Pole symboliczne, przemieszanie, niewczesność. Humanistyka jako wybór między pamięcią a nadzieją

*The Symbolic Field, Mixing, Untimeliness: The humanities as a Choice between
Memory and Hope*

Andrzej Leder

Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/td/4643>

ISSN: 2545-2061

Publisher

The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences

Printed version

Date of publication: 1 août 2016

Number of pages: 243-255

ISSN: 0867-0633

Electronic reference

Andrzej Leder, « Pole symboliczne, przemieszanie, niewczesność. Humanistyka jako wybór między pamięcią a nadzieją », *Teksty Drugie* [Online], 4 | 2016, Dostępny online od dnia: 15 août 2016, Ostatnio przedlądany w dniu 10 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/td/4643>

Otwarcia

Pole symboliczne, przemieszanie, niewczesność. Humanistyka jako wybór między pamięcią a nadzieją

Andrzej Leder

TEKSTY DRUGIE 2016, NR 4, S. 243–255

DOI: 10.18318/td.2016.4.16

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS2/05113.

Moją perspektywę określa założenie, że humanistyka jest miejscem spotkania przeszłości z przyszłością. W miejscu tym tworzy się pole symboliczne, rozciągnięte w wymiarze czasu, przenikane napięciami płynącymi z tych dwóch kierunków. Co jednak, jeśli któregoś z nich zabraknie? Następuje zachwianie równowagi, które my nazywamy „kryzysem”. Paradoksalnie ten kryzys ma charakter etyczny.

I. Etyczna racja własnego istnienia

Podmiot, żeby istnieć, musi dostarczyć sobie etycznej racji swojego istnienia. Każdy ludzki akt ma więc sens etyczny. Również zbrodnia. Nie tylko w tym znaczeniu, że zbrodnia narusza etyczny porządek, ale także dlatego, że dochodzi do niej w imię etycznej racji. W rozmowie z Cathy Caruth mówi o tym w 1990 roku Robert Jay Lifton, amerykański psycholog i psychiatra:

nawet w przemocy zupełnie indywidualnej, gdy, powiedzmy, mąż zabija żonę, albo kobieta zabija swego męża, jest taki moment, który można nazwać

Andrzej Leder – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Wydał rozprawy filozoficzne: *Nieświadomość jako pustka. Wokół myśli Freuda i Husserla*, oraz *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, pracę na temat historii Polski: *Prześniona rewolucja, ćwiczenie z logiki historycznej*, a także, po angielsku: *The Changing Guise of Myths*. Naucza w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Mieszka w Warszawie.

momentem moralnym w dokonaniu morderstwa. [...] Zatem akt mordu staje się moralnie konieczny. Jest [jednocześnie] aktem perwersji w takim sensie, że ma utwierdzić czyjś system moralny albo poczucie ja przez niszczenie, przemoc, morderstwo innego.¹

Również Zagłada, również mrożenie ludzi na szkło odbywały się w imię racji etycznych. A racji tej dostarcza znak *Innego*². Jest taki moment w noweli Gieorgija Władimowa *Wierny Rusłan*; więźniowie łagru wracają z tajgi, zatrzymują się przed bramą, tam zaś „[...] oba reflektory krzyżowały na czerwieni snopy swoich zamglonych światła, aż czerwień rozpalala się na całą długość bramy, a przygarbieni więźniowie mimo woli podnosili głowy i wpatrywali się w oślepiającą biel znaków [...], [a ludzi i psa] ogarniało raptem rozdygotanie, liryczny smutek i zachwyt tak wielki, że wszystko zdawało się omdlewać i zamierać”³. Wtedy wszyscy, więźniowie, nadzorcy i psy, znajdowali etyczną rację swego istnienia w tym *znaczącym*, mówiącym o tym, czego *pragnie* dla nich *Inny*. I dlatego też SS-mani w Auschwitz musieli wiedzieć, a może raczej, czuć, że ich „chlubą jest wierność”, *Meine Ehre heißt Treue*, cnota moralna, będąca pancerzem przed słabością. Robert Jay Lifton komentuje: „moim zdaniem nie można zamordować wielkiej liczby ludzi, jeśli nie robi się tego w imię cnoty [...]”⁴. Trzeba zauważyć, że racja etyczna nie dotyczy charakteru czynu, lecz tego, który czyni, podmiotu. Ten, kto ją ma, może wszystko, ten, kto jej nie ma, nie ma prawa do niczego.

