripatetic Video”. *Visual Anthropology Review*, vol. 20, nr 2, 2004.
- Wymiary śmierci*, wybór i słowo wstępne Stanisław Rosiek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- Zaremba, Marcin, „Nieboszczyk w służbie partii”. *Mówią wieki*, t. 43, nr 11, 1999.

### Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda

- Adorno, Theodor W., „Valéry Proust Museum”, w: tegoż, *Prisms*, trans. by Samuel and Shierry Weber. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981.
- Architecture in Transition. Between Deconstruction and New Modernism*, ed. by Peter Noever. Munich: Prestel, 1991.
- Braiterman, Zachary, „Against Holocaust-Sublime. Naive Reference and the Generation of Memory”. *History and Memory*, vol. 12, nr 2, Fall/Winter 2000.
- Brunette, Peter; Wills, David, „The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida”, w: *Deconstruction and the Visual Arts. Art, Media, Architecture*, ed. by Peter Brunette and David Wills. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Chora l Work. Jacques Derrida and Peter Eisenman*, ed. by Jeffrey Kipnis and Thomas Leiser. New York: The Monacelli Press, 1997.
- „Daniel Libeskind Interview”. *Sunday Times Magazine*, 29 kwietnia 2001 (fragmenty dostępne na stronie: <http://www.hughpearman.com/articles2/libeskind.html>).
- Foucault, Michel, „Wykład z 28 stycznia 1976”, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France, 1976*, przekł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998.
- Geremek, Rafał, „Wieża wolności. Rozmowa z Danielem Libeskindem”. *Wprost*, 6 lipca 2003.

- Glancey, Jonathan, „Star man”. *The Guardian*, January 22, 2001 [http://www.guardian.co.uk/arts/story/0,3604,426117,00.html].
- Gullbring, Leo, „Daniel Libeskind and the Jüdisches Museum”. *Calimero: journalistik och fotografi*, 2001 [http://home.swipnet.se/~w-35482/libeeng.html].
- Gurewicz, Aron, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przekł. Józef Dancygier. Warszawa: PIW, 1976.
- Heidegger, Martin, „Sztuka i przestrzeń”, przekł. Cezary Woźniak. *Principia*, t. III, 1991.
- Hirsch, Marianne, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Huyssen, Andreas, „The Voids of Berlin”, w: tegoż, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- „Jüdisches Museum. Der Bau der Wiedergutwerdung, Von Malte Lehming”. *Der Tagesspiegel*, 9.09.2001 (http://archiv.tagesspiegel.de/archiv/08.09.2001/ak-mn-5512255.html).
- Libeskind, Daniel, „Between the Lines”, w: *Architecture in Transition. Between Deconstruction and New Modernism*, ed. by Peter Noever. Munich: Prestel, 1991.
- , „Daniel Libeskind Interview”. *Sunday Times Magazine*, 29 kwietnia 2001 [fragmenty dostępne na stronie: http://www.hughpearman.com/articles2/libeskind.html].
- , *The Space of Encounter*. New York: Universe, 2000.
- , „Trauma”, w: *Image and Remembrance. Representation and the Holocaust*, ed. by Shelley Hornstein and Florence Jacobowitz. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Lenartowicz, Krzysztof, „Architektura trwogi”. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 3-4, 2003.
- Lubiak, Jarosław, „O nowy kształt pamięci. Muzeum Żydowskie w Berlinie”. *Artium Quaestiones*, vol. XVI, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, „O pożytkach i szkodliwości historii dla życia”, w: tegoż, *Niewczesne rozważania*, przekł. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Znak, 1996.
- „Pamięć i zapomnienie”. *Polska Sztuka Ludowa Konteksty*, nr 1-2 oraz 3-4, 2003.

- Pollock, Griselda, „Polityka teorii: pokolenie i geografie. Teoria feministyczna i historie historii sztuki”, przekł. Mariusz Bryl. *Artium Quaestiones*, vol. VIII. Poznań: UAM, 1997.
- Rewers, Ewa, „Architektura: metafora epistemologiczna czy język ponowoczesności”, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. I, pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej. Poznań: Humaniora, 1998.
- , „Interferencja pamięci: ku transkulturowości”, w: *Pamięć i zapomnienie w Europie przełomu wieków*, pod red. Zbigniewa Drozdowicza. Poznań: Humaniora, 2001.
- , „Pustka i forma”. *Teksty Drugie*, nr 2/3, 2003.
- Stead, Naomi, „The Ruins of History: Allegories of Destruction in Daniel Libeskind’s Jewish Museum”. *Open Museum Journal*, vol. 2, August 2000 [<http://amol.org.au/craft/omjournal/volume2/stead.pdf>].
- Sontag, Susan, „The Aesthetics of Silence”, w: tejże, *Styles of Radical Will*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1969.
- Spens, Michael, „Berlin Phenix”. *Architectural Review*, vol. CCV, nr 1226, April 1999.
- Tokarska-Bakir, Joanna, „Historia jako fetysz”. *Gazeta Wyborcza*, 15-16 lutego 2003.
- Welsch, Wolfgang, „On the Way to an Auditive Culture?”, w: tegoż, *Undoing Aesthetics*, transl. by Andrew Inkpin. London: Sage, 1997.
- Whyte, William, „How Do Buildings Mean? Some Issues of Interpretation in the History of Architecture”. *History and Theory*, vol. 45, nr 2, May 2006.
- Worsley, Giles, „A Challenge to Berlin”. *Telegraph*, 27.06.1998 [<http://www.telegraph.co.uk/arts/main.jhtml?xml=/arts/1998/06/27/bajews27.xml>].
- Young, James E., „Daniel Libeskind’s Jewish Museum in Berlin”, w: tegoż, *At Memory’s Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.
- , „Pamięć i kontrapamięć. W poszukiwaniu społecznej estetyki pomników Holocaustu”, przekł. Grzegorz Dąbowski. *Literatura na Świecie*, nr 1-2, 2004.

