

# Grażyna Gajewska

---

## Dotknąć przeszłości : kilka uwag na temat różnych form doświadczenia historycznego

---

Sztuka i Filozofia 2223, 163-177

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Grażyna Gajewska

## DOTKNAĆ PRZESZŁOŚCI. KILKA UWAG NA TEMAT RÓŻNYCH FORM DOŚWIADCZENIA HISTORYCZNEGO

Doświadczenie na wiele sposobów jest wrogiem historii. By zaistnieć, musi cierpieć na brak historii. Tekst musi zastąpić świadectwo. Nie możemy ponownie doświadczyć przeszłości, ale możemy ją skonceptualizować poprzez historyczne przedstawienia, które służą jako *simulacra* przeszłości.

Hans Kellner

### AGONIA „WIELKIEJ HISTORII”

Wielu badaczy kultury współczesnej podziela pogląd Jeana-François Lyotarda, że w epoce ponowoczesnej historia utraciła istotę bycia „wielką historią”. Zjawisko to wyraża się w kilku formach: jako zanik globalnych projektów „dobrego życia” dla jak największej liczby osób na rzecz projektów lokalnych, peryferyjnych, wręcz prywatnych; jako przejście od „wielkich” do „małych” opowieści; jako rezygnacja z dyskursu ideologicznego i filozoficznego uprawomocniającego „metaopowieści”<sup>1</sup>.

Przyczyn takiego stanu rzeczy jest kilka.

Wzrost współczesnej wiedzy, bogactwo doświadczeń, idei i możliwości życiowych osiągnęły przyspieszenie tak gwałtowne, że w każdej niemal chwili odsyłają do skansenu różnorakie próby interpretacji skończonej, pełnej i obiektywnej. Szybkość przepływu informacji oraz natłok danych burzy obraz jednolitej, spójnej rzeczywistości. W rezultacie, przy próbie tworzenia jakiegokolwiek subiektywnej wizji świata, która jest właściwa tylko określonej jednostce, jest ona zmuszona do brania tego wszystkiego pod uwagę, czuje się uwikłana w wielorakość<sup>2</sup>, co czyni tę wizję z konieczności tylko jedną z możliwych.

---

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przekł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997.

<sup>2</sup> Na temat różnorodności, która określa praktyczną i normatywną konstytucję dzisiejszego świata, zob.: W. Welsch, „Ku jakiemu podmiotowi – dla jakiego innego?”, *Idea* 1991, nr 4; zob. także: idem, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przekł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 277.

Do takiego stanu przyczyniły się także zmiany na arenie polityczno-społecznej. Tu również jedność została zastąpiona przez wielość, gdyż dyskwalifikowano roszczenia Europy do przewodnictwa politycznego i kulturowego. Decentralizacja była sprzężona z roszczeniami „ludów prymitywnych” do zaistnienia na horyzoncie „wielkiej historii”. Zaczęły one dążyć do tego, by stać się aktywnymi podmiotami, a nie, jak dotychczas, biernymi przedmiotami dziejów. Ludzie Zachodu przestali być jedynymi twórcami historii, a ich wartości kulturowe przestały się cieszyć autorytetem, jaki miały jeszcze kilka pokoleń temu.

W takiej sytuacji niemożliwymi do utrzymania okazały się wyobrażenia o świecie jako kulturowej całości. Dzięki nieskończoności biegunowych zestawień, historia przestała być odczytywana jako linia ciągła, sterowana postępowaniem dziejowym. Przeobraziła się w kalejdoskop, w którym liczba kombinacji stała się olbrzymia. Oznacza to, iż myślenie o jakiejś jednej i spójnej rzeczywistości, istniejącej poza tymi obrazami, stało się sztuczne, wręcz niemożliwe.

Pluralizm dotknął także dyscyplinę historyczną. Dziejopisarstwo drugiej połowy XX wieku przybrało wiele masek, w które przebierało swoje prawdy. Franklin R. Ankersmit zjawisko to wiąże z demokratyzacją i rozproszeniem. System demokratyczny gwarantuje historykom swobodę działania, a brak centrum zniósł obrzeża. W takiej sytuacji współistnieją obok siebie różne koncepcje przeszłości, a każda z nich jest własnością historyka, a nie instytucji. W bezkształtnej masie przeszłości „każdy historyk może wykopać swoją małą dziurę, nie narażając się nawet na spotkanie z kolegami (...) i nie wiedząc nawet w jakim stosunku pozostają rezultaty jego pracy z «historią jako całością»”<sup>3</sup>. Ten proces przyspieszenia, rozproszenia i pluralizacji wyposażył nas w różne wersje przeszłości, niewspółmierne wobec siebie i wobec całości: historie feminizmu, starości, dzieciństwa, chłopstwa, mieszczaństwa, życia prywatnego itd.