Również wcześniej, przed XX stuleciem, w imię racji etycznych Europejczycy robili rzeczy wątpliwe; czy to w imię Chrystusa, czy brzemienia białego człowieka, w imię zdrowia rasy, rewolucji, postępu... Tym, czego wówczas ta potężna fala powstała w Europie wraz z nowożytnością „[...] nie miała – i nawet nie musiała mieć, jako że napędzała ją moralna i intelektualna pewność siebie cywilizacji Zachodu – jest świadomość **źródeł własnej siły** [podkr. – A.L.]”, pisał już w latach 80. antropolog Clifford Geertz.

1 An Interview with Robert Jay Lifton, w: *Trauma. Explorations in Memory*, ed. C. Caruth, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1995, s. 141. Dalej jako *An Interview...*

2 Terminy wywodzące się z psychoanalizy zaznaczam kursywą, żeby oddać ich znaczenie różne od naturalnego.

3 G. Władimow *Wierny Rusłan*, przeł. A. Drawicz, Arcana, Kraków 1999, s. 9.

4 *An Interview...*, s. 140.

O etnografii. I dodawał: „jeżeli ma kwitnąć teraz, kiedy ta pewność została zachwiana, to musi je sobie uświadomić”⁵.

Jednak raz zachwiana, „moralna i intelektualna pewność siebie” okazuje się nie do odzyskania. **To, czego nie może dostarczyć sobie Europa po latach 60., to etyczna racja swoich zbrodni, całej swojej historii, ostatecznie, swojego istnienia.** Nie potrafi się legitymizować. Przekroczyła granicę prostej „zdolności do kwestionowania samej siebie, do porzucenia ekskluzywności własnej, do spoglądania na siebie samą oczami innych”⁶, opisaną przez polskiego filozofa, Leszka Kołakowskiego, jako historyczna cecha europejskości. Dlatego u schyłku lat 70. Kołakowski przedstawił meksykańskiemu antropologowi, oskarżającemu żołnierzy Corteza o niszczenie tradycji Azteków, wątpliwość: „sądzisz, że to byli barbarzyńcy – ale może to byli prawdziwi Europejczycy, może nawet ostatni prawdziwi; ci ludzie brali na serio swoją chrześcijańską i łacińską cywilizację i z tej właśnie racji nie mieli żadnych powodów, by ochraniać przed zniszczeniem pogańskie bożki [...]. Jeśli ich zachowanie wydaje nam się oburzające, to może dlatego, że nam samym za równo ich cywilizacja jak nasza własna stała się obojętna?”.

Czy więc jesteśmy skazani na dylemat: ślepe, bezrefleksyjne zaspokajanie cywilizacyjnego *narcyzmu* albo ten szczególny rodzaj obojętności, *acedia cordis* budzący niepokój – a może też rozpacz – Kołakowskiego i wielu innych. Choćby Sloterdijka, którego smutek bierze się z porzucenia nadziei skrzywdzonych i mistrzowskiego wczucia w zimne racje odwiecznych zwycięzców⁷? Czy Houellebecq? Czy sens Zachodu przetrwał tylko w jego opisywanym przez Virillo rozpędzie i sprawności? Ale co, kiedy obumiera wiara, która ten rozpęd nadaje?

5 C. Geertz *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000, s. 200.

6 L. Kołakowski *Szukanie barbarzyńcy...*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Krąg, Warszawa 1983, s. 14. Następne cytowanie ze s. 13.

7 Peter Sloterdijk, „późny wnuk” Szkoły Frankfurckiej, rozwija akceptację dla zimnej siły faktów władzy w kolejnych swoich pracach, szczególnie tych z lat 2000. Wpisuje się w diagnozę Benjamina: „Średniowieczni teolodzy uważali ją [gnuśność serca, *acedia*] za podstawową przyczynę smutku. Flaubert, któremu nie była ona obca, pisze: «*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*». Natura tego smutku stanie się jaśniejsza, jeśli zastanowimy się, w kogo właściwie wczuwa się historystyczny dziejopisarz. Odpowiedź brzmi nieuchronnie: w zwycięzcę”. W. Benjamin *O pojęciu historii*, teza VII, przeł. A. Lipszyc, w: *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.