### *Pozytywy Zbigniewa Libery*

- Alphen, Ernst van, „Zabawa w Holocaust”, przekł. Katarzyna Bojarska. *Literatura na Świecie*, nr 1-2, 2004.
- Althusser, Louis, Étienne Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przekł. Wiktor Dłuski. Warszawa: PIW, 1968.
- , „Ideologie i aparaty ideologiczne państwa”, przekł. Andrzej Staroń. *Nowa Krytyka* on line [[http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id\\_article=279](http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id_article=279)].
- , „Marksizm a humanizm”, przekł. Wiktor Dłuski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył Marek J. Siemek. Warszawa: Czytelnik, 1978.
- , „Marksizm dziś”, przekł. Zbigniew Marcin Kowalewski. *Lewą nogą*, nr 12, 2000.
- , „Przeobrażenie filozofii”, przekł. Zbigniew Marcin Kowalewski. *Lewą nogą*, nr 9, 1997.
- „The Artist Does Not Own His Interpretation. Hedvig Turai in Conversation with Zbigniew Libera”. *ARTMargins*, April 10, 2006 [<http://www.artmargins.com/index.html?http%3A//www.artmargins.com/content/interview/turai.htm>].
- Barrett, Michèle, „Althusser’s Marx, Althusser’s Lacan”, w: *The Althusserian Legacy*, ed. by E. Ann Kaplan and Michael Sprinker. London, New York: Verso, 1993.
- Bieńkowska, Ewa, „Demokracja – historia – cenzura. Spór o pamięć i przeszłość”. *Europa*, nr 29/2006, 19 lipca 2006.
- Bojarska, Katarzyna, „Pamięć z dobrą obsadą”. *Obieg*, nr 1 (73), 2006.
- , „Obóz koncentracyjny jako zabawka. Zbigniew Libera *Urządzenia korekcyjne; Lego – obóz koncentracyjny*”. *Teksty Drugie*, nr 5, 2004.
- Dęboróg-Bylczyński, „Jeśli znasz prawdę?”. *Magazyn Społeczno-Kulturalny „Śląsk”*, nr 04, 2006.
- Eagleton, Terry, „Dyskurs a ideologia”, przekł. Agata Czarnacka. *Lewą nogą*, nr 17, 2005.
- Fajfruk, Marcin, „Medialny gracz”. *Format. Pismo Artystyczne*, nr 1-2, 2004.
- Feiner, Richard, „How Free Is It? Artistic Expression and New Power Structures in the New Europe”. *Journal of Arts Management, Law, and Society*, vol. 28, nr 4, Winter 1999.

- Feinstein, Stephen C., „Zbigniew Libera's Lego Concentration Camp: Iconoclasm in Conceptual Art About the Shoah”. *Other Voices*, t. 2, nr 1, February 2000.
- Foks, Darek, Zbigniew Libera, *Co robi łączniczka. Książka o książce*, pod red. Sebastiana Cichockiego. Katowice: Kronika, 2005.
- Foks, Darek, Zbigniew Libera, *Co robi łączniczka. Twórczość*, nr 8, 2005.
- Foucault, Michel, „Nietzsche, genealogia, historia”, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przekł. i wstęp Damian Leszczyński i Lotar Rosiński. Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- , „Wykład z 28 stycznia 1976”, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France, 1976*, przekł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998.
- Funkenstein, Amos, „History, Counterhistory, Narrative”, w: *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*, ed. by Saul Friedlander. Cambridge, London: Harvard University Press, 1992.
- Hall, Stuart, „The Problem of Ideology”, w: *Marx 100 Years On*, ed. by Betty Matthews. London: Lawrence & Wishart, 1983.
- „Jak ustrzec się bycia idiotą. Zbigniew Libera w rozmowie z Bogną Burską”, w: *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*, pod red. Izabeli Kowalczyk. Poznań: Galeria Miejska Arsenał, 2002.
- Jakimowicz, Mariusz, „*Ecce Homo*. Maciej Świeszewski – malarstwo, rysunek; Norblin Czartoryskich ze zbiorów Muzeum Sztuki w Winnicy; Zbigniew Libera — *Mistrzowie i Pozytywy* (obiekty fotograficzne)”. *Topos. Dwumiesięcznik Literacki*, nr 5 (78), 2004.
- Jarecka, Dorota, „Libera pozytywny”. *Gazeta Wyborcza* (Kultura), piątek, 13 lutego 2004.
- , „Wystawa, która likwiduje muzeum”. *Gazeta Wyborcza* (Kultura), środa, 30 listopada 2005.
- Jarniewicz, Jerzy, „Łączniczka w konspiracji”. *Twórczość*, nr 3, marzec 2006.
- Jedlińska, Eleonora, „Zbigniew Libera, Maciej Toporowicz, Piotr Uklański, czyli krytyka kultury masowej”, w: tejże, *Polska sztuka współczesna w amerykańskiej krytyce artystycznej w latach 1984-2002*. Łódź: UŁ, 2005.



- Kowalczyk, Izabela, *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.* Warszawa: Sic!, 2002 (tamże: „Zbigniew Libera: techniki dyscyplinowania ciała”).
- , „Dehistoryzacje”. *Obieg*, 26.05.2006 [[http://www.obieg.pl/text/ik\\_drezno.php](http://www.obieg.pl/text/ik_drezno.php)].
- , „Pozytywne?” *Artmix*, nr 7, grudzień 2003–październik 2004.
- Lautréamont [właśc. I. Ducasse], *Pieśni Maldorora i Poezje*, przekł., wstęp i przypisy Maciej Żurowski. Warszawa: PIW, 1976.
- Leszkowicz, Paweł, „Czy Twój umysł jest pełen dobroci?” *Obieg*, 18.07.2006 [[http://www.obieg.pl/text/pl\\_dobroc.php](http://www.obieg.pl/text/pl_dobroc.php)].
- Libera, Zbigniew, „Analysis of the Historical Representation of Auschwitz in Contemporary Art in Lego 1996”, w: *The Memory of Auschwitz in Contemporary Art*, ed. by Yannis Thanassekos and Daniel Weysow. Brussels: Foundation Auschwitz, 1998, „Liberté pour l’histoire”. *Libération*, 13 grudnia 2005 roku.
- Lubiak, Jarosław, „Mediating in Iconoclasm. The Politics of Art Criticism in the Contemporary Image Wars”. *Praesens. Central European Contemporary Art Review*, nr 2, 2005.
- , „Sztuka medialnych sztuczek”. *Obieg*, nr 1, 2004.
- Marcoci, Roxana, „The Anatomies of Censorship: The Case of Zbigniew Libera”. *Index*, nr 23, March-April 1998.
- „Mistrzowie i Pozytywy” (katalog wystawy). *Atlas Sztuki*, nr 3, luty-kwiecień 2004.
- Murphy, Dean E., „An Artist Toy Story”. *Los Angeles Times*, May 19, 1997.
- Nora, Pierre, „Czas pamięci”, przekł. Wiktor Dłuski. *Res Publica Nowa*, nr 7, lipiec 2001.
- , „General Introduction: Between Memory and History”, w: *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, vol. I: Conflict and Divisions, transl. Arthur Goldghammer. New York: Columbia University Press, 1996.
- „Ostatnio zajmuję się prasą. Ze Zbigniewem Liberą rozmawia Małgorzata Ludwisiak”. *Arteon. Magazyn o Sztuce*.
- „Pin up girls z kanału”. Z Darkiem Foksem i Zbigniewem Liberą rozmawia Dorota Jarecka i Justyna Sobolewska”. *Wysokie Obcasy*, 4 lutego 2006.
- Piotrowski, Kazimierz, „Asteizm i amplifikacja anomii”. *Atlas Sztuki*, nr 3, luty-kwiecień 2004.