Olbrzymia produkcja historiograficzna, która zalewa księgarnie różnymi wersjami przeszłości paradoksalnie nie przyczynia się do pogłębienia wiedzy, lecz wytwarza stan „zbiorowej amnezji”<sup>4</sup>. Świadomość, iż nie

<sup>3</sup> Cyt. za: E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkanie w międzyświatach*, Poznań 1999, s. 101.

<sup>4</sup> Zjawisko to niepokoiło już Friedricha Nietzschego. *Brzemie historii* Haydena White’a oraz obawy Franklina R. Ankersmita o nadprodukcję historiografii, która paradoksalnie unicestwia przedmiot badań, to kolejne akty „nadmiaru historii”. Na ten temat zob.: B. Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997, s. 182; H. White, „Brzemie historii”, przekł. E. Domańska (w:) idem, *Poetyka pisarstwa historycznego*, pod red. E. Domańskiej i M. Włczyńskiego, Kraków 2000; F.R. Ankersmit, „Historiografia i postmodernizm”, przekł. E. Domańska (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1998, s. 145–147.

mamy bezpośredniego dostępu do zgasłej już przeszłości skazuje nas na tworzenie różnych kreacji, *simulacrum* minionych czasów. We fragmentaryczności i niedoskonałości tych wizji widoczna jest ich ułuda, a w konsekwencji – niezobowiązująca rzeczywistość, której dziś tak bardzo jesteśmy świadomi. W takiej sytuacji, niemożliwością jest podtrzymywanie zaufania do naukowej historiografii jako prawdziwej wiedzy o przeszłości. Coraz częściej kierujemy się więc ku nienaukowym formom wypowiedzi. Przypominamy sobie, że wyobrażenia o minionych czasach serwuje nam także epos, dramatopisarstwo, liryka, spisywane po latach pamiętniki i wspomnienia, czyni to także malarstwo oraz film.

## PAMIĘĆ

Wobec tych przeobrażeń relacja między przeszłością a jej przedstawieniem stała się wielce frapująca. Jest to nie tylko kwestia technik narracyjnych, którymi zaabsorbowany był postmodernizm, lecz także problem pamięci. Wiele współczesnych debat poświęconych jest temu zagadnieniu. Jest tak dlatego, gdyż w epoce posthistorycznej gubienie, błędzenie, a potem odnajdywanie utraconego wzoru ciągłości, jak i tożsamości jednostkowej oraz zbiorowej stało się sprawą zasadniczą. Skoro nie towarzyszy nam już idea postępu, rozwoju, ani nawet całości procesu dziejowego i jego dziedzictwa, to skazani jesteśmy na wytwarzanie innych form kontaktu z przeszłością niż proponowała to „wielka historia”. „Rozerwanie ciągłości historycznej i czasowej nadaje (...) pamięci całą jej aktualność”, twierdzi Pierre Nora, bowiem „przeszłość nie jest już gwarantką przyszłości i to jest główny powód wyniesienia pamięci do rangi czynnika dynamicznego i obietnicy ciągłości”<sup>5</sup>.

To rozpamiętywanie o przeszłości przybiera różne formy, jednak każda z nich skazana jest na fragmentaryczność i niepełność. W oficjalnym wydaniu pamięć jest reaktywowana w państwowych świętach, obchodach rocznic, okolicznościowych przemówieniach, programach publicystycznych i kalejdoskopowych obrazach telewizyjnych. Nie bez powodu więc oficjalna wersja pamięci postrzegana jest jako wyrafinowane narzędzie dyskursu władzy. Te „ideologiczne implikacje i uroczystości w istocie przyciągają większą uwagę niż wydarzenia, z którymi są związane”<sup>6</sup>

<sup>5</sup> P. Nora, *Czas pamięci*, <http://respublica.onet.pl/1057165,5,artykul.html>.

<sup>6</sup> A. van den Braembussche, „Historia i pamięć: kilka uwag na temat ostatnich dyskusji” (w:) *Historia: o jeden świat za daleko?*, wstęp, przekład i oprac. E. Domańska, Poznań 1997, s. 101.

– zauważa Antoon van den Braembussche. Są one rodzajem fikcyjnych przedstawień, *simulacrum*, które – jak u Jeana Baudrillarda – są bezkresne; nie można ich zwieść, bo to one zwodzą nas. W miarę rozwoju środków komunikacji i mediów, w miarę kurczenia się świata, naszą świadomość przestaje penetrować przeżywana rzeczywistość. Jej miejsce zajmuje pozór historii, konstruowany przez środki masowego przekazu. W opinii Baudrillarda, właśnie one przemieniły postindustrialny świat w hiperrealną rzeczywistość. Więc to nie zdarzenie generuje informacje, lecz staje się rzecz zgola odmienna: na pierwszy plan wysuwa się „operacyjny sobowtór”.