II. Normatywna siła przyszłości

Sądzę, że dylemat ten jest fałszywy. Nieprzypadkowo głos Kołakowskiego pomija ogromnie ważną zmienną – przyszłość. Normatywną siłę przyszłości. Zachowanie żołnierzy Corteza wydawało się oburzające nie obojętnym, ale tym, którzy patrzyli na mordowanie jednych ludów przez inne z perspektywy **przyszłego braterstwa ludzi**. Do lat 80. teraźniejsze odniesienie do przeszłości było określane przez perspektywę przyszłości.

Jeśli jednak twierdzę, że głos Kołakowskiego pomija tę sprawę nieprzypadkowo, to dlatego, że znaczące jest właśnie wypowiadanie **utraty nadziei** przez **tę właśnie postać w tym właśnie momencie**. Polski myśliciel wypowiada ogołocenie, które zamienia wcześniejsze **przekonanie o postępie ludzkości w opowieść o pułapkach utopii**. Kołakowski, w latach 50. radykalny marksista, w 60. – rewizjonista, pod ich koniec zwrócił się ku niezmienniej obecności mitu, chowając przyszłość Bóg raczy wiedzieć gdzie.

Utrata normatywnej siły przyszłości rzeczywiście skazuje nas na alternatywę agresywnego pobudzenia i biernego zapadania się w siebie; obie te postawy wiążą się ze swoistym rozděciem teraźniejszości, niezdolnej, by dostarczyć legitymizację samej sobie. Albo inaczej, jest to opis miotania się między *maniakalnym* zawłaszczaniem świata i *depresyjną* zapaścią w siebie, stanami, które uniemożliwiają rozwój podmiotowy. Wędrowkę w nieznaną szlakiem *pragnienia*. Ich korzenie tkwią tam, gdzie nie ma nieznanego, nie tęskni się do niedościgłej *rzeczy*, gdzie wszystko już się dokonało, a my możemy tylko pamiętać.

Zbrodnie XX wieku się dokonały. Zdarzyła się Zagłada, zdarzył się Gułag i pola śmierci Pol Pota. Nie były konieczne, nie czekały w kolejce wydarzeń od czasu napisania przez Kartezjusza pierwszych zdań *Rozprawy o metodzie*, ale teraz już są. Są koniecznym wyposażeniem naszego dziedzictwa, jak każdy fakt z przeszłości. Jak ktoś, kto wybił swoją rodzinę, musimy z tym żyć. Eurypides pochyla się nad takim: „Teraz nieszczęsny śpi on snem, zabiwszy / Żonę i dzieci. Nie znam śmiertelnika / Gdziekolwiek, co by odeń był biedniejszy”⁸.

Przebudzenie człowieka z takiego snu jest bolesne. Może przynieść szaleństwo. Jak naucza teoria *traumy*⁹, ratunkiem jest powrót do mowy. Do świadczania o tym, co się stało. Do odpowiadania złu, włączenie, jak o tym pisze

8 Z. Kubiak *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 449. Fragment dotyczy Heraklesa.

9 S. Felman *Nauczanie i kryzys albo meandry edukacji*, w: *Reprezentacje Holokaustu*, wyb. i oprac. J. Jarniewicz, M. Szuster, Instytut Książki, Warszawa 2014, s. 415-467.

polski historyk Zagłady, z **ryzykiem rozumienia**¹⁰. Czyli wyprawy w nieznanne. Inaczej, jak pisze psychoanalityk słuchający świadectw ocalałych z Zagłady, Dori Laub: „w milczącym zatrzymaniu wydarzenia stają się coraz bardziej zniekształcone, zaś ich wszechobecność nawiedza i zatrzuwa codzienne życie ocalałego”¹¹. Nie tylko ocalałego. Również sprawcy.

Nawet jeśli potem „nigdy nie ma wystarczających słów, ani dość słów, nie ma dość czasu, ani właściwego czasu ani też nie wystarczy słuchania i nie ma właściwego słuchania [...]”¹². Mowa jest zawsze niewczesna. Przychodzi nie w tym momencie, za wcześniej lub za późno. Dori Laub pisze o nadmiarze *realnego*, które od lat przeżera Zachód.