- , „Sztuka i mediokracja”. *Exit. Nowa Sztuka w Polsce*, nr 2 (58), kwiecień-czerwiec 2004 [<http://kwartalnik.exit.art.pl/article/?edition=4&id=60>].
- Piotrowski, Piotr, „O «sztuce dziś», a więc «tu i teraz» ...”, w: *Sztuka dzisiaj*, pod red. Marii Poprzęckiej. Warszawa: SHS, 2002.
- , „Sztuka według polityki”, w: *Negocjatorzy sztuki wobec rzeczywistości/Negotiators of Art Facing Reality*, pod red. Bożeny Czubak. Gdańsk: Centrum Sztuki „Łaźnia”, 2000.
- , „Wytrącić z automatyzmu myślenia” (rozmawia Maciej Mazurek). *Znak*, nr 523 (12), 1998.
- , *Znaczenia modernizmu. W stronę historii sztuki polskiej po 1945 roku*. Poznań: Rebis, 1999.
- Plagens, Peter, „A «Sensation» about Nazis”. *Newsweek*, nr 139.4, 2002.
- Poprawa, Adam, „Łączniczka odkręca na inny odbiór. Darek Foks, Zbigniew Libera, *Co robi łączniczka*”. *Książki w Tygodniku* (dodatek tematyczny *Tygodnika Powszechnego*), nr 26, 2006.
- „Przy artyście nikt nie jest bezpieczny”. Ze Zbigniewem Liberą rozmawia Katarzyna Bielas i Dorota Jarecka. *Gazeta Wyborcza* (Duży Format), 9 luty 2004.
- Purvis, Trevor, and Alan Hunt, „Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology”. *The British Journal of Sociology*, vol. 44, nr 3, September 1993.
- Ricoeur, Paul, „Althusser’s Theory of Ideology”, w: *Althusser. A Critical Reader*, ed. by Gregory Elliott. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1994.
- Rubersz, Maria, „«Co robi łączniczka?». Sophia Loren o Powstaniu Warszawskim”. *Sekcja. Magazyn Artystyczny*, luty 2006.
- Ronduda, Łukasz, „Duchowość zenuje. Urządzenia kondycyjne. Rzecz o życiu i twórczości Zbigniewa Libery w latach 1981-2005”. *Obieg*, nr 1 (73), 2006.
- Sikora, Sławomir, *Fotografia między dokumentem a symbolem*. Izabelin: Świat Literacki, 2004.
- Sontag, Susan, *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

- Spieker, Sven, „Żywe archiwa»: pamięć publiczna, zaszczerpienie treści, kontekst (Libera, Haacke, Wodiczko)”. *Teksty Drugie*, nr 4, 2000.
- Strzemiński, Władysław, *Teoria widzenia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1958.
- „Sztuka dzisiaj”, numer tematyczny pisma *Res Publica Nowa*, nr 3, marzec 2002.
- „Sztuka legalizowanego buntu. Zbigniew Libera w rozmowie z Bożeną Czubak”. *Magazyn Sztuki*, nr 15-16, 1997.
- „Sztuka polska lat dziewięćdziesiątych”, numer tematyczny miesięcznika *Znak*, nr 523 (12), 1998.
- Szymczyk, Adam, „Rozmowa ze Zbigniewem Liberą”. *Magazyn Sztuki*, nr 2-3, lato 1995.
- Turowski, Andrzej, „Fizjologia oka”, w: *Władysław Strzemiński 1893-1952. W setną rocznicę urodzin*. Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, 1994.
- Velez, Marcel Andino, „Libera szarga z uśmiechem”. *Przekrój*, nr 35/2984, 1 września 2002 roku.
- , „Pamięć genetycznie zmanipulowana”. *Przekrój*, nr 7 /3060, 15 luty 2004.
- , „Sny Busha”. *Przekrój*, nr 15/3016, 13 kwietnia 2003.
- Wielebska, Kamila, „Zniewoleni obrazem/Zbigniew Libera”, „Mistrzowie i Pozytywy”, PGS w Sopocie, 7.04.–3.05.2004”. *Czas Kultury*, nr 2-3, 2004.
- Zbigniew Libera. Work From 1984-2004*. Essays by Łukasz Ronduda (katalog wystawy). The University of Michigan School of Art & Design, 2005.
- Zydorowicz, Jacek, *Artystyczny wirus. Polska sztuka krytyczna wobec przemian kultury po 1989 roku*. Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza 2005.
- , „Polska sztuka krytyczna po 1989 roku. Postmodernizm oporu czy *signum temporis* z opóźnionym zapłonem?” *Kultura Współczesna*, vol. 40, nr 2, 2004.

## Indeks nazwisk\*



- Adorno Theodor 217  
Agosin Marjorie 175  
Agosti Ramon 174, 176  
Alborta Freddy 233  
Alfonsin Raül 176, 179-180, 182  
Althusser Louis 27, 227-228,  
236, 241-243  
Ankersmit Frank 250  
Antokoletz Maria Adela 182  
Anzaldúa Gloria 21, 70-76  
Appadurai Arjun 113-114  
Arystoteles 80, 185
- Badiou Alain 31  
Baltermans Dmitri 233  
Barthes Roland 35  
Bator Joanna 96  
Baudrillard Jean 45-47, 183,  
237  
Becker Marjorie 67-70, 72, 76  
Benjamin Walter 202  
Black Max 156  
Bloch Marc 169  
Bonafini Hebe 179  
Borowski Tadeusz 213  
Bourdieu Pierre 113  
Braudel Fernand 121, 124-125  
Burska Bogna 237  
Bussi Antonio Domingo 177
- Celan Paul 202  
Chadwick Helen 98  
Chakrabarty Dipesh 21, 89-94  
Chapman Jake i Dinos 98
- Cioran Émile M. 127  
Crossland Zoë 184  
Czubak Bożena 244
- Dante Alighieri 142  
Davis Natalie Zemon 92  
Deleuze Gilles 89, 207  
Derrida Jacques 26, 35, 37-38,  
43, 47, 84, 170, 173-174, 204,  
206-207, 217  
Disandro Carlos 174  
Domosławski Artur 184  
Duby Georges 92
- Eagleton Terry 35-36  
Eisenman Peter 205-207  
Epelbaum Renée 182
- Fay Brian 59  
Ferro Marc 225  
Foucault Michel 13-14, 35, 42,  
57, 78, 84-85, 91, 118, 210,  
221-224, 227, 235, 237, 244,  
257  
Fox-Genovese Elizabeth 94  
Fukuyama Francis 45-47
- Gell Alfred 112-114  
Genta Bruno 174  
Gerlach Heinrich von 196  
Ghery Frank 205  
Gilbert & Georg 98  
Glancey Jonathan 219  
Gombrowicz Witold 241

---

\*Indeksy nie obejmują przypisów i bibliografii.

