

O historii, literaturze i teraźniejszości oraz innych formach zapominania

Kultura to pamięć, i to kategoryczne stwierdzenie nie ma być jedynie chytrym ukłonem w stronę tematu niniejszej konferencji ani usprawiedliwieniem swojej tutaj obecności. Grecka *mneme* jest przecież zdolnością do przechowywania i odtwarzania pewnych wzorców, informacji oraz doświadczeń; pozwala ona na rejestrowanie różnych kodów, od najprostszych po wysoce symboliczne, zapisuje zarówno to, co jest jednostkowe, jak i to, co przynależy do wiedzy pozaosobistej. Tak pojmowana pamięć pełni swojego znaczenia nie ujawnia bynajmniej podczas nauki chodzenia na obu nogach czy przełykania pokarmów, ale raczej w trakcie przyswajania i powtarzania tych wszystkich zachowań, które czynią człowieka istotą kulturową.

Owszem, pies, szympanś czy delfin posiadają zdolność zapamiętywania, ale nie znają pojęcia kanonu ani tradycji. Obwieszczane ostatnio triumfy naukowców, którzy do końca niemal przejrżeli ludzki genotyp, antropologa niewiele tak naprawdę obchodzą – DNA nie tłumaczy kultury, neurony nie powołują do życia mitów, i z tego powodu wciąż nad biochemiczne struktury przedkładamy kontakt z *pamiętającym* informatorem. Dla badacza kultury bowiem pamięć nie jest funkcją układu nerwowego, lecz relacją między ludźmi, wzajemnością znaków, naturalnym środowiskiem trwania społeczeństw. Jeśli kultura w istocie jest „dziedzictwem przeszłości, które człowiek otrzymuje od swojego społeczeństwa”, jak chciał tego Robert H. Lowie,¹ „dziedzictwem społecznym” w ujęciu Clyde’a Kluckhohna² albo, mówiąc słowami Felixa M. Keesinga, „całością doświadczeń możliwych do społecznego przekazania”,³ to umieszczone na wstępie równanie napędza się trudną do odparcia dosłownością.

Cały proces enkulturacji może być zatem traktowany w kategoriach swoistej mnemotechniki, ułatwiającej zapamiętywanie i kojarzenie. Wiemy aż nadto dobrze, że sednem enkulturacji bardzo długo pozostawała tradycja, która – znów! – polegała na ćwiczeniu pamięci. Okazuje się w rezultacie, broniąc tezy wyjściowej, że kolebką kultury jest właśnie pamięć, że to jej najważniejszy znaczeniowy rezerwuuar, to jej ideowe zaplecze, to jej wehikuł sensów.

Nie powinno przeto dziwić, że człowiek nie ustawał w poszukiwaniu coraz doskonalszych metod ‘ulepszania’ pamięci, znajdowania dla niej pomocnych narzędzi. Tym najstarszym bodaj środkiem mnemotechnicznym jest mit. W kulturach opartych na przekazach ustnych był on głównym instrumentem komunikowania pamięci społecznej. W ujęciach antropologicznych zakłada się, że mit poprzedza czas empiryczny i rzeczywistość udowodnialną, choć jednocześnie nadaje im nadrzędny sens, pełni funkcję ponadczasowego wzorca; zmienia, by odwołać się do znanej Barthesowskiej formuły, historię w naturę. Mityczna organizacja świata to nic innego, jak zbiór reguł ustalających bezwarunkowy sens rzeczywistości.⁴ Mit zdaje sprawę z serii wydarzeń, któ-

re doprowadziły do obecnego porządku; jego bohaterowie tworzą społeczeństwo i rządzące nim reguły. Dla Claude’a Lévi-Straussa mitologie składają się na wspólny pałac idei, tworzą wymagowaną totalizację ludzkiego doświadczania natury i społeczeństwa.⁵ Dodajmy jeszcze, że mit jest równocześnie językiem i mową, a odległość między kodem indywidualnym i zbiorowym jest minimalna. Nie można egzystować „na zewnątrz” mitu ani być jego zdystansowanym odbiorcą, przynajmniej w społeczeństwach tradycyjnych.

Zgola inaczej przedstawia się problem przekazywania społecznej pamięci przy użyciu historii. Historia to przecież mniej lub bardziej usystematyzowana wiedza o przeszłości empirycznej, o zdarzeniach udowodnialnych. Dotyczy ona ustanowienia społecznych łańcuchów, lecz jej bohaterami nie są jaguary, pizmowce czy księżyc, ale realne dynastie, znani z imienia wielcy wodzowie. Historiografia nie opisywała bezkształtnego „kiedyś”, ale starała się wydarzenia poprzeć możliwie precyzyjnym datowaniem. Jako osobna gałąź nowoczesnej wiedzy historia dążyła do spójnej wizji tego, co minione, poszukiwała bezspornych źródeł i autentycznych archiwów.