Czy opowieść sprawców może spotkać się z opowieścią ofiar? Zastanawiające: pod koniec XX wieku podjęto – w Afryce, w Ameryce Łacińskiej – kilka prób tego rodzaju spotkania. Komisje Prawdy i Pojednania w RPA. W Chile. Narodowa Komisja do Spraw Zbrojnych Porwań w Argentynie. Także na Fidżi i Timorze Wschodnim. Rytuały wyznania zbrodni w Rwandzie.

Europejczykom przychodzi to z trudem. Raczej w zbiorowej opowieści o zbrodniach naszych ojców.

III. Być dumnym z tego, że jest się zdolnym do wstydu

W kilku europejskich krajach okres lat 60. zapoczątkował pewien rodzaj eksploracji wstydu za tamte zbrodnie. W gwałtownym buncie przeciw przeszłości niemiecka, francuska i amerykańska młodzież ukazywała swój wstyd jako odpowiedź na rodzicielską winę. Zdolność do takiego wstydu, wstydu za zbrodnie, których autorami byli nasi poprzednicy – nosiciele tej samej tradycji, którzy jednak zaniedbali obowiązek rozliczenia się – stała się miarą nowego rodzaju dumy. Dumy, która z pozycji przyszłości, **wspólnej przyszłości wolnych i równych sobie ludzi**, sądziła straszną przeszłość, która ukrywała się w teraźniejszości.

Jednak w ciągu trzydziestu lat praktyka dumy z tego, że potrafię się wstydić za winy ojców, została zrytualizowana. Utraciła bowiem pewne oparcie we wspólnej przyszłości. Dzisiaj zatem ten rodzaj **dumy ze wstydu** zderza się z odrzucającym je pragnieniem **dumy bez wstydu**.

10 Sformułowanie Jacka Leociaka, w: tegoż *Tekst wobec Zagłady: o relacjach z getta warszawskiego*, FNP, Wrocław 1997, s. 327.

11 D. Laub *Truth and Testimony*, w: *Trauma. Explorations in Memory*, s. 64 [przeł. – A.L.].

12 Tamże, s. 63.

Znaczące jest jednak to, że te dwa rodzaje dumy często oddzielają dzisiejszych „silnych” od dzisiejszych „słabych”. Słabi chcą dumy bez wstydu.

Proces rozliczania win ojców najgwałtowniej przebiegał – i przebiega – w społeczeństwach, które niedawno, w XIX wieku, historycznie były wystarczająco silne, by móc okrutnie krzywdzić całe społeczności, narody, cywilizacje. Musiały mieć, jak Niemcy, sprawność organizacyjną, pozwalającą przeprowadzić Zagładę. Floty, jak Anglicy czy Francuzi, mogące przewozić ekspedycje kolonialne do najdalszych zakątków ziemi. Napływające „zasoby ludzkie”, jak USA, pozwalające zasiedlać całe krainy. Musiały wreszcie mieć szczególnie rodzaj poczucia suwerenności, który nakazuje mówić: to my! Brać odpowiedzialność, również za sprawy trudne i złe. Doświadczenie sprawczości tych wspólnot uniemożliwiało uspokajające słowa: to inni. Typowe dla społeczeństw słabych.

W XXI wieku, gdy wspólna przyszłość ludzkości już dawno stanęła pod znakiem zapytania, te narody, te społeczności, pozostały silne. Paradoksalnie, mimo wzięcia na siebie winy za zbrodnie ojców, mimo dumy, że potrafią się za nie wstydzić, pod koniec XX wieku nadal potrafiły realizować swoje bezpośrednie interesy, spychając społeczności i kraje peryferii – europejskich i nie tylko – w ekonomiczną i polityczną zależność. **Połączenie w latach 90. idei powszechnego obowiązywania praw człowieka z powszechnym obowiązywaniem praw racjonalności gospodarczej** – pozornie apogeum rozwoju humanistycznej racjonalności XX wieku – okazało się bricolage'em równie arbitralnym, jak powiązanie trzech krytyk, listy kategorii czy formalnego i materialnego brzmienia imperatywu kategorycznego w filozofii Kanta, apogeum rozumu oświeceniowego¹³. Było konstruktem myślowym – „urządzeniem” w sensie Deleuze'a – o ogromnych jednak, rzeczywistych skutkach.