- Grabski Andrzej F. 52, 251, 260  
 Graziano Frank 188  
 Greimas Algirdas Julien 26,  
 184-185, 193  
 Gross Jan T. 234  
 Grossman Wasilij 155  
 Guattari Félix 89  
 Gumbrecht Hans Ulrich 83, 250  
  
 Hadid Zaha 205  
 Hall Stuart 227  
 Harding Sandra 73, 76  
 Harrison Robert 162, 170-173,  
 190  
 Hegel Georg Wilhelm 35, 40, 46,  
 78, 185  
 Heidegger Martin 35, 37, 47,  
 107, 113, 162, 165-167, 170,  
 172, 174, 186, 192-193, 221  
 Heine Heinrich 202  
 Hejduk John 206  
 Himmelblau Coop 205  
 Himmilfarb Gertrude 94  
 Hipokrates 80  
 Hirst Damien 98  
 Hobbes Thomas 234  
 Hobsbawm Eric 77, 91  
 Hodder Ian 163  
 Hoffman E.T.A 200-201  
 Holtorf Cornelius 116  
 Hull Sonia Saldívar 72  
 Hunt Alan 227, 236  
  
 Irving Washington 150-151  
  
 Jackson Rosemary 152  
 Jager Graciela de 181  
 Jameson Fredric 149  
 Johnson Philip 205  
 Jones Andrew 116-118  
 Joyce James 249  
  
 Kadishman Menashe 204  
 Kafka Franz 249  
 Kant Immanuel 46  
 Karlsson Håkan 166-167  
  
 Kirchner Nestor 178  
 Klamann Grzegorz 98  
 Klein Melanie 144  
 Kleist Heinrich von 202  
 Kmita Jerzy 258  
 Kojève Alexandre 46  
 Koolhaas Rem 205  
 Kopytoff Igor 115  
 Krajewski Marek 125  
 Kristeva Julia 25, 94-98, 100,  
 103, 217  
 Kuhn Thomas S. 20, 55, 79-82,  
 253  
  
 Lacan Jacques 60, 96  
 Lambruschini Armando 174, 177  
 Latour Bruno 41, 104, 107-109,  
 111-113, 116, 122-126  
 Lautréamont hr. [Isidore  
 Ducasse] 234-235  
 Le Roy Ladurie Emmanuel 83,  
 92  
 Leach Edmund 109  
 Lévinas Emmanuel 170  
 Libera Zbigniew 27, 221,  
 231-245, 250  
 Libeskind Daniel 26-27, 84, 195,  
 197-199, 201-202, 204-213,  
 215-220, 250  
 Lyotard Jean-François 35, 85-87  
  
 Marx Karl 35  
 Massera Emilio 174, 176-178  
 Maternicki Jerzy 247  
 Mauss Marcel 112, 117  
 Meinville Julio 174  
 Menem Carlos Saúl 177  
 Mereno Mercedes 179  
 Meskell Lynn 114  
  
 Nancy Jean-Luc 173  
 Nietzsche Friedrich 209-210,  
 218  
 Nora Pierre 223, 225  
  
 Olsen Bjørnar 21, 109-111

- Ostoja-Zagórski Janusz 121  
Ozouf Mona 225
- Pearson Michael Parker 190  
Peirce Charles 158  
Perón Isabela 174  
Perón Juan 174  
Petrarka Francesco 193  
Piotrowski Piotr 231  
Pomian Krzysztof 56-58  
Popper Karl 53  
Preucel Robert W. 114  
Pulido Alberto López 21, 68-69,  
72, 76  
Purvis Trevor 227, 236  
Putnam Hilary 64
- Rajkowska Joanna 98  
Ranke Leopold von 78  
Rego López 174  
Ronduda Łukasz 239  
Rorty Richard 64  
Rousseau Jean-Jacques 63  
Rubenstein Beatriz 180-182
- Sabato Ernesto 176  
Schubaroff Berta 181  
Serczyk Jerzy 259  
Sevenhuijsen Selma 30  
Shama Simon 83  
Sherman Cindy 98-99  
Smith Kiki 98-99  
Sontag Susan 195, 215, 236, 245  
Speigelman Art 83  
Stead Naomi 195, 211  
Stone Oliver 83  
Strzemiński Władysław 238
- Thomas Julian 165  
Thomas Louis-Vincent 189  
Thompson E. P. 91-92  
Todorov Tzvetan 151  
Tokarska-Bakir Joanna 216  
Topolski Jerzy 19, 52, 121,  
255-256, 258-260  
Trilling Lionel 65-66  
Tronto Joan 30  
Tschumi Bernard 205-206  
Turner Victor W. 146-147
- Ut Nick 233
- Velez Marcel Andino 234, 240  
Veyne Paul 225  
Vico Giambattista 170-171, 190,  
192  
Vidal-Naquet Pierre 225  
Videla Jorge Rafael 174-178  
Viola Roberto 174, 177
- Welsch Wolfgang 214  
Wigley Mark 205  
Windshuttle Keith 81, 94  
Wojciechowski Jan S. 232  
Wrzosek Wojciech 48, 52
- Young James E. 207, 211, 217
- Zybertowicz Andrzej 59
- Żarno Jan 26-27, 131-160, 250  
Żebrowska Alicja 98  
Žižek Slavoj 102

## Indeks pojęć



- abiekt 25, 94-103, 217  
teoria Kristevy 25, 94-98  
*abject art* („sztuka wstrętu”) 98-100  
abiekt w historiografii 94, 100-103
- antropocentryzm 41, 106, 118, 122, 124, 166, 192
- antropomorfizm 25, 36-37, 41, 118, 124, 126
- archeologia 19, 22, 30, 48, 109-110, 116-118, 120, 127, 162-167  
a. heideggerowska 26, 162, 165-166, 168-169  
archeontologia 161, 167-168, 193
- architektura 26-27, 196  
a. dekonstruktywistyczna 27, 196, 205-207, 220
- Argentyna 26, 262, 174-183  
*Abuelas de Plaza de Mayo* (Babcie Placu Majowego) 178  
*aparición con vida* (zwrócenie *desaparecidos* żywych) 181-182  
„brudna wojna” 26, 162, 174-179  
*desaparecidos* („zniknięci”) 26-27, 162, 172-175, 180-194, 248, 250  
*ley de obediencia debida* (ustawa o należnym posłuszeństwie) 177-178, 182
- Nunca más* (Nigdy więcej) 176  
*Madres de Plaza de Mayo* (Matki Placu Majowego) 178-183, 187-188  
*punto final* 177-178, 182, 188
- dekolonizacja 14-15, 19, 55
- dekonstrukcja 14, 58, 106-107, 208
- demokracja 13, 16, 18, 45-46, 91-92, 109, 111
- doświadczenie 18, 62, 64, 68-69, 217, 250
- dyskurs  
wolnościowy/emancypacyjny 87-88, 220, 248
- eklektyzm epistemologiczny 29-30
- emocje 18, 25-26, 54, 57, 61-63, 66, 76, 78  
zob.: wiedza emotywna
- empatia 25-26, 55, 61-62, 64, 66, 68-70, 76, 78
- estetyzacja negatywności 212-213  
e. wstrętu 99-101
- historia  
h. akademycka 14, 19-20, 22, 24-25, 40, 52-55, 60-61, 78-80, 83-84, 94-95, 248, 250, 252-253, 261  
h. dekonstruktywistyczna 210

