



BIBLIOTEKA DYSKURSU  
PUBLICZNEGO  
KULTURA  
RETORYKA  
DEMOKRACJA

# Niechciana debata

Magdalena Nowicka-Franczak

**Spór o książki Jana Tomasz Grossa**



SEDNO  
Wydawnictwo  
Akademickie

# **Niechciana debata**

**Spór o książki  
Jana Tomasza Grossa**

## **Biblioteka Dyskursu Publicznego Kultura, Retoryka, Demokracja**

Komunikowanie publiczne powinno nas obchodzić. To w tym obszarze społeczeństwo może debatować i dochodzić do porozumienia. Może formować swoje poglądy, poszukiwać właściwych słów i gestów, wyrażać zbiorową wolę i wywierać nacisk na władzę. Może odnaleźć swój obraz własny, wytworzyć powszechnie dostępne środowisko kultury oraz wielkie, wspólne symbole. Te dążenia stają się tym donioślejsze, im trudniej je spełnić. Interdyscyplinarna seria wydawnicza Biblioteka Dyskursu Publicznego chce pytać o uwarunkowania, właściwości, społeczne oddziaływanie oraz jakość publicznego dyskursu, formułować diagnozę stanu rzeczy oraz proponować praktyczne wskazówki, spierać się o wizję przyszłości, a także pielęgnować zainteresowania teoretyczne i metodologiczne. Publicznie i pro publico bono.

**Redaktorzy naukowci serii:**

**Marek Czyżewski (Uniwersytet Łódzki)**

**Tomasz Tabako (Georgia State University)**

### **Dotychczas ukazały się:**

Tomasz Piekot, *Mediacje semiotyczne. Słowo i obraz na usługach ideologii*, 2016

*Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy*, Marek Czyżewski, Karol Franczak,

Magdalena Nowicka, Jerzy Stachowiak (red.), 2014

Julia Pielas, *Między homopresją a katonazizmem*, 2014

Paweł Ciołekiewicz, *Pamięć zbiorowa w dyskursie publicznym*, 2012

*Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych*, Michał Krzyżanowski,

Ruth Wodak (red.), 2011

*Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Marek Czyżewski,

Sergiusz Kowalski, Andrzej Piotrowski (red.), 2010

*Retoryka i polityka*, Marek Czyżewski, Sergiusz Kowalski, Tomasz Tabako (red.), 2010

Sergiusz Kowalski, *Krytyka solidarnościowego rozumu*, 2009

*Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne*, Marek Czyżewski, Kinga Dunin,

Andrzej Piotrowski (red.), 2009

Magdalena Nowicka-Franczak

# Niechciana debata

Spór o książki  
Jana Tomusza Grossa

Wydawca  
**Andrzej Chrzanowski**

Recenzenci  
**prof. Małgorzata Jacyno**  
**prof. Andrzej Piotrowski**

Redakcja merytoryczna i korekty  
**Izabella Sariusz-Skapska**

Redakcja techniczna  
**Danuta Przymanowska-Boniuk**

Projekt okładki, stron tytułowych i opracowanie typograficzne  
**Janusz Fajto**

Publikacja dofinansowana przez Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny  
Uniwersytetu Łódzkiego oraz Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
– dotacja na badania dla młodych naukowców

Copyright © by Wydawnictwo Akademickie SEDNO Spółka z o.o.  
Warszawa 2017

Wszelkie prawa zastrzeżone  
Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie w całości lub we fragmentach  
jakąkolwiek techniką bez pisemnej zgody wydawcy zabronione

ISBN 978-83-7963-048-6

ISBN 978-83-7963-049-3 (e-book)

Wydawnictwo Akademickie SEDNO Spółka z o.o.

00-696 Warszawa

ul. J. Pankiewicza 3

[www.wydawnictwosedno.pl](http://www.wydawnictwosedno.pl)

[info@wydawnictwosedno.pl](mailto:info@wydawnictwosedno.pl)

*Rodzicom i Karolowi*



# Spis treści

<b>Podziękowania</b> .....	9
<b>Wstęp. Głos z zewnątrz – głos pamięci?</b> .....	11
<b>I. Fetysz obcości w dyskursie publicznym</b> .....	19
1. Pamięć zbiorowa i jej kontestatorzy .....	19
2. Postfoucaultowska analiza dyskursu .....	38
Dyskurs i „śmierć autora” w świetle prac „wczesnego” Foucaulta .....	42
Dyspozytyw i mechanizmy władzy w ujęciu „późnego” Foucaulta .....	49
Podmiot w optyce „późnego” i „ostatniego” Foucaulta .....	54
Wymiary i kategorie badawcze w postfoucaultowskiej analizie dyskursu .....	61
Kategorie Foucaultowskie a analiza komunikacji publicznej .....	68
3. Intelktualista, głos z zewnątrz, obcy .....	72
Intelktualista jako obcy .....	79
Świecki krytycyzm Edwarda W. Saida .....	87
Wygnańczy intelektualista według Saida .....	94
4. <i>Żydowskość</i> jako przedmiot sporu .....	100
Od Hannah Arendt do Daniela Goldhagena: reprezentacje <i>żydowskości</i> autora w europejskich i ponadeuropejskich sporach o pamięć zbiorową .....	105
Od Marka Edelmana do Jana Tomasz Grossa: reprezentacje <i>żydowskości</i> autora w polskich sporach o pamięć zbiorową ...	126
<b>II. Jan Tomasz Gross – głos z zewnątrz w sporach o pamięć zbiorową</b> ...	141
1. Krajobraz pamięci o relacjach polsko-żydowskich przed <i>Sąsiadami</i> .....	144
Wprowadzenie do analizy .....	155
2. Spór o Jedwabne – od głosu poruszcziela sumień po głos nie-Polaka .....	160



Dyspozytyw historiograficzny i moralistyczny .....	168
Dyskurs narodowo-katolicki .....	180
3. <i>Neighbors/Voisins/Nachbarn</i> – głos historyka .....	189
4. W oczekiwaniu na <i>Strach</i> – formowanie głosu z zewnątrz .....	200
5. Spór o <i>Strach</i> – między odtwarzaniem a wytwarzeniem dyskursu .....	208
Etnizacja sporu .....	212
Dynamika i medialne zapośredniczenie sporu .....	218
„Anty-Gross” – problem intelektualnego głosu z zewnątrz ..	238
6. Dyskusja wokół <i>Złotych żniw</i> – nowe otwarcie sporu? .....	248
„Nic nowego” – elementy inscenizacji sporu .....	250
Rekonstrukcja pamięci i publicznej figury historyka .....	259
Dwie debaty, dwie obrony polskiej niewinności .....	268
Metakomunikacyjna wiązka sporu .....	284
Rezultaty sporu o <i>Złote żniwa</i> .....	301
7. Krajobraz po Grossie – warianty rekontekstualizacji pamięci zbiorowej .....	305
„Sąsiedzi ponad strachem” – <i>backlash</i> i upamiętnianie Sprawiedliwych .....	306
„Tęsknię za Tobą, Żydzie!” – zmedializowana terapia .....	319
... <i>i zadziwi się Europa</i> , czyli elitarna prowokacja .....	325
Gross i „nowa klasa” kontynuatorów .....	330
Podsumowanie .....	344
Głos z zewnątrz a debata publiczna .....	346
Głos z zewnątrz w dyspozytywie zmedializowanej pamięci zbiorowej .....	349
Epilog, czy niekończąca się opowieść .....	362
Bibliografia .....	391
Nota bibliograficzna .....	414
Aneks – Spis analizowanych materiałów .....	415
Indeks osób .....	426





## Podziękowania

**K**siążka ta początkowo powstawała jako rozprawa doktorska, którą obroniłam w 2013 roku w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Łódzkim. Dziękuję za pomoc i cenne wskazówki mojemu promotorowi prof. Markowi Czyżewskiemu oraz recenzentom rozprawy prof. Małgorzacie Jacyno i prof. Andrzejowi Piotrowskiemu. Pani prof. Jacyno składam także wyrazy wdzięczności za ponowną lekturę i wnikliwie uwagi do manuskryptu przygotowywanego do publikacji.

Po doktoracie praca długo, wydawałoby się, że nazbyt długo, leżała odłogiem. W tym czasie jednak na nowo przemyślałam zarówno teoretyczne, jak i metodologiczne aspekty mojej analizy, uzupełniałam lektury i materiały. Wreszcie, epilog książki „dopisali” w 2015 i 2016 roku skonfliktowani politycy, publicyści i historycy.

Chciałabym podziękować za inspirujące rozmowy o trudnej przeszłości i niechcianym obrachunku prof. Marcinowi Zarembie, Koleżankom i Kolegom z seminarium Zakładu Badań Komunikacji Społecznej UŁ oraz uczestnikom Warsztatów Analizy Dyskursu, gdzie prezentowałam fragmenty moich badań.

Bez wsparcia ze strony moich Rodziców, a przede wszystkim bez jej najwierniejszego kibica i partnera wielu rozmów, Karola Franczaka, książka ta pewnie nigdy nie zostałaby ukończona. Pisałam ją głównie w Łodzi, ale duże fragmenty zostały zredagowane w trakcie mojego pobytu w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu, gdzie ciepła i twórcza atmosfera czyni to miejsce wymarzoną do pracy.



## Wstęp

### Głos z zewnątrz – głos pamięci?

Tamtego wieczoru poszliśmy w trójkę do modnej restauracji Quchnia Artystyczna przy Centrum Sztuki Współczesnej. Jan spotkał tam kolegę, który się do nas przysiadł. Rozmawialiśmy o *Sąsiadach*.

– Nie spodoba im się, że przychodzi to od kogoś z zewnątrz – powiedział kolega Jana.

– Nie podoba mi się, że myślą o mnie jako o kimś z zewnątrz – powiedział Jan<sup>1</sup>.

Spotkania autorskie Normana Daviesa, bodaj najbardziej rozpoznawalnego wśród Polaków historyka zajmującego się Polską, przypominają sesje terapii grupowej. Gdy po serii książek związanych z przeszłością Polski (m.in. *Boże igrzysko*, *Serce Europy*, *Orzeł biały, czerwona gwiazda. Wojna polsko-bolszewicka 1919–1920* oraz *Powstanie 44*) w 2008 roku Davies ogłosił kolejną, pt. *Europa walczy 1939–1945. Nie takie proste zwycięstwo*, poświęconą II wojnie światowej w Europie, a nie tylko polskim losom, musiał się tłumaczyć dziennikarzowi „Newsweeka” z zarzutu „znudzenia się” Polakami: „Nie, nie. To nie tak. Ja się czasem frustruję, irytuje mnie to, co widzę i słyszę, ale nigdy się Polską nie nudzę. (...) Im więcej piszę o Polsce, tym mam większe przekonanie, że najlepszy sposób marketingu Polski na świecie to prezentowanie polskich spraw w szerszym kontekście”<sup>2</sup>.

