

# Jan Wasiewicz

---

---

(ur. 1973), doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Historii Sztuki i Filozofii na Wydziale Edukacji Artystycznej i Kuratorstwa Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu, wykładowca filozofii i etyki w Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu oraz semiotyki w Collegium Da Vinci. Jego główne zainteresowania badawcze skupiają się z jednej strony wokół zagadnienia pamięci kulturowej, w szczególności wokół obecności chłopskiego dziedzictwa w szeroko pojętych tekstach kultury (opublikował na temat wiele artykułów, m.in. w „Kulturze Współczesnej” oraz edycji polskiej „Le Monde Diplomatique”), z drugiej wokół problemu nihilizmu, czego pokłosiem była m.in. książka *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku* (Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010), wyróżniona w programie Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej oraz w konkursie na Najlepszą Książkę Akademicką na XIV Poznańskich Dniach Książki Naukowej (2010).

---

# **„Naprzód w przeszłość!”, czyli progresywny wymiar tego, co minione**

Odnosząc się nieco przewrotnie do głównej idei niniejszej publikacji wyrażonej w pytaniu „o to, co JEST PULSEM TERAŹNIEJSZOŚCI (#teraz) oraz o to, co NADCHODZI”, tematem mojego namysłu chciałbym uczynić przeszłość, a bardziej konkretnie – chciałbym się zastanowić, na ile to, co ODESZŁO, wyznacza terażniejszy puls tego, co nadchodzi. Przyjmuję, że w ludzkim doświadczeniu, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, w tym także doświadczeniu sztuki, i to patrząc zarówno od strony jej twórców, jak i odbiorców, przeszłość, terażniejszość, przyszłość, a także wieczność nierozzerwalnie splatają się ze sobą i stanowią o specyfice ludzkiego bycia-w-świecie. Niemniej jednak, tak jednostki, jak i kultury, różnie mogą waloryzować poszczególne wymiary czasowości, co oznacza, że możemy wyróżnić cztery orientacje temporalne: retrospektywną, prezentystyczną, prospektywną oraz eternistyczną. Orientacje te nie tylko mogą być różne u poszczególnych jednostek (kultur), ale także w życiu tej samej jednostki (kultury) mogą w różnych okresach jej trwania dominować różne nastawienia czasowe. „Upolityczniając” refleksję nad tymi orientacjami, chciałbym rozważyć, czy przyjęcie orientacji retrospektywnej (także w polu sztuki) wiąże się nieuchronnie z dominującą dziś postawą konserwatywną i tradycjonalistyczną, czy może nieś w sobie kontrhegemoniczny potencjał subwersywny, emancypacyjny i progresywny.

„Przeszłość to obcy kraj” – głosi tytuł znanej książki amerykańskiego historyka i geografę Davida Lowenthala<sup>1</sup>. Nie trzeba dużej przenikliwości, by zauważyć, że z tego obcego kraju z coraz większą intensywnością nawiedzają późną nowoczesność, w której przyszło nam żyć, zjawy, jak łodzie pełne uchodźców przybywające na plaże dzisiejszej Europy.

To porównanie duchów przeszłości z uciekającymi przed wojną, przemocą, prześladowaniami i biedą dziećmi gorszego Boga z, choć generalnie,

» 1 W języku polskim został opublikowany jej fragment: D. Lowenthal, *Przeszłość to obcy kraj*, przeł. I. Grudzińska-Gross i M. Tański, „Respublica Nowa” 2010, nr 10(200), s. 142-151.

patrząc z perspektywy postkolonialnej, może wydawać się w wielu punktach uprawnione, to jednak w jednym zdaje się zawodzić: o ile bowiem tych drugich gości chciałoby się jak najszybciej odesłać, skąd przybyli, przynajmniej takie głosy są dziś dominujące na tej „samotnej wyspie wolności i tolerancji”<sup>2</sup>, jaką niektórym wpływowym postaciom życia społeczno-politycznego jawi się nasz „ukochany kraj, umiłowany kraj, ukochany, jedyny, nasz, polski”, ci pierwsi, tj. duchy przeszłości (choć nie wszystkie, oczywiście), są z reguły mile widziani.