Temu procesowi towarzyszyło upowszechnienie nakazu wstydu jako pewnego rodzaju normy cywilizacyjnej. Od tego momentu głoszenie dumy pozbawionej wstydu było traktowane jak przechwałki zarozumiałego dziecka, które nie rozumie, że nikt nie jest bez winy. Gdy jednak na tę asymetrię dojrzałości nakłada się asymetria ekonomicznej i politycznej siły, reakcją może być tylko ślepe: „nie, bo nie!” słabych. Negowanie potrzeby wstydu stało się

¹³ Z tego, że każda reguła winna móc stać się prawem powszechnym (formalne brzmienie imperatywu), nijak nie wynika to, że w każdym działaniu Inny winien być celem, a nie środkiem (materialne). Interesująco pisze o tym Christoph Horn w pracy: *Człowieczeństwo jako cel obiektywny. Kantowska formuła imperatywu kategorycznego jako celu samego w sobie*, przeł. H. Walentowicz, w: *200 lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Genesis, Warszawa 2006.

odwetowym językiem tych, którzy nie mieścili się w nowym paradygmacie racjonalności – zarówno europejskich państw peryferyjnych, jak i „wewnętrznych” peryferii kulturowych społeczności dominujących. Przyjąć winę swoich matek i ojców można bowiem tylko w imię przyszłej emancypacji, nadziei na wyzwolenie.

IV. Drastyczne odwrócenie ku przeszłości

Różnica w postawach etycznych, w sposobie odnoszenia się do śmierci innego, przecinając się z kwestią asymetrii sił, tworzy całkowicie wykluczające się dyskursy. Ci którzy nauczyli się być dumni ze swego wstydu, stają naprzeciwko tych, którzy tego rodzaju postawę traktują jako upokorzenie. Jak dwa plemiona, które gromadzą się wokół swoich totemów, jedni wpatrują się w wizerunki *pierwotnych scen* chwały, inni – w *pierwotne sceny* mordu. Nie ma zapośredniczenia, a to oznacza, że nie może być porozumienia.

Skąd to nieprzejednanie? Znikło bowiem zapośredniczenie przez przyszłość.

Znikło zaś ono w myśli Waltera Benjamina. Prześledźmy przebieg tego procesu. Już w 1985 roku zauważa go Jürgen Habermas, choć – pełen dobrych intencji – próbuje neutralizować jego „apokaliptyczne” działanie. Wpierw więc w swojej dygresji o tezach historiozoficznych Benjamina, otwierającej rozprawę *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tak definiuje szczególny, nowożytny stosunek do czasu:

Otwarty ku przyszłości horyzont określonych przez teraźniejszość oczekiwań kieruje naszym dostępem do przeszłości. [...] Dla tej świadomości konstytutywne są dwa momenty: po pierwsze, przynależna do historii oddziałującej więź ciągłych dziejów przekazu, w których osadzony jest nawet czyn rewolucyjny; po drugie, dominacja horyzontu oczekiwań nad przyswajaniem potencjałem doświadczeń historycznych.¹⁴

Sprawa jest jasna, przewagę ma przyszłość. Jednak dygresja Habermasa ma pokazać, jak w tezach historiozoficznych dokonuje się swoiste zawieszenie owej przewagi przyszłości nad teraźniejszością i przeszłością. „Benjamin dokonuje **drastycznego odwrócenia** [podkr. – J.H.] między horyzontem

¹⁴ J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 23.

oczekiwań a przestrzeni doświadczeń”¹⁵. Przy czym Habermas, z patosem broniący nowożytności, chce rozpoznawać w myśli Benjamina swoiste domknięcie nowożytnego mesjanizmu: „anamnestyczne zadośćuczynienie krzywdzie, której nie da się wprawdzie wymazać, ale można ją przynajmniej przez wspomnienie przejednać, **włącza terażniejszość w komunikacyjny układ uniwersalnej historycznej solidarności** [wyróż. – A.L.]”¹⁶.

Mamy zatem projekt świadomości, która potrafi ufać przyszłości, przejednać przeszłość i z tych dwóch perspektyw, w uniwersalnej historycznej solidarności, sytuować terażniejszość. Z perspektywy XXI stulecia wydaje się jednak, że nie docenia Habermas potencjału „drastycznego odwrócenia” tkwiącego w figurze anioła historii.