Argument wizerunkowy w połączeniu z kompleksem państwa pokrzywdzonego przez historię zadziałał w ostatnich dwu dekadach niejednokrotnie,

<sup>1</sup> M. Shore, *Smak popiołów. O dziedzictwie totalitaryzmu w Europie Wschodniej*, tłum. M. Szuster, Warszawa 2012, s. 230.

<sup>2</sup> N. Davies, D. Wilczak, *Nawigator historii*, „Newsweek” 2006, nr 33, s. 71.



tworząc w sferze publicznej specjalną przestrzeń dla autorów z zewnątrz, którzy zajmują się „naszymi” sprawami. W 2005 roku podczas warszawskich Międzynarodowych Targów Książki chyba najwięcej osób, słuchanych w auli na XII piętrze Pałacu Kultury i Nauki, przyszło zobaczyć Lynne Olson i Stanleya Clouda, autorów *Sprawy honoru* – książki o bohaterstwie pilotów Dywizjonu 303. Amerykanie wydawali się speszeni rolą spóźnionych emisariuszy „naprawiających” historię, którą to misję polscy wydawcy i czytelnicy starali się im przypisać.

Życzliwa atencja, jaką obdarza się głosy z zewnątrz, często przeplata się z negowaniem ich autorytetu. Niedawno zmarłego Güntera Grassa – cenionego nie tylko za „gdańską” prozę, ale także za działalność na rzecz pojednania polsko-niemieckiego – również nie ominęły zarzuty fałszywej polonofilii, kiedy w autobiograficznej powieści *Przy obieraniu cebuli* ujawnił epizod służby w Waffen SS. Liczni komentatorzy zarzucali pisarzowi nie tylko brak odwagi, by się do tego przyznać, ale przede wszystkim moralną dwulicowość, podważającą, w ich oczach, szczerłość jego dotychczasowych starań o dobrosąsiedztwo. W efekcie gdańskie uroczystości z okazji 80. urodzin Grassa w 2007 roku zostały zanurzone w bieżącej polskiej polityce historycznej. Stały się próbą retoryki dwóch prowadzących wówczas kampanię wyborczą partii oraz dwóch ogólnopolskich dzienników, „Gazety Wyborczej” i „Rzeczpospolitej”, sprzyjających jednemu lub drugiemu ugrupowaniu.

Niedługo potem, w 2008 roku, odbyła się seria debat z udziałem przybyłego ze Stanów Zjednoczonych Jana Tomasz Grossa, autora książki *Strach*, która trafiła wówczas do księgarń w Polsce. Podobnie jak na spotkaniach z Daviesem frekwencja dopisywała – nie tylko wśród czytelników poruszonych książkami Grossa, ale także wśród osób oskarżających autora o kalandrię własnego gniazda albo wręcz odmawiających mu polskości. W ciągu tygodnia od premiery książki sprzedano całą pierwszą partię nakładu: 25 tysięcy egzemplarzy. Jednocześnie kardynał Dziwisz zarzucił Grossowi budzenie „demonów antypolskości”, zaś sprzyjający autorowi komentatorzy podkreślali wagę jego zdystansowanego spojrzenia. Już kilka lat wcześniej, kiedy dyskutowano o poprzedniej pracy Grossa – *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka* – uczestnicy debaty używali argumentu, że dystans zmienia sposób spojrzenia tak na polsko-żydowską „trudną przeszłość”, jak i na spór, który się wokół niej toczy. W głośnym eseju *Obsesa niewinności* Joanna Tokarska-Bakir pisała wówczas:



Dyskusję śledzę z Niemiec. Wydaje mi się, że gdyby nie obca perspektywa i osłabiona cudzoziemskim wpływem autocenzura, pewnych rzeczy w ogóle nie mogłabym w tej dyskusji zobaczyć. Nie mogę się też oprzeć przypuszczeniu, że Gross nie napisałby swojej książki, gdyby nie pracował zagranicą. Nie chodzi mi przy tym w pierwszej kolejności o cenzurę naukowe czy środowiskowe. Chodzi o zjawisko poniekąd optyczne. Z bliska, a zwłaszcza od środka, pewnych rzeczy po prostu nie widać<sup>3</sup>.

Powyższe przykłady ilustrują tylko kilka wymiarów obecności w życiu publicznym **głosów z zewnątrz** – autorów, których uważa się za niezakorzenionych w rodzimej rzeczywistości społecznej, ale mimo to (a może właśnie dlatego!) ich wypowiedzi są traktowane jako istotny głos w „naszych” sprawach. Ich słowa są powtarzane i komentowane właśnie z tego powodu, że dzieli ich od publiczności specyficzny dystans – **obcość** nieabsolutna, lecz wynegocjowana i zawierająca pierwiastek swojskości. Wypowiedzi głosu z zewnątrz są uznawane za ważne w tym sensie, że: 1) podejmują tematy definiowane jako ważne, istotne dla tożsamości zbiorowej (często budzące kontrowersje), 2) znajdują względnie duże grono odbiorców, 3) podejmuje się z nimi publiczną dyskusję. **Głos z zewnątrz to pozycja w dyskursie publicznym, której podstawą jest konstruowanie dystansu etnicznego, kulturowego, społecznego lub światopoglądowego między autorem a publicznością.** Już Karl Mannheim pisał, że „[t]o, co w jakiejś grupie uchodzi za absolutne, ktoś stojący z zewnątrz postrzega jako warunkowane przez tę grupę, jako tylko częściowe (...). Warunkiem tego rodzaju poznania jest jak widać dystansowanie się”<sup>4</sup>. Głos z zewnątrz trafia w społeczną potrzebę uznania albo w jakąś lukę dyskursu publicznego. Może polećtać zbiorowe ego lub budzić sprzeciw i prowokować do obrony „swojskiego” *status quo*.

Kategoria głosu z zewnątrz jest jedną z głównych figur myślowych prezentowanej tu analizy i odgrywa w niej podwójną rolę. Z jednej strony, stanowi kategorię formalną, która pozwala syntetycznie ująć badany przypadek i porównać go z innymi obszarami komunikacji publicznej. Z drugiej, to także

<sup>3</sup> J. Tokarska-Bakir, *Obsesja niewinności*, w: eadem, *Rzeczy mgliste*, Sejny 2004, s. 13.

<sup>4</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 319. U Mannheim’a *dystansowanie się* jest pojmowane jako proces zmiany świadomości danej jednostki wobec grupy i, co więcej, jako proces zobjektywizowany, bo wywołany migracją przestrzenną lub społeczną jednostki, albo przemianami norm i wartości w obrębie grupy, do której jednostka przynależała. W niniejszej pracy dystans jest rozumiany jako konstrukcja dyskursywna, odległość wyobrażona, nie zaś obiektywna.



kategoria substancjalna, umożliwiająca wyłonienie na podstawie materiału empirycznego różnych wariantów konstruowania obcego w sporach publicznych. Pozycja głosu z zewnątrz nie przysługuje bowiem nikomu „z automatu”, ale jest rezultatem komunikacyjnych gier i strategii dyskursywnych, wytwarzających wrażenie obcości danego autora. Czasem służą one publicznej dyskredytacji głosu z zewnątrz, czasem podkreśleniu jego wyjątkowości i przenikliwości. Te gry mogą być prowokowane zarówno przez samego autora, jak i być produktem reguł dyskursu publicznego. Granice między autoprezentacyjnym i reprezentacyjnym charakterem tych zabiegów są nieostre. Powstaje więc pytanie, na ile uczestnicy debaty publicznej muszą podporządkować się niezależnym od nich zasadom rządzącym sporem. Dlatego gdy piszę o głosach z zewnątrz jako o szczególnej grupie **autorów dyskursu publicznego**, nie mam na myśli ludzi mających poza publicznymi także prywatne poglądy i prywatne życie. Za Michелеm Foucaultem rozumiem pojęcie autora jako **funkcję dyskursu**. Polega ona na gwarantowaniu, że publiczność „rozczyta” stempel takiego a nie innego autora, „postawiony” na wypowiedzi, i poprzez pryzmat wyobrażenia o autorze zinterpretuje jego tekst. Pojęcie autora odsyła do konkretnych osób, ale przedmiotem niniejszej analizy są pozycje nadawane im w dyskursie publicznym.

Każdy dyskurs ma swojego „znaczącego obcego”. Coraz częściej wskazują go media, które zaburzają tradycyjne hierarchie autorytetów. Obcym mówiącym w „naszej” sprawie może być zagraniczna gwiazda piłki nożnej, chwalaćca polskich graczy na Euro 2016 albo mieszkająca od lat w Stanach Zjednoczonych celebrytka, prowadząca popularne *talent show*. Jednak uproszczeniem, rozmywającym specyficzność tej kategorii, byłoby nazwanie każdego „rozdadanego” obcego głosem z zewnątrz. Ten ostatni jest bowiem autorem, na którego przekaz trzeba odpowiedzieć, gdyż dotyka on spraw istotnych dla tożsamości społeczeństwa, do którego się zwraca. Wypowiedzi takiego głosu wpisują się w aktualne spory ideowe albo same stają się zaczynem publicznej debaty<sup>5</sup>. Co więcej, przedmiotem niniejszej pracy są tacy autorzy, którym przypisuje się szczególną odpowiedzialność za słowa i czyny na podstawie **dystansu**

<sup>5</sup> Mówiąc o debacie publicznej, mam na myśli instytucję komunikacji społecznej, realizację potencjału komunikacyjnego i interakcyjnego tkwiącego w dyskursie publicznym. Jak słusznie zauważa Jacek Wasilewski, „debata publiczna jest osadzona w dyskursie, który jest pojęciem o szerszym zakresie znaczeniowym, z metapoziomu” komunikacji publicznej, zob. J. Wasilewski, *Debata a media*, w: *Sztuka debaty*, red. M. Kochan, Gdańsk 2014, s. 111. Natomiast mówiąc o przypadku konkretnej debaty, a chcąc podkreślić jej konfliktowy charakter, używam zamiennie określenia ‘spór’.