Dowodów tego otwarcia się na przeszłość, nawet przy pobieżnej obserwacji, nietrudno dostarczyć. Trzeba by bowiem być chyba zupełnie głuchym, by nie słyszeć wydobywających się zewsząd głosów szepczących nam do ucha słowa-zakłęcia: dziedzictwo, tradycja, spuścizna, historia, pamięć... Żyjemy, jak powiada francuski historyk i badacz pamięci Pierre Nora, w „epoce upamiętniania”<sup>3</sup>, o czym świadczy choćby proliferacja rozmaitych praktyk komemoratywnych, takich jak: liczne obchody ważnych dla danej wspólnoty wydarzeń, wznoszenie pomników, organizowanie rekonstrukcji historycznych czy też muzealizacja krajobrazu kulturowego. Należy też wskazać na: z jednej strony – prywatne i rodzinne namiętne oddawanie się poszukiwaniom swoich korzeni czy zakładanie tzw. muzeów domowych, z drugiej zaś – na osiagające już chyba masę krytyczną ciągle rozwijające się w ramach współczesnej humanistyki badania nad pamięcią, w szczególności pamięcią zbiorową. Warto też zwrócić uwagę, że głównym obszarem manifestowania się tej mody na przeszłość są mass media, które zarazem są jednym z jej kluczowych kreatorów.

Nie można również przeoczyć faktu, zwłaszcza w kontekście głównej problematyki poruszanej przeze mnie w dalszych partiach artykułu, że ów wzrost zainteresowania przeszłością znajduje także swój wyraz w podnoszeniu się temperatury dyskusji wokół tzw. polityki historycznej, czyli – najogólniej rzecz ujmując – instrumentalnego wykorzystywania określonego obrazu przeszłości w celu legitymizacji i stabilizacji swojej hegemonicznej pozycji przez sprawujących władzę, ale także przez wszelkie siły opozycyjne wobec dominujących dyskursów władzy, które z kolei szukają w przeszłości oparcia dla swoich kontrhegemonicznych praktyk. Ma więc rację Slavoj Žižek, gdy zauważa, że: „W naszych rzekomo postideologicznych czasach walki ideologiczne są bardziej zażarte niż kiedykolwiek wcześniej, a najbardziej zawzięta batalia toczy się o tradycje przeszłości”<sup>4</sup>.

» 2 W ten sposób określił Polskę Jarosław Kaczyński podczas 89. miesięcznicy smoleńskiej 10 września 2017 r.

» 3 Zob. *Epoka upamiętniania*. Rozmowa z Pierrem Nora, [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2002, s. 59-68.

» 4 S. Žižek, *Między demokracją a boską przemocą*, [w:] G. Agamben i in., *Co dalej z demokracją?*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2012, s. 135.

Batalia ta toczy się również na polu sztuki. Jak pisze Izabela Kowalczyk, sztuka – podobnie jak historia – rozumiana jako badanie przeszłości „konstruuje obrazy przeszłości, a zarazem poddaje je krytycznej refleksji”<sup>5</sup>. Wielu współczesnych artystów *explicito* odnosi się w swoich pracach do przeszłości, eksplorując, nierzadko krytycznie, tematy pomijane, zapomniane czy wyparte z oficjalnych narracji historycznych oraz popularnych reprezentacji przeszłości, gdyż są to tematy niewygodne, wstydlive czy też traumatyczne. Uprawiają oni więc coś na kształt Foucaultowskiego dyskursu przeciw-historii czy też, jak dziś się częściej powiada, dyskursu przeciw-pamięci<sup>6</sup>. Słowem, wydaje się, że późnonowoczesna kultura wzięła sobie do serca motto ekscentrycznej Eldon League: „Naprzód w przeszłość!” (*Forward into the Past!*).

Jeśli zadamy sobie ważne pytanie o przyczyny tego powrotu do przeszłości, trzeba od razu na początku stwierdzić, że nie ma tu prostych odpowiedzi. Patrząc z perspektywy uzbrojonej w psychoanalityczne soczewki, można by pewnie powiedzieć, że to usilne spoglądanie wstecz, w to, co minione, bierze się m.in. z chęci właściwego przepracowania czy też wykonania właściwej pracy żałoby nad traumatycznymi doświadczeniami, jakie w ubiegłym wieku były udziałem milionów istot ludzkich, takich jak m.in.: dwie wojny światowe, zniewolenie reżimów totalitarnych typu nazistowskiego i stalinowskiego, czystki etniczne i inne akty ludobójstwa, poczynając od tych przedsięwziętych na największą skalę przez nazistowskie Niemcy w stosunku do Żydów, Romów i Sinti, przez wcześniejszą czasowo rzeź Ormian dokonaną przez Turków, aż po relatywnie niedawne ludobójstwo Tutsi przez Hutu w Rwandzie.

Z pewnością ważką przyczyną zwrotu w stronę przeszłości jest też cała fala zjawisk, które wspomniany już Nora nazywa „demokratyzacją” historii<sup>7</sup>, przez co rozumie pojawienie się różnego rodzaju procesów „dekolonizacji”, rozumianej szeroko nie tylko jako emancypacja społeczeństw dawnych kolonii, ale także wyzwalać się w społeczeństwach zachodnich mniejszości religijnych, etnicznych, seksualnych, grup społecznie upośledzonych czy środowisk prowincjonalnych.