Nie tylko jednak armatura metody różni historię od mitu: ta pierwsza nie musi wszak być niczym więcej poza mową, czytelnik nie musi dzielić z historykiem kodu pamięci. Tworzone na jej podstawie tożsamości mogą mieć charakter idiosynkratyczny, dochodzi tu także często do konfliktu doświadczeń, pojawiają się grupy wykluczonych ze wspólnej historii albo takich, którzy wykluczają się sami. Inicjatywa powołania w Polsce Instytutu Pamięci Narodowej jest właśnie wyrazem tej tęsknoty za jednolitą pamięcią.

Przykłady mitu i historii pokazują wyraźnie, że sztuka pamięci przybierała różne formy, uzależnione od okoliczności czasu i przestrzeni. Raz ożywianie przeszłości dokonywało się w trybie metaforycznym (albo, mówiąc innymi słowami, fabulacja poprzedzała *mythopoiesis*), kiedy indziej dominował tryb metonimiczny: narracja mitu zawierała alegorii, narracja historiografii kazała widzieć siebie jako przedstawienie literalne. Oczywiście, rozróżnienie powyższe daje się przeprowadzić tylko dla celów analitycznych: mitologia Tewa była dla mieszkańców glinianych puebli real-

nością,⁶ historiografia marksistowska natomiast wyraźnie ujawnia swój rys mityczny. Metafora i syntagma przenikają się, co pozwala Kirsten Hastrup stwierdzić, że „W sztuce pamięci mit i historia są sobie równe”.⁷

Tyle o oczywistościach, teraz chciałbym zwrócić uwagę na kwestię dostrzeganą rzadziej – idzie mianowicie o pojęcie świadomości historycznej. Zalicza się ją zazwyczaj do zbioru ideologii,⁸ doraźnych dyskursów służących konkretnym celom. Świadomość historyczna nastawiona jest na teraźniejszość i postrzega przeszłość w kategoriach współczesnych. Nacisk kładzie się w jej ramach na konstruowanie historii i wynikającej z niej tożsamości: przypomnijmy sobie wszystkie odwołania do ‘świadomości’: proletariackiej, inteligentkiej, narodowej, europejskiej, małoogryźnianej, kobiecej, ekologicznej, a rzecz stanie się namacalna. Nie trzeba chyba dodawać, że pojmowana (i pobudzana) w ten sposób świadomość historyczna bardzo często popada w kolizję z pamięcią, z indywidualnym wspomnieniem, z próbą odtworzenia sposobu, w jaki przeszłość została przeżyta. W literaturze oba te terminy są jednak często mylone bądź utożsamiane ze sobą, i nie powinno to specjalnie dziwić: wszak w życiu dzieje się podobnie. Ideologiczne narzędzie historycznej świadomości przebierane bywa w szatki autentycznego przeżycia pewnych minionych wydarzeń, a prywatne wspomnienie jest jego legitymacją albo nieuzasadnionym odszczepieństwem.

Tak czy inaczej, świadomość historyczna rozwinęła się względnie niedawno, w momencie kiedy doświadczono bolesnych braków ciągłości historycznej i współistnienia wielu różnych odczytań przeszłości. I to właśnie podejście nazwane zostało przez Fryderyka Nietzschego „monumentalistycznym”⁹ – przeszłość pełni tu rolę polityczną, legitymizuje pewną tradycję, dostarcza wskazań dla współczesnych. Prawodawcy i historiografowie władają publicznym dyskursem i wspólną pamięcią, „piszą” historię – bitwy na Kosowym Polu, konkwisty, Holocaustu, monogamicznej rodziny, liberalizmu czy imperialistycznej etnologii – która zdaje się posiadać wszelkie znamiona prawdy. I tego rodzaju sytuację zapewne przywoływał Hayden White, (ten, który – zdaniem Dominica LaCapry – zbudził historyków z dogmatycznego snu), mówiąc na jednej z konferencji, że: „Historia jest praktyką rządzoną fantazmatycznym stosunkiem do przeszłości, i dlatego ma więcej wspólnego z etyką niż z epistemologią”.¹⁰

Toteż nie bez przyczyny John G. A. Pocock powiedział, iż warunkiem *sine qua non* nowożytnej świadomości historycznej jest „mnogość tradycji i wizji przeszłości”. Każde społeczeństwo, zdaniem tego badacza, może posiadać tak wiele ujęć przeszłości, jak wiele ma przeszłych, łączących z nią, związków. W tym wypadku wykluczona jest pojedynczość mitu, w grę nie wchodzi też rozgadana, ale jednak pojąca się z tego samego źródła (nie tylko wiedzy, lecz także władzy), nowoczesna historia.