W ten sposób nasza pamięć o przeszłości tworzy się, a jednocześnie zanika. Tworzy, gdyż stała się symulacją. Odtąd – jak twierdzi Baudrillard – „hiperrealność, obojętna wobec świata wyobraźni i wszelkich podziałów na to, co rzeczywiste, i to, co wyobrażeniowe, pozwala jedynie na orbitalną rekurencję modeli i na symulowane generowanie różnic”<sup>7</sup>. Drugą dominantą tego procesu jest zanik historii, co jest konsekwencją opanowania społeczeństwa przez procesy przyspieszania. W obliczu dynamiki przemian i zarzucenia informacjami, społeczeństwo staje się inercyjną, spowolnioną i bezwolną masą. W świecie Baudrillarda historia ugina się pod własnym ciężarem i skazana jest na recykling produkowanych przez siebie odpadków. W gruncie rzeczy, jest to świat bez historii, gdyż zna się jedynie aktualny stan rzeczy, można więc myśleć jedynie o jego powielaniu<sup>8</sup>.

Tej wersji pamięci przeciwstawiamy inną, która prowadzi przez subiektywne ślady i prywatne doświadczenia. Próbuje ona wymknąć się dyskursowi władzy, pretensjom historyzmu do obiektywności, aspiracjom modernizmu do globalności oraz postmodernistycznej ironii.

Różnice między tymi dwiema formami pamięci wynikają z polisemicznego charakteru pojęcia „pamięć”<sup>9</sup>. Mediacyjna rola pamięci jest bowiem podwójna. Jedną ścieżką jest wspomnienie, a drugą – obecność przeszłości we współczesnej świadomości historycznej. Te dwie formy pamięci często popadają w konflikt, wspomnienie bowiem bazuje na zakorzenionej mentalności, a świadomość historyczna na ideologii<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> J. Baudrillard, „Procesja symulaków”, przekł. T. Komendant (w:) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1998, s. 177.

<sup>8</sup> Zob. J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 246 i nast.

<sup>9</sup> A. van den Braembussche, *Historia i pamięć...*, op cit., s. 104.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 106.

Wobec kryzysu zaufania do tradycyjnej historiografii, coraz więcej uwagi poświęcamy sztuce pamięci, obserwując różne jej przejawy we współczesnej kulturze.

## DOŚWIADCZENIE

Różnice między dwoma archetypami pamięci otwierają przestrzeń dla rozważań nad kategorią doświadczenia historycznego. Wiele debat wskazuje na to, że we współczesnej humanistyce kategoria ta, obok pamięci, zaczyna odgrywać znaczącą rolę.

Trzeba jednak podkreślić, że współczesna filozofia ma ambiwalentny stosunek do tej kwestii. Postmodernizm, aprobując tezę o przed-sądach w nauce, wynikających np. z naszego światopoglądu, zatopieniu w języku, czy ze stosowanej teorii, nie przyznaje doświadczeniu znaczącej roli przy uzasadnianiu wiedzy naukowej (Davidson, Quine). Założenie o braku kulturowej koherencji wyklucza też kategorię doświadczenia w niektórych teoriach komunikacji.

Postmodernizm próbuje jednak omawiane pojęcie jako autokreację, indywidualne projektowanie i przeżywanie swego życia, zbieranie własnych doświadczeń w naszych małych projektach emancypacyjnych. Często mówi się więc o kreacji małych światów, prywatnych projektach życia, poszukiwaniu własnej drogi do szczęścia, świadomości własnych potrzeb, rozwijaniu osobowości, kreatywności.

Istnieją jednak jeszcze inne przesłanki pozwalające ufać w konstruktywne możliwości operowania tą kategorią. Ma ono bowiem uzasadnienie we współczesnej hermeneutyce. Ponieważ w humanistyce – stwierdza Hans Georg Gadamer – nie sprawdzają się naukowe kryteria obiektywności, to i jej zadania są zgoła inne. Polegają one na przewycięzeniu obcości, „przyswojeniu tekstu” w sensie nawiązania z nim dialogu, po to, by mógł on przekazać nam prawdę, która ma dla nas istotne znaczenie. Chodzi więc o poszerzenie naszej samoświadomości: rozumienie siebie i naszego świata<sup>11</sup>. Paul Ricoeur, akceptując wiele tez Gadamera, za ostateczny cel interpretacji uznaje nie tyle rozumienie symbolu, czy tekstu, co raczej rozumienie siebie w obliczu tekstu, bowiem „rozumienie świata znaków jest środkiem do rozumienia siebie”<sup>12</sup>. Ricoeura także

<sup>11</sup> Cyt. za: K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991, s. 157.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, „Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu” (w:) idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 273.

zajmuje kategoria doświadczenia – przepływ jednego strumienia świadomości do innej świadomości. W ujęciu francuskiego filozofa nie ma możliwości przeniknięcia jednej świadomości do drugiej, ani też przeżywania tego samego, co inna osoba. A jednak – stwierdza – „coś zostaje przeniesione ode mnie do ciebie. Coś przechodzi z jednej sfery życia do innej. Tym czymś nie jest doświadczenie jako takie, lecz jego znaczenie. Tu właśnie mamy do czynienia z cudem. Doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie staje się publiczne”<sup>13</sup>.