- h. emocjonalna 62
- h. empatyczna 68, 84
- h. krytyczna 58, 211
- h. monumentalna 27
- h. nieantropocentryczna 25, 48, 104, 123-126, 192
- h. niekonwencjonalna 13-14, 18-22, 24-26, 28, 52-55, 58-61, 63, 67, 77-78, 84, 94-95, 100, 103-104, 221, 226, 247-253, 261
- h. rewizjonistyczna 57-58
- h. tradycyjna/pozytywistyczna 13-14, 19, 22, 25, 59, 82, 94, 100, 121, 209, 211, 247, 221, 223
- h. urzędowa 57-58
- h. jako dyskurs władzy 13, 15, 42, 57, 83, 85, 221-222, 226, 228
- zob.: ideologia; koniec historii; kryzys historii; pamięć; przeciw-historia
- ideologia 18, 20, 24, 55, 57, 63, 76, 80, 94, 102, 221, 224, 227, 230, 241
- teoria Althussera 27, 227-230, 236, 243
- zob.: historia; pamięć; przeciw-historia
- inni/inni 13-14, 25, 31-32, 50, 53, 60, 78, 96-97, 100-101, 105, 119, 137, 151, 210, 248
- zmarli 14, 119, 162, 170, 192-193, 248
- zwierzęta 14, 38, 44, 50, 61, 97-98, 100-101, 106, 111, 136, 147, 149, 157, 192
- rzeczy 14, 50, 100, 104-127, 248
- kanibalizm w celu przeżycia 26, 141-142, 154, 156
- k. jako tabu 97, 131, 147, 153
- antropofagia 156
- nekrofagia 132
- głód na Ukrainie 139, 140-142, 154-155, 157
- koniec historii 16, 24, 35-48, 51, 79, 103
- konstruktywizm 44, 106, 111, 120, 125, 170
- kryzys historii 16, 24-25, 32, 79-87, 89, 93, 249
- ludobójstwo/zbrodnie przeciwko ludzkości 27, 29, 30, 176, 178, 225
- martwe ciało 131, 147, 153, 161-162, 171-174, 179, 187-191
- „bycie-ku-martwemu ciału” 170-172, 190, 193
- corpus delicti* 173, 176, 188-189, 193
- martwe ciało jako rzecz relacyjna 172
- ontologia martwego ciała/ciało ontologiczne 26, 162, 170-171, 173
- szczątki 26, 164, 172, 174, 181, 187, 189, 192
- narratywizm 14, 106, 120, 170
- niesamowite (*unheimlich*) 187, 201, 207
- „nowa” epistemologia 25-26, 40, 63-64, 73, 76, 82, 87, 94, 119, 196, 205, 213
- zob.: doświadczenie; emocje; empatia; poznancze uprzywilejowanie uciskanych; szczerłość; subiektywizm; wiedza emotywna
- nowa humanistyka 15, 17-23, 25, 38, 55, 64, 73, 76-77, 87, 168, 192, 224, 248, 253



- animal studies* (studia nad zwierzętami) 17, 55
- disabled studies* (studia nad ludźmi niepełnosprawnymi) 17, 55
- ethnic studies* (studia etniczne) 17, 19, 24, 55, 67, 76, 224
- Chicano Studies* (studia nad ludnością pochodzenia meksykańskiego lub indiańsko-meksykańskiego) 17, 24-25, 66-76, 87, 248-249
- gender studies* (badania nad płcią kulturową) 17, 19, 55, 87, 224
- postcolonial studies* (studia postkolonialne) 17, 26, 40, 55, 76, 87-89, 94, 116, 224
- Subaltern Studies* (studia nad klasami wykluczonymi) 87-94, 248
- queer studies* (badania nad seksualnymi odmieńcami) 17, 19, 55, 87, 224
- thing studies* (studia nad rzeczami) 17, 55, 105, 248
- pamięć 16, 57-58, 63-64, 219, 239-245
- ideologizacja p. 17, 226, 241-242
- memoremy* 149, 240
- p. jako dyskurs władzy 16, 224, 226
- p. jako przeciw-historia 15, 221, 223-224, 226
- p. reparatorna 144-145, 147, 160, 243
- postpamięć (*postmemory*) 212, 216
- kategorie badawcze pamięci (cisza, nieobecność, pustka, próżnia, trauma, „niesamowite”) 197, 201-204, 208, 211-216, 219-220
- zob.: historia; ideologia; przeciw-historia
- polityka tożsamości 14, 18, 25, 42-43, 60, 67, 69-74, 107, 115, 117, 126
- posthumanizm 48-49, 124
- zob.: historia
- nieantropocentryczna
- przeciw-historia 16, 27, 57, 63, 78, 85, 88, 119, 123, 210-211, 218, 222-224, 225-229, 231, 233
- monumentalna
- przeciw-Historia 26-27, 84-85, 195, 209-211, 218
- historie insurekcyjne 19, 55, 58, 78, 88, 119, 123, 210-211, 223, 226
- historie rewindykacyjne 19, 119, 210, 222, 226
- zob.: demokracja; dekolonizacja; historia; ideologia; inny/inni; pamięć; polityka tożsamości; sprawiedliwość
- przeszłość absolutna 173-174, 190
- non-absent past/non-present past* 26, 185-186, 190-191
- rzecz 104-127
- artefakty i ekofakty 105-106
- biografie rzeczy 25, 114-118, 123
- Dingpolitik* 109, 126
- kultura materialna 113-114, 116, 120-122, 166, 168
- rz. a przedmiot u Heideggera 107-108
- sprawstwo (*agency*) rzeczy 108, 111-114

- zwrot ku rzeczom 20, 25,  
104-106, 109, 117-120,  
124  
zob.: inny/inni; nowa  
humanistyka
- sprawiedliwość (walka o) 14, 17,  
19, 25-26, 55, 78, 182, 187,  
189, 248  
zob.: dekolonizacja;  
demokracja; historia;  
nowa humanistyka;  
przeciw-historia; pamięć;  
polityka tożsamości
- subiektywizm 26, 54, 64, 78
- szczerłość 25-26, 55, 61, 63-66,  
76, 78
- sztuka krytyczna 27, 221, 231,  
241, 244-245  
zob.: *abject art* („sztuka  
wstrętu”); architektura
- śląd 162, 170, 173
- śląd-bycie/śląd-byt 26, 174,  
187-188, 190-191, 194  
zob.: źródło historyczne
- troska 13, 23, 126  
etyka troski 30-31
- uniwersalizm/antyuniwersalizm  
77, 88, 93, 152
- wiedza emotywna 68-69  
zob.: emocje; historia  
emocjonalna
- źródła historyczne 14, 60, 68,  
71, 145, 169-170, 194, 196,  
235, 255
- wspomnienia 131, 143-160  
wspomnienia jako  
egzystencjalny ślad i jako  
dowód doświadczenia  
143-146, 159  
zob.: ślad



## Spis ilustracji



### *Wspomnienia z Rosji* Jana Żarno

Il. 1 i 2. *Wspomnienia z Rosji*, Jana Żarno, oryginał maszynopisu. Hoover Archive, Stanford University, USA, fot. Ewa Domańska

### Argentyńscy *desaparecidos*

Il. 1. Plaza de Mayo, Buenos Aires, Argentyna, fot. Alejandro Gómez

### Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda

Il. 1. Muzeum Żydowskie w Berlinie (Jüdisches Museum Berlin), widok bryły i fragmentów fasady, fot. Ewa Domańska

Il. 2. Plan Muzeum Żydowskiego

Il. 3. „Oś trwania” (*Axis of Continuity*) i „Schody trwania” (*Stairs of Continuity*), fot. Ewa Domańska