Jednym z najżywiej u nas dyskutowanym wycinkiem przeszłości jest nadal stan wojenny, zainaugurowany 13 grudnia 1981 roku przez muzykę Chopina w radiu, białe-czerwone róże w telewizji, wszędziebolskie flagi narodowe i różnej postaci białe orły (obnoszone zresztą po obu stronach barykady). Symbole dosadnie dawały do zrozumienia, że oto dzieje się coś o niezwyklej wadze dla życia narodu, że ponownie ratuje się jego byt. Świadomość historyczna tyżająca tego wydarzenia jest mnoga: fakt, że ktoś był milicjantem, działaczem opozycji, księdzem, kolaborantem, krewnym wysokiej rangi oficera wojska, młodym dziennikarzem „Tygodnika Powszechnego” albo starym prenumeratorem periodyku „Za wolność i lud” decyduje o różnicach nie tylko w sferze wartościowania, ale nawet w warstwie faktograficznej. Z tego powodu mamy do dyspozycji wiele *simulacrów* jednej konkretnej przeszłości. Przykład ten przekonuje o tym, że świadomość historyczna żywi się partykularnym punktem widzenia, jej domeną jest *mneme* emocjonalna, pamięć zrodzona przez postawy, idee, konkretne ideologie. Współczesne tożsamości – uwolnione już od dyktatu trójcy „krew, łóżko i kult” – budowane są, powiedzmy to wprost, na zapominaniu.

Kolejnym – po micie i historii – krokiem w doskonaleniu kulturowych mnemotechnik było z całą pewnością pismo. Słusznie przeto Jacques Derrida nazywa Platona pierwszym filozofem, „który pisał” – wynalazek pisma nie był li tylko nowinką technologiczną. Wierzone przecież, że pismo pozwoli utrwalić ogrom informacji, których w normalnych warunkach jednostka nie mogła przyswoić, i stanie się w wyniku tego wspaniałym, otwartym i wciąż uzupełnianym źródłem wiedzy o świecie. Lévi-Strauss posługuje się nawet terminem „sztuczna pamięć” jako tym kryterium, które miało zdecydowanie odróżniać cywilizowane centrum od barbarzyńskich peryferii.¹¹ Okazuje się jednak, przy wnikliwszym spojrzeniu, że jedyną wielką zmianą kulturową, jaka miała miejsce w związku z wynalezieniem pisma, była koncentracja ludzi w miastach. Ta zaś pociągnęła za sobą zhierarchizowanie społeczeństw: „Używanie pisma w celach bezinteresownych, dla zadowolenia intelektualnego i estetycznego, jest rezultatem wtórnym”¹² – utrzymuje autor *Smutku tropików*: pismo zniewoliło ludzi, nim zdołało ich oświecić. Hipoteza ta nie ogranicza swego zasięgu do czasów odległych, oto w wieku XX szlachetna jakoby walka z analfabetyzmem prowadziła bowiem wprost do zwiększenia kontroli państwa nad obywatelami. W momencie kiedy wszyscy potrafili czytać, nikt nie wymknie się *literze* prawa, tłumacząc się jego nieznaną. Triada pamięć-pismo-zniewolenie wydaje się dobrze oddawać tego rodzaju przeświadczenia.

„Lekcja pisania” Lévi-Straussa, którą ten przeprowadził wśród brazylijskich Nambikwarów, a potem przedstawił na kartach *Smutku tropików*, spotkała się z rozbudowaną krytyką Derridy. Promotor dekonstruk-

cji wytknął w niej *capo di tutti capi* strukturalizmu etnocentryczne zawężenie samego pojęcia pisma. Czyż dekoracje na kalebasach, drzewo genealogiczne rysowane na piasku czy pokazywane etnologowi tatuaże nie są rodzajem pisma, czy nie należy w nich widzieć znaków ożywiających pamięć?¹³ Tradycyjne, alfabetyczne zapisy, które Derrida nazywa „pismem empirycznym”, to ledwie „jawna sceneria zapisu”, która nie uwzględnia innej metody archiwizowania. Niedającą się pominąć postacią „protopisma” jest dla francuskiego badacza akt nadawania imion własnych, czyli „wpisywanie unikatowości w system (...) zatracanie niepowtarzalności, jaką zapewnia bezpośrednia obecność”.¹⁴ Tym samym – pomijając kontrowersyjność poglądów Derridy – raz jeszcze podkreślona zostaje negatywność pisma jako formy pamięci; ta negatywność, która współcześnie wyrażana jest w przekonaniu o tym, że słowa nie łączą się ze światem, że znak poprzedza doświadczenie, że figura pamięci utraciła empiryczny desygnat.¹⁵