**intelektualnego**, dzielącego ich od przeciętnego odbiorcy. Status intelektualisty – przypisany autorowi lub taki, do którego on sam wysuwa roszczenie – daje szerokie możliwości grania figurą obcego i nadzwyczajnego.

W ostatnich dekadach – zarówno w Polsce, jak i w innych krajach europejskich – **fenomen głosu z zewnątrz ujawnia się w szczególny sposób w sporach o kształt pamięci zbiorowej**. Dotykają one rudymetów tożsamości zbiorowej i stawiają ważne pytanie o to, co treść pamięci o przeszłość mówi o tych, którzy pamiętają. O czym świadczy niepamięć i do czego prowadzi odmowa pamięci? Czy forsowanie „trudnej” pamięci może mieć skutki przeciwne do zamierzonych? Pamięć zbiorowa rzadko „idzie na kompromis” i niełatwo poddaje się obrachunkowi czy politycznej erracie, która zadowoliliby większość. Kiedy w dyskursie publicznym pojawiają się wypowiedzi kwestionujące społeczne wyobrażenia o przeszłości, o czynach własnej grupy etnicznej lub narodowej, kiedy podważane są utrwalone przeświadczenia o tym, kto w toku dziejów był ofiarą, a kto sprawcą – pojawia się opór. Co znamienne, gdy próby rekonfiguracji pamięci przeradzają się w konflikt, spory zwykle polaryzują się wokół autorów kontrowersyjnych wypowiedzi. Zaczyna stawiać się pytania o etniczną czy kulturową przynależność autora, czyli o jego obcość/swojskość. Problem dziejowej winy lub niewinności rozmywa się, gdyż komunikacyjny wysiłek i retoryczna arteria uczestników sporu skupione są na autorze, uosabiającym cały konflikt.

W Polsce najgłośniejszym w tym wieku przykładem takiego sporu jest ten wokół książek Jana Tomasza Grossa – *Sąsiedzi* (2000), *Strach* (2008) i *Złote żniwa* (2011) – dotyczących bolesnych wojennych i powojennych stosunków polsko-żydowskich. Grossa można rozpatrywać jako przypadek głosu z zewnątrz, ponieważ jego książki oceniane są poprzez pryzmat etnicznego, kulturowego i światopoglądowego dystansu, rzekomo dzielącego go od społeczeństwa polskiego. Szczególną osią sporu o prawomocność dzieła stała się **żydowskość** Grossa – w dużej mierze wytwarzana na potrzeby samego konfliktu. Mówiąc o żydowskości, mam na myśli konstrukcję, która jest stosowana w komunikacji publicznej, a sięga często do stereotypowych wyobrażeń o Żydach, budując wrażenie obcości autora określanego – *explicite* lub *implicite* – jako Żyd. Debaty wokół książek Grossa unaoczniają nie tylko wymuszanie czyjejś obcości w dyskursie publicznym, lecz także problem polskiej komunikacji publicznej, w której jest miejsce zarówno dla antysemityzmu, jak i dla filosemityzmu – ale często brakuje przestrzeni dla debatowania ponad etykietkami etnicznymi i kulturowymi.



Celem proponowanej tutaj analizy sporu o książkę Jana Tomasa Grossa nie jest rozstrzygnięcie o tym, kto miał w tej dyskusji rację ani gdzie leży historyczna prawda. Praca ta nie wpisuje się też w prężnie rozwijany od paru dekad nurt badań nad społecznymi aspektami pamiętania oraz indywidualnymi pamięciami o trudnej przeszłości. Choć staram się prowadzić dialog z bogatym dorobkiem badaczy pamięci zbiorowej, nie pytam o relację między zbiorową symboliką a indywidualnymi praktykami pamiętania i zapominania. Obszarem moich badań nie jest bowiem społeczne doświadczenie przeszłości, lecz jego reprezentacje, przetworzenia i przejawy wykluczenia w polu dyskursu publicznego. Zajmuję się więc pamięcią publiczną jako swoistą aktualizacją pamięci zbiorowej, która rządzi się własnymi regułami, może „anektować” pamięci indywidualne, kształtować ich interpretację, ale może także rywalizować z nimi. Interesują mnie nie tyle intencje dyskutantów, co publiczne konsekwencje ich wypowiedzi – najczęściej konsekwencje niezamierzone. Metodą moich badań jest analiza dyskursu – w tym przypadku publicznego, a zwłaszcza medialnego. Sądzę, że szczególnie dziś – w warunkach demokratyzacji kulturowej – warto pochylać się nad tym wycinkiem komunikacji społecznej, ponieważ zbyt często dyskurs publiczny jest traktowany jako „przezroczystry” nośnik społecznych nastrojów, resentymentów i roszczeń, a zbyt rzadko jako narzędzie władzy nad społecznymi przeświadczeniami i ocenami, które raczej wytwarza resentymenty i roszczenia, niż tylko je „relacjonuje”. Co więcej, dyskurs nie należy do nikogo, żadna społeczna instancja nie ma nad nim pełnej kontroli. To raczej dyskurs „rządzi” rozumieniem i interpretowaniem wszelkich zjawisk społecznych. Ta nieuchronność dyskursu czyni go fascynującym i ważnym przedmiotem badań.

Głównym zadaniem tej analizy jest namysł nad kilkoma pytaniami i paradoksami towarzyszącymi dyskusjom o pamięci zbiorowej. Po pierwsze, interesowało mnie, w jakiej mierze przynależność etniczna, kulturowa lub światopoglądowa autora kontrowersyjnego przekazu – rozumiana nie jako obiektywny fakt, lecz jako konstruowana w dyskursie publicznym obcość i dystans dzielący autora od publiczności – wpływa na ocenę i legitymację jego wypowiedzi na temat przeszłości. Po drugie, pozycja głosu z zewnątrz może być zarówno narzucona przez dyskurs, jak i przyjmowana z inicjatywy samego autora. Na ile jednak ten wybór może być uznany za przejaw autonomicznego działania, a na ile jest rezultatem reguł porządkujących dyskurs publiczny?



Po trzecie, wydaje się, że mimo tego, iż głos z zewnątrz może naruszyć obszary tabu i odkryć białe plamy pamięci zbiorowej, jego przekaz podlega władzy dyskursu i, paradoksalnie, może wtórnie obronić *status quo*. Po czwarte, stawiam pytanie, czy rola głosu z zewnątrz wytraca misyjny, intelektualny charakter na rzecz funkcji autoprezentacyjnych i prestiżowych. Czy pozycja głosu z zewnątrz staje się dziś medialną profesją, wręcz marką, zbudowaną na wywoływaniu konfliktu?

Podjmując próbę spojrzenia z boku – nie jako historyk ani zaangażowany uczestnik, lecz jako badaczka komunikacji publicznej – chciałabym zastanowić się nad tym, co stało się z tą debatą. Do czego ona doprowadziła, a do czego doprowadzić nie mogła? W trakcie trwającego przeszło dekadę sporu niewiele dowiedzieliśmy się o Żydach, ponieważ operowano głównie stereotypową, wyobrażoną figurą *Żyda*. Więcej, ale wciąż niewiele dowiedzieliśmy się o skomplikowanych relacjach polsko-żydowskich, gdyż wiedza historyczna wkręcona w tryby medialnego sporu uległa upolitycznieniu i instrumentalizacji. Ponadto warto przypomnieć, że historiografia wojny była w Polsce przedmiotem symbolicznej i politycznej rywalizacji na długo przed rozpoczęciem dyskusji o książkach Grossa.

Zabrzmie to jak truizm, ale warto kolejny raz podkreślić, że to nie była dyskusja polsko-żydowska, ale polsko-polska. Rozprawianie o tym, co wydarzyło się w Jedwabnem, Radziłowie czy Kielcach, dotyczy tego, co jedna część polskiego społeczeństwa uczyniła innej części tego społeczeństwa. Ponadto, ten spór więcej niż o przeszłości może powiedzieć o aktualnych podziałach w Polsce, o potransformacyjnych resentymentach i poczuciu krzywdy, które znalazły w tym konflikcie swoje częściowe ujęcie.

W pierwszej części pracy – „Fetysz obcości w dyskursie publicznym” – nakreśliłam ramę teoretyczno-metodologiczną analizy. W rozdziale „Pamięć zbiorowa i jej kontestatorzy” podejmuję próbę krytycznego spojrzenia na kategorię pamięci zbiorowej i rolę autorów dyskursu publicznego, którzy podważają dominujący w społeczeństwie obraz przeszłości. W kolejnym rozdziale, „Postfoucaultowska analiza dyskursu”, prezentuję metodologię pracy. Z uwagi na różnorodny charakter materiałów empirycznych (książki, artykuły z prasy polskiej i zagranicznej, audycje radiowe, telewizyjne, przekazy internetowe, zapisy spotkań z autorem itp.) zastosowałam wzajemnie uzupełniające się narzędzia analizy jakościowej, które spaja koncepcja Michela Foucaulta





i postfoucaultowska analiza dyskursu, akcentujące związki między dyskursem, wiedzą a społecznie rozproszonymi relacjami władzy. Istotne odniesienie w analizie sporu o książki Jana Tomasza Grossa stanowi dla mnie perspektywa teoretyczna wypracowana przez Edwarda W. Saida i kategoria *wygnanego* intelektualisty, omawiane w rozdziale „Intelektualista, głos z zewnątrz, obcy”. Z kolei w rozdziale „Żydowskość jako przedmiot sporu” przedstawiam wcześniejsze niż sprawa Grossa spory o pamięć zbiorową, gdzie uwaga uczestników ogniskowała się na *żydowskości* kontrowersyjnych autorów.

Druga część pracy pt. „Jan Tomasz Gross – głos z zewnątrz w sporach o pamięć zbiorową” ma charakter empiryczny. Analiza służy ukazaniu szerokiego spektrum właściwości i funkcji głosów z zewnątrz w sporze o pamięć zbiorową. W poszczególnych rozdziałach prezentowane są wyniki analizy prowadzonej w porządku chronologicznym: od publikacji *Sąsiadów* w 2000 roku, a następnie przekładów tej pracy, przez amerykańskie wydanie kolejnej książki Grossa, *Fear*, po polską premierę *Strachu* i *Złotych zniw*. Śledzę proces konstruowania pozycji głosu z zewnątrz oraz jego rolę w kształtowaniu pamięci publicznej. W rozdziale „Krajobraz po Grossie” prezentuję najnowsze rekontekstualizacje trudnej pamięci polsko-żydowskiej w sztuce i kulturze popularnej oraz kontrowersje wokół filmów *Pokłosie* i *Ida* jako przykłady wtórnych sporów, w dużej mierze powielających strategie dyskursywne z debat wokół książek Grossa.