Nora wskazuje też, że wyjaśnienia wzmożonej orientacji na to, co minione, należy szukać w przyspieszeniu procesów cywilizacyjnych: „Zawrotne tempo zmian powoduje, że świat stał się dla nas nieprzewidywalny

» 5 I. Kowalczyk, *Sztuka*, [w:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 465.

» 6 Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 71-89.

» 7 Zob.: P. Nora, *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nova” 2001, nr 7(154), s. 40-41; *Epoka upamiętniania...*, s. 62-63. Więcej na temat rozumienia pojęcia „demokratyzacja historii” przez Norę zob. B. Korzeniewski, *Demokratyzacja pamięci wobec przewartościowań w pamięci Polaków po 1989 r.*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2013, nr 12/2 (22), s. 58-60.

[...]. A niepewność przyszłości powoduje, że zwracamy się ku przeszłości”<sup>8</sup>. Kurs na przeszłość późnej nowoczesności ma więc poniekąd charakter kompensacyjny: jest próbą – na ile skuteczną, trudno to ocenić, wszak sowa Minerwy wylatuje dopiero o zmierzchu – wyrównania sobie dość wysokich kosztów modernizacji, jakie pojawiają się w naszych społeczeństwach ryzyka<sup>9</sup>. Nie mogąc znaleźć bezpieczeństwa – tego, jak pisze Tomasz Kozak, „fetysz[*u*] późnej nowoczesności”<sup>10</sup> – w terażniejszości, a tym bardziej w coraz bardziej nieprzewidywalnej przyszłości, szukamy go w przeszłości, próbując, zarówno jako jednostki, jak i jako wspólnoty z resztek tego, co zostało, na próżno?, skonstruować jakąś w miarę stabilną tożsamość w obliczu, jak to powiada Herman Lubbe, „przytłaczających nas dziś doświadczeń utraty poczucia kulturowej swojskości, spowodowanych tempem przemian”<sup>11</sup>.

Ta niepewność przyszłości wynikająca z akceleracji procesów modernizacyjnych związanych przede wszystkim z rozwojem nauki i technologii, ale także ze zmianami w sferze społeczno-politycznej, ma również swoje źródło w krachu idei postępu i, co się z tym nierozdzielnie wiąże, w zaniku utopii, co określa wręcz jak powiada Enzo Traverso, „Zeitgeist naszego obecnego wieku”<sup>12</sup> i czego zasięgu jego zdaniem jeszcze nie zmierzylśmy. Idea postępu od czasów oświecenia była nie tylko szeroko podzielanym przekonaniem, że mamy do czynienia z nieustannym przyrostem ludzkiej wiedzy, skorelowanym z doskonaleniem moralnym oraz rozwojem instytucji społecznych, gospodarczych i politycznych, umożliwiających prowadzić ludziom coraz lepsze i coraz szczęśliwsze życie<sup>13</sup>, ale wiązała się także z przekonaniem, że człowiek w pełni może w sposób racjonalny kontrolować i aktywnie wpływać na kierunki tego rozwoju, czy to drogą ewolucyjnych, czy rewolucyjnych zmian (tu pojawiły się oczywiście kontrowersje co do efektywności preferowanej drogi). To zaś implikowało nie tylko podbój natury, ale także, a może przede wszystkim, rozwijanie i wprowadzanie w życie różnorodnych form społecznej inżynierii, które miały rozwiązać wszelkie mankamenty wspólnotowego życia.

Z naiwnej rzekomo wiary w tak rozumiany postęp jakoby się wyleczyliśmy. Wiek XX był dla niej jak zimny prysznic. Aż za bardzo, jeśli

» 8 *Epoka upamiętniania...*, s. 61.

» 9 Zob. P. Grad, *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 10, 19.

» 10 T. Kozak, *Wytepić te wszystkie bestie? Rozmowy i eseje*, Stowarzyszenie 40 000 Malarzy, Warszawa 2010, s. 224.

» 11 H. Lübbe, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej terażniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łągowska, [w:] *Estetyka w świecie*, t. 3, red. M. Gołaszewska, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991, s. 8.

» 12 E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś. F. Nowicki, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa 2014, s. 294.