Tak postawiony problem może stanowić inspirację dla spojrzenia na przeszłość przez pryzmat doświadczenia. O ile bowiem pojęcie to związane jest z indywidualnym, a więc niepowtarzalnym strumieniem świadomości, to przecież odszyfrowanie tegoż strumienia, czyli przepracowanie go i przełożenie na język zrozumiały dla czytelników żyjących w czasach współczesnych wymaga ustanowienia sensu, publicznego znaczenia, które moglibyśmy dzielić razem z nim.

## RÓŻNICE MIĘDZY DWIEMA FORMAMI DOŚWIADCZENIA HISTORYCZNEGO

### *Wspomnienie*

Kategoria doświadczenia historycznego nie jest jednoznaczna. Według Braembussche’a, *historical experience* może „odnosić się do sposobu, w jaki przeszłe wydarzenia zostały faktycznie przeżyte. (...) W tym przypadku znowu mamy do czynienia z pamięcią w sensie wspomnienia. Z drugiej jednak strony, doświadczenie historyczne może odnosić się do specyficznych sposobów, w jakich rzeczywistość lub obecność przeszłości nam się objawia”<sup>14</sup>.

Możemy więc mówić o dwóch rodzajach doświadczenia historycznego. Pierwszy odsyła nas do świadectw ludzi, którzy przerywają ciszę i przeciwstawiają się „zbiorowej amnezji”. Świadectwa te stanowią często wyzwanie dla próby ich przedstawienia. Takim przykładem może być Holocaust. Wielu badaczy podnosiło już tę kwestię, zastanawiając się, jak

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, wybór i wstęp K. Rosner, przekł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 84–85.

<sup>14</sup> A. van den Braembussche, *Historia i pamięć...*, op. cit., s. 105.

jest możliwe przedstawienie tego, co wymyka się teorii i językowi. Jak bowiem ująć w słowach to, co niewypowiedziane? Jak pogodzić dyskurs „wielkiej historii” z jej osobistym doświadczeniem?

Przed laty Philippe Ariès w *Czasie historii* taki osobisty kontakt z historią ujął poprzez pryzmat własnych doświadczeń. Naruszając kanon naukowego dyskursu historycznego, szukał zrozumienia u ludzi pokolenia wojennego, dla których bezpośrednie uczestnictwo w historii było elementem ich tożsamości. Ariès uznał, że opisaniu tego stanu nie jest w stanie sprostać historia w szacie *science*. Może ona, co prawda, dostarczyć interesujących danych, zestawień i opracowań, jednak nie może sprostać wymogom odczuwania historii, ani tym bardziej wydobyć zeń człowieka, bowiem „poprzez uporczywe trwanie w abstrakcji faktów historia zatracza związek z innymi rodzajami refleksji nad rzeczywistością, lub szerzej – staje się specjalnością nie mającą związku z zainteresowaniem człowieka człowiekiem”<sup>15</sup>. Zdaniem tego badacza, ludzkemu wymiarowi historii można uczynić zadość, reorganizując pojęcie źródeł historycznych. Pamiętniki, dzienniki i wspomnienia uznawane przez historyzm za mało przekonujące, a więc drugorzędne źródła historyczne, dla francuskiego historyka stały się „świadectwami” ludzi zanurzonych w historii: „świadectwo jest jednocześnie egzystencją jednostkową związaną ściśle z wielkimi wydarzeniami historii i momentem historii uchwyconym w relacji do jednostkowego istnienia”<sup>16</sup>. To właśnie ich subiektywny wymiar czyni je bardziej ludzkimi. Zdaniem Ariésa, sprawą nadrzędną jest wydobyć z nich tego wszystkiego, co niepowtarzalne, co w swej dramatyczności i subiektywności jest autentycznym zapisem dokonany przez kogoś, kto tak widział i tak odczuwał dane wydarzenie.

„Świadectwa” nie dostarczają nam żadnych prawd historycznych „z lotu ptaka”, nie uogólniają faktów i nie przekazują wiedzy o strukturze społeczno-politycznej danego okresu, nie mówią nam też nic o fluktuacjach i różnych okresach trwania, jakimi zaabsorbowana była historiografia modernistyczna. Przekazują one jednak coś innego i bardzo cennego – niepokój człowieka, który żyje pośród przekładni historii i doświadcza jej. Historia, która bazuje wyłącznie na aktach, sprawozdaniach i służbowej dokumentacji w celu uczynienia zadość przesłaniu Leopolda Rankego (jak to właściwie było?), lub opierająca się na ekonomicznych raportach,

---

<sup>15</sup> P. Ariès, *Czas historii*, przekł. B. Szwarcman-Czarnota, Gdańsk–Warszawa 1996, s. 241.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 91.



handlowych rewersach, statystykach, tabelach i wykresach (historiografia modernistyczna), jest niema i głucha na los człowieka. Jednakże to, czemu nie potrafi sprostać zinstytucjonalizowana, obwarowana metodologicznymi obwarowaniami historiografia, zyskuje kształt i sens w „świadectwach” pozostawionych przez ludzi, dla których „wielka historia” była częścią ich życia.