Ostatnia część zawiera podsumowanie roli głosu z zewnątrz w debatach o przeszłości oraz „Epilog” stawiający pytanie o społeczne przyczyny bezkonkluzywności sporu o książki Grossa i o szanse przełamania schematyzmu tego rodzaju debat – także w obliczu nastrojów społecznych i polityki historycznej na przełomie 2015 i 2016 roku.



# I. Fetysz obcości w dyskursie publicznym

## 1. Pamięć zbiorowa i jej kontestatorzy

Pamięć zbiorowa i jej przemiany są od kilku dekad jednym z *leitmotivów* dyskursu publicznego w Europie Zachodniej, a od kilkunastu lat także w Polsce. Od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego stulecia można mówić – zwłaszcza we Francji, Niemczech i Austrii – o „boomie pamięci” (określenie Andreasa Huysena<sup>1</sup>) czy raczej o „rewanżu pamięci” (termin odsyłający do koncepcji „epoki upamiętniania” autorstwa Pierre’a Nory<sup>2</sup>) do tej pory wykluczanej z dyskursu głównego nurtu i z przestrzeni publicznej, czyli o pamięci nieobecnej ani w podręcznikach i w muzeach, ani w formie pomników i innych praktyk upamiętniania przeszłości. Rezultatem tego procesu jest nowy rozdział w „polityce pamięci”<sup>3</sup>, która z jednej strony przybiera postać „polityki żalu” (propozycja Jeffreya Olicka<sup>4</sup>) czy wręcz „epoki przeprosin”<sup>5</sup>, a z drugiej – prowadzi do usztywnienia stanowisk broniących „dawnej” wersji przeszłości.

Transformacja ustrojowa uruchomiła także w Polsce i innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej mechanizmy rekonstrukcji pamięci zbiorowej i włączania niektórych wcześniej marginalizowanych wątków w obszar historii oficjalnej. Początkowo celem tych zabiegów była przede wszystkim

<sup>1</sup> A. Huysen, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York 1995, s. 9.

<sup>2</sup> P. Nora, J. Żakowski, *Epoka upamiętniania*, w: J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 59–64. Zob. także D. Glondys, *The Revenge of Memory?*, „Eurozine” 2009, <http://www.eurozine.com/articles/2009-10-22-glondys-en.html>, dostęp 16.04.2015.

<sup>3</sup> C. Tileagă, *Communism in Retrospect: The Rhetoric of Historical Representation and Writing the Collective Memory of Recent Past*, „Memory Studies” 2012, vol. 5, nr 4, s. 463–464.

<sup>4</sup> Zob. J. Olick, *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*, New York 2007.

<sup>5</sup> M. Gibney, R. Howard-Hassmann, J.M. Coicaud (red.), *The Age of Apology: Facing up to the Past*, Philadelphia 2008.



delegitymizacja *ancien regime*'u<sup>6</sup>. Zresztą już jednym z postulatów „Solidarności” było „odkłamywanie” historii. Jak wspomina solidarnościową wizję pamięci Krystyna Kersten:

Miała być wreszcie powiedziana prawda o roku 1920, pakcie Ribbentrop–Mołotow, okupacji radzieckiej, deportacjach, Katyniu, o powojennych dziejach Polski. Miała nastąpić „rehabilitacja” takich postaci, jak Piłsudski, Dmowski, generał Okulicki, generał Anders, takich organizacji jak NSZ. (...) To pragnienie prawdy w rzeczywistości było i jest pragnieniem odnalezienia w historii pokarmu dla racji, emocji i wartości: narodu, grupy społecznej, ruchu politycznego, ideologii, z którą identyfikuje się zbiorowość czy jednostka<sup>7</sup>.

Częściowo w odpowiedzi na tę społeczną potrzebę, częściowo dla uczynienia politycznego użytku z historii, po roku 1989 polityka historyczna ogniskowała się na upamiętnianiu ofiar nazizmu i komunizmu, a w szerszej perspektywie na petryfikowaniu martyrologiczno-mesjanistycznego mitu dziejów Polski i wizerunku Polaków jako bohaterskich ofiar obcych agresji. Kontrą dla tego trendu okazały się publikacje przypominające, że w czasie II wojny światowej i w okresie PRL Polacy także byli sprawcami zbiorowych cierpień. Co więcej – przywołując klasyczną triadę Raula Hilberga dotyczącą uczestników Holokaustu – przewartościowana została figura świadka Zagłady Żydów (*bystander* u Hilberga). W tekstach m.in. Michała Cichego z 1993 roku, gdzie jest mowa o dobijaniu żydowskich powstańców przez Armię Krajową<sup>8</sup>, oraz w dokumencie Agnieszki Arnold pt. *Gdzie mój starszy syn Kain* (wyemitowanym w 1999 roku w TVP), który podejmuje temat mordu Żydów z rąk Polaków w Jedwabnem w 1941 roku, kwestionowano przypisywaną świadkowi, niejako *a priori*, bierność i niemoc wobec Zagłady.

<sup>6</sup> A. Paczkowski, *Upiory przeszłości: Jedwabne i Kielce. Zmagania z pamięcią*, w: *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, T. Tabako, Warszawa 2010, s. 196.

<sup>7</sup> K. Kersten, A. Baniewicz, *Oblicza prawdy. Z prof. Krystyną Kerstenową rozmawia Anna Baniewicz*, „Rzeczpospolita”, 8–9.05.1993, w: K. Kersten, *Pisma rozproszone*, wybór T. Szarota, D. Libionka, Toruń 2005, s. 27.

<sup>8</sup> Zob. M. Cichy, *Wspomnienia umarłego*, „Gazeta o Książkach”, nr 11, dodatek do „Gazety Wyborczej”, 15.12.1993.



Mimo to dopiero publikacje Jana Tomasza Grossa, począwszy od *Sąsiadów*, wywołały silny rezonans wśród elit symbolicznych, a do pewnego stopnia także wśród szerokiej publiczności. Momentem intensyfikującym medialną dyskusję stały się zapowiedzi zagranicznych przekładów książki Grossa, wywołujące niepokój, że ucierpi na tym wizerunek Polski na zewnątrz. Kontekstem tych obaw był przeobrażający się dyskurs historiografii III Rzeczypospolitej. Jego wektor zwrócony został ku relacjom z Innymi – zarówno tym świadczącym o chwale grupy własnej, jak i o jej hańbie. Jednakże krytyczny głos pojawiający się w polskiej historiografii, który rozliczał ciemne karty w dziejach Polaków, nie szedł w parze z dyskursem politycznym<sup>9</sup>, gdzie ambicje wejścia w struktury zachodnich demokracji i hasło „powrotu do Europy” tworzyły nacisk na narracje afirmujące własną grupę narodową jako godną dołączenia do grona społeczeństw Zachodu.

Jak podkreśla Paweł Śpiewak, istoty sporów o trudną pamięć nie należy postrzegać w sposób manichejski – jako walki między „ksenofobicznym” konserwatyżmem a „postępowym” liberalizmem – ale trzeba umieścić ją na kontinuum od swojskości do uniwersalności (którą utożsamia się w Polsce często z wartościami zachodnioeuropejskimi). Przeszłość jest bowiem „zagospodarowana” zarówno przez konserwatywną, jak i liberalną ideologię narodową. Ta pierwsza posługuje się następującymi bazowymi interpretacjami polskiej przeszłości: a) chrześcijaństwo, w tym ludowy katolicyzm, jest integralną częścią dziejów Polski; b) historia Polaków to dzieje walk i martyrologii; c) komunizm to bezdyskusyjnie okres destrukcyjny dla Polski. Także liberałowie nie odzęgują się od wizji historycznych, ale przeszłość Polaków lokują w ramach dyskursu problematyzującego konserwatywne pojęcie narodu. Uwypukla on pęknięcia między tradycyjnym światopoglądem a modernizacyjnymi hasłami Zachodu, lecz nie wchodzi w otwarty spór z konserwatywnym obrazem przeszłości, natomiast różnice przykrywa ideą pojednania<sup>10</sup> – ponad granicami państw, ale niekoniecznie ponad polskimi podziałami.

Mamy tu do czynienia z napięciem między różnymi **dyskursami modernizacyjnymi**, obecnymi w polskiej sferze publicznej, gdzie modernizacja

<sup>9</sup> Zob. M. Czyżewski, *Debata na temat Jedwabnego oraz spór o „politykę historyczną” z punktu widzenia analizy dyskursu publicznego*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S.M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki, Łódź 2008, s. 135.

<sup>10</sup> P. Śpiewak, *Polskie spory ideowe i nasze rozmowy o pamięci*, w: *Polska po 20 latach wolności*, red. M. Bucholc, S. Mandes, T. Szawiel, J. Wawrzyniak, Warszawa 2011, s. 502–513.



jest w pierwszej kolejności rozumiana jako materialne lub symboliczne unowocześnianie Polski (na tle innych państw europejskich). W wariacie konserwatywnym upatruje się drogi rozwoju państwa w zwrocie ku tradycji i tożsamości narodowej, ufundowanej na postromantycznym patriotyzmie i wartościach katolickich, konkurencyjnych wobec „zdegenerowanego” Zachodu. Duma narodowa – a nie obrachunek z przeszłością – ma gwarantować wysoką pozycję Polski na arenie międzynarodowej. Drugi typ dyskursu – liberalno-lewicowy – widzi w obrachunku dowód na demokratyczną dojrzałość postkomunistycznego społeczeństwa<sup>11</sup>. Spór o postawy Polaków wobec Żydów – nie-katolików i rzekomych „piewców komunizmu”, ale także ofiar największego ludobójstwa w XX wieku – staje się zaczynem sporu nie tylko o przeszłość, ale o odmienne wizje przyszłości takich kategorii jak naród, patriotyzm i zbiorowa tożsamość.