» 13 Zob. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa 1991, s. 9.

słowo dobrze w ogóle jest tu na miejscu, ludzkość mogła się przekonać, że rozwój wiedzy, a więc przede wszystkim nauki i kroczącej za nią w ślad techniki, wcale nie musi prowadzić do emancypacji człowieka, powiększać obszaru ludzkiej wolności i równości ani też przyczynić do moralnego wzrostu, wręcz przeciwnie, może prowadzić do monstrualnych form zniewolenia, wyzysku, wykluczenia, przemocy, a także moralnego upadku. Boimy się, że wiara w to, iż „inny świat jest możliwy”, może zawieść nas, owszem, do „innego świata”, ale tego opisywanego przez Herlinga-Grudzińskiego czy Tadeusza Borowskiego.

I choć zbyt chyba pesymistyczna jest teza Giorgio Agambena, postawiona w połowie lat 90. ubiegłego wieku, że obóz „jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu”<sup>14</sup>, to strach przed tym, by nie pojawił się nowy Archipeląg Gułag czy Auschwitz, skutkuje m.in. tym, że śmiało wyglądające w przyszłość projekty naprawy świata są, zwłaszcza od czasu upadku tzw. realnego socjalizmu, traktowane z dość dużą podejrzliwością. Rzucone przez Francisa Fukuyamę zakłęcie, obwieszczające koniec historii, padło na podatny grunt: rzeczywiście, wydawało się, że demokracja liberalna w połączeniu z gospodarką wolnorynkową jest jedynym, sprawdzonym panaceum na wszelkie bolączki postutopijnego świata. Koniec ze społecznym eksperymentowaniem, projektowaniem, wymyślaniem, wprowadzaniem zbawczych wizji. Choć oczywiście, znaleźli się już dość wcześniej krytycy tego stanowiska, także z pola sztuki, to jednak aż do zamachów na World Trade Center – z jednej strony, a kryzysu finansowego z 2007 roku – z drugiej, dość powszechnie podzielana była wiara, że aktualny neoliberalny porządek, z paroma jeszcze korektami dotyczącymi zwłaszcza kwestii zabezpieczeń socjalnych oraz praw mniejszości, jest właściwie kresem i spełnieniem niedokończonego projektu Oświecenia, o którym mówił na początku lat 80. Jürgen Habermas<sup>15</sup>.

Dziś raczej już wiemy, że historia się nie skończyła. Bynajmniej jednak nie przyjmujemy tego z ulgą i nadzieją, wręcz przeciwnie, z tym większą bojaźnią i drzeniem spoglądamy ku przyszłości. Jeśli więc ani w teraźniejszości, ani w przyszłości nie znajdujemy ukojenia, cóż nam pozostaje, jak zwrócić się bądź w stronę przeszłości, o czym świadczą wyżej wspomniane przeze mnie zjawiska, bądź też w stronę „wieczności” – na co z kolei wskazują tendencje postsekularne późnej nowoczesności, na które życzliwym okiem, spoglądają nie tylko wszelkiej maści konserwatyści, tradycjonalści i fundamentalści (ci raczej nie tyle życzliwie, co ze złośliwą satysfakcją), ale także wielu zwolenników wspomnianego niedokończone-

» 14 G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 247.

» 15 Zob. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 25-46.

go oświeceniowego projektu wraz z jego głównym koryfeuszem Habermasem, który od czasu swojej słynnej mowy w Kościele Św. Pawła we Frankfurcie nad Menem 14 października 2001 r. niejednokrotnie wskazywał na twórczą rolę religii w demokracji i ubolewał nad „niesprawiedliwym wykluczeniem jej z życia publicznego”<sup>16</sup>. Trzeba bowiem dopowiedzieć, rzecz może dość oczywistą, niemniej istotną, że jednym z głównych rysów nowoczesności był proces postępującej sekularyzacji, Weberowskiego drugiego odczarowania świata. Dziś nawet ci, którzy od Habermasowskiego projektu dystansują się, że tak powiem z lewa, uważając go za zbyt mało radykalny, pytają samych siebie: „Do zbiorowego umysłu, jak również do umysłów indywidualnych, wkradła się wątpliwość: jak świeccy (my – feministki, antyrasiści, postkolonialisci, ekolodzy) rzeczywiście jesteśmy?”<sup>17</sup>. Jeszcze bardziej przekonany o nadejściu ery postsekularnej niż właśnie zacytowana Rosi Braidotti jest przywoływany już Žižek, którego o konfesyjne inklinacje trudno chyba podejrzewać. Otóż ten „staromodny zdeklarowany ateista (a nawet materialista dialektyczny)”<sup>18</sup>, stwierdza, że: „Nikt nie uchodzi wierze w naszych rzekomo bezbożnych czasach” i że tak naprawdę „Wszyscy skrycie wierzymy”<sup>19</sup>, odczuwając „tę niewiarygodną potrzebę wiary”, by z kolei przywołać tytuł książki Julii Kristevy.