Żadna analiza naukowa ani ujęcie językowe nie jest w stanie sprostać temu doświadczeniu. Pozostaje nam jedynie milczenie, które „pochodzi z samego doświadczenia zaszłego w przeszłości”<sup>17</sup>. Ponieważ jest ono źródłowe, to jest nieprzekładalne na dyskurs historii. Epistemologia jest tu bezradna. Równie bezradne jest jednak także przedstawienie (jak widzi to postmodernizm), doświadczenie bowiem uchylające się od wypowiedzenia, oddziela się od konstrukcji. Lyotard (do którego odwołuje się Braembusseche) stwierdza wręcz, że o źródłowym świecie nie można nic powiedzieć, a to z tej przyczyny, że to, co źródłowe, gdy zostaje opisane, nie jest już źródłowe. Lyotardowska koncepcja nieprzedstawialnego, nawiązująca do Kantowskiej rzeczywistości idei, znaczy tyle, że doświadczenie, które nie może być ujęte w pojęciach i słowach, zawiera jednak głęboką i moralną prawdę. Braembussche, trzymając się tego tropu, Kantowsko-Lyotardowską relację tego, co nieprzedstawialne, do doświadczeń Holokaustu i dziejopisarstwa proponuje umieścić w perspektywie gry przyszłości pamięci: „pamięć ma do odegrania ważną rolę pośrednika w niejasnej sferze pomiędzy historią i przyszłymi doświadczeniami, pomiędzy przeszłością jako ogólnym zapisem, otwartym na dość chłodne badania i przeszłością, będącą zapisaną częścią czyjegoś życia”<sup>18</sup>.

Zadania takiego nie może wypełnić historiografia pod znakiem historyzmu, ani też modernistyczna, sytuując się bowiem na zewnątrz przedmiotu swych badań, nie są one w stanie dotrzeć do jednostkowych doświadczeń. Chłodna postawa „obiektywnego” badacza zakłada dystans wobec poruszanych spraw i utaja etyczne ucieleśnienie poznającego. Przewycięzenie tego dyskursu nie jest możliwe w zewnętrznym ani w wewnętrznym usytuowaniu, lecz jedynie w takim stanie umysłu, który Martin Heidegger określał przez bycie-w-świecie. Hans Kellner nawiązując do tych rozważań, dostrzegł szansę na zdystansowanie wobec

<sup>17</sup> A. van den Braembussche, *Historia i pamięć...*, op. cit., s. 114.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 116.

dyskursu historii, jej politycznego uwikłania i ukrywania kairotycznego momentu dochodzenia do wiedzy. Troska Kellnera dotyczy historyczności, czyli „umiejscowienia w czasie, oraz *ethosu*, czyli umiejscowienia w kulturze swych aktów poznawczych. Na tym polega etyczny zwrot uwidaczniający się w niezwyklej wrażliwości na uplasowanie podmiotu poznającego i na jego stosunku do przedmiotu poznania; wrażliwości na potrzebę przedstawienia nie tylko rzeczy znanej, lecz także obustronnych zmian, spowodowanych działaniem”<sup>19</sup>. Chodzi więc o przepracowanie zmian, które zachodzą w podmiocie i przedmiocie poznania, dzięki czemu przeszłość zostaje samopotwierdzana.

Potrzebę takich przeobrażeń podmiotu i przedmiotu poznania o wiele wcześniej od metodologii historii dostrzegła literatura piękna. W Polsce, która była świadkiem tyłu zbrodni wojennych, problematyka samopotwierdzenia przeszłości oraz form jej re-prezentacji została przedstawiona już w 1947 roku przez Zofię Nałkowską. Wobec traumatycznych wydarzeń wojennych – pisała w *Zwierzeniach* – straciły wartość środki wyrazu, które stosowała literatura okresu międzywojennego. Przeszłość powraca do nas już nie w formie zwartej i uporządkowanej opowieści, lecz w strzępach i odpryskach. Są to osobiste przeżycia, doświadczenia bliskich, czyjeś szepty, usłyszane gdzieś rozmowy lub opinie. Wobec takich zmian rzeczywistości pisarz nie może pozostać obojętny. Nie może już przyjmować punktu widzenia „z góry”, ani dążyć do ogarnięcia całości w określonym porządku. Taką perspektywę Nałkowska proponowała zastąpić „widzeniem bliskim” akceptującym subiektywizm ludzkich doświadczeń, wielość perspektyw i względność prawd.