Twarz zwrócił ku przeszłości. Gdzie n a m ukazuje się łańcuch wydarzeń, o n widzi jedną wielką katastrofę, która nieustannie piętrzy gruzy i ciska mu je pod nogi. Chciałby może się zatrzymać, pobudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Lecz od raj u wieje wich er, który zaplątał mu się w skrzydła i jest tak potężny, że anioł nie może ich już złożyć. Wich er ten gna go niepowstrzymanie w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim po same niebo rosną zwaliska gruzów. To, co my nazywamy postępem, t o t e n właśnie wich er.¹⁷

Przeszłość przestaje nam się jawić jako ciąg powodów do dumy, pretekstów do wznoszenia pomnika własnej chwały, sferą z której płynęła „moralna i intelektualna pewność Zachodu”. Przeszłość jest **jedną wielką katastrofą**. W nieodgadnioną przyszłość pcha nas zaś bezlitosny wich er, odpychający nas od raj u. Wich er zwany przez nas postępem, kończy Benjamin z ironią pełną rozpacz y. Nie daje to, jak sądzę, podstaw do optymistycznego podsumowania Habermasa, że „pełne napięcia odniesienie do zasadniczo otwartych alternatyw przyszłości styka się teraz bezpośrednio z odniesieniem do przeszłości [...]”¹⁸. Jest inaczej. **Odwracając twarz ku przeszłości, anioł przyszłość porzuca**. Traci ona etyczne usprawiedliwienie – nieprzyzwoicie snuć plany na przyszłość w bezpośredniej obecności umarłych. Nie można marzyć,

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 25.

¹⁷ W. Benjamin *O pojęciu historii*, teza IX, s. 316.

¹⁸ J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, s. 25.

mając wzrok utkwiony w ich poranionych ciałach, uszy zaś przepełnione ich niemilkącym krzykiem. Można tylko pragnąć – bezsilnie – by „pobudzić umarłych i złączyć to, co rozbite”.

Z postulatu zatem, „że mianowicie etyczny uniwersalizm musi poważnie traktować także niesprawiedliwość, która się już wydarzyła i jest nieodwracalna”¹⁹; wynika narastająca nieufność zarówno wobec dziedzictwa przeszłości: „nie ma takiego dokumentu kultury, który nie byłby zarazem dokumentem barbarzyństwa”²⁰, jak i – przede wszystkim – wobec prymatu perspektywy określonej przez przyszłość.

V. Pamięć w drodze od ontologii do etyki

Walter Benjamin dostrzegł swoją figurę anioła historii pod koniec lat 30. Pakt Ribbentropa z Mołotowem pozbawił go nadziei, której upatrywał w komunistycznej obietnicy, i wtedy nagle ujrzał utkwiony w sobie wzrok nieskończonych szeregów zabitych. Tych już zabitych i tych, profetycznie, którzy dopiero zabici będą. Inaczej niż Heidegger – i wielu, wielu innych – potrafił wytrzymać spojrzenie umierających. Ale to spojrzenie nieodwracalnie zmieniło postać jego myślenia.

Trzeba zauważyć, że długo pozostawał prawie nieznanym. Znowu – nieprzypadkowo. Dopiero pod koniec lat 60. – w momencie apogeum i schyłku lewicowych nadziei – Hannah Arendt²¹ upowszechniła jego myśli w świecie anglojęzycznym. Symptomatycznie, „późna nowoczesność” *retroaktywnie* czerpała siłę z jego intuicji, a przede wszystkim z intuicji trybunału przeszłości, przed którym wszyscy stajemy. Podobnie jak 50 lat wcześniej tracący nadzieję Benjamin, w latach 70. cała postać XX wieku zaczęła doświadczać „drastycznego odwrócenia”.

Dziesięć lat później zwrot ku przeszłości, ku moralnemu prymatowi przeszłości, już się dokonał. Stał się dyskursem hegemonicznym w sensie Gramsciego. Prawdopodobnie najlepiej pisał o tym francuski historyk Pierre Nora:

Mimo iż tradycyjna pamięć zanika, czujemy się zobowiązani do wytrwałego kolekcjonowania pozostałości, świadectw, dokumentów, obrazów,

19 Tamże, s. 24.

20 W. Benjamin *O pojęciu historii*, teza VII, s. 315.

21 H. Arendt *Walter Benjamin*, przeł. A. Kopacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

pogłosek, jakichkolwiek widzialnych znaków tego, co było, tak jakby to pęczniejące dossier miało być wykorzystane jako **dowód przed nieznanym jeszcze trybunałem historii** [wyróż. – A.L.]²²