Zmieniając nieco perspektywę badawczą, możemy więc powiedzieć, odwołując się do rozwijanego w ramach socjologii i filozofii czasu, dyskursu dotyczącego orientacji temporalnych<sup>20</sup>, że na pozór dość nieoczekiwanie w późnonowoczesnej kulturze, po krótkiej fazie dominacji orientacji prezentystycznej, nastawionej na terażniejszość, chwilę, to, co ulotne, efemeryczne<sup>21</sup>, mamy coraz bardziej się zaznaczającą supremację orientacji retrospektywnej z domieszką eternistycznej w wersji postsekularnej. Nowoczesność, która od swej wczesnej, nowożytnej fazy, stopniowo przechodziła z orientacji eternistycznej na prospektywną „za sprawą odczytania i interpretowania judeochrześcijańskiego dziedzictwa [...] w kategoriach czysto ziemskich i świeckich”<sup>22</sup>, wyzbywała się stopniowo, jak

» 16 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9(568), s. 16.

» 17 R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014, s. 91.

» 18 S. Žižek, *O wierze*, przeł. B. Baran, Altheia, Warszawa 2008, s. 11.

» 19 *Ibidem*, s. 10.

» 20 O orientacjach temporalnych, czyli sposobach postrzegania i stosunku do różnych obszarów czasu, piszą m.in.: E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 141-157; M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 33-51; J. Guitton, *Sens ludzkiego czasu*, przeł. W. Sukiennicka, Inco-Veritas, Warszawa 1989.

» 21 Jako przykład takiego prezentystycznego nastawienia chciałbym przywołać apologię efemeryczności przedstawioną przez Monikę Bakke w artykule *Efemeryczne i przezroczyście*, [w:] *Rewizje i kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, red. A. Jamroziańska, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1996. Diagnoza, a zarazem dezyderat Bakke był następujący: „Współcześnie efemeryczność przestaje być cechą negatywną” (*ibidem*, s. 90).

» 22 G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 4.

słusznie zauważa Gianni Vattimo, „poszukiwania pozaziemskiej doskonałości”<sup>23</sup> na rzecz coraz bardziej się rozwijającej, powszechnej, katolickiej chciałoby się powiedzieć, wiary w doczesny i wewnątrzświatowy postęp. Załamanie się tej wiary, pociągając za sobą odwrócenie się od niepewnej i nieprzewidywalnej przyszłości, najpierw skutkowało przyjęciem postawy nastawionej na terażniejszość. Wspomniałem, że nie trwała ona jednak zbyt długo. A to dlatego, że skupienie się na teraz, życie chwilą obecną, jak powiada toruński filozof Marek Szulakiewicz, wymaga, „aby świat stał się tak pociągający, by uniemożliwił jakiegokolwiek wychylenie w przyszłość i przeszłość, aby człowiek nie ulegał pokusie pamięci i oczekiwania. >Bycie-teraz-tutaj< musi stać się wystarczające”<sup>24</sup>. I choć trudno nie zgodzić się z Romanem Kubickim, twierdzącym że: „Dziś każdy (rzecz jasna, prawie każdy) chce zachowywać się tak, jak gdyby był przyssany do niezliczonych sutek zawsze pełnej i sytej doczesności”<sup>25</sup>, to jednak, dostęp do tych mlekodajnych brodawek, nadal dla wielu jest ograniczony, to po pierwsze, a po drugie, nawet jeśli ktoś się do nich mocno przysie, to i tak prędzej czy później mleko z nich ciekące zacznie mu kisać. Już Schopenhauer zauważył, że kiedy człowiek zaspokoi swoje pragnienia, to >wówczas opada go straszliwa pustka i nuda, tj. jego istota i istnienie same stają się dla niego nieznośnym ciężarem<”<sup>26</sup>. Nudy, tej, jak z kolei powiada Kierkegaard, „wieczności bez treści, szczęścia bez smaku, powierzchownej głębi, wygłodniałego przesytu”<sup>27</sup>, nie należy lekceważyć, bo to ona właśnie, by znów przywołać Schopenhauera, „maluje się w końcu prawdziwą rozpaczą na twarzy”<sup>28</sup>. Z jednej więc strony terażniejsza niedola wykluczonych, poddanych opresji, życiowo przegranych, z drugiej – spleen dobrobytu dopadający uprzywilejowanych, odnoszących sukces, kulturowo i gospodarczo dominujących, sprawiają, że skupienie się na bieżącej chwili, *hic et nunc*, nie jest wcale tak pociągające, jak mogłoby się wydawać. To też kolejny powód, by albo patrzeć z nostalgią w tył, albo z nadzieją wpród, albo i też nabożnie w górę.