Chociaż szkic ten nie wzbudził początkowo większego zainteresowania, to zaznaczył problem doświadczenia historycznego, jednocześnie rzucając wyzwanie próbom jego przedstawienia. Był to problem, przed którym stanęła cała proza dotycząca traumy wydarzeń wojennych. W przeciwieństwie do prac historycznych literatura piękna skłaniała się ku „widzeniu bliskiemu”: opowiadaniom (*Medaliony* Zofii Nałkowskiej), wspomnieniowo-reportażowym zapisom (*Byliśmy w Oświęcimiu* Tadeusza Borowskiego), rozmowom (*Rozmowy z katem*), które mówiły o przypadkach jednostkowych i nie rościły sobie praw do obiektywnej oceny.

---

<sup>19</sup> H. Keller, „Etyczny moment w historii: przedstawiając doświadczenie poznania” (w:) *Historia: o jeden świat za daleko?*, op. cit., s. 81–82.

Te świadectwa oparte na indywidualnych doświadczeniach przez długi czas były poza nawiasem rozważań historycznych. Świadomość tych czasów była tak dalece przesiąknięta standardem metod badawczych wypracowanych przez historyzm, że wspomnień ani subiektywnych doświadczeń nie traktowano jako źródło historyczne. Jeszcze dwadzieścia lat po wojnie Franciszek Edelman (jeden z niewielu ocalonych po likwidacji getta warszawskiego), rozmawiając z Hanną Krall<sup>20</sup>, swoje wspomnienia uważał za zbyt osobiste i szczegółowe, jak na historię: „Ludzie przecież będą oczekiwać od nas jakichś liczb, dat, danych o ilości wojsk i stanie uzbrojenia. Ludzie są bardzo przywiązani do powagi faktów historycznych i do chronologii”<sup>21</sup>. Lecz w odpowiedzi mamy motto książki: *...Przecież nie piszemy historii. Piszemy o pamiętaniu.*

I może warto – czytelniku – zastanowić się nad tą różnicą, czytając (na przemian) teksty historyczne o działaniach militarnych i traktatach dyplomatycznych, to znów o trwodze, bólu oraz instynkcie samozachowawczym jednostek. Bo przecież „każde życie stanowi dla każdego całe sto procent, więc może ma to sens”<sup>22</sup>.

### *Doświadczenie estetyczne*

Inną, chociaż równie problematyczną, kwestią są propozycje doświadczania wydarzeń bardzo dalekich, tak dalekich, że dystans czasowy łagodzi nawet najbardziej dramatyczne wydarzenia. Badacz próbuje wówczas pozierać i oswoić okrucieństwa „tamtego” świata, w taki sposób, by stały się one częścią współczesnego doświadczenia. Zwłaszcza w obszarze badań *mentalité* kontakt z przeszłością wymaga bardzo subtelnych narzędzi i indywidualnych form narratywizowania. Życzył tego sobie i innym badaczom już Ariès, kiedy proponował bardziej dziecięcy sposób odczuwania historii. Chodzi w nim o „uchwycenie *sacrum* zanurzonego w czasie, w czasie, którego postęp nie rujnuje, w którym wszystkie lata się łączą (...) Gdy uczony, wyzwolony ze swej obiektywności, zacznie postrzegać wszystkie stulecia jako zgromadzone, połączone w całość, odczuwa świętą radość – coś bardzo zbliżonego do łaski”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> H. Krall, *Zdażyć przed Panem Bogiem*, Poznań 1997.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>23</sup> P. Ariès, *Czas historii*, op. cit., s. 44.

Wymogi naukowego dyskursu ograniczają zdolność historyka do bezpośredniego kontaktu z przeszłością, natomiast „tkwienie w języku” współczesnej badaczowi kultury uniemożliwia „zawieszenie” w tym czasie. Być może byłoby to jednak możliwe, gdyby takie bezpośrednie doświadczenie przeszłości rozpoznać z perspektywy sztuki? Według Franklina R. Ankersmita jest to nie tylko możliwe, ale i pożądane, wobec kryzysu przedstawienia postmodernistycznej historiografii. Doświadczenie przeszłości, które proponuje historykom holenderski metodolog, tworzy atmosferę podobną do tej, jakiej doświadczamy podczas obcowania z dziełem sztuki, a przekładanie go na narrację staje się w pełni twórczą i osobistą kreacją. Doświadczenie to żyje w każdym historyku inaczej, jest rozproszone i scala się dopiero w narracji.