Czym w takim razie jest **pamięć zbiorowa**? Trwający w polskiej sferze publicznej spór o kształt pamięci zbiorowej polaryzuje stanowiska, ich moralne uzasadnienia oraz samych reprezentantów rywalizujących ze sobą wizji i ocen przeszłości. Wydaje się, że klasyczne ujęcie pamięci zbiorowej według Maurice’a Halbwachsa przestaje być adekwatne do opisu publicznych kontrowersji wokół przeszłości. W perspektywie Halbwachsa pamięć zbiorowa stanowi bowiem **zbiór wspólnych dla członków danej zbiorowości wyobrażeń i przekonań o przeszłości**, wynikający z tego właśnie, że osoby – nośniki pamięci – należą do jednego społeczeństwa, które uformowało zasoby ich pamięci<sup>12</sup>. Pamięć zbiorowa zmienia się w sposób kumulatywny, to znaczy dodaje do swoich zasobów nowe wspomnienia powstałe w toku procesów historycznych: „pamięć zbiorowa (...) zasila się i odnawia, wzmacnia i wzbogaca, nie tracąc nic ze swej wierności, w miarę jak podtrzymujące ją społeczeństwo postępuje naprzód”<sup>13</sup>. Zmiany porządku społecznego, przeobrażenia struktury społecznej i inne procesy historyczne wpływają na kształt pamięci zbiorowej, ale nie niszczą jej rdzenia, pozwalającego społeczeństwu celebrować swoje poczucie wspólnotowości.

Wydaje się, że dziś, w obliczu polaryzacji i mediatyzacji debaty publicznej, pamięć zbiorowa rzadko działa jak zwornik społeczeństwa. Spór wokół

<sup>11</sup> M. Czyżewski, *Debata na temat Jedwabnego oraz spór o „politykę historyczną”...*, op. cit., s. 135–138.

<sup>12</sup> H. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008, s. 4–5.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 291.



książek Grossa należy rozpatrywać raczej w kategoriach rywalizacji między konkurencyjnymi reprezentacjami przeszłości oraz w kontekście dychotomizujących zjawisk, które występują na styku pamięci i historii, pamiętania i zapominania, dyskursu i praktyki społecznej.

**Pamięć zbiorowa – między społeczną integracją a polaryzacją:** postmodernistyczna refleksja głosi, że „historia traci status uprzywilejowanego podejścia do przeszłości”<sup>14</sup>. Na pierwszy plan wysuwa się pamięć albo raczej „pleniące się” pamięci. Już u Halbwachsa znaleźć można zręby takiego podejścia. Pamięć indywidualna, pamięć rodzinna i zyskiwana *post factum*, na podstawie lekcji historii pamięć historyczna są współzależne, ich relacje ujawniają się w instancji pamięci zbiorowej: „Przypominamy sobie tylko pod tym warunkiem, że przyjmujemy punkt widzenia jednej lub wielu grup i włączamy się w jeden lub wiele nurtów zbiorowego myślenia”<sup>15</sup>.

W *Spółecznych ramach pamięci* Halbwachs zestawia pamięć z marzeniem sennym. O ile właściwie niemożliwe jest, by grupa ludzi śniła równocześnie ten sam sen, o tyle **pamięć zbiorowa jest warunkiem *sine qua non* pamięci indywidualnej**. Pamięć może być funkcją zbiorowości, dlatego że istnieją społeczne konwencje werbalne – elementarne ramy, pozwalające wychwycić ze strumienia wspomnień pojedyncze zdarzenia, gesty czy osoby. Dzięki społecznym ramom (rodzinnym, religijnym, klasowym) to, co nieciągle, wywołuje wrażenie ciągłości i zostaje „rozpoznane”. Do rozpoznania konieczna jest lokalizacja wspomnienia, która nie oznacza tylko przypisania go do konkretnego miejsca i czasu, ale także do relacji między osobami wspomnianymi i wspominającymi<sup>16</sup>. W danym momencie, w określonej konstelacji społecznych ram Halbwachsowska pamięć zbiorowa jest wględnie integrująca dla społeczeństwa. W polskiej tradycji badań nad pamięcią Barbara Szacka, pośrednio za Halbwachsem, określa pamięć zbiorową jako „świadomość trwania w czasie danej zbiorowości, a także zespół wyobrażeń o jej przeszłości, jak również wszystkie postaci i wydarzenia, których znajomość uważana jest za warunek pełnego

<sup>14</sup> E. Domańska, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka, historia*, w: *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań 2002, s. 13.

<sup>15</sup> M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1997, s. 63, cyt. za: P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 160.

<sup>16</sup> Idem, *Spółeczne ramy pamięci*, op. cit., s. 60–65, 172–189.



uczestnictwa i które są w najrozmaitszy sposób upamiętniane, oraz formy tego upamiętniania”<sup>17</sup>.

Jednakże krytyka i odstępstwa od idei Halbwachsa – względnie homogenicznej i więziotwórczej pamięci zbiorowej – uwidaczniają się już u tych badaczy, dla których myśl Halbwachsa jest punktem wyjścia (m.in. u Paula Ricoeura, Pierre’a Nory, Jana i Aleidy Assmannów, Marii Hirszowicz i Elżbiety Neyman).

Zastrzeżenia budzi nie tylko akcentowanie integrującej funkcji pamięci zbiorowej, ale także wizja pamięci historycznej jako symbiozy pamięci indywidualnej i wiedzy historycznej. Sięgający do idei Halbwachsa, ale i polemizujący z nim Pierre Nora w *Les Lieux de mémoire* przekonuje o napięciu między „żywą”, subiektywną pamięcią a „martwą” historią<sup>18</sup>, wręcz o rywalizacji między nimi. „Mówimy tak dużo o pamięci, ponieważ tak niewiele jej zostało”<sup>19</sup> – brzmi słynne zdanie Nory. Harmonia „historii-pamięci” – hipotetyczny stan, w czasach nowożytnych nieosiągalny – zastępowana jest przez sytuację, w której pamięć „uchwycona” jest przez historię. Pamięć uwieczniona w formule historii państwowej zrywa z pamięciami jednostek, spycha wspomnienia indywidualne w obszary prywatności, wypiera je ze sfery publicznej i zastępuje hybridami: „**pamięcią-archiwum**” i „**narodem-pamięcią**”. W sposób konwencjonalny, podparty zarchiwizowaną wiedzą, upamiętniają one naród poprzez instrumentalną rekontekstualizację pamięci indywidualnych. Paradoksalnym skutkiem „epoki upamiętniania” jest negacja pamięci zbiorowej i jej stopniowa rewindykacja poprzez publiczną widoczność pamięci grup mniejszościowych<sup>20</sup>. „Obowiązek pamiętania” zmienia się nieuchronnie w grę przywileju i represji wobec poszczególnych wizji przeszłości.

<sup>17</sup> B. Szacka, *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, nr 2, s. 14.

<sup>18</sup> W ujęciu Pierre’a Nory (i w niniejszej pracy) historia jest rozumiana jako dokonywana w ramach nauki rekonstrukcja zdarzeń z przeszłości, polegająca na porządkowaniu, klasyfikowaniu i uprzedmiotawianiu śladów pamięci, tak aby były odbierane niczym zobiektywizowane fakty.

<sup>19</sup> P. Nora, *Między pamięcią i historią*: „*Les lieux de Mémoire*”, tłum. P. Mościcki, „tytuł roboczy: archiwum” 2009, nr 2, s. 4.

<sup>20</sup> Idem, *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 37–43. Na polskim gruncie koncepcję miejsc pamięci, w szczególności różniącą się od ujęcia Nory, wprowadził Andrzej Szpociński, rozważając przemiany kanonów historycznych i relację historia – pamięć zbiorowa i indywidualna w Polsce. Zob. A. Szpociński, *Kanon historyczny. Pamięć zbiorowa a pamięć indywidualna: Trzy wymiary pamięci zbiorowej*, „Studia Socjologiczne” 1983, nr 4, s. 134; idem, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4.



W jaki sposób te napięcia i konflikty ujawniają się na poziomie mikrospołecznym? W optyce Jana i Aleidy Assmannów (również czerpiących z prac Halbwachsa i inspirujących wielu badaczy w Polsce) podmiotem pamięci zbiorowej nie jest bezpośrednio zbiorowość, lecz indywiduum, na które społeczeństwo nakłada interpretacyjne ograniczenia. W tej kulturowo-dyskursywnej perspektywie pamięć zbiorowa podzielona jest na dwa rejestry: **pamięć kulturową**, która odnosi się do symbolicznych figur pamięci, „bazuje na zinstytucjonalizowanej mnemotechnice”, archiwach i jest nabywana „za pomocą specjalnych instrukcji”, na przykład w toku powszechnej edukacji, oraz **pamięć komunikatywną**, odsyłającą do wspomnień przeszłości doświadczonej bezpośrednio przez żyjącą jednostkę i/lub jej najbliższe otoczenie oraz przekazywaną następnym pokoleniom. Pamięć kulturowa posiada zatem wymiar rytualny i sakralny, pamięć komunikatywna – potoczny<sup>21</sup>. Aleida Assmann wprowadza dodatkowe rozgraniczenie pamięci kulturowej na **pamięć funkcjonalną** i **magazynującą**. Transponuje przy tym Halbwachsowskie rozróżnienie na **pamięć zbiorową** (która w jej ujęciu stanowi tylko typ pamięci, ogólnością ustępujący pamięci kulturowej) i **pamięć historyczną**. „Pamięć zbiorowa w dużym stopniu wyłącza z opisu zmiany, podczas gdy pamięć historyczna właśnie w opisie zmian się specjalizuje”<sup>22</sup> – powtarza Assmann za Halbwachsem. I tak, pamięć funkcjonalna zorientowana jest na daną grupę, jej wartości, normy i przez ten pryzmat wybiera obrazy przeszłości. Natomiast pamięć magazynująca jest „pamięcią drugiego stopnia” przechowywaną w wyspecjalizowanych instytucjach – historiografią, która „koryguje aktualne pamięci funkcjonalne”<sup>23</sup>.

W tym duchu pojęcie Halbwachsa rozwija również Jeffrey Olick. Proponuje odróżniać **pamięć zebraną** (*collected memory*), przysługującą jednostce na mocy zgromadzonej przez nią wiedzy i doświadczenia, oraz **pamięć zbiorową** (*collective memory*), a więc wspólne symbole, praktyki, instytucje i powiązane z nimi wartości społeczne<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> J. Assmann, *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 82–88.

<sup>22</sup> A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa...*, op. cit., s. 125.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 128, 136–137.

<sup>24</sup> J.K. Olick, *Collective Memory: The Two Cultures*, „Sociological Theory” 1999, nr 3, s. 337–343.