Skupiając się na tym oglądaniu się za siebie, w to, co minione, chciałbym krótko rozważyć, czy jest możliwe, by to odwracanie wzroku ku przeszłości, zarówno wymiarze jednostkowym, jak i kolektywnym, nie musiało mieć tylko czy to nostalgiczno-zachowawczego charakteru tęsknoty za

» 23 *Ibidem*, s. 8.

» 24 M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie...* s. 37.

» 25 R. Kubicki, *żyć tylko po to, aby żyć?*, [w:] *Język, rozumienie, komunikacja*, red. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Instytut Filozofii UAM, Poznań 2011, s. 248.

» 26 A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 474.

» 27 S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dżakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 279.

» 28 A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, s. 476.



„dobrymi, starymi czasami”, których tak marginesie, od kiedy człowiek opuścił bramy mitycznego Raju, nigdy nie było, czy to być próbą kompensacyjnej ucieczki od teraźniejszości, czy to obawą przed nieznaną przyszłością, czy wreszcie pozbawionym iluzji, pesymistycznym spojrzeniem, które jak Benjaminowski Anioł historii, w tym, co minione „widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach”<sup>29</sup>, lecz mogłoby mieć także wymiar subwersywno-emancypacyjny i progresywny.

Być przeszukiwaniem, przeświecaniem reflektorem pamięci czy to indywidualnej, czy zbiorowej pomroki dziejów, by wydobyć z nich te momenty, zdarzenia, sytuacje, ale też dłuższe okresy, w których rodził się i trwał opór przeciw wszelkim formom zniewolenia, podporządkowania, wykluczenia, dominacji, wyzysku, przemocy i dyskryminacji klasowej, rasowej, płciowej. Opór pozwalający ciągle jeszcze żywić nadzieję, że mimo wszystko „inny, lepszy świat jest możliwy”. Co ważne, nie chodzi tu – by posłużyć się komentarzem młodego warszawskiego filozofa i teoretyka kultury Michała Pospiszyla do Benjaminowskiego projektu krytyki hegemonicznej historiografii – „o przepisanie historii w ten sposób, by jednym gestem zastąpić baronów, dyplomatów i fabrykantów nowymi bohaterami, tym razem pochodzącymi z klas ludowych”<sup>30</sup>. Chodzi raczej o to, co Pospiszyl nazywa metodologicznym przesunięciem, „po którym historia, zamiast tworzyć kolejne gładkie i funkcjonalne wobec obowiązującej linii politycznej opowieści, stałaby się rezerwuarem napięć, sprzeczności i konfliktów, zdolnych zmienić nie tylko sposób widzenia przeszłości, ale także aktualne stosunki społeczne”<sup>31</sup>.

Oczywiście, takie „metodologiczne przesunięcie” nie ma być tylko domeną historiografii. Wydaje się, że równie dobrze, a może nawet i lepiej, nadaje się do tego sztuka, która jako forma kulturowego oporu, „»partyzantka« w sferze symbolicznej komunikacji”<sup>32</sup>, jako praktyka krytyczna i subwersywna, z jednej strony przypomina o niewygodnej, wstydlivej czy też traumatycznej przeszłości, z drugiej – co nie mniej ważne – w sposób bardziej afirmatywny – przywołuje przeszłe praktyki kontrhegemoniczne, alternatywne habitusy, herstories, mniejsze historie, słowem: daje głos tym, którzy do tej pory milczeli w Historii. Ten drugi aspekt eksploracji przeszłości przez sztukę chciałbym szczególnie podkreślić, gdyż wydaje się, że dominujące, to być może zbyt mocno powiedziane, ale z pewnością silnie obecne były w niej narracje przywołujące wydarzenia traumatycz-

» 29 W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *idem, Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 418.

» 30 M. Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, PWN, Warszawa 2016, s. 15-16.

» 31 *Ibidem*, s. 16.

» 32 J. Zydorowicz, *Artystyczny wirus. Polska sztuka krytyczna wobec przemian kultury po 1989 roku*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2005, s. 10.

ne związane z cierpieniem niezliczonej liczby ofiar atlantyckiego niewolnictwa, reżimów totalitarnych, czystek etnicznych czy wojen. Wspomnę tu tylko dla przykładu takich artystów, jak: Christian Boltanski, Olbram Zoubek, Rudolf Herz, Tom Sachs, Krzysztof Wodiczko, Elżbieta Janicka, Mirosław Bałka, Rafał Jakubowicz, Zbigniew Libera czy Krystiana Robb-Narbutt.