W artykule „Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie” holenderski badacz ukazuje niewspółmierność trzech paradygmatów w badaniach historiografii. Model modernistyczny zaabsorbowany był koncepcją prawdy. Przedstawienie rzeczywistości zredukowane było do zagadnień związanych ze zdaniem prawdziwym. Jednakże późniejsza refleksja wykazała, że koncentrowanie się na zdaniach prawdziwych nie stanowi właściwego modelu dla określenia relacji między tym, co przedstawione, a tym, co przedstawia. Podczas gdy prawdziwość zdania może być analizowana epistemologicznie, to prawdziwość przedstawienia wyłamuje się spod takich operacji, dopuszcza bowiem nieokreśloność stosunku pomiędzy przedstawieniem i rzeczą przedstawianą. „Narracja historyczna – jak stwierdza ten metodolog – (...) definiuje (metaforyczny) punkt widzenia, z którego historyk proponuje, by postrzegać przeszłość. Innymi słowy, przedstawienie i narracja historyczna są przede wszystkim propozycjami, jak organizować wiedzę (wyrażaną w zdaniach prawdziwych), same jednak nie będąc wiedzą”<sup>24</sup>. Postmodernizm przeniósł więc refleksję na inne tory. Rezygnując z perspektywy modernistycznej, zajął się przedstawieniem i przedstawionym, przy czym pierwszej kategorii przyznał pierwszeństwo. Doprowadziło to jednak do „kryzysu przedstawienia”. Logika postmodernistycznej hermeneutyki i dekonstrukcji wskazuje, że o relacji przedstawienia do tego, co przedstawione, niewiele można powiedzieć.

Ankersmit, próbując przezwyciężyć ów kryzys, proponuje, by przejść do po-postmodernistycznego doświadczenia. Dzięki niemu badacz chce dotrzeć do świata bez odwoływania się do języka i rzeczywistości (*tertia*

<sup>24</sup> Ibidem, s. 21.

*comparationis*), proponując specyficznego rodzaju doświadczenie: prewerbalne i prelingwistyczne, lokując je przed przedmiotem i przed językiem<sup>25</sup>. Takie doświadczenie historycznej rzeczywistości jest w ujęciu tego metodologa wywoływane najczęściej przez bezpośredni kontakt z pospolitymi przedmiotami historycznymi, jak np. stary budynek. Jest indywidualne, niepowtarzalne, jest „oszołomieniem chwilą”, które wprowadza historyka w stan bezpośredniego i autentycznego kontaktu z przeszłością<sup>26</sup>. Najistotniejszym instrumentarium, które zapewnia nam dostęp do minionej rzeczywistości, jesteśmy my sami. Doświadczenie jest więc w tym ujęciu formą estetycznego kontaktu z (minioną) rzeczywistością. Autentyczny i bezpośredni kontakt z nią jest czymś bardzo osobistym i subiektywnym, doświadczeniem bliskim temu, jakiego doznajemy podczas obcowania z dziełami sztuki.

Podejście to jest bardzo interesujące oraz inspirujące, zarazem jednak prowokujące i zwodnicze. Pojawiają się bowiem pytania: Jak „przełożyć” owo doświadczenie na reprezentację? Jak obejść język? To przecież narracja jest produktem historyka, a nie doświadczenie. Co więcej, kategoria doświadczenia nie udziela odpowiedzi na pytanie, jak przedstawienie odnosi się do tego, co przedstawiane. Ono może jedynie – stwierdza Andrzej Zybertowicz – pomóc zrozumieć „zawiłości pracy umysłu badacza”<sup>27</sup>.

W konsekwencji, znowu powracamy do narracji jako konstrukcji, dzięki której przeszłość zyskuje sens. W myśl wcześniejszych ustaleń, (miniona) rzeczywistość sama w sobie jest bezkształtna i chaotyczna, to dopiero w narracji historyka nabiera sensu. Wynika z tego, że sens bez pośrednictwa języka to właściwie koniec rozumienia. Jak więc rozumieć historię bez pośrednictwa języka?

Przewyciężenie języka zdaje się niemożliwe, jeśli poruszamy się w przestrzeni postmodernistycznej metodologii historii, która koncentruje się właśnie na języku, tekście, dyskursie i narracji. Przedstawiona powyżej propozycja Ankersmita wykracza jednak poza ten horyzont. Oferuje się tu niepostmodernistyczne ujęcie, siłą rzeczy obraz ten jest niewspółmierny wobec propozycji swego poprzednika.

<sup>25</sup> Franklin R. Ankersmit, „Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne” doświadczenie (w:) *Historia: o jeden świat za daleko?*, op. cit., s. 35.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 26 i n.

<sup>27</sup> Andrzej Zybertowicz, „Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita” (w:) *Historia: o jeden świat za daleko?*, op. cit., s. 39.