**Pamięć, historia i demokracja:** wydaje się, że pęknięć i konfliktów należy szukać nie tylko na styku indywidualnych i kolektywnych obrazów przeszłości, ale przede wszystkim w samym kształcie pamięci oraz historii. Jak podkreśla Hannah Arendt, z jednej strony historia nieustająco ustanawia siebie jako efekt ludzkiego działania i zaklina jego nieprzewidywalność, z drugiej – jej znaczenie rozpoznawane jest tylko *ex post*, w narracji, która nie jest współczesna wobec opisywanej historii<sup>25</sup>. Podobny paradoks dotyczy pamięci, która zawsze reprezentuje przeszłość z określonego dystansu czasowego. W polskiej refleksji ten trop podejmuje Stefan Czarnowski w badaniach nad społecznymi procesami heroizacji postaci historycznych<sup>26</sup> czy Nina Assorodobraj i inni badacze, akcentujący dynamikę aksjologiczną i ideologiczne uwikłanie historii oraz świadomości historycznej<sup>27</sup> jednostek.

Kategorie historii dominującej i zdominowanej, wykorzystywane do opisu rozdźwięku między oficjalnymi i nieoficjalnymi obrazami przeszłości w reżimach autorytarnych i totalitarnych, okazują się jednak nie w pełni adekwatne do badań relacji historii i pamięci zbiorowej w warunkach demokratycznych. Mówiąc o normatywnej refleksji nad tą relacją, nie można nie odnieść się do prac Jürgena Habermasa. Podejmuje on problem publicznego użycia historii i odsyła do zjawisk zachodzących na przecięciu **historii oficjalnej i historii jako dyskursu naukowego** (*Historie*) oraz **dziejów, czyli historii doświadczanej** (*Geschichte*)<sup>28</sup>. Napięcie między historią sformalizowaną a historią jako doświadczeniem jest warunkiem racjonalnego rozprawiania o przeszłości. W nawiązaniu do eseju Theodora W. Adorno pt. *Was bedeutet: Aufarbeitung der*

<sup>25</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 211.

<sup>26</sup> Zob. S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk: bohater narodo-  
wy Irlandii*, Warszawa 1956. Według części badaczy „istnieją uzasadnione powody, by Stefana  
Czarnowskiego postrzegać jako polski odpowiednik Maurice'a Halbwachsa”, zbliża ich do siebie koncepcja społecznych uwarunkowań pamięci i studia w duchu Durkheimowskiego socjologizmu. Zob. K. Kończak, J. Wawrzyniak, *Polskie badania pamięcioznawcze. Tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 4, s. 14–16.

<sup>27</sup> Pojęcie *świadomości historycznej* jest w polskiej refleksji nad społecznymi aspektami pamiętania o przeszłości fundamentem stosowanej później kategorii *pamięci zbiorowej*. Zob. N. Assorodobraj, „Żywa historia”. *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne” 1963, nr 2. W polskiej socjologii obecna jest też kategoria *samowiedzy historycznej*, oznaczająca rodzaj moralnie zaangażowanej pamięci historycznej, która wiąże jednostkę poczuciem odpowiedzialności za pielęgnowanie spuścizny kulturowej poprzednich pokoleń. Zob. J. Chałasiński, *Wstęp*, w: *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*, t. I: *Awans pokolenia*, red. J. Chałasiński, Warszawa 1964, s. 14.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Über den öffentlichen Gebrauch der Historie*, w: idem, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998.



*Vergangenheit?*, Habermas akcentuje ambiwalentne skutki rozliczeń tego, co minione. Z jednej strony, efektem takich rozliczeń może być krytyczna refleksja nad ciemnymi kartami historii. Z drugiej – istnieje groźba „wojny o przeszłość” i prób narzucania zniekształconej wizji dziejów. obrońcy tradycyjnej interpretacji przeszłości obawiają się bowiem destrukcyjnego działania „takiej [rozliczeniowej – przyp. MNF] pedagogiki historycznej”, nie widząc totalizującego charakteru własnej narracji<sup>29</sup>.

Przypisując historiografii funkcję ideologiczną, a także metanarracyjną, dyskursywnie racjonalizującą społeczne przekonania<sup>30</sup>, Habermas podkreśla spoczywający na historiografii obowiązek głoszenia prawdy i krytyki „prawd” zastanych, co „stoi w sprzeczności ze społeczno-integrującą funkcją [nauk humanistycznych – przyp. MNF], dla której państwo narodowe publicznie wykorzystywało nauki historyczne”<sup>31</sup>. Trudnego wyzwania, ale i społecznej szansy upatruje w decentralizacji świadomości historycznej. Narracja historyczna musi szukać równowagi między presją przewartościowania, mnożeniem się konkurencyjnych ujęć przeszłości a chęcią obrony *status quo*. Habermas dostrzega zagrożenie nie tylko w radykalizacji społecznego stosunku do przeszłości. Zjawisko „utruty historii” – pisał w trakcie niemieckiego sporu historyków – prowadzi albo do wyparcia niechlubnej przeszłości, albo do fiksacji na jej punkcie, ale także do *désintéressement* wobec historii<sup>32</sup>. Habermas odwraca więc logikę Nory: to rzetelna narracja historyczna ma być warunkiem demokratyzacji państwa, a jej blokadą – historia uwięziona przez rywalizujące ze sobą pamięci.

Wśród polskich badaczy prowadzących analizy w duchu normatywnym, po części Habermasowskim, na uwagę zasługują prace Karoliny Wigury. W świetle jej badań deklaracje przebaczenia i skrucy są istotnym mechanizmem politycznym we współczesnych demokracjach i „stały się po II wojnie światowej jednym z fundamentów, stabilizujących nowy porządek

<sup>29</sup> Idem, *Was bedeutet „Aufarbeitung der Vergangenheit“ heute?*, w: idem, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main 1995, s. 22–24; idem, *Antworten auf Fragen einer Enquete-Kommission des Bundestags*, w: idem, *Die Normalität einer Berliner Republik*, op. cit., s. 46–48.

<sup>30</sup> M. Dean, *Normalising Democracy: Foucault and Habermas on Democracy, Liberalism and Law*, w: *Foucault contra Habermas*, red. S. Ashenden, D. Oven, London 1999, s. 183.

<sup>31</sup> J. Habermas, *Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik*, w: idem, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main 1987, s. 166. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia pochodzą od autorki pracy.

<sup>32</sup> Idem, *Apologetische Tendenzen*, w: idem, *Eine Art Schadensabwicklung*, op. cit., s. 134.



europijski”<sup>33</sup>. Autorka twierdzi, że także w Polsce przyczyniają się one do samokrytycznej refleksji społeczeństwa nad obrazem narodowej przeszłości i zbliżają tzw. kulturę pamięci do zachodnioeuropejskich wzorców, odgrywają więc rolę: reinterpretacyjną, sensotwórczą, wspólnototwórczą, edukacyjną i świadomościową<sup>34</sup>. Koncepcja ta wydaje się jednak życzeniowa i nieadekwatna do badania dynamiki współczesnych, zapośredniczonych przez media kontrowersji wokół przeszłości – nie tylko ze względu na silnie normatywny charakter, ale także modernizacyjny podtekst tej perspektywy. Ukrytym przekazem jest tu postulat dopasowania debat o przeszłości do zachodnioeuropejskich standardów racjonalnego dyskusowania w sferze publicznej – postulat zapewne w dużej mierze słuszny, ale przesłaniający istotę tego, o co się w Polsce spieramy.

W opozycji do spojrzenia normatywnego stoi **perspektywa antyesencjalistyczna**, wskazująca na społeczne i komunikacyjne mechanizmy produkcji obrazów pamięci i narracji historycznych. W ujęciu Michela Foucaulta są one efektem ścierania się konkurencyjnych typów wiedzy i dyskursu. W wykładach z 1976 roku Foucault rozwija motyw buntu „wiedzy ujarzmionej” – zmarginalizowanej przez dominującą władzę-wiedzę historyczną i w jej perspektywie postrzeganej jako wiedza naiwna i bezwartościowa. Ta „antynauka” werbalizuje się w szczególnym rodzaju dyskursu, który Foucault nazywa **przeciw-historią**. Odwraca ona interpretacje zdarzeń, zwycięstwa przedstawia jako klęski, ofiary jako sprawców, pokonanych jako bohaterów. Jednak przeciw-historia nie stanowi ciągłej i spójnej narracji o dziejach, lecz „wychodzi z cienia”, nie przesłaniając całego „słońca” historii-wiedzy (gdyby przeciw-historia zastąpiła dyskurs naukowy, stałaby się historią, kolejnym mechanizmem dominacji).

W tym ujęciu, w przeciwieństwie do Habermasowskiego, wiedza historyczna nie produkuje idealnych, normatywnych zasobów symbolicznych, lecz prowokuje do walki o przewartościowanie dotychczasowych relacji władzy i moralności<sup>35</sup>. Przeciw-historia to apel o uznanie określonych racji. Nie

<sup>33</sup> K. Wigura, *Deklaracje przebaczenia i skruchy w polityce jako nowa instytucja publiczna w Polsce po 1989 roku*, w: *Polska po 20 latach...*, op. cit., s. 526.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 527–529. Zob. także eadem, *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Warszawa 2011.

<sup>35</sup> J. Tully, *To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory*, w: *Foucault contra Habermas*, op. cit., s. 94, 99. Zob. także J. Medina, *Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism*, „Foucault Studies” 2011, nr 12, s. 12–18.



musi on wychodzić od członka grupy, na krzywdę której przeciw-historia się powołuje. Równoległe z wyłonieniem się dyskursu ludu, przeciw-historia przybrała formę historycznej erudycji lub beletrystyki i zaczęła funkcjonować jako dyskurs rozmaitych sił opozycyjnych – jako narzędzie krytyki różnie pojmowanej władzy-wiedzy historycznej<sup>36</sup>. W takim rozumieniu jako rodzaj przeciw-historii można traktować zarówno głos Jana Tomasza Grossa, przypominający antysemickie zbrodnie Polaków, postulaty Stowarzyszenia Memoriał, by włączyć do rosyjskiej historii oficjalnej obraz Rosjan jako prześladowców Europy Wschodniej, jak i kontrowersyjne wypowiedzi profesora Krzysztofa Jasiewicza o żydowskiej współodpowiedzialności za Shoah. Przeciw-historia nie jest bowiem pojęciem o moralnym zabarwieniu. Jednak jej treść może prowokować do skrajnych, (nie)moralnych ocen, wypowiedzi i praktyk oporu przeciw władzy-wiedzy.