Il. 4. „Oś wygnania” (*Axis of Exile*) i „Ogród wygnania” (*Garden of Exile*), fot. Ewa Domańska

Il. 5. „Oś Holocaustu” (*Axis of the Holocaust*), „Wieża Holocaustu” (*Holocaust Tower*) i „Pustka Holocaustu” (*Holocaust Void*), fot. Ewa Domańska

### *Pozytywy* Zbigniewa Libery

Il. 1. Więźniowie KL Auschwitz po wyzwoleniu, 1945. Kadr z filmu dokumentalnego *Kronika Wyzwolenia KL Auschwitz*, reż. Alexander Woroncow (1945)

Il. 2. Zbigniew Libera, „Mieszkańcy”, z cyklu *Pozytywy*, 2002



# Unconventional Histories. Reflections on the Past in the New Humanities



## Summary

“There is no democracy without theory and there is no theory without democracy”. This slogan, which expresses the main premise of the present manifesto in defense of theory, so often treated as the “subaltern” and marginalized other of traditional history, may well be reversed. We could also say, “There is no totalitarianism without theory, and there is no theory without a totalitarian design”.

Paradoxically, while Michel Foucault unrelentingly exposed the ideologies governing the study of the past and demonstrated how history had become the discourse of the dominant authority, he also prepared the ground for counter-history, an equally totalitarian version of history, this time written by victims. In this book I argue that although unconventional histories were written as counter-history whose purpose was to oppose traditional histories and the power they represent and legitimate (often against the intentions of their authors and advocates), unconventional histories have also been implicated in the logic of power and have themselves become an ideology, albeit one that serves victims rather than victors.

My analysis of several kinds of unconventional histories and my case studies of attitudes to otherness have revealed the pragmatic character of the dominant systems’ policies toward otherness and of the knowledges legitimating those policies. The idea of care for others which underlies those policies effectively oppresses others instead of protecting their autonomy and allowing them to build and control their own networks of relationships. Against the good intentions of its authors, the rhetoric of care often serves the dominant system, which incorporates and neutralizes those ele-

ments that threaten it and recovers its strength thanks to such “cannibalism.” Such incorporation for recovery’s sake can be observed both in social systems (ethnic, religious, class, and sexual others; the dead as the other; animals and things as the other) and in systems of knowledge (research trends which are the other of the dominant discourse, e.g. unconventional histories in relation to traditional history). This book addresses the question of how the New makes possible the survival of the Old. It must be noted that in historical reflection this pragmatic approach can be observed both in traditional academic history and in unconventional history, which deploys historical knowledge to implement its decolonization policy, identity politics, and struggle for justice. With such goals, unconventional history needs traditional history as a method of studying the past which it can oppose and against which it can define itself.

This book is concerned with unconventional histories as a specific kind of reflection on the past practiced by the Anglo-American new humanities. When I refer to the works of German, French, or Italian scholars, I use them as filtered through American discourse, which adapts continental ideas for its own purposes, sometimes at the expense of their depth and complexity.

My primary goal is to bridge the gap between the theory and history of historiography and the practice of traditional historical study by combining research problems and interpretive ideas drawn from unconventional histories with an apparatus derived from traditional history. Hence the division of the book into two parts, which concentrate on those two areas respectively. Part one serves as the starting point and inspiration for part two. The first one discusses selected trends in unconventional history (Chicano/a studies as a subdivision of ethnic studies in the US, postcolonial studies, thing studies), pointing to their characteristic features, investigating their relations with academic history, and critiquing their presuppositions and practices. I do not opt for either academic or unconventional history but explore the potential and limitations of both. The study of unconventional history enhanced my sensitivity to unconventional themes, encouraging interdisciplinary research, metareflection, and a subjective approach to my material. It also prompted me to adopt an ethical perspective and drew my attention to how knowledge and power are intertwined with ideology. Traditional history, on the other hand, taught me about the importance of archival research, source critique, accu-

rate description, and in-depth analysis. The studies in part two result from combining those two perspectives.

Another purpose of this book is to suggest some ways of reinvigorating history as a discipline. In the past few decades the status of history as the main discipline that provides knowledge about the past has been severely undermined. Archaeology, anthropology, and literary and cultural studies have been quicker to react to the changing world and have provided the kind of knowledge about the past that is currently in demand. One way to reinvigorate history would be for historians to take a greater interest in the topics of ongoing debates in the humanities, to take part in those debates, and to be more open to theoretical reflection and interdisciplinary approaches. The book's division into two parts makes it possible to present possible modes of reinvigorating history from two perspectives. One is the theory of history and the history of historiography, which helps to focus on the self-regenerating potential of history understood as a specific approach to the past. Thus, part one is concerned with the condition of history as a discipline and with what I refer to as "unconventional histories," a broad term that covers a variety of tendencies within the new humanities. The other perspective is that of historical research. Accordingly, part two addresses some widely debated problems of today's humanities and deploys the approaches and interpretive categories of different disciplines to analyze historical material.

It is my belief that historians, whose attitude to history as a branch of knowledge and an academic discipline influenced by care (an ethical approach which also informs the present book), should be aware of the dominant trends in contemporary humanities. The scope of historical interest should encompass even the most avant-garde tendencies which disrupt the paradigms of traditional thinking. Conservative scholars refer to such "subversive trends" as "fads" or "novelties" and thus belittle their significance. However, those "fads" should be closely and critically observed since they articulate contemporary culture's demand for attention to particular problems at a given moment in time. In this sense avant-garde tendencies outline a culture's "horizon of expectations" as they anticipate, analyze, and critique problems that in the near future may prove essential for the existence of that culture, or of culture in general.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> I refer to Reinhart Koselleck's concept of "horizon of expectations." See: Reinhart Koselleck, "Space of Experience" and "Horizon of Expectation", in his: *Fu-*



I speak of the new humanities to refer to a group of academic disciplines in the United States which include interdisciplinary cultural studies, postcolonial studies, different kinds of ethnic studies (Afro-American Studies, Asian Studies, Chicano/a Studies, Native American Studies), gender studies, queer studies, gay and lesbian studies, disability studies, animal studies, and thing studies. Because those disciplines are primarily critical discourses, the new humanities are sometimes referred to as “oppositional critique.”<sup>2</sup>

The new humanities emphasize the ongoing struggle for justice. Accordingly, the knowledge they create centers upon the problem of power. They oppose and criticize the dominant systems of power. At the level of academic debate, the new humanities strive to undermine the authority and privilege of canonical knowledge, demonstrating that its premises derive from a particular modern, Western European understanding of science. At the same time, the new humanities promote kinds of knowledge that traditional humanities dismiss as inferior, incompatible with the standards of science and rationality. The representatives of the new humanities are critical in a confrontational way; their research is theory-driven and centers on the conceptual triad of “race, class, and gender”; they tend to concentrate on the present and the near future; and they often address problems of everyday life and popular culture. They promote “epistemic privilege of the oppressed,” and their sense of superiority has an emotional rather than rational basis. Consequently, the work of the advocates of the new humanities often relies on autobiography and personal experience.<sup>3</sup>

Politically, the new humanities advocate left-wing views and may be seen as an academic instrument that supports the ideologies of feminism, postcolonialism, and a variety of minority move-

---

*tures Past. On the Semantics of Historical Time*, transl. by Keith Tribe. Cambridge Mass.: MIT Press, 1985.