Proces *wpisywania* pamięci w system pisma w równym stopniu dotyczył nauki, jak i literatury. Ta pierwsza zawierać poczęła przede wszystkim świadectwom pisanym, i w ogóle wizualnym, wysypisko nieweryfikowalnych wspomnień oddając pieczy literatów. I ponownie, mimo zarządzonych restrykcji, nie dostrzeżono faktu, że pamięć jest wybiórcza, zawsze zapośredniczona, nigdy nie kompletna, że nie zachowuje ona przeszłości, lecz dostosowuje ją do dzisiejszości.¹⁶

Ze świadomością tego faktu przyszło zmierzyć się obu dziedzinom – początkowo dzieła literackie przypominały nawet swoim stosunkiem do materii pamięci zideologizowaną historiografię. „Całymi latami literatura zdaje się sprzyjać uświęcaniu wartości – relacjonuje Italo Calvino – podporządkowywaniu autorytetom (...). Literatura pisana powstawała więc już z bagażem powinności (...) potwierdzania istniejącego porządku. Od bagażu tego uwalniała się ona przez tysiąclecia, przenikając stopniowo w sferę prywatną (...) To dzięki literaturze szlak ku wolności został przetarty”.¹⁷

Czy Calvino ma rację? Przyznaje mu ją pewien cykl powieściowy. „Przez długi czas kładłem się spać wcześnie. Niekiedy ledwie zgasilem świecę, oczy zamykały mi się tak szybko, że nie zdążyłem sobie powiedzieć zasypiam”.¹⁸ To rzecz jasna początek *W poszukiwaniu straconego czasu*, wstęp do dobrego snu dzieciństwa, niemającego nic wspólnego z Freudem, a wynikającego raczej z głębin świadomości. To sen, który można zapisać, który dezorganizuje iluzoryczną logikę biografii, igra z usystematyzowaną pamięcią. Pisał Marcel Proust w *Contre Sainte-Beuve*, ilustrując ów stan: „Tkwiłem w bezruchu, gdy nagle runęły przegrody mej pamięci”.¹⁹ Jeden z jego biografów, George Painter, słusznie zauważył, że *Poszukiwanie...* to „symboliczna biografia, symboliczna historia życia”, a John Keats dodał: „życie człowieka jest ciągłą alegorią”.²⁰ Dzięki złym manierom Proustów, którzy maczali ciasteczka w herbacie, zmienił się krwiobieg światowej literatury:

daty, nazwy, znaki i tożsamości sprywatyzowały się, pisarze uwolnili się od wampiryzmu obowiązkowej świadomości oficjalnej przeszłości, a sama proza stała się rzeczywistą fikcją pamięci. Pewnie i dla tej racji powieści Prousta uznano za naturalne i konieczne,²¹ a w Anglii za wręcz najbardziej podziwiane w całym XX wieku.²² Osobną kwestią pozostaje to, że nagle przyplwy pamięci, nazywane elegancko proustowskim doświadczeniem, przedostały się już do wiedzy potocznej, będąc kolejną etykietą rzekomej erudycji.

Ważnym kulturowo instrumentem pomocniczym pamięci miała być fotografia. Dzięki wynalazkowi chemików pozbywano się oto pośredników w docieraniu do realności, w ponownym doświadczeniu tego, co minęło. Roland Barthes oddał to przekonanie słowami o tym, że zdjęcie to „dowód według świętego niewiernego Tomasza-chcącego-włożyć-rękę-w-ranę-Chrystusa”.²³ Znany semiotyk na poparcie tego stwierdzenia przytacza zdarzenie *zapamiętane* z własnego dzieciństwa: zobaczył wówczas fotografię targu niewolników. Jego reakcją nań była groza pomieszana z wyraźną fascynacją – „naprawdę tak było. To nie była kwestia dokładności – pisał – ale rzeczywistości (...) niewolnictwo było przedstawione bezpośrednio, fakt był wykazany bez metody”.²⁴ Odniesienie fotograficzne, wierzone, tym różniło się od innych, że odsyłało do rzeczy istniejącej koniecznie, takiej, która musiała znaleźć się w pewnym momencie przed obiektywem. Stąd czysty, analogiczny realizm fotografii, dlatego jej podstawowy przedmiot określano jako „to, co było”.