Ważne jest tu spostrzeżenie, że „tradycyjna pamięć zanika”. Nie żyjemy w niedostrzegalnej tradycji „przedłużonego średniowiecza”, zaś konsekwencją tego jest przemieszczenie kwestii pamiętania ze sfery, w której określa ona formy życia – sfery którą można nazwać ontologiczną – w sferę etyczną, przyznającą przeszłości normatywną moc. Historyk zauważa: „Moment *lieux de mémoire* pojawia się w tym samym czasie, gdy zanika rozległy i głęboki zasób pamięci, który może ocaleć jedynie jako odtworzony obiekt spojrzenia historii krytycznej”²³. Coraz słabiej pamiętana przeszłość przekształca się w trybunał, którego potęga zwiększa się tym bardziej, im bardziej jest niedostępny. To zresztą podpowiada *retroaktywna* lektura Franza Kafki.

Emancypacja etycznej siły pamięci – i rywalizująca z nią albo wchłaniająca ją ponowoczesnej historii – w latach 80. i później doprowadziła do sytuacji, polegającej „[...] na tym szybkim wylanianiu się najrozmaitszych form pamięci mniejszości, dla których odzyskanie własnej przeszłości stanowi integralną część afirmacji ich tożsamości”²⁴. To przeniesienie wyobrażeń o przeszłości w teraźniejszość jest jednak niesłychanie dwuznaczne; bez linii czasu wszystko, co przywrócone, przypomniane, wydobyte z dawnych dziejów, staje się nagle elementem naszego tu i teraz. Stąd *lieux de mémoire*, pamiętanie, jako nieruchoma topografia wzajemnych resentymentów. Tożsamości, opierając się na genealogiach, są zawieszone w beczasowej teraźniejszości, z której nie mogą się wyrwać w żadnym ruchu rozwojowym. Pozbawione przyszłości, mogą tylko odnosić się do innych tożsamości, równie nieruchomo pozycjonowanych. Zasoby pamięci stają się arsenałem dumy, obu jej rodzajom, zarówno tej dumnej z przeżywania wstydu, jak i tej owego przeżycia pozbawionej.

22 P. Nora *Między pamięcią i historią. Les lieux de mémoire*, przeł. P. Mościcki, „Archiwum” 2009 nr 2, s. 4–23.

23 Tamże.

24 P. Nora *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, RPN 2001 nr 7, s. 37–43.

VI. Każdemu jego nadzieję...

Czytany *retroaktywnie* Benjamin zmienia w figurze anioła historii indywidualne spotkanie ze śmiercią w spojrzenie nieskończonej mnogości umierających. Ta zmiana perspektywy narusza zdolność do nadziei, anioł historii widzi już **tylko** przeszłe ruiny i **tylko** masową śmierć.

Czy ruiny i śmierć są wystarczającą lekcją dla przyszłości? I czego uczą? Benjamin, który pod koniec lat 30. myśli przeciwko lewicowej wierze w przyszłość, twierdzi, że „w tej szkole klasa robotnicza oduczyła się zarówno nienawiści, jak chęci ponoszenia ofiar. **Obie bowiem karmią się obrazem zniewolonych przodków, a nie ideałem wyzwolonych wnuków** [wyróż. – A.L.]”²⁵. Benjamin – apokaliptyk – marzył o skutecznej wojnie ze zwycięskim faszyzmem.

Nie chcąc „karmić się” ani jednym, ani drugim, przez pewien czas kończące się XX stulecie balansowało na cienkim progu terażniejszości. Była to jednak pozycja niemożliwa. Terażniejszość nigdy nie jest po prostu terażniejszością, jedna z ważniejszych lekcji prawie-już-wymazanego Heideggera pokazuje, że źródło sensu czerpie zawsze z ruchu przemieszczania tego, co „było dawniej” i tego, co „będzie kiedyś”, w to, co „jest teraz”. Jesteśmy „rzuceni” w dziś albo z mitycznej, *retroaktywnie* przywoływanej przeszłości, albo z upragnionej przyszłości. Gdy nie ma nadziei, czyli *obiekta pragnienia* w postaci przyszłości, *obiektem* staje się przeszłość, w postaci terażniejszego kultu demonów. Przestrzega przed tym Pierre Nora: „rewindykowanie pamięci jest w swej zasadzie wołaniem o sprawiedliwość. W swych skutkach stawalo się często wezwaniem do mordu”²⁶.