Jak najbardziej takie przepracowywanie traumy i pamięć o ofiarach są potrzebne. Niemniej jednak, przynajmniej częściowo, zgadzam się także z diagnozą przywoływanego już przeze mnie Enza Traversa, który zarzuca współczesnemu dyskursowi o przeszłości jednostronność ujęcia w kwestii ofiar. Choć bowiem figura ofiary stała się, jak pisze ten historyk, „centrum obrazu” przeszłości, to jednak „wszystko odbywa się tak, jakby wspomnienie o ofiarach nie mogło współistnieć ze wspomnieniem o ich walce, o ich zdobyczach i porażkach [...]. Pamięć Gulagu zatarła pamięć o rewolucjach, pamięć Szoah zastąpiła pamięć o antyfaszyzmie, pamięć o niewolnictwie zaćmiła pamięć o antykolonializmie”<sup>33</sup>. I choć może sztuka, na ile jej skromna znajomość pozwala mi to stwierdzić, najmniej jest tu winna, niemniej jednak, odczuwając, czy słusznie?, jak pisze w swym znanym tekście *Stosowane nauki społeczne* Artur Żmijewski, winę i wstyd za polityczne zaangażowanie się swego czasu na rzecz totalitarnej władzy<sup>34</sup>, która zamiast „nowego wspaniałego świata” zbudowała Gulag i Auschwitz, bardziej jest skłonna empatycznie rozpamiętywać cierpienie ofiar niż postawę oporu i walki tychże ofiar oraz tych, którzy stawali w ich obronie.

Chciałbym być dobrze zrozumiany. Ktoś bowiem mógłby odczytać moją wypowiedź jako jednoznaczne wezwanie sztuki do przyjęcia bardziej aktywnej formy zaangażowania społeczno-politycznego, służenia „sprawie”, w tym akurat kontekście wspierania – nazwijmy to – lewicowej czy może lepiej emancypacyjnej polityki historycznej przez np. przywracanie pamięci o walkach rewolucyjnych, antyfaszyzmie czy antykolonializmie. Nie przeczę, że szeroko pojęte działania artystyczne podejmujące takie tematy są mi bliskie, szczególnie zaś przywracanie pamięci o chłopskim oporze, który możemy uznać za polską odmianę walki antykolonialnej<sup>35</sup>.

Uważam więc podejmowanie takich tematów przez sztukę polską za

» 33 E. Traverso, *Historia jako pole bitwy...*, s. 303.

» 34 Zob. A. Żmijewski, *Stosowane nauki społeczne*, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11-12, s. 14-24. Zob. także krytyczny komentarz do tego Żmijewskiego I. Kowalczyk, *Podróż do przeszłości. Interpretacje najnowszej historii w polskiej sztuce krytycznej*, Wydawnictwo SWPS, Warszawa 2010, s. 292-293.

» 35 Krótkie wyjaśnienie: warto sobie uświadomić, że *mutatis mutandis*, sytuacja chłopstwa zarówno w Rzeczypospolitej szlacheckiej, jak i podczas zaborów, szczególnie do czasu zniesienia poddaństwa i pańszczyzny, była podobna do podbitej ludności w krajach kolonialnych. Analogicznie także później, w czasach popańszczyźnianych, międzywojniu, a nawet okresie Polski Ludowej i III RP, kondycję polskiego chłopstwa z powodzeniem możemy opisywać jako postkolonialną czy też, bardziej właściwie, postzależnościową.

ważne, choćby w kontekście wypierania chłopskich korzeni przez znaczną część polskiego społeczeństwa i marginalizowania chłopskiej historii<sup>36</sup>, niemniej jednak, po pierwsze, jak najbardziej daleki jestem od narzucania artystom czegokolwiek: niech robią, co chcą i jak chcą, a po drugie – zdaję sobie sprawę, że taka twórczość bardzo szybko może zostać zepchnięta do roli, jak to słusznie zauważa Kowalczyk, „jedynie politycznego narzędzia z idącymi za tym uproszczeniami interpretacyjnymi”<sup>37</sup>. Sztuka tymczasem – jak trafnie swego czasu stwierdził Jan Sowa, którego o brak społeczno-politycznego zaangażowania, chyba trudno podejrzewać, i któremu jak mało komu zależy, a przynajmniej zależało, na dokonaniu rewizji nadzwyczajnej polskiej historii<sup>38</sup> – jest „królestwem wieloznaczności i interpretacji [...] jest jak plisowana spódnica – wydobyć z niej ostatecznego i niepowątpiewalnego sensu – a więc wyartykułowanie jednoznacznego przesłania społecznego lub politycznego – jest gestem analogicznym do rozprasowania spódnicy, a więc równa się jej zniszczeniu”<sup>39</sup>.