Zmącenie wiary w absolutną przezroczystość medium fotograficznego wiązało się nie tylko z nowinkami technicznymi, które umożliwiły daleko idące korekty naświetlonych obrazów, ich retuszowanie i komputerową obróbkę. Badacze wykazali ponadto wiele zbieżności między społecznym charakterem tworzenia wiedzy i takimż charakterem tworzenia zdjęć. W obu wypadkach, rzeczywistość i metody jej postrzegania są wypadkową określonych gier kulturowych.²⁵ Fotograf zawsze przecież wybiera pewien fragment realności, rejestruje to, co akurat uznaje za najistotniejsze i interpretuje na podstawie przejętego paradygmatu. Kolejne odczytania tej samej fotografii, dokonywane z perspektywy czasu, czynią semiozę przedsięwzięciem jeszcze bardziej problematycznym, jeszcze szerzej otwartym na schematy ideologiczne współczesności. Tym samym zatem fotografia upodabnia się nie tylko do ujęć historyków – upodabnia się także do wszystkich społecznych przedstawień i z nimi dzieli niedole wynikające z trwającego ponoć nadal kryzysu reprezentacji.

Postawa *trickstera* przyjmowana w stosunku do pamięci nie oznacza bynajmniej, iż współczesna kultura przestała jej zupełnie potrzebować. Ta odważna teza wydaje się zrazu posiadać mizerne raczej podstawy – już w pierwszym akapicie *Przedwiośnia* Stefan Żeromski pisał przecież o „nowoczesnych ludziach bez wczoraj”, a Jose Ortega y Gasset w rozprawie *Dehumaniza-*

cja sztuki z 1925 roku relacjonował pojawienie się takiego typu człowieka, który niczego nie pragnie zmieniać, lecz jedynie syci się tym, co jest. Obecnie tego rodzaju postawy uległy wyraźnemu wzmocnieniu („nie chcemy zmieniać świata – brzmi obiegowa dewiza – jedynie, co możemy zmienić, to poglądy”), a wielu diagnostyków obecnego stanu kultury mówi głośno o jej zdecydowanym nastawieniu na ‘teraz’. Czynią tak Alvin Toffler²⁶ i Czesław Miłosz,²⁷ Zygmunt Bauman i Stephen Bertman, do pokolenia ‘teraz’ imiennie zwracała się też popularna reklama Coca-Coli. Oparcie na chwili obecnej ma być charakterystycznym rysem osobowym dla poszukiwaczy doznań i łaknących ciągle nowych wrażeń konsumentów,²⁸ trwanie zastępuje się natychmiastowością, pamięć ustępuje miejsca wrażeniom, zrywa się z historią i tradycją, co owocuje powstaniem tzw. *nowist society*.²⁹ Nic nie mija, bowiem codzienne próbowanie śmierci – w kinach, na wideo, w parkach rozrywki, na stadionach – przekonuje o odwracalności każdej utraty. Nic też nie musi trwać dłużej, niż tego chcemy – program telewizyjny zmienić można równie łatwo, jak styl ubierania się, tożsamość na internetowym „czacie” czy seksualnego partnera. Sezonowości – czyli przemijania – nie dostrzeżemy także w wielkich centrach handlowych, które zawsze oferują ten sam asortyment towarów spożywczych. Nic nie obliguje także do przywiązywania się do przedmiotów: ulubiony magnetofon, który „tyle” *pamięta* z naszego życia, chętnie zmienimy na nowszy odtwarzacz, zapewniający pełnię doznań i towarzyski aplauz. Logika powtarzalnego *happy endu* głosi, że śmierć, przemijanie, starość i żal są zupełnie nie na miejscu.

Nawet jeśli uznamy powyższe opinie za adekwatnie przylegające do dnia dzisiejszego, to warto pamiętać, że wysoce ironiczny stosunek do pamięci i wydarzeń minionych traktować można w kategoriach znaku rozpoznawczego pokolenia X (które dopiero obecnie zdaje się udomawiać w Polsce). Otóż niedosyt historii został przez jego kronikarza Douglasa Couplanda opisany jako „życie w czasach, w których nic się nie dzieje. Główne objawy to uzależnienie od gazet, czasopism i wiadomości telewizyjnych”. Zjawisko odwrotne, czyli przesyt historii to z kolei „życie w czasach, w których dzieje się zbyt wiele. Główne objawy to uzależnienie od gazet, czasopism i wiadomości telewizyjnych”.³⁰