Dlatego sądzę, że trzeba odwrócić sens tezy Ágnes Heller, wyrażony w jej *Requiem dla stulecia*²⁷. Tezy, że idee i prawdy nigdy nie umierają, powracają bowiem jako upiory. Niestety idee mogą umierać i wtedy rzeczywiście stają

25 W. Benjamin *O pojęciu historii*, teza XII, s. 319.

26 P. Nora *Czas pamięci...*, s. 43.

27 Idee i prawdy „są zawsze jedynie pozornie martwe. Może już dawno zmartwychwstały albo żyją nadal, mówiąc za Derridą, jako upiory. Właśnie demoniczne idee i nadzieje nie dają się pochować ostatecznie, ponieważ – niczym cudowny mandaryn Bartoka – wciąż na nowo zostają powołane do życia. Wspomnienie jako nabożeństwo – nabożne pamiętanie tego, co się stało tutaj w Europie – zobowiązuje. Musimy zastanowić się nad winą tej tak atrakcyjnej nadziei i tych tak wzniosłych myśli – musimy odważyć się na pomyślenie demoniczności. Requiem, które odmawia się lub śpiewa za zmarłych, jest tylko wtedy szczere, gdy praca ta zostanie wykonana, praca nabożnego wspomnienia”. Á. Heller *Requiem dla stulecia*, przeł. K. Leszczyńska, „Przegląd Polityczny” 2001 nr 51, s. 68.

się demoniczne. Ten demonizm ma jednak strukturę złej wiary. Nieuznanie tego, że język – i czas – płyną dalej, że mówi się i żyje, grozi tą formą cynizmu, złej wiary właśnie, która eksponując tylko „przeszłe ruiny”, pozwala sobie na mierzenie ich miarą każdego ruchu życia, każdego pragnienia, w które wpisane jest istnienie i uznanie. Myśli dokonującej się w przestrzeni po katastrofie grozi zatem sakralizacja wspominania i przeniesienia go w taki wymiar, w którym niemożliwe jest spojrzenie na dojrzewającą w teraźniejszości przyszłość. Narracyjny fetyszyzm zastępujący postulowane przez Heller „nabożne pamiętanie”²⁸. Może dlatego w Europie nigdy nie udały się żadne komisje prawdy i pojednania.

Franz Kafka, nie taki znowu optymista, tak rozważa kwestię nadziei w myśleniu: „Czy można pomyśleć coś beznadziejnego, a raczej coś beznadziejnego bez cienia nadziei? Wyjścia można by upatrywać w tym, że akt poznawczy jako taki, sam jest nadzieją”²⁹. Myślenie zawsze kieruje się ku przyszłości, jest ruchem ku nieznannej ziemi. Ci, których myślenie służy odbieraniu tej przyszłości innym, nie mierzą w to, w co mierzą, lecz raczej negują nadzieję. Myśleć o winie i wstydzie, wpisanych w nadzieję i wzniosłe myśli XX-wiecznej Europy, można tylko wtedy, gdy ta nadzieja jest nadal w jakiś sposób żywa. Praktyka „nabożnego pamiętania” jest zatem przede wszystkim praktyką przywoływania przeszłych choćby nadziei, gdy dzisiaj jeszcze nie nadeszły.

28 Tamże.

29 F. Kafka *Osiem notatników*, przeł. B.L. Surowska, Atext, Warszawa, 1995, s. 19.

Abstract

Andrzej Leder

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

The Symbolic Field, Mixing, Untimeliness: The humanities as a Choice between Memory and Hope

This article positions itself within the history of ideas. In several European countries the 1960s saw the beginning of an exploration of being ashamed of the previous generation's crimes. In a violent revolt against the past, young people in Germany, France and the United States displayed their shame as a response to their parents' guilt. The ability to feel shame became a measure for a new kind of pride. However, over the following thirty years the practice of being proud of one's ability to be ashamed for one's parents' guilt came to be ritualized. It lost its foundation in a common future. Today this kind of pride for shame clashes with and is rejected by a desire for pride without shame.

Keywords

pride, shame, Walter Benjamin, past, future