Postmodernizm pozwolił nam zdystansować się wobec naukowych aspiracji dziejopisarstwa. Być może kategoria doświadczenia estetycznego pozwoli wytyczyć nowy szlak i zdystansować się wobec koncepcji wypracowanych przez postmodernizm. W końcu, same teksty historyczne ujawniają, że są one pewnym sposobem estetycznego przeżywania, odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu. Kategoria doświadczenia może być użyteczna, jeśli traktujemy historyka jak indywidualistę, artystę prowadzącego dialog ze światem. Zbiera on pokawałkowane pozostałości „tamtego” świata i przywraca je do życia; dzięki doświadczeniu (bezpośredniemu, subtelnemu) włącza indywidualny głos w doświadczenie powszechności. Nową rzeczywistością, którą wytwarza, jest dialog. Oznacza to podróż, podczas której obcuje się z tym, co „inne”. Zmagania dwóch kultur: „tamtej” i „aktualnej” walczą o dominację w jednym umyśle i lokują się niejako na linii granicznej. Nie oznacza to braku rozróżnienia. To raczej spójność z czymś i brak spójności. Doświadczenie odmienności jest intymne, lecz niezbywalnie związane z odkryciem i budowaniem właśnie siebie samego. To, co w tym przypadku jest interesujące, to właśnie światopogląd historyka, który steruje tymi wyobrażeniami, a nawet „zawłości pracy umysłu”. One bowiem dyktują, jaki rodzaj świata wybiera historyk, konstruując (a więc przekładając już na narrację) określoną wizję przeszłości.

Kategoria doświadczenia dla niektórych badaczy przedmiotu jest bezużyteczna. Jednak wiele argumentów przemawia za tym, że przepracowując cykliczny korowód dziejów, powracamy do korzeni, a wobec takich wartości-celów nie może zadowalać nas dosłowny dyskurs historyczny. Jeśli dostrzegamy dziś te przemiany oraz nowe zadania, które postawiła sobie humanistyka, to możemy stwierdzić, że dochodzi do głosu nowa „prawda”, a w niej wyobraźnia, indywidualne przeżycie oraz doświadczenie stają się przeciwwagą dla dyskursu historycznego.

O tym, że taka alternatywa istnieje, przekonują liryki Konstandinosa Kawafisa poświęcone, w dużej części, starożytności. Te poetyckie kreacje nie gubią wiedzy o dawnych czasach, lecz – jak u starogreckich bardów – przekazują mądrość (*sophía*), która oznacza ludzką aktywność, dzięki której życie zyskuje specyficzny, człowieczy sens. W wierszach Kawafisa przeszłość uobecnia się właśnie w indywidualnej interpretacji, ale jej sens jest publiczny, skoro potrafimy ją współdoświadczać:

**Królowie aleksandryjscy**

Zbiegli się Aleksandryjczycy wielkim tłumem,  
 aby zobaczyć dzieci Kleopatry,  
 Cezariona i małych jego braci,  
 Aleksandra i Ptolemeusza, których po raz pierwszy  
 miano pokazać ludowi w gimnazjonie,  
 aby ogłosić ich królami  
 pośród świetnej parady wojskowej.

Aleksandra ogłoszono królem  
 Armeńczyków, Medów i Partów.  
 Ptolemeusza ogłoszono królem  
 Cylicji, Syrii i Fenicji.  
 Cezarion stał trochę przed nimi,  
 odziany w różowy jedwab,  
 Na jego piersi bukiecik hiacyntów,  
 jego pasek – podwójny szereg szafirów i ametystów,  
 buty związane białymi wstążkami  
 naszywanymi perłami o barwie róż.  
 Dali mu dostojniejszy tytuł niż małym braciom:  
 nazwali go Królem Królów.

Aleksandryjczycy, oczywiście, rozumieli,  
 że to wszystko tylko słowa i widowisko.

Ale dzień był gorący i pełen poezji,  
 niebo – najczystszy błękit,  
 gimnazjon aleksandryjskie –  
 triumfalne dzieło sztuki,  
 przepych dworzan nadzwyczajny,  
 a Cezarion – sam wdzięk, sama piękność  
 (syn Kleopatry, krew Lagidów),  
 i Aleksandryjczycy tłoczyli się na uroczystość,  
 pełni entuzjazmu wznosili okrzyki  
 po grecku, po egipsku, niektórzy po hebrajsku,  
 urzeczeni pięknym widowiskiem,  
 choć, oczywiście, pojęli, co ono jest warte,  
 jakie to puste słowa, te królestwa<sup>28</sup>.

przekład Zygmunt Kubiak

<sup>28</sup> K. Kawafis, *Wiersze zebrane*, przekł. i oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1995, s. 44. *Królowie aleksandryjscy* są poetycką kreacją wydarzeń z V w. p.n.e., kiedy to synowie Kleopatry otrzymali tytuły królewskie.

Może więc bezpośredni, niewerbalny dotyk przeszłości nie niweczy wcale możliwości przełożenia tych doświadczeń na język? Może to jedynie dosłowność historiografii nie może uporać się z tym, z czym radzi sobie poezja?