Warto, jak sądzę, uzupełnić celne żarty Couplanda istotną uwagą poczynioną przez Jeana Baudrillarda. Francuski myśliciel powiada oto, że obsceniczny nadmiar informacji, jej ulotność i implozywność doprowadziły do sytuacji, w której na historię zwyczajnie nie mamy czasu.³¹ Skoro wszystko pragnie być nade wszystko aktualne, modne i głośne, tedy zagubieniu uległo pojęcie historii i jej sens. Historia jest teraz albo nie ma jej wcale. Dlatego papież kaja się za winy Kościoła sprzed pięciu wieków, dlatego Aborygeni żądają zwrotu ziem zagarniętych przez nieistniejące imperium, czarni adwokaci walczą w sądach o odszkod-

wania za wywóz ich przodków na amerykańskie plantacje, a Turcja zamierza przeprosić Ormian za rzeź z 1915 roku. Pamiętać nie znaczy jednak w żadnym razie nienawidzić: przeszłość zamieniona została po prostu w atrakcyjną metkę, jest nowym towarem przeznaczonym do natychmiastowej konsumpcji, kolejną formą rozrywki. Świetnie zdają sobie sprawę z tego pomysłodawcy wykorzystania znaku „Polski walczącej”, który noszą na koszulkach kibice piłkarskiego klubu Pogoń Szczecin (AK-owski symbol znaczy teraz „Pogoń walcząca”). Taki ludyczny użytek z historii staje się obecnie bardziej popularny niż niegdyśiejszy Miesiąc Pamięci Narodowej, jak i projektowane przed kilku laty z całą powagą Muzeum Tysiącletniej Historii Męczeństwa Narodu Polskiego.³²

Zakończony w tym miejscu ogląd dzisiejszości kultury mógłby prowadzić do wniosku mówiącego, że wszystko zostaje sprowadzone do poziomu konsumpcyjnego „teraz”. Ale nawet przyjęcie tej perspektywy nie pozwala na pominięcie ważnego zjawiska, jakim stała się współczesna nostalgia. Jej klinicznym przykładem jest oczywiście muzyka rockowa pojmowana jako metonimia przeszłości, jako aktualizowanie tego, co naprawdę minęło.³³ Wspólnota uczuciowa, jaka powstaje na koncercie muzycznej sławy grającej od kilku dekad, wyzwala nostalgię za mitycznym „tam” i „wtedy” (które, rzecz jasna, może znaczyć coś zgoła innego dla rodziców i dzieci). I w tym właśnie znaczeniu nawiązuje do nowołacińskiej etymologii, mówiącej, że *nostos* to powrót, a *algos* – cierpienie.

Właściwa terażniejszości forma nostalgii nie wyczerpuje się wszelako we wspólnocie spod znaku muzyki rockowej. We Francji na przykład funkcjonuje pojęcie „nostalgierii” (pisze o nim choćby Derrida), odwołujące się do rzekomej francusko-algierskiej symbiozy z czasów przed rokiem 1960. Środkowoeuropejczykom natomiast znacznie bliższy jest ten rodzaj nostalgii, który pozwala na głośne wyrażanie tęsknoty za czasami socjalizmu. „Nie wszystko było wtedy złe”, rozpoczyna się popularna opowieść o epoce małej stabilizacji, kończąca się zazwyczaj wyliczaniem ciemnych stron demokracji i wypaczeń wolnego rynku. Polska nostalgia za PRL-em, wschodnioniemiecka „ostalgie” (mieszkańcy byłej NRD to właśnie *Ossi*) czy bałkańska „jugonostalgia” to nazwy przyjęte dla tych postaw, które charakteryzują ludzi o słabej pamięci i bardzo bogatych wspomnieniach. Dodajmy, że ów specyficzny dyskurs wymazywania pewnych stref pamięci nie dotyczy wyłącznie bezrobotnych czy grup spauperyzowanych: mówią o nim także artyści, politycy czy znani pisarze.³⁴

O istotności pamięci, o próbach jej ożywiania i wytwarzania, przekonuje jeszcze jedno interesujące zjawisko. Nosi ono miano *vintage*, co oznacza rocznikowe wino, ale także rzeczy stare *collectible*, posiadające jakąś wartość artystyczną albo znamię historii. Na coraz liczniejszych internetowych aukcjach tego rodzaju

przedmiotów kupić można głównie ubrania: sukienkę z balu giełdy na Wall Street z 1969 roku, smoking z rautu w Resursie Kupieckiej z 1938, ale także stare odmiany róż, przedwojenną gitarę strunową, kij bejsbolowy, którym New York Yankees grali w latach 60., radzieckie wieczne pióra z pływającą w środku rybką czy lampy z plastikowych żylek. Cenione jest to wszystko, co różni się od współczesnej, perfekcyjnej masówki, od tego, co anonimowe, co wywołuje dokuczliwą nudę identyczności. *Vintage* to, jak sądzę, próba odnalezienia dla siebie jakiejś części przeszłości, wejścia w intymny związek z pamięcią w czasach, kiedy wydają się, że są tożsamości i losy reprodukowane w milionach kopii.