Odpryski Foucaultowskiej koncepcji pamięci i historii jako dwóch stron władzy-wiedzy widoczne są także w refleksji nad dyskursywnymi uwarunkowaniami sporów o pamięć w Polsce. Mateusz Magierowski wprost nazywa książki Grossa – opozycyjne zarówno wobec oficjalnej historii, jak i potocznych, ale publicznie ugruntowanych obrazów przeszłości – rodzajem przeciw-historii<sup>37</sup>. Zdaniem Bartosza Korzeniewskiego, po fazie „odbrazowania pamięci”, czemu towarzyszy wzmożony samokrytycyzm elit i (części) publiczności (którą to fazę można powiązać z obecnością przeciw-historii w dyskursie publicznym), musi nadejść faza afirmacji własnej grupy, odbudowy zrekontekstualizowanego *status quo*<sup>38</sup>. Możliwy jest jednak także drugi scenariusz – afirmacji pamięci odbrazowanej. Wiąże się to z tym, że rewizja obrazu przeszłości obejmuje też rekonfigurację wiązek dyskursu:

<sup>36</sup> M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 76–77, 81–82.

<sup>37</sup> M. Magierowski, „Przeciw-historia” w dyskursie elit symbolicznych i w pamięci zbiorowej. O społecznych reperkusjach publikacji książki „Strach” Jana Tomasza Grossa w Polsce, w: *Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz w badaniach społecznych*, red. M. Kucia, Kraków 2011, s. 117–119. Magierowski, mimo iż określa książkę Grossa *Strach* mianem Foucaultowskiej przeciw-historii, nie redefiniuje samego pojęcia pamięci zbiorowej (jak jest to proponowane w tej pracy), ale rozumie je za Barbarą Szacką, a pośrednio za Halbwachsem, jako zbiór wyobrażeń o przeszłości warunkujący członkostwo w danej zbiorowości.

<sup>38</sup> B. Korzeniewski, *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Poznań 2010, s. 175, 186–187.



poglądy wyrażające odmienne punkty widzenia na określone fakty z przeszłości, niegdyś mające zróżnicowany status, podlegają publicznej konfrontacji, w trakcie której są traktowane jako stanowiska równorzędne [z metadyskursywnej perspektywy, bo dla poszczególnych uczestników sporu tylko ich stanowisko ma status prawomocnego – przyp. MNF], co prowadzi do ponownego stawiania pytań o sprawy podstawowe, na przykład o to, kto przed laty był ofiarą, kto zaś – katem<sup>39</sup>.

**Pamiętanie a zapominanie:** konfliktogenny układ, w którym tkwią rozmaite pamięci i narracje historyczne, odsyła do kolejnej dychotomii – pamiętania i zapominania – eksponowanej we współczesnych studiach nad pamięcią<sup>40</sup>. Już Halbwachs wskazuje na efekt zapominania, wynikający z osadzonych w czasie społecznych ram pamięci. Zmiana ramy pociąga za sobą zmianę zakresu czasu do zapamiętania. Zapominanie wiąże się z selektywnością, niejawną cechą wszelkich społecznych ram pamięci. Jest więc porządkujące wobec pamięci zbiorowej: coś musi zostać zapomniane, aby możliwe stało się zapamiętanie czegoś innego<sup>41</sup>.

Zapominanie nie jest jednak tożsame z **niepamięcią zbiorową**, oznacza nie tylko „znaczące luki” w kolektywnych wyobrażeniach o historii, wątki nieprzyswojone bądź intencjonalnie zapomniane, lecz także wypieranie z indywidualnej pamięci tych wspomnień, które niszczą zbiorowe mity. Dlatego „pamięciobójstwo” – a więc instrumentalne podtrzymywanie niepamięci w systemach totalitarnych – w społeczeństwach demokratycznych przeradza się w mechanizm subtelniejszy – autocenzurę ze strony tych aktorów, którzy mogliby dążyć do przemiany niepamięci w pamięć. Próba zmiany kształtu pamięci zbiorowej jest bowiem przez wielu odbierana jako atak, który należy odeprzeć, by zachować *status quo*<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> P.T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa 2008, s. 442.

<sup>40</sup> Zob. m.in. O. Dimbat, P. Wehling, *Exploring the Dark Side of Social Memory: Towards a Social Theory of Forgetting*, w: *Theorizing Social Memories*, red. G. Sebald, J. Wagle, London 2016.

<sup>41</sup> D.J. Wetzel, *Maurice Halbwachs – Vergessen und kollektives Gedächtnis*, w: *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, red. O. Dimbath, P. Wehling, Konstanz 2011, s. 43–44.

<sup>42</sup> M. Hirszowicz, E. Neyman, *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 3–4, s. 23–48.



W praktyce społecznego obchodzenia się z przeszłością dychotomia pamiętania i zapominania może więc być funkcjonalna. Aleida Assmann proponuje spojrzeć na to zjawisko pod kątem czterech modeli pamiętania i/lub zapominania:

1. **Dialogowe zapominanie** – to pragmatyczna próba kontrolowania pamięci w celu wygaszania konfliktów lub zapobieżenia nowym i odradzającym się sporom. Nie chodzi tu o narzucanie pewnej wersji historii przez zwycięzców wojen czy dominujące partie, lecz o kompromisowe, uzgodnione milczenie o krzywdach, co ma służyć podtrzymaniu pokojowych nastrojów: przynajmniej w sferze publicznej, zdecydowanie rzadziej na poziomie pamięci indywidualnych. Taki model był realizowany m.in. w pierwszych dwu powojennych dekadach w Niemczech jako element tzw. „paktu milczenia” o nazistowskiej przeszłości.
2. **Pamiętanie, aby nigdy nie zapomnieć** – oznacza na wpół religijny zwrot od amnezji w kierunku *anamnesis*. Mówienie o własnym i cudzym cierpieniu traktowane jest zarazem jako hołd składany ofiarom i moralne zobowiązanie żyjących, jak i rodzaj terapii zbiorowej. Celem „paktu pamiętania” jest „transformacja *asymetrycznego* doświadczenia przemocy w *symetryczne* formy pamiętania”. Taki model dotyczy przede wszystkim pamięci o Zagładzie Żydów. W Niemczech krystalizował się w okresie głośnego procesu Adolfa Eichmanna (1961).
3. **Pamiętanie, aby zapomnieć** – podobnie jak w pierwszym modelu, zapominanie nie jest widziane jako narzędzie politycznej przemocy, ale warunek zamknięcia pewnych rozdziałów społecznych relacji i zwrotu ku przyszłości. Temu ma służyć takie przypominanie o ciemnych kartach przeszłości, które wywołuje zbiorowe *katharsis*, a następnie warunkuje pojednanie i zapominanie o źródle konfliktu. Schemat ten łączy chrześcijańskie praktyki spowiedzi i wybaczenia z elementami Freudowskiej psychoanalizy: artykułowania wyparte-go, aby je „odciąć”. Przykładem realizacji tego modelu jest południowoafrykańska Komisja Prawdy i Pojednania oraz europejska polityka oficjalnych przeprosin za dawne zbrodnie popełniane przez poszczególne społeczeństwa.



4. **Dialogowe pamiętanie** – ten model pozostaje postulatem w dużej mierze normatywnym. Dotyczy on ponadnarodowego dialogu o różnych narodowych obrazach przeszłości, wzajemnego rozpoznawania win i żalu. Co znamienne, Aleida Assmann postrzega pamięć narodową jako względnie monolityczną: przykładowo Niemcy *en bloc* powinni pamiętać o rosyjskiej tragedii podczas blokady Leningradu, Rosjanie o niemieckiej krzywdzie w wyniku bombardowań Drezna<sup>43</sup>.

Takie ujęcie odsuwa jednak na daleki plan lokalne konflikty pamięci, które burzą fundament homogenicznej pamięci narodowej. Dlatego w swojej hermeneutycznej koncepcji zapomnienia Paul Ricoeur włącza w rozważania nad zapominaniem i zapomnieniem aspekt kognitywny. Ujmuje zapomnienie jako znaczącą nieobecność wspomnienia. Odwołując się do prac Bergsona i Freuda, Ricoeur wyróżnia dwa warianty zapomnienia. Pierwsza formuła – **głębokiego zapomnienia** – to zatarcie wszelkich śladów zdarzenia, także tych w ludzkim mózgu. Za Bergsonem Ricoeur powtarza, że obraz przeszłości zostaje ożywiony w momencie jego rozpoznania i tylko dzięki rozpoznaniu może przetrwać. Przeżywanie wspomnienia dokonuje się poprzez własne ciało wspominającej jednostki, nie poprzez zewnętrzne wobec niej obiektywizacje przeszłości. Powołując się na Freuda, Ricoeur wskazuje też na drugą formułę zapomnienia – „**w odwodzie**” – spychającą traumatyczne wspomnienia w nieświadomość. Takie wspomnienie nie ulega całkowitemu zatarciu, lecz stanowi pamięć zablokowaną, którą można przywołać, ale która stanowi też podstawę dla pamięci zmanipulowanej i zideologizowanej. W obszarze pamięci o przeszłości państw i społeczeństw ta ostatnia przyjmuje kształt arbitralnej historii oficjalnej. Ricoeur podaje przykład francuski: zapomnienia o zbrodniach państwa Vichy, a następnie „powrotu wypartego”, co przerodziło się w „obsesję pamiętania”, ale też fermentujący, produktywny publiczny dyssens<sup>44</sup>.

Postmodernistyczno-psychoanalityczna refleksja nad pamięcią i historią – jeszcze silniej niż chciał tego Ricoeur – koncentruje się na triadzie: **zdarze-**

<sup>43</sup> A. Assmann, *From Collective Violence to a Common Future: Four Models for Dealing with a Traumatic Past*, w: *Justice and Memory: Confronting Traumatic Pasts. An International Comparison*, red. R. Wodak, G. Auer Borea, Wien 2009, s. 31–45.

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, op. cit., s. 550–595.



**nie urazowe/traumatyczne, pamięć, wyobraźnia**<sup>45</sup>. Trauma wyznacza granice wyobraźni i przedstawiwalnego, wskazuje na podświadome pokłady pamięci, które należy „przepracować”. Czerpiąc z Freudowskiej koncepcji melancholii i żałoby – dwóch przeciwstawnych doświadczeń pourazowych: izolującego jednostkę i włączającego ją do nowego rozdziału życia – ten nurt refleksji upatruje w „przepracowywaniu” pamięci działania ukierunkowane na przejście od melancholii do żałoby i wreszcie do odcięcia fantazmatów przeszłości i traumy z nimi związanej. Chodzi więc o rozegranie przeszłości na nowo, przywołanie wypartego, o etyczny dyskurs o przeszłości, aby pogodzić się ze stratą. Problem w tym, że sama kategoria przepracowania pamięci albo przeszłości stała się elementem postępowego żargonu, który więcej postuluje, niż czyni.

Apogium tej „straumatyzowanej” koncepcji pamięci staje się pojęcie **postpamięci**, mającej być „cechą doświadczenia tych, którzy wzrastali w cieniu opowieści o zdarzeniach rozegranych przed ich narodzeniem. Ich własne wspomnienia musiały ustąpić miejsca historiom poprzednich pokoleń, ukształtowanym w traumatycznych okolicznościach, które nigdy nie zostały do końca zrozumiane ani odtworzone”<sup>46</sup>. Nośnikiem pamięci jednostek i zbiorowości staje się więc nie tylko doświadczenie tekstowe, ale „[p]rzestrzeń pamięci jest w taki sam sposób wpisana w tekst, jak ów wpisuje się w przestrzeń pamięci. Pamięć tekstu jest jego intertekstualnością”<sup>47</sup>. Pojęcie pamięci zbiorowej zostaje ostatecznie zdewaluowane – zastępują je ułamkowe pamięci w liczbie mnogiej, historie, narracje oraz teksty, które często stają się zaczynem konfliktu o obraz przeszłości.

**Obcy – kontestator pamięci zbiorowej:** debata o pamięci zbiorowej jest najczęściej wywoływana poprzez teksty konkretnych autorów. Taki **spór łatwo przekształca się w spór o autora treści, zagrażających dotychczasowemu dominującemu dyskursowi o przeszłości**. Przedmiot sporu, którym powinien być problematyczny wariant historii i pamięci, ulega zniekształcającej

<sup>45</sup> D. LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, tłum. M. Zapędowska, w: *Pamięć, etyka i historia*, op. cit., s. 127.

<sup>46</sup> M. Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, cyt. za: J. Tokarska-Bakir, *Topos ruin. Zbawcze narracje w najnowszej historii Niemców, Żydów i Polaków*, w: eadem, *Rzeczy mgliste*, op. cit., s. 171.

<sup>47</sup> R. Lachmann, *Mnemotechnika i symulakrum*, tłum. A. Pelka, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, op. cit., s. 308.





personifikacji. Dyskusja zaczyna koncentrować się na biograficznych, zawodowych i moralnych warunkach, stawianych autorowi kontrowersyjnego przekazu. Taka dynamika charakteryzowała spory wokół m.in. eseju Hannah Arendt *Eichmann w Jerozolimie* w Izraelu i w Stanach Zjednoczonych, filmów Marcela Ophülsa *Smutek i litość* oraz *Hotel Terminus* we Francji, filmu *Shoah* Claude'a Lanzmanna we Francji, Niemczech i w Polsce; książki *Gorliwi kaci Hitlera* Daniela Goldhagena w Niemczech czy powieści Jonathana Littella *Łaskawe* we Francji i w Niemczech. Za każdym razem do rangi nadrzędnego wątku urastało zagadnienie obcości kulturowej i etnicznej autorów kontrowersyjnych treści, zwłaszcza ich konstruowana w dyskursie *żydowskość*. Przez jej pryzmat rozstrzygano o prawomocności samego dzieła. W Polsce najgłośniejszym współczesnym przykładem tak ukierunkowanego sporu jest debata wokół książki Grossa.

O ile symboliczne komponenty oraz ewolucje pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego znajdują się w centrum zainteresowań wielu badaczy, o tyle pytanie o to, kto opowiada o pamięci, pozostaje na marginesie tych rozważań, a rozpatrywane jest najczęściej w ramach względnie statycznej opozycji: historyk – nie-historyk.

Figura historyka stanowi archetyp pośrednika między przeszłością a teraźniejszością. Jest on zawieszony między rolą tłumacza przeszłości a rolą zdrajcy, który zawsze odwraca pierwotne sensy, przekształcając obraz przeszłości we współczesne formy reprezentacji<sup>48</sup>. Poprzez swoje podwójne – czasowe i przestrzenne – wyobcowanie, historyk zajmujący się dziejami cudzego kraju i społeczeństwa jest modelowym **głosem z zewnątrz**, z racji polimorficzności przypisywanej badaczowi. Z jednej strony, w publicznych wystąpieniach historyków w ramach aktualnych sporów pobrzmiewa niekiedy roszczenie do specjalnego autorytetu, o który w ich imieniu apelował już kilka dekad temu Fernand Braudel: „Nie odczuwamy z taką ostrością, jak inne nauki o człowieku, czarnej linii oddzielającej przeszłość od teraźniejszości. W badaniu nad społeczeństwem współczesnym, żywym, mamy zatem prawo prosić o głos. A gdyby nam go nie dano, i tak udzielilibyśmy go sobie sami”<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> F. Sánchez-Marcos, *Historyk jako tłumacz*, tłum. J. Mydla, w: *Pamięć, etyka i historia*, op. cit., s. 39, 47–49.

<sup>49</sup> F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 336.



Z drugiej strony, historyk widziany jest jako powiernik tego, co minione – gdzie historia czyni swoją powinność wobec swojej starszej siostry, pamięci. Zbiorowe Ja „może nabyć pamięć w jeden i tylko jeden sposób: obarczając jednostki wybrane w jego obrębie troską o zachowanie wspomnień dotyczących wszystkich członków grupy, a przynajmniej tych, którzy w ich oczach i na zewnątrz są jej przedstawicielami” – przekonuje Krzysztof Pomian<sup>50</sup>. Pomian do wartościowuje zadanie historyków, wskazując jednocześnie na współczesne roszczenia dziennikarzy i literatów do miana autorów narracji historycznych i zaznaczając, że ich percepcja pamięci historycznej jest jakościowo odmienna od epistemologii historiograficznej.

W polskim dyskursie publicznym funkcję głosu historyka, który odpowiada na społeczne zapotrzebowanie spójnej i pozytywnej narracji historycznej, pełni Norman Davies. Z pozycji historyka z Wielkiej Brytanii<sup>51</sup>, byłego imperium, pisze historię afirmującą „mały naród” Europy Wschodniej. Przekaz Daviesa współbrzmi z wieloma **fantazmatami**<sup>52</sup> pamięci zbiorowej w Polsce. Problem pojawia się wtedy, gdy interpretacja proponowana przez obcego godzi w dominującą wizję. Wówczas status historyka jest kontestowany i moralizowany.

Historykowi lub intelektualście zajmującemu w dyskursie publicznym pozycję historyka przypisywana jest więc pewna **misja w obszarze pamięci zbiorowej**. Dominick LaCapra wskazuje na szczególną rolę intelektualisty obdarzonego społecznym autorytetem w procesie przetwarzania traumy, na

<sup>50</sup> K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 148.

<sup>51</sup> Norman Davies, jak sam podkreśla w wypowiedziach publicznych, czuje się Walijszczykiem, a nie Anglikiem – w czym zresztą niektórzy upatrują przyczyn jego sympatii dla Polski i Polaków: jako niejednokrotnie podobnego, podobnie jak Walijszczy, narodu. Jednak w dyskursie medialnym Davies jest częściej przedstawiany właśnie jako Anglik lub Brytyjczyk, a więc przedstawiciel tych krajów i społeczeństw, do których Polska i wielu Polaków aspiruje – a nie małej, niegdys podobitej Wali.

<sup>52</sup> „Fantazmat” rozumiem w określony sposób, zawężający jego rozwijane w psychoanalizie znaczenie do wybranych aspektów społecznych, które można zaobserwować w analizie dyskursu. W niniejszej pracy fantazmat oznacza utrwalone społecznie wyobrażenie o jakimś zjawisku, obiekcie czy problemie, a to wyobrażenie generuje opowieść o charakterze życzeniowym, określony scenariusz zdarzeń, o którym się fantazjuje. Ta opowieść jest unieruchomiona między wzajemnie znośnymi się przyciąganiem (sympatią, miłością) a odpychaniem (niechęcią, niekiedy wręcz nienawiścią) wobec przedmiotu tej opowieści. W efekcie tego napięcia fantazmat odsyła do takiego „fantazjowania”, które łączy się z naturalizacją tego, jak ludzie chcieliby widzieć świat i innych, bez względu na zobiektywizowane składniki tej rzeczywistości społecznej czy tego jej wycinka, na temat którego ludzie fantazjują. Takie ujęcie fantazmatu korzysta z koncepcji Freudowskiej i jej francuskich rozwinięć, ale dotyczy poziomu społecznego i jawnego fantazji. Zob. S. Freud, *Wykład XXIX. Rewizja teorii marzenia sennego*, w: idem, *Wykłady*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2010; J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Wojciechowska, E. Modzelewska, Warszawa 1996, s. 52–56.



przykład związanej ze społecznie „niechcianą” wiedzą historyczną o zbrodniach popełnionych przez członków danej społeczności. Intelktualista staje bowiem zazwyczaj w awangardzie, jeśli chodzi o krytyczny dystans do traumatycznych wydarzeń. Jednak sami autorzy „zdystansowanych” treści często zacierają granicę dzielącą ich biografię i przedmiot ich refleksji:

Czy ważne jest na przykład, że historyk Holocaustu to ocalony, dziecko ocalone, dziecko oprawcy, Izraelczyk, Palestyńczyk, nie-Żyd (Aryjczyk) i tak dalej? (...) W jakim stopniu można określić, co dokładnie w pracy historyka ma odnosić się do jego własnego doświadczenia? W jaki sposób łączy się jego własne doświadczenie z doświadczeniem osób, będących przedmiotem analizy?<sup>53</sup>

– LaCapra kieruje te pytania głównie do historyków, wydaje się jednak, że w polskim kontekście warto je zadać wszelkim medialnym kreatorom pamięci zbiorowej. W Polsce pytanie o „odpowiedni” życiorys autorów treści historycznych pada bardzo często – i zbyt często przybiera formę oskarżenia.

Dlatego warto zwrócić uwagę na **zależność między wizerunkiem autora treści historycznych a kształtem społecznych wyobrażeń o przeszłości**. Dyskusje nad przynależnością etniczną, kulturową czy światopoglądową autora mogą nieść ze sobą dwojakie skