

Agata Maksimowska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Kryzys reprezentacji. O niemożliwym przedstawieniu rzeczywistości i urzeczywistnionych przedstawieniach

According to the wife of the official, those who witness it faint dead away, overcome by the grand scale of the illusion. For a moment the magician stands, a field of Jews at his feet, then nothing [...] The train is empty. The magician stands alone on the platform. Nothing remains but the traditional puff of smoke. This trick he performs, puff after puff, twenty-four hours a day (Englander 2000, s. 40).

Uczynienie kryzysu reprezentacji tematem tego artykułu nie ma na celu analizy przyczyn i charakteru rzekomego kryzysu ani tym bardziej oceny tego, czy mówienie o „kryzysie” jest w ogóle uzasadnione. Odniesienie się do tak radykalnie postawionej sprawy jest raczej inspiracją do przyjrzenia się tym zagadnieniom metodologicznym – w obrębie historii i nauk społecznych – które dotyczą sposobu rozumienia praktyk reprezentacji.

Już w samym słowie „reprezentacja” ukazuje się nam funkcjonalna dwoistość tego pojęcia. Jest to zarazem „re-prezentacja”, czyli ponowne uobecnienie rzeczy, jak i „reprezentacja”, czyli przedstawienie rzeczy (a nawet, co najlepiej widać w przypadku reprezentacji politycznych, jej przedstawicielstwo). Powtórne uczynienie rzeczy obecną Paul Ricoeur łączy z operacją przypominania, wskazując jednak na drugi aspekt tej operacji – wytworzenie idei danej rzeczy w umyśle. Z jednej strony chodzi tu bowiem o przywołanie rzeczy nieobecnej (np. minionej) za pośrednictwem jej „reprezentanta”, „przedstawiciela”, który ją zastępuje, a z drugiej strony o zakrycie operacji zastępowania przez podkreślenie obecności rzeczy zastępującej, która zaczyna wypierać rzeczywistość rzeczy reprezentowanej (Ricoeur 2007, s. 252). Podobnie pisze o tym Frank Ankersmit, nazywając reprezentację substytutem nieobecnego przedmiotu (Ankersmit 2006a, s. 62).

Ricoeur pyta o zastosowanie w humanistyce kategorii reprezentacji, traktowanej jako zarówno obiekt, jak i zabieg, i podkreśla dialektyczny charakter obu jej wymiarów (objawiający się w relacji między wizualną obecnością a realną nieobecnością;

Ricoeur 2007, s. 314–315). Problemem, który w tym kontekście poruszają obaj autorzy, to sposób, w jaki kategoria reprezentacji stosowana jest w historii (Ricoeur 2007, s. 252). Według Ankersmita zadaniem historii jest dostarczanie „reprezentacji przeszłości, które najlepiej spełniają funkcję tekstowych substytutów prawdziwej, choć nieobecnej przeszłości” (Ankersmit 2006a, s. 62). Ale i w jego interpretacji reprezentacja historyczna ma ambicję całkowitego zastąpienia oryginału, zlikwidowania faktu „przedstawiania”, wprowadzenie nieodróżnialności przedmiotu reprezentacji i samej reprezentacji (Ankersmit 2006a, s. 62).

O kryzysie reprezentacji w historiografii poważnie zaczyna się mówić, kiedy historycy podejmują próbę zmierzenia się z doświadczeniem Holocaustu. Temat Shoah okazuje się „papierkiem lakmusowym dla krytyki dyskursu historycznego” (Klein 2004, s. 49).

Dyskusje zmierzają przede wszystkim w dwóch kierunkach – jeden z nich to rozważania nad etyczną dopuszczalnością reprezentowania, nad uprawnieniem tekstowego i wizualnego „przedstawicielstwa” rzeczywistości Zagłady. Najbardziej znana wypowiedź to oczywiście często cytowane i wyłączone z oryginalnego kontekstu słowa Theodora Adorno dotyczące barbarzyństwa, którym jest pisanie poezji po Auschwitz (Adorno 1981, s. 34). Użycie jedynie słów: Holocaust, Shoah, Auschwitz, zamyka możliwość dowolnej interpretacji i krótko wskazuje na bezsensowność pretensji reprezentacji do bycia przedstawicielką i substytutem rzeczywistości Zagłady oraz wzywa do milczenia i pustki.

Drugi kierunek dyskusji nad pisarstwem o Shoah dotyczy przede wszystkim niewykonalności zabiegu reprezentowania i z góry przewidywanej niedoskonałości reprezentacji. Daje tu o sobie znać świadomość losów Mapy, którą stworzono, aby mogła idealnie odwzorować (zarazem jednak pokryć i zakryć) Cesarstwo. Gdy Mapa okazała się jednak bezużyteczna, zaczęła się rozpadać (Borges 1982, s. 87). Niezdolność do reprezentacji Zagłady to niezdolność nie tylko do zastąpienia oryginału, ale również do zatuszowania samej operacji zastępowania, gdyż demaskuje je groza rzeczywistości jako takiej.

W obu przypadkach pojawia się kwestia niemożliwości stworzenia spójnej, dokładnej i nadającej sens przeszłości relacji o Holocaustzie. Nie można opisać owych zdarzeń w sposób, który dostarczałby nam jakiejś prawdy o świecie, pomógł go zrozumieć czy też, jak pisze Jonathan Webber (2007, s. 74), był na tyle koherentny, aby zaspokoić teraźniejsze tożsamościowe potrzeby wspólnoty. Niemożność zintegrowania narracji o Holocaustzie pokazuje zarówno epistemologiczną naturę kryzysu reprezentacji, jak i kontrowersje etyczne, które wzbudza sam zabieg reprezentacji.

Rozważania, kładące nacisk na problem epistemologiczny, koncentrują się na ograniczeniach metodologicznych w opisie rzeczywistości, która nie daje się zamknąć w narracji. Jak pisze Saul Friedlander, gromadzenie wiedzy na temat Holocaustu nie idzie w parze z lepszym jego rozumieniem (Domańska 2006, s. 18).

W wymiarze etycznym mówi się o tym, że reprezentacja jako zabieg zastępowania, unieobecniania rzeczywistości i powoływania na jej miejsce rzeczy reprezentującej (czyli owego „substytutu”) grozi całkowitą autonomią języka odsuwającego w narracji na dalszy plan doświadczenie (Ankersmit 1997, s. 84). Autorski i konstruktywistyczny charakter relacji o przeszłości nadaje historykowi prawo kształtowania tej przeszłości w każdy sposób językowo dostępny. Z powodów etycznych jednakże nie da się mówić o Holocauście w sposób np. satyryczny czy ironiczny (Ankersmit 1997, s. 85). Tego typu problem skutkuje apelem o powstrzymanie się od głosu – chodzi o wyeliminowanie możliwości powstania relacji fałszywej, która świadczyłaby na korzyść sprawców zbrodni (Ankersmit 1997, s. 86). Takie stanowisko w swej zradyzalizowanej formie zakłada, że tak jak „Holocaust jest niemożliwy-do-opisania”, tak zadanie historyka Holocaustu jest „niemożliwe-do-wykonania” i nie powinien on w ogóle zajmować się reprezentacją historyczną tego tematu, lecz pozostawić go jego ofiarom (Ankersmit 1997, s. 86).

Oddanie głosu świadkom-ofiarom jest na pewno próbą przezwyciężenia wspomnianego kryzysu, jednakże zakłada rezygnację z reguł właściwych dyskursowi historycznemu. Relacje ocalałych są w większości, jak pisze Jonathan Webber, z punktu widzenia historyka niewiarygodne, gdyż nie jest on wyposażony w narzędzia pozwalające na analizę źródeł dostarczonych przez, jak ich nazywa autor, „uninformed informants”. Dużo bardziej przygotowany do tego zadania byłby, zdaniem autora, etnograf, gdyby jego przedmiotem zainteresowania stały się rytuały spotkań z ocalonymi, pozwalające im aktorom spełniać „święty obowiązek pamiętania”. Być może właśnie etnograficzne zbliżenie się do doświadczenia ocalałych sprzyjałoby próbie zamknięcia reprezentacji i usensownienia przeszłości, nie bezpośrednio, przez konstrukcję spójnej narracji, ale za pomocą obserwacji kulturowych procesów radzenia sobie z pamięcią (Webber 2007, s. 74–75).

Takie podejście może jednak zostać ponownie zakwestionowane przez stanowisko, o którym pisze Maria Janion. Autorka powołuje się na Jean-François Lyotarda, który stwierdził, że Zagłady nie da się opowiedzieć nawet jako doświadczenia osobistego, a prawomocne jednostkowe świadectwo Holocaustu mogłoby pochodzić jedynie z ust tego, kto w jego wyniku zginął (Janion 2001, s. 392). Wszelka inna próba (Janion odnosi się do twórczości literackiej) grozi estetyzacją elementów tego, co w całości pozostaje nieprzedstawialne, praktyką znajdującą walor artystyczny w samej trudności wypowiedzi (Janion 2001, s. 403).

Być może jednak rytualna praca „uninformed informants” jest szansą przezwyciężenia kryzysu reprezentacji. Może to właśnie terapeutyczne zaangażowanie się ofiar jest jedynym warunkiem reprezentacji rzeczywistości Holocaustu. Najlepiej widać to na przykładzie, proponowanej przez Ankersmita, „strony zwrotnej” w pisarstwie historycznym, które jest wówczas „pisanie się” przez autora. „Ja” nie pisze tekstu, lecz „pisze się” w tekście. Ankersmit wywodzi to z rozważań Haydena White’a (dokonującego zwrotu wobec swych wcześniejszych pism) nad sposobem

zmniejszenia dystansu między językiem a rzeczywistością i udzielenia przeszłości większej władzy nad przedstawieniem. Sposób ten zakłada wyrażenie przeszłości jako doświadczenia traumy, przez ofiarę tej traumy-świadka. Świadek nie musi milczeć, ale dzięki pisarstwu może ożywić zastygłą w traumie przeszłość, powtórnie jej doświadczyć, a następnie przyswoić ją i zintegrować w swoim „ja”. Jest to podwójna praca nad reprezentacją i rzeczywistością zarazem, praca, która pozwala reprezentacji stać się częścią rzeczywistości – pisząc, piszący staje się sam sobą, jego język nie jest transcendentnym narzędziem, lecz jako część zjawiska reprezentowania, ztraca się w użyciu (Ankersmit 1997, s. 86). Cenna jest uwaga Kleina, że takie podejście do pisarstwa historycznego, wykorzystujące dorobek psychoanalizy, nie przyjmuje jej w redukcyjnym wydaniu hermeneutyki podejrzewania, lecz traktuje ją jako leczący dyskurs (Klein 2004, s. 49).

Konsekwencją prób radzenia sobie z kryzysem reprezentacji jest wprowadzanie kategorii psychologicznych do sposobu mówienia o przeszłości. Taką kategorią jest pamięć, która, jako „miękką wiedzę”, nie pretenduje do obiektywności, nie zawłaszcza rzeczywistości ani nie zastępuje jej. Przez związek z doświadczeniem indywidualnym sprawia wrażenie bliższej człowiekowi, przewiduje udział jego głosu (zwłaszcza uprzednio wykluczonego) w relacji na temat przeszłości (Domańska 2005, s. 8). Dzięki psychologizacji reprezentacja pozornie zaczyna zmieniać swoją relację wobec rzeczywistości – nie przykrywa jej słowami, lecz chce stać się jej ontologicznie równa. Powtórne przeżycie rzeczywistości w reprezentacji to już nie obecność warunkowana przez nieobecność, ale obecność w obecności. O podobnym problemie pisze Frank Ankersmit na przykładzie dwóch pomników Holocaustu w Yad Vashem, z których jeden ma spełniać funkcję czysto referencyjną – znaku, który nie jest zdolny do uniesienia treści (gdyż nie da się stworzyć reprezentacji ikonicznej Holocaustu) – a drugi oferuje możliwość reprezentacji przez wskazanie na doświadczenie grozy Holocaustu, wywołanie skojarzeniowej reakcji neurotycznej. Pierwszy typ pomnika prawie zrzeka się reprezentacji, natomiast drugi, za pomocą operacji metonimicznej, która nie wnika w znaczenie przeszłości, pragnie ją znaczeniowo „otoczyć” poprzez kreację nowego, lecz wreszcie porównywalnego, doświadczenia (Ankersmit 2006b, s. 166).

W obliczu niemożności zrozumienia pojawia się zatem rezygnacja ze spójności, reprezentacyjności na rzecz osiągnięcia reakcji emocjonalnej. Maria Janion wspomina o tym zjawisku następująco:

Następuje tutaj znamienne przesunięcie sensów. Nie idzie o zrozumienie, które jest celem hermeneutyki, a nieraz ona zawiodła, jak widać choćby na przykładzie prób Gadamera zrozumienia poezji Paula Celana. Lecz o współczucie, które stanowi podstawę tragedii, o wysoką litość i grozę, konieczny składnik tragicznej katharsis (Janion 2001, s. 405).

Empatyczne podejście niesie ze sobą innego rodzaju zagrożenia o charakterze etycznym. Współczucie, empatyczna postawa historyka wobec przeszłości i Innego może nie tylko pomóc zmniejszyć dystans między reprezentacją a rzeczywistością, przez uznanie uczuć świadka za warunek umożliwiający pracę, lecz także wywoływać relację przeniesieniową – polegającą na zawłaszczeniu przez autora doświadczeń ofiary (LaCapra 2006, s. 129).

Dominick LaCapra widzi dla tej sytuacji nowe rozwiązanie, które zachowuje potrzebę empatii, ale ustanawia wymogi obiektywności rozumianej jako „próba przeciwdziałania nieuchronnym (a niekiedy zmuszającym do myślenia lub cennym pod względem heurystycznym) procesom projekcji” i proponuje krytyczną refleksję i „przepracowanie własnego uwikłania w badane problemy” (LaCapra 2006, s. 157).

Sposoby radzenia sobie z niedostępnością przedmiotu badań, z jego nieopisywalnością i chęć zwrócenia się ku innym dyskursom mają swoje źródło w epistemologicznym charakterze kryzysu reprezentacji. Chęć przywrócenia głosu tym, za których mówić nie czujemy się moralnie uprawnieni, zwrócenie uwagi na praktyki reprezentacyjne dążące do obiektywizacji i zastąpienia rzeczywistości z jednej strony, a z drugiej próba odnalezienia drogi do rzeczywistości przez odwołanie się do narzędzi psychoanalitycznych (emocji, doświadczenia, terapii) są związane z etycznym wymiarem owego kryzysu.

Jeżeli jednak miałabym wskazać najcenniejszy, moim zdaniem, wkład owych dyskusji do metodologii badań i pisarstwa o przeszłości, to byłoby nim owo wezwanie do autorewizji. Refleksywność, zwrotność metodologiczna, którą z Ankersmitowską stroną zwrotną łączy uświadomiona relacja „ja” z tekstem, pozwala na ciągłą krytykę aktywności mówienia o rzeczywistości – mającej na celu zarówno jej opisanie, jak i zaangażowanie w pracę emocjonalną.

*

„Tutaj wszystko jest zabronione, nie z jakichś umotywowanych przyczyn, tylko dlatego, że właśnie w tym celu obóz został stworzony” (Levi 1996, s. 31–32).

Błąd koncepcji, którą tu rozważamy, polega w sumie na tym, że bierze ona pod uwagę tylko projekty intelektualne, nie uwzględniając projektu egzystencjalnego, który polaryzuje życie ku określonemu-nieokreślonymu celowi, którego wcale sobie nie przedstawiamy i który rozpoznajemy dopiero wtedy, gdy go osiągamy (Merleau-Ponty 2001, s. 467).

Kryzys reprezentacji nie jest pochodną jedynie epistemologicznej i etycznej niezdolności do przedstawienia Holocaustu, lecz jest szerszym zjawiskiem dotyczącym krytyki w łonie metafizyki zachodniej. Krytyka ta związana jest z rewizją koncepcji odwzorowywania się świata idei w porządku świata rzeczy i łączy się z zagadnieniem władzy.

Niewyczerpująca się refleksja nad nieopisywalnym to nie tylko dyskurs mówiący o dylematach współczesnych, niemających możliwości ucieczki od tego, że ich intelektualną kondycję kształtuje świadomość Shoah. To także dyskurs na temat warunków zaistnienia Shoah jako takiego, rozważania nad możliwościami uznania pewnej reprezentacji świata za naturalną i podmiotowego jej ucieleśnienia po to, aby Shoah się dokonało.

W analizie zjawiska władzy, której częścią są praktyki reprezentacyjne, nie chciałabym wprowadzać rozróżnienia, które pokaże, że władza należy do „rzeczywistości jako takiej” i ukrywa się za maską reprezentacji. Raczej interesuje mnie sposób konstruowania relacji między podmiotami działającymi. Tworzenie reprezentacji chciałabym uznać za rodzaj takiej relacji.

W eseju *Podmiot i władza* Michel Foucault analizuje stosunki władzy jako oparte na antagonizmie przeciwnych strategii (panowania i oporu) (Foucault 1998, s. 176). Stosunki władzy ujawniają się w odbywającym się każdego dnia tworzeniu podmiotu – przykuwaniu jednostki do określonej tożsamości (w tym właśnie działaniu objawia się dwuznaczność słowa „sujet” – zarazem poddanego, jak i podmiotu). Jednostka staje się podmiotem/poddanym za pomocą zarówno stosowanych wobec niej metod uzależnienia i kontroli, jak i umożliwiania jej formowania swej tożsamości (Foucault 1998, s. 177). Współczesne państwo sprawuje władzę właśnie dzięki jednoczesnemu użyciu technik zarówno totalizujących, jak i indywidualizujących (Foucault 1998, s. 178).

Co ciekawe, władza nie jest jednak narzucana społeczeństwu z zewnątrz, tkwi w samej naturze relacji społecznych. W tym modelu wolność jest przesłanką władzy, jej ciągłym wyzwaniem – władza i wolność warunkują się nawzajem, znajdując się we wzajemnym związku agonialnym (Foucault 1998, s. 185–188). Musi bowiem istnieć możliwość działania, możliwość oporu, aby władza mogła się urzeczywistnić przez relację kierowania – wyznaczania poddanym pola możliwości działania. Władza nie jest formą przemocy – to forma wpływania pewnych działań na inne. Zakładając możliwość oporu, krytyki i ucieczki, władza ustanawia własną granicę i możliwość jej zmiany (Foucault 1998, s. 190). A ponieważ, jak już wspomniałam, sprawowanie władzy odbywa się również przez produkcję podmiotowości, walka z władzą nie jest jedynie walką z dominacją czy eksploatacją, ale z samą podmiotowością (Foucault 1998, s. 178).