Zdając więc sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie czyhają na artystów angażujących się w aktualne spory społeczno-polityczne, także, a może przede wszystkim, te dotyczące pamięci przeszłych wydarzeń, uważam, że ich głos w tej materii, obok oczywiście innych głosów (historyków, socjologów, polityków, publicystów itd.), jest głosem niezmiernie ważnym, bo wydobywającym, jak już zresztą pisałem, wątki pomijane, marginalizowane czy niewygodne. Artyści winni więc aktywnie włączać się w dyskurs dotyczący bieżącej polityki historycznej. I choć przywołany przed chwilą Sowa twierdził podczas wykładu w Pracowni Pytań Granicznych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza (kwiecień 2017 roku), że odpowiedzią na prawicową politykę historyczną nie ma być lewicowa polityka historyczna, lecz lewicowa polityka futurologiczna, gdyż na polu historii

» 36 W polu sztuki jednym z ciekawszych artystów młodego pokolenia podejmującym wątki chłopskiej historii jest Daniel Rycharski. Rycharski, ukończywszy studia w Krakowie, przeniósł się ze swoją pracownią do rodzinnej wsi Kurówko na północy Mazowsza, gdzie podejmuje szereg działań/interwencji artystycznych (początkowo zwanych wiejskim street-artem), angażując w nie także lokalnych mieszkańców. Z wielu jego interesujących projektów warto wymienić w kontekście przywracania historii chłopskiej *Bramę na 150. rocznicę zniesienia pańszczyzny* (2014) oraz ruchomą instalację *Pomnik Chłopa* (2015), którą Rycharski zbudował we współpracy z wiejskim artystą krytycznym i konstruktorem Stanisławem Garbarczukiem, Dorotą Hadrian i Łukaszem Surowcem, nawiązując do projektu pomnika czy też raczej antypomnika dla uczczenia zwycięstwa nad zbuntowanym chłopstwem w tzw. wojnie chłopskiej w Niemczech (1524-1526) autorstwa Alberta Dürera. Więcej o Rycharskim piszę w artykule *Przeciw-pamięć jako praktyka kontrhegemoniczna w sztukach (audio)wizualnych. Odpominanie chłopskiego dziedzictwa we współczesnych działaniach artystycznych i kulturowych*, [w:] *Sztuki w kontekście społecznym*, red. Ł. Guzek, Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku, Gdańsk 2016, s. 82-83.

» 37 I. Kowalczyk, *Powrót do przeszłości...*, s. 293.

» 38 Mam tu na myśli jego próbę przepisania w nowy sposób historii Polski oraz opisanie jej społeczno-kulturowej tożsamości przy pomocy psychoanalizy Lacanowskiej, teorii systemów-światów, studiów postkolonialnych i teorii hegemonii, zawartą w książce *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

» 39 J. Sowa, *Widmo zaangażowania krąży po gazetach*, „Ha!art” 2006, nr 23, s. 129-130.

lewica raczej nie ma szans na wygraną, to kończąc, pozwolę sobie z nim w tym punkcie się nie zgodzić. Wydaje mi się, że oddanie pola historii siłom konserwatywnym i tradycjonalistycznym jest też oddaniem im przyszłości, gdyż jak trafnie pouczał slogan Partii z *Roku 1984* Orwella: „Kto rządzi przeszłością, w tego rękach jest przyszłość”<sup>40</sup>. Siły te dobrze przyswoiły sobie Orwellową lekcję. Ale któż rządzi przeszłością, jak nie ten, kto rządzi teraźniejszością? Jak zresztą głosiło drugie zdanie tego sloganu. Trzeba więc tu i teraz prowadzić walkę o przeszłość, by wygrać przyszłość. To znaczy, że należy na polu pamięci i historii prowadzić swoistą „wojnę pozycyjną”, o której mówi Chantal Mouffe, a której stawką może nie tyle jest ustanowienie na rzeczonym obszarze nowej hegemonii, ile pokazanie, że: „Zawsze istnieją alternatywy, które zostały wykluczone przez dominującą hegemonię i które można urzeczywistnić”<sup>41</sup>. Podobną myśl możemy znaleźć u Guya Deborda, który w jednym ze swych filmów, powstałym w latach założycielskich dla Międzynarodówki Sytuacjonistycznej, twierdził, że przeszłość należy do dziedziny snów, te zaś wskazuje nam marzenia z przeszłości, które ciągle jeszcze nie zostały zrealizowane i domagają się odpowiedzi<sup>42</sup>. Bądźmy ambasadorami tych marzeń. ●

» 40 G. Orwell, *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2010, s. 280.

» 41 Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 136.

» 42 Zob.: P. Mościcki, *My też mamy już przeszłość. Guy Debord i historia jako pole bitwy*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2015, s. 54.