<sup>2</sup> The new humanities, also called anti-humanist criticism, are opposed to the so-called orthodox humanities. The term new humanities may seem unfortunate and misleading because the target of their criticism is precisely humanism with its anthropocentrism, phallogocentrism, and belief in the possibility of creating a perfect *homo humanus* as opposed to the *homo barbarus*.

<sup>3</sup> On the new humanities see Patrick Fuery and Nick Mansfield, *Cultural Studies and the New Humanities: Concepts and Controversies*. New York and Melbourne: Oxford University Press, 1998; *The New Humanities Reader*, ed. by Kurt Spellmeyer and Richard Miller: Boston: Houghton Mifflin Company, 2006. On the condition of the contemporary humanities and the problem of crisis in the humanities, see *New Literary History*, vol. 36, no 1, Winter 2005. Special Issue: “Essays on the Humanities”.

ments by changing the consciousness of its audiences and preparing the ground for the expected social and political change, i.e., progressive democratization and liberalization of the socio-political system.

The new humanities devote a lot of attention to the problems of identity and subjectivity, addressed in the context of rewriting history and proposing new approaches to the past. In this book I am interested in unconventional history as an avant-garde trend and approach to the past within the new humanities. This approach is not limited to historiography but can be observed in a number of disciplines, such as anthropology, archaeology, cultural studies, literary studies, art history, and creative writing, since it is practiced by scholars who adopt any of the interdisciplinary approaches listed above, such as postcolonial studies, ethnic studies, gender studies, queer studies, etc. Unconventional history is an insurrectional and interventional history which conducts a critique of culture and proposes its own cultural project. Unconventional history legitimates and supports the decolonizing processes of a variety of minority movements and provides the foundation for their struggle for justice.

For stylistic reasons, in this book I often speak of “academic history” or “unconventional history” in the singular. However, it must be remembered that in fact there are no two homogeneous movements which could be labeled as “academic” and “unconventional” respectively. They are not mutually opposed in academic practice, either. Nonetheless, this tentative, generalizing approach can help define the main tendencies in contemporary reflection on the past, which includes many approaches and trends. There are many academic histories and many unconventional histories, and the boundaries between them are often blurred. In addition, whether a given trend belongs to academic or unconventional history changes in time. Certain trends which used to be perceived as nonstandard – such as anthropological history – later became conventionalized and entered the canon of historical writing. This is why it is important to analyze those works (especially manifestos) that herald certain trends and inspire or influence debates among the theoreticians and historians of historiography.

The book consists of eight chapters and is divided into two parts. In chapter one, “Discussions on the Ends of History,” I argue that those debates are part of the ideology of the end which is typical of the postmodern condition. Using Jacques Derrida’s distinc-

tion among three types of boundaries (the anthropologico-cultural; the problematic closure; the conceptual demarcation),<sup>4</sup> I discuss the three corresponding aspects of discussing the end of history discourse: the end of history as a specifically Western European, anthropocentric approach to the past; the end of history as a separate, self-contained academic discipline; and the end of history as a discipline of modern science rooted in a dualistic view of the world. Those aspects can also be found in many unconventional histories.

Chapter two, „Academic History and Unconventional History,” defines the two notions, discussing their characteristic features and current condition as well as the place of unconventional history in contemporary historical reflection. I address those problems with reference to several works of Chicano/a studies, stressing the importance of affect, empathy, and sincerity as interpretive categories and elements of an epistemology which contests the Eurocentric, phallogocentric, and logocentric model of cognition.

In chapter three, „The Problem of Crisis in Academic History”, I consider the causes of the crisis of history and argue that it is beneficial for the discipline as a stimulus for development and regeneration. I also discuss postcolonial studies, which despite their rejection of conventional knowledge prove to be grounded in the modernist project. Drawing on Julia Kristeva’s concept of the *abject*, I discuss unconventional history as the abject of traditional history and emphasize its therapeutic potential.

Chapter four, „Toward a Non-Anthropocentric History”, discusses the „turn to materiality” and “return to things” observed in the contemporary humanities. I consider the possibility of creating a non-anthropocentric history which would depart from the humanist view of the human being as the focus of history. Discussing the biographical approach to things, I reveal its limitations resulting from anthropomorphism, which is grounded not only in the traditional way of thinking about history but also in the discourse of the other fostered by the new humanities.

Broadly speaking, part one demonstrates how, within unconventional history, the victims of History rewrite it from their own point of view, creating their own version of the past. They treat the struggle for identity and the repossession of history as their obligation, and the rewriting of history as a call for justice. Advocates of this struggle point out that while the history of conquerors was

---

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Aporias*, transl. by Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993, pp. 21, 40-41, 73.

based on a traditional, scientific model of cognition, the history of victims is based on nonscientific, nonstandard ways of gaining and representing knowledge, which emphasize a subjective viewpoint, emotions, empathy, and sincerity. They also argue for a non-linear approach to time which disrupts causal relations; they reject oppositional thinking and advocate relational thinking; they experiment with different representational media and different styles of writing. In relation to dominant, standard history, they can be said to create unconventional histories.

Part two consists of four studies which illustrate unconventional approaches to the past, both in terms of the choice of topics, rarely addressed by historians, and the methods and categories of analysis. In the first case study, "A Hermeneutics of Passage", I discuss a fragment of Jan Žarno's *Memories from Russia* containing the story of a cannibal woman. Implementing the methods of literary studies, I treat this fragment – which encapsulates the difficult time of transhumanation, the transition from a human being (a Polish engineer from Lvov) to a „monster" (a Gulag inmate) – as a key to understanding the whole text. This strategy makes it possible to show the evil of the Soviet system, whose extreme manifestation is survival cannibalism.

The second case study focuses on the „ontology of a dead body". Investigating the problem of the *desaparecidos* (opponents of the *junta* who disappeared without trace during the "dirty war" in Argentina), I demonstrate that their remains have been politicized and used by the rhetoric of justice (remains as evidence of crime) and the rhetoric of memory (the work of mourning). In an attempt to go beyond such a pragmatic approach, I draw upon Heideggerian archaeology and the Derridean concept of the trace of being. Because the ambivalent status of the disappeared (since there are no bodies, their status as living or dead cannot be definitely determined) resists the dichotomy of present/absent, their case poses a challenge for discourse about the past. In this study Algirdas J. Greimas's semiotic square helps formulate secondary concepts, one of which is a "non-absent past" (the past whose absence manifests itself).

The third case study, "Monumental Counter-History: Daniel Libeskind's Jewish Museum", is devoted to Libeskind's Berlin project. I am interested in this project as a work of art whose analysis can provide the historian with a certain theory of historical cognition. Close analysis reveals that what is often referred to as a work of deconstructionist architecture is deconstructionist solely in

form, while the story it tells displays all the features of monumental history, told on behalf of the victims rather than the victors. Thus, the Jewish Museum illustrates the process by which counter-history, based on lacunae and discontinuities, becomes a logical and coherent History with a plot and a specific beginning, middle, and end.