Warto zauważyć, że podobnie jak kwestie pozycji jednostki w dyskursie, na co wskazuje Dieter Freundlieb, krytyczny wobec Michela Foucaulta i jego ujęcia dyskursu, również odnoszenie się do praktyk dyscyplinujących jest zdeterminowane przez już istniejące możliwości. Takie antyhumanistyczne stanowisko zakłada, że wszelka sprawczość, a zatem i opór wobec władzy, jest pochodną dynamiki elementów struktury i przewidzianych przez nią pozycji, a nie wynika z aktywności ludzkiej (Freundlieb 1994, s. 167–168). Nie ma tu miejsca zarówno na przypadkowość, jak i na możliwość wpływu jednostki na zmianę relacji (Freundlieb 1994, s. 177).

Zanim przejdę do omówienia możliwości sprawczości i oporu wobec stosunków władzy, chciałabym pokazać parę przykładów wiążących się z wyznaczaniem kierunku działania tych, nad którymi władzę się sprawuje. W dziedzinie studiów nad kolonializmem pokazał to Edward Said w książce na temat orientalizmu (1991). Podejmując temat sprawowania władzy przez tworzenie określonego typu podmiotów (orientalczyków), koncentruje się on na sposobie sprawowania władzy, który jest zarazem sposobem reprezentacji nazwanym przez niego orientalizmem. Orientalizm polega, według Saida, na epistemologicznym rozróżnieniu między Orientem a Zachodem, które ma swoje skutki w dalszym wytwarzaniu skonstruowanej różnicy w praktyce za pomocą instytucji zajmujących się zarządzaniem Orientem i studiami nad nim. Podstawowym zabiegiem orientalizmu jest, po pierwsze, przekształcenie „pustych kategorii geograficznych” (Said 1991, s. 176) w byty, a po drugie, uczynienie mieszkańca Orientu przedmiotem studiów, czyli zamknięcie go w ramie (równie pasującym określeniem byłby być może „pojemnik” Mitchell, Mitchell 2001), która go reprezentuje. Owa rama, jako sposób reprezentacji orientalczyka, jest znów reprezentacją w podwójnym znaczeniu tego pojęcia: jest zarówno jego uobecnionym przedstawieniem, jak i jego przedstawicielstwem, które za niego „mówi”. W ten sposób zostają mu przypisane pewne stałe i typowe cechy, z „natury rzeczy” różniące go od Europejczyka (Said 1991, s. 74–78). Przekształcanie elementów rzeczywistości za pomocą reprezentacji w byty o określonej i na stałe przypisanej tożsamości jest praktyką esencjalizującą, która służyć może produkcji różnicy i ustalaniu stosunków władzy.

Równie inspirująca wydaje się analiza Timothy’ego Mitchella, który opisuje „nowy porządek” dyktujący reorganizację wsi w Egipcie w połowie XIX w. Autor pokazuje kolonizacyjne mechanizmy dyscyplinujące, które nie są ekspansywne, lecz polegają na nowym ustrukturyzowaniu produkcji (Mitchell 2001, s. 62–64). Cechą „nowego porządku” jest samo porządkowanie – „wprowadzanie porządku tam, gdzie go brak, i systematyzowanie tego, co nieciągle” (Mitchell 2001, s. 68–69). Tym razem przypomina to jednoczesne zawieranie się w pojęciu „reprezentacji” tego, czym „jest”, i tego, co „czyni”.

„Nowy porządek” to praktyka wytwarzania „ze-stawu”, praktyka wytwarzania takiej reprezentacji, która przekształca powierzchnię neutralną w powierzchnię nacechowaną, zamkniętą, ograniczoną i całościową, w to, co Mitchell nazywa „pojemnikiem”. Przestrzeń zostaje wypełniona „pojemnikami” dającymi się znakomicie zarządzać (służą przechowywaniu, można je dowolnie zestawiać, liczyć itp.) (Mitchell 2001, s. 79). Umożliwia to również czytelność: w ten sposób reprezentowana rzecz (w tym wypadku wieś w Egipcie) zyskuje esencję – jest teraz zdefiniowana, czytelna, ma stały, możliwy do umysłowego ogarnięcia skład (Mitchell 2001, s. 80–81). Takiemu ustrukturyzowaniu przestrzeni, pozwalającemu na sprawowanie kontroli i kierowanie ruchem tych, którzy się w niej znajdują – czyli temu, co Foucault nazywa „władzą mikrofizyczną” – towarzyszy dyscyplina umysłu. Jest ona wprowa-

dzana przez instytucję szkoły i ma na celu nauczanie jednostek odpowiedniej zasady reprezentacji, która pozwoli na zmianę w sposobie odbioru świata (Mitchell 2001, s. 155).

Autor pokazuje przekształcenie dynamicznej, zorientowanej na relację, płynnej gry różnic symboliki domu kabańskiego przed reformą w strukturę, w której różnice dyktowane są odpowiedniością planu i rzeczywistości (Mitchell 2001, s. 87–88). W ten sposób zestawia dwa światopoglądy – jeden (świat „nowego porządku”), w którym króluje reprezentacja, i drugi (świat zastany) funkcjonujący bez rozdzielania na oryginał i reprezentację, ideę i materialną realizację (Mitchell 2001, s. 99–101).

Wprowadzenie „nowego porządku” – nowego typu odbioru świata – to zarazem umacnianie zachodniego sposobu patrzenia na „świat jako wystawę”. Następuje tu typowa dla reprezentacji operacja zakrywania oryginału przez jego przedstawienie, a właściwie ich zamiana – świat jest o tyle rzeczywisty, o ile jest postrzegany jako obraz rzeczywistości, rzeczywistość zaś tylko wtedy jest światem, kiedy może być uznana za realizację jego obrazu (Mitchell 2001, s. 103).

Komentując powyższe zagadnienia, Fernando Coronil koncentruje się na samym procesie umysłowego konstruowania tożsamości i proponuje zastąpić termin „orientalizm” terminem „okcydentalizm”. Wskazuje, że praktyki orientalistyczne to przede wszystkim te, które odzwierciedlają okcydentalizm – zachodni sposób konstruowania siebie jako „Zachodu”. Są to tak naprawdę działania, które bez względu na to, jaką „inność” tworzą, polegają na stosowaniu określonego typu kategoryzacji. Zdaniem autora krytyka orientalizmu skupia się z reguły na deficytach w zachodnich reprezentacjach Wschodu, podczas gdy istnieje potrzeba podjęcia krytyki tych koncepcji Zachodu, które stanowią źródło wspomnianych reprezentacji.

W żaden sposób okcydentalizm nie jest jednak odwróceniem orientalizmu, czynnością, za pomocą której Orient przedstawia Zachód. Powstanie takiej relacji nie jest możliwe, gdyż warunkiem zaistnienia orientalizmu jest konstrukcja, za pomocą której ustanawiana jest hegemonia Zachodu. Muszą istnieć nierówne relacje początkowe, aby powstał dyskurs, który stwarza „siebie” i „innego” w ramach tego samego systemu kategoryzacyjnego. Krytyka okcydentalizmu to przede wszystkim zwrócenie uwagi na nierówne relacje władzy, które są źródłem obu reprezentacji – Wschodu i Zachodu, a które współcześnie łączą dominację porządku neoliberalnego z określonym typem konstruowania różnicy (np. reprezentacja Wschodu zmienia się wraz z ekspansją kapitalizmu i demokracji liberalnej). Jest to także zwrócenie uwagi na reprezentację jako sposób istnienia władzy, który zakrywa pierwotnie nierówne relacje, przypisując stworzone przedstawienia rzekomo naturalnym atrybutom reprezentowanych zbiorowości. W końcu jest to zwrócenie uwagi na relacyjną naturę reprezentacji (Coronil 1996, s. 567).

Możemy również zaobserwować stosowanie podobnych, naturalizujących wytworzoną różnicę, zabiegów poznawczych wobec zjawisk zachodzących w Polsce. Michał Buchowski, który także odchodzi od dosłownego traktowania orientalizmu,

aby zdefiniować go szerzej jako sposób myślenia występujący w różnych lokalnych odmianach, pisze m.in. o „społecznej orientalizacji wewnętrznej”. Taką formę przyjmuje „orientalizm po polsku” – styl myślenia stosowany przez uczestniczących w promowaniu „transformacji” członków elit społecznych wobec własnych współobywateli (Buchowski 2006, s. 466). W tej reprezentacji główną rolę odgrywa dawna dychotomia socjalizm – kapitalizm, która służy wytworzeniu różnicy społecznej, jasnemu odgraniczeniu klasy ludzi, którym „z własnej winy” nie powiodło się w procesie przemian ustrojowo-gospodarczych i którzy nie wyzwolili się z komunistycznej przeszłości. Różnica powstająca za pomocą promowania obrazu robotników i rolników jako biernych, nieelastycznych i niemoralnych szybko zaczyna być naturalizowana zarówno przez twórców tego porządku, jak i jemu poddanych. Robotnicy i rolnicy są pokazywani w mediach w sytuacjach konfliktu, jako określone typy ludzkie, nienoszące żadnych oznak indywidualizmu, pozbawione wpływu na rzeczywistość. Jednocześnie przeciwstawia się owych reprezentantów *homo sovieticus* ludziom kapitalizmu – energicznym, o wysokiej pozycji społecznej, odnoszącym sukcesy reprezentantom nowej klasy średniej (Buchowski 2006, s. 467-469).

Tymczasem, jak pisze autor, ludzi przedstawianych w mediach jako bierne i roszczeniowe ofiary obciążającej je mentalności nie należy lekceważyć i traktować jako pozbawionych podmiotowej sprawczości. Codzienne praktyki, podczas których na równi z innymi nadają kształt transformacji jako jej aktywni uczestnicy, a nie bierni beneficjenci czy obserwatorzy niejako nieuniknionego teleologicznego procesu, powinny również stać się przedmiotem analiz (Buchowski 2006, s. 475). Warto jednak zauważyć, że dominujący sposób reprezentowania zakłada dążenie do ustanowienia i zachowania niezmienności stosunków władzy, która w ten sposób pragnie zająć pozycję wobec ewentualnego oporu przez wykreślenie mu granicy. A ponieważ sprawowanie władzy jako kierowanie zakłada uwewnętrznienie przez jednostki zdefiniowanej dla nich tożsamości, w ramach określonych możliwości działania, aktywność opisanych przez autora podmiotów mieści się w porządku władzy. Sprawczość wspomnianych przez Buchowskiego jednostek jest więc dlatego niezauważana, że jej sens konstytuuje się wobec dominującej reprezentacji. Tylko radykalna zmiana, jeśli pozostaniemy przy modelu Foucaulta, będąca rezultatem walki i ponowne określenie relacji hegemonicznej przez zwycięzcę może ujawnić nowe możliwości, które dostarczą podmiotom pozytywnych tożsamości.

Ponieważ Buchowski pokazuje udział ekspertów w tworzeniu legitymizujących reprezentacji, warto wskazać również na podobne konstrukcje antropologiczne. Podejmujący ten temat George C. Bond i Angela Gilliam również analizują tworzenie „ich” w procesie tworzenia „siebie”, które służy ustanowieniu relacji władzy. Warto zauważyć, że w tym wypadku tworzenie „siebie” jest tworzeniem się w kategoriach profesji: antropolog tworzy się jako ekspert dzięki konstrukcji możliwego przedmiotu badań. Ten sposób reprezentacji zawsze kończy się na przywłaszczeniu „innych” i podwójnej fabrykacji – antropolog stwarza „obcego”, a następnie go bada

jako fakt naturalny, co skutkuje problemem metodologicznym – antropologowi zaczyna brakować narzędzi do interpretowania własnych konstrukcji. Zagubiwszy się w dążeniu do idealnej reprezentacji, antropolog przestaje zauważać zasady konstrukcji, co pogrąża go w fałszywej sytuacji pustki etnograficznej teraźniejszości (Bond, Gilliam 1994, s. 13). Reprezentacje antropologiczne dzielą losy map, które zawsze ukazują jedynie pewien moment rzeczywistości – gdyż, tak jak przestrzeń, świat relacji społecznych ciągle się zmienia (Coronil 1996, s. 54). Reprezentacja, która chce być mapą absolutną i zakrywa własne ufundowanie w relacjach władzy, jako element tej władzy staje się znaturalizowana, nieodporna na rewizję i ostatecznie uprawnomożona przez powołujący ją do życia autorytet (np. instytucję).

Mimo podejmowania prób zakwestionowania esencjalistycznych konstrukcji antropologom trudno również uciec od idei Zachodu jako punktu odniesienia swoich analiz (Bond, Gilliam 1994, s. 19). Na przykład, demaskując zachodnie praktyki reprezentacji uwidaczniające się w kolonizowaniu Egiptu, Mitchell stwarza obraz odrębnej antyreprezentacyjnej metafizyki (w której nie ma rozdzielienia na ideę i realizację, a znaczenia są immanentne w stosunku do świata), charakterystycznej dla przedkolonialnego Egiptu. W ten sposób utrwała on różnicę – postulując istnienie dwóch odrębnych bytów o odmiennych metafizykach Zachodu i Wschodu (Coronil 1996, s. 71–72). Zjawisko to Bond i Gilliam nazywają negatywnym esencjalizmem i przypisują je także walkom o udzielenie prawa do wypowiedzi dotychczas niemych na gruncie antropologii aktorom społecznym (jest to przykład dyskursów insurekcyjnych; Domańska 2005, s. 8). Zdarza się bowiem, że wbrew antyesencjalistycznym intencjom już przez samo zarysowanie dychotomii Zachód – nie-Zachód tworzy się późniejszy podział (Bond, Gilliam 1994, s. 20–21).

Czy zatem w ogóle możliwa jest antropologia postorientalizująca? Autorzy wymienionych artykułów przedstawiają pewne strategie, których celem jest nie tylko krytyka treści reprezentacji i ujawnienie różnic, ale również krytyka samego zabiegu reprezentowania jako uobecniania-zastępowania.

Buchowski w swoim tekście (2006, s. 477) proponuje „antropologię post-kulturową”, która nie traktuje kultur jako byty, lecz uwzględnia udział antropologa w ich konstruowaniu i zachęca do ciągłego problematyzowania zaistniałych kategorii „my” i „oni”. Jeżeli uznamy reprezentację za przejaw wytwarzania podmiotów/poddanych, takie problematyzowanie oznacza problematyzowanie każdej zaistniałej konfiguracji władzy.

Fernando Coronil proponuje z kolei „antropologię transkulturową”, która wskazuje na różnice, lecz nie uważa ich za efekt istnienia stałych i niezmiennych kulturowych całości, lecz traktuje jako wynik działań historycznych. Takie podejście mówi o odmienności, lecz nie służy jej wytwarzaniu, nie ma bowiem na celu ani „potwierdzającej Nas obiektywizacji”, ani „kwestionującej Nas egzotyzyacji” (Coronil 1996, s. 73).

Jak widać, rozwiązaniem wydaje się nie tylko stworzenie warunków do powstania kolejnej reprezentacji kwestionującej sposób konstruowania dotychczasowych

przedstawień i ich związku z określonym typem władzy, lecz także zakwestionowanie charakteru reprezentacji jako takiej. W tym wypadku kryzys reprezentacji nie tylko wiąże się z impasem epistemologicznym czy wymogiem etycznym, lecz ujawnia swój bardzo aktualny wymiar polityczny. To zwrot od przedstawiania-uobecniania-zastępowania do reprezentacyjnej cechy przedstawicielstwa. To założenie o możliwości aktywnej, jawnej identyfikacji z reprezentującą nas tożsamością, w której się rozpoznajemy. To również przyjęcie możliwości wyrażania tej tożsamości poprzez sprawczość w realnej konfrontacji w jej afektywnej formie¹. I, w końcu, to uznanie, że „inność” to nie odrębny byt – opisywany z większą lub mniejszą metodologiczną wrażliwością – ale przede wszystkim wyzwanie, jak pisze Renato Rosaldo: „To understand is not to forgive. Just because you come to terms with how something works in another culture doesn't mean you have to agree with it; it means you have to engage it” (Rosaldo 2000).

Bibliografia

Adorno T.W.

1981 *Cultural criticism and society*, w: *Prisms (Studies in contemporary German social thought)*, Cambridge, Mass., s. 17–34

Ankersmit FR.

1997 *Język a doświadczenie historyczne*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 81–88

2006a *Pochwała subiektywności*, w: *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań, s. 55–83

2006b *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, w: *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań, s. 163–184

Bond G.C., Gilliam A.

1994 *Introduction*, w: *Social Construction of the Past: Representation as Power*, red. G.C. Bond, A. Gilliam, London, New York, s. 1–22

Borges J.L.

1982 *Powszechna historia nikczemności*, Warszawa

Buchowski M.

2006 *The Specter of orientalism in Europe: from exotic other to stigmatized brother*, „Anthropological Quarterly”, nr 79(3), 463–482

¹ Por. Mouffe 2008. Autorka pisze o konieczności wprowadzenia koncepcji politycznej konfrontacji jako ciągłej agonicznej dynamiki zamiast koncepcji polityki jako zderzenia esencjalistycznych form identyfikacji.

Coronil F

- 1996 *Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories*, „Cultural Anthropology”, vol. 11, nr 1, s. 51–87

Domańska E.

- 2005 *O zwrocie ku rzeczom we współczesnej humanistyce (Ku historii nieantropocentrycznej)*, „Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych”, t. LXV, s. 7–23
- 2006 *Wprowadzenie: Pamięć, etyka i historia*, w: *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań, Poznań, s. 13–27

Englander N.

- 2000 *For the Relief of Unbearable Urges*, New York, London

Foucault M.

- 1998 *Podmiot i władza*, „Lewą Nogą”, nr 9, s. 174–192

Freundlieb D.

- 1994 *Foucault's theory of discourse and human agency*, w: *Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body*, red. C. Jones, R. Porter, London, New York, s. 152–180

Janion M.

- 2001 *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencjalne*, Warszawa

Klein K.L.

- 2004 *O pojawieniu się pamięci w dyskursie historycznym*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, r. LVII, nr 3–4, s. 42–56

LaCapra D.

- 2006 *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, w: *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań, Poznań, s. 127–162

Levi P.

- 1996 *Czy to jest człowiek*, Warszawa

Merleau-Ponty M.

- 2001 *Fenomenologia percepcji*, Warszawa

Mitchell T.

- 2001 *Egipt na wystawie świata*, Warszawa

Mouffe Ch.

- 2008 *Polityczność*, Warszawa

Ricoeur P.

- 2006 *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków

Rosaldo R.

2000 *Of headhunters and soldiers: separating cultural and ethical relativism*, „Issues in Ethics”, nr 11 (1)

Said E.

1991 *Orientalizm*, Warszawa

Webber J.

2007 *Making sense of the past: reflections on Jewish historical consciousness*, w: *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity across Cultures*, red. D.F. Bryceson, J. Webber, New York