Powtórzmy raz jeszcze – za Jorge Louistem Borgesem i Erichem Auerbachem – pamięć jest selektywna, ‘dziurawa’, czasem wsparta na subiektywnym „ja”, czasem wywiedziona z obiektywizującego się zbiorowego dyskursu. Kulturowy żywot pamięci skazuje różne formy jej przekazywania i archiwizowania (mit, historię, świadomość historyczną, pismo, literaturę, fotografię, kościół, muzeum, uniwersytet) na wcale niełatwe współistnienie wielu kontrpamięci i kontrtradycji. Pamięć staje się instrumentem społecznym wykorzystywanym chętnie w edukacji, polityce, religii, sztuce, sporcie. We wszystkich tych zastosowaniach możemy wszelako wskazać na pierwiastek ludzki, na humanistyczny współczynnik jej funkcjonowania. Czy z podobną pewnością da się orzec to samo w odniesieniu do pamięci mierzonej megabajtami pojemności komputerów?

Każdy, kto choć raz korzystał z Internetu, musiał zetknąć się ze zjawiskiem wirtualnych baz danych. Ich nazwa jedynie pozornie pozwala na kojarzenie owych baz z magazynami bibliotek bądź archiwami fotografii. Różnica jest znacząca: otóż bazy danych są oddalone od jakiejkolwiek kontroli, nie są ‘czyjeś’ ani też nie należą do wszystkich; nie przynależą do żadnego konkretnego miejsca, nie ograniczają ich kotwice czasu ni przestrzeni. Ich twórcami może być tak wiele podmiotów, że zupełnie zbędne wydaje się tradycyjne pytanie o autorstwo czy autorytet.³⁵ (Slavoj Žižek mówi nawet, posługując się psychoanalitycznym żargonem, że wirtualność „zawiesza funkcję Pana”).³⁶ Za tą hybrydą stoi oczywiście kult informacji, który narodził się po II wojnie światowej, wraz z teorią informacji Shannona i Weavera.³⁷ To wówczas oddzielono zawartość informacyjną od niesionego przez nią znaczenia. Informację przedstawiono jako centrum zachowań kulturowych, katalizator „rewolucji informatycznej” i akuszerkę „społeczeństwa informacyjnego”. Tradycyjną komunikację zredukowano tym samym do technicznego aktu otrzymywania informacji, a znak informacyjny zastąpił to, co aktualnie istniejące.

W tym więc kontekście bazy danych to bezosobowe, a ściślej pozaosobowe megabity bezdomnych informacji. Do jakiego odnoszą się świata, kto je poczy-

na, kogo reprezentują – te pytania pojawiają się zawsze, gdy komputer, przy którym akurat powstaje nowy tekst, pyta mnie, „Czy zapisać zmiany?”. Odpowiadając twierdząco, godząc się na poczynione wykreślenia i dodane akapity, dołączam do odwiecznej pracy pamięci, której szczytowym momentem jest zapomnianie. Bez niego naszą kulturą, naszym życiem i tą kartką nadal władaliby Kojot albo Kruk, kapłan albo król, rewolucja albo reakcja – w każdym razie ktoś inny niż *zapamiętały* autor.

Przypisy

- 1 R. H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, New York 1937, s. 3
- 2 C. Klukhohn, *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to the Modern Life*, New York and Toronto 1949, s. 17
- 3 F. M. Keesing, *Cultural Anthropology: The Science of Custom*, New York 1958, s. 18
- 4 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 7-9
- 5 C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 140-141
- 6 „Kiedy mówicie o początkach, odnosicie to do archeologii – komentował pewien współczesny Indianin – i do Cieśniny Beringa (...) My nic nie wiemy o Cieśninie Beringa ani o mitach i legendach. My w i e m y, kim jesteście i skąd pochodzimy. Mówią nam to starzy ludzie. Mówią prawdę, a nie mity” (M. M. Ames, *Museum, the Public and Anthropology. A Study in the Anthropology of Anthropology*, Vancouver-New Delhi, 1986, s. 43).
- 7 K. Hastrup, *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1-2, s. 25
- 8 Por. A. van den Braembussche, *Historia i pamięć: kilka uwag na temat ostatnich dyskusji*, przeł. E. Domańska, w: *Historia: o jeden świat za daleko*, E. Domańska (red.), Poznań 1997, s. 104-111.
- 9 Op. cit., s. 109
- 10 Patrz: E. Domańska, *Wokół metahistorii*, w: H. White, *Poetyka piśarstwa historycznego*, pod red. E. Domańskiej i M. Wilczyńskiego, Karków 2000, s. 9
- 11 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, wstęp L. Stomma, posłowie J. Kuroń i A. Friszke, Łódź 1992, s. 296
- 12 Op. cit., s. 297
- 13 Patrz: Ch. Johnson, *Derrida*, przeł. J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 41
- 14 Op. cit., s. 45. Pełna polemika z Lévi-Straussem w: J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 143-194
- 15 Rozważaniom na ten temat poświęcona jest duża część prac tej formacji intelektualnej, którą zbiorczo nazywa się mianem post-strukturalizmu: Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Felix Guattari, a także neopragmatysta Richard Rorty w USA i na naszym gruncie choćby Jerzy Kmita, Ryszard Nycz czy Wojciech J. Burszta.
- 16 D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985, s. 210
- 17 I. Calvino, *Kombinatoryka a mit w sztuce opowiadania*, przeł. T. Rutkowska, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1992, nr 3-4, s. 99
- 18 M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, przeł. K. Rodowska, „Literatura na Świecie”, 1998, nr 1-2, s. 3
- 19 R. Barthes, *Przez długi czas kładłem się spać wcześniej*, przeł. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie”, 1998, nr 1-2, s. 282
- 20 Op. cit., s. 284
- 21 A. Thibaudet, *Historia literatury francuskiej. Od Rewolucji Francuskiej do lat trzydziestych XX wieku*, przeł. J. Guze, Warszawa 1997, s. 487

- ²² E. White, *Proust*, przeł. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie: 1999, nr 7-8, s. 39
- ²³ R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1995, s. 135
- ²⁴ Ibidem.
- ²⁵ D. Cheatwood, C. Stasz, *Visual Sociology*, w: *Images of Information: Still Photography in the Social Sciences*, Beverly Hills-London, 1979, s. 265-267
- ²⁶ *Rzadki owoc spod Bogoty. Rozmowa z futurologiem Alwinem Tofflerem*, „Gazeta Wyborcza” 23-26 grudnia 2000
- ²⁷ W trakcie wystąpienia otwierającego Wykłady Polskiej Rady Biznesu w dniu 14 marca 2002 poeta-noblista stwierdził: „zaczyna się tworzyć nowy typ człowieka, który żyje teraźniejszością i którego z trudem można przekonać do zajmowania się tym, co niegdyś było” (za: Cz. Miłosz, *O tożsamości*, „Newsweek” 31 marca 2002
- ²⁸ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*
- ²⁹ S. Bertman, *Hyper Culture. The Human Cost of Speed*, London 1998
- ³⁰ D. Coupland, *Pokolenie X. Opowieści na czasy przyspieszającej kultury*, przeł. J. Rybicki, Warszawa 1999, s. 13
- ³¹ J. Baudrillard, *Przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, przeł. R. Lis, Warszawa 2001, s. 16
- ³² Podnoszone przez wielu historyków i obrońców zdrowia psychicznego społeczeństwa alarmy dotyczące stanu historycznej wiedzy Polaków antropologa powinny dziwić. Ale nie ze względu na wartości, jakie za nimi stoją („prawdziwy Polak musi znać daty Grunwaldu, Wiednia i Somosierry, bezbłędnie rozpoznawać królów i marszałków oraz wiedzieć, kim są nasi odwieczni wrogowie”, pobrzmiwa ten znany refren), lecz z uwagi na bezpodstawność takich zdecydowanych sądów. Otóż dzisiejszego stanu owej świadomości nie mamy zwyczajnie z czym porównać: żadne badania na ten temat w przeszłości nie były przecież prowadzone. Po raz kolejny zatem dokonuje się projekcji mitu współczesnego na milczącą przeszłość.
- ³³ W. J. Burszta, *Nostalgia i mit, albo o mechanizmie powrotu*, w: (tegoż) *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź 1996, s. 80-106
- ³⁴ Już wkrótce, nakładem wydawnictwa Czarne, ukaze się praca pod znaczącym tytułem *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem* prezentująca teksty m.in. Jurija Andruchowycza, Dobravki Ugresić i Thomasa Brussiga. Jeśli nawet będzie to tom pełen ironii i sarkazmu, to samo jego pojawienie się jest wyraźnym sygnałem o realnym istnieniu rozległego środowiska nostalgii za starym systemem społecznym.
- ³⁵ Patrz np. M. Poster, *The Second Media Age*, Cambridge 1995
- ³⁶ Więcej na ten temat: S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 185-223
- ³⁷ Ch. Chesher, *Ontologia domen cyfrowych*, przeł. P. Aptacy, w: *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, wybór, wstęp i oprac. A. Gwóźdź, Kraków 2001, s. 158



Nepal. Katmandu. Uliczny sklepik mięsny. Fot. Anna Beata Bohdziewicz