The fourth case study is concerned with the Polish artist Zbigniew Libera's series of photographs titled *Positives*. Althusser's theory of ideology provides the critical instruments to investigate the relations between history, memory, and counter-history. This investigation reveals that the current ideologization of the past happens in the name of victims. In my critique of this process I argue in favor of critical art, which contests canonical versions of the past. Critical art creates images of the past that are anti-martyrological and free of the perpetrator/victim dichotomy, and an image of the present which is not haunted by guilt and debt.

Part two draws its historical material from cases of genocide and crime against humanity, issues which have inspired debates that question the traditional way of practicing and representing history. The evil and harm done by a human being to another human being is my ultimate point of reference in all four chapters, whether I examine the memories of a gulag prisoner (Jan Żarno's *Memories from Russia*), discuss the architectonic re-presentation of Jewish history (Daniel Libeskind's Jewish Museum), address the problem of the disappeared in Latin America (Argentinean *desaparecidos*) or investigate critical art's anti-martyrological approach to the Polish past (Zbigniew Libera's *Positives*).<sup>5</sup>

The conclusion examines the mutual relations between historians and the methodologists and theoreticians of history. While I indicate the reasons for their mutual dislike, my book attempts to neutralize this dislike as it not only reflects upon "how history is written and understood" but also tries to write such histories.

The book assumes an interdisciplinary approach and a strategic epistemological eclecticism. The different disciplines within the humanities have usually borrowed one another's methods, quarreled about them, and debated their theories and research categories. However, we live at a time when it is extremely impor-

---

<sup>5</sup> It must be remembered that this mass-scale evil involves mass murder not only of people but of animals as well, such as the mass murder of birds because of the danger of "avian flu" and of cattle because of the „mad cow disease“.

tant that humanists join efforts to address such urgent problems as genocide or technological progress (e.g., cloning, genetic engineering, and psychopharmacology), problems that are of vital importance for the future of the human species and of the world.<sup>6</sup> The complexity of those issues necessitates an interdisciplinary approach, which in turn entails a strategic epistemological eclecticism that helps integrate the knowledge required to investigate them. It is not methods or theories but research topics that bring together scholars from different disciplines. This is not to say that a scholar of genocide should be equally well versed in the history of its occurrence and the historical debates about its representation, the memories of victims, philosophical reflection on human nature, the anthropology of genocide, the art that represents genocide, law, and forensic archaeology. The number of publications produced within each of those disciplines makes it impossible to know all of the literature relevant to a given topic. Nonetheless, we should promote interdisciplinary approaches, which allow for more comprehensive interpretation of the phenomena under scrutiny.

In this book the epistemology of historical knowledge becomes an ethical hermeneutics, and epistemological categories become ethical categories, the most important of which is care. The concept of care is borrowed from Joan Tronto and Selma Sevenhuijsen.<sup>7</sup> I treat care as a certain way of perceiving the world and being in the world, “being-toward” others and for others, rather

---

<sup>6</sup> Technological progress and genocide are interrelated. Zygmunt Bauman argues that “the Holocaust-style phenomena must be recognized as legitimate outcomes of civilizing tendency, and its constant potential.” Without technology there could have been no Holocaust. See: Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 1989, p. 28.

<sup>7</sup> Joan Tronto, “An Ethics of Care”. *Feminist Theory: A Philosophical Anthology*, ed. Ann E. Cudd and Robin O. Andreasen. Blackwell, 2005; Joan Tronto, “Who Cares? Public and Private Caring and the Rethinking of Citizenship”. *Women and Welfare*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997; Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and Ethics*. London: Routledge, 1998; Chris Beasley and Carol Bacchi, “The Political Limits of «Care» in Re-Imagining Interconnection/Community and an Ethical Future”. *Australian Feminist Studies*, vol. 20, no. 46, March 2005; Daryl Koehn, “Ethics of Care”. *Rethinking Feminist Ethics. Care Trust and Empathy*. London and New York: Routledge, 1998. My discussion of the ethics of care does not build upon the theories of Both Gillighan or Nel Noddings because of their essentialist inclinations. Their understanding of care is based on the limited model of the mother-child relation, which leads to the stereotypical conclusion that care is a woman’s duty and thoughtfulness, her inborn quality. My approach does not associate care and thoughtfulness with gender but with cultivating a certain attitude toward the world.

than mere “being with” which does not create ethical relations. Care is understood as a relation and an attitude toward others. It concerns all sorts of activity directed toward humans and nonhumans and striving to conserve (and possibly repair) the world. The ethics of care is not so much a set of rules as a practice (including social practice). It does not emerge from abstract considerations but from concrete experiences that cause moral dilemmas. This ethics is interested primarily in all sorts of connections and relations, on the assumption that care is an essential reference point in building relationships. However, the ethics of care involves certain dangers, such as the danger of perceiving the other as a weak individual (or group) and the consequent patronizing attitude which is easily made to serve political goals; the desire to use the notion of care to control and infantilize the other; and the narcissistic tendency to make sacrifices for the other’s sake. Alain Badiou warns against this, arguing that the ethics of care is actually an “ethical ideology” practiced by the Western “beneficiary” who, acting in defense of the other, treats the other as a passive victim of his/her own colonizing practice, which leads to more exploitation. The attitudes toward otherness discussed and mentioned in this book often illustrate such dangerous tendencies.<sup>8</sup> In my argument I expose this colonizing or patronizing attitude to others and indicate its potentially noxious aspects.

What this book does not do is attempt to predict the future of history as a discipline. History is doing well and nothing suggests its approaching decline. Today as always, history undergoes crises and turns, evolves and is transformed, and serves to emancipate some groups while oppressing others.

*Translated by Magdalena Zapędowska*

---

<sup>8</sup> The concept of the other as a weak, helpless victim and the notion of obligatory, unconditioned responsibility for the other can be found in Emmanuel Lévinas, whom Badiou opposes, and in Zygmunt Bauman, to whose *Postmodern Ethics* my approach is greatly indebted. See: Alain Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London, New York: Verso, 2002, p. 18ff. It must be noted, however, that Bauman points out that the impulse of caring for and taking care of the other may obliterate the other’s autonomy and result in oppression. Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, p. 11.

# Table of Contents



Acknowledgments .....	9
Introduction .....	13
Part I	
1. Discussions on the ends of history .....	35
2. Academic history and unconventional history .....	52
3. The problem of the crisis of academic history .....	79
4. Toward a non-anthropocentric history .....	104
Part II	
5. Hermeneutics of passage. Jana Žarno's <i>Russian Memoirs</i> .....	131
6. Archeontology of the dead body. Argentinean <i>desaparecidos</i> .....	161
7. Monumental counter-History. Daniel Libeskind's Jewish Museum .....	195
8. Memory/counter-history as ideology. Zbigniew Libera's <i>Positives</i> .....	221
Conclusions .....	247
Final remarks on the relations between history and methodology .....	255
Bibliography .....	263
Index of names .....	303
Index of concepts .....	306
List of illustrations .....	311
English Summary and Table of Contents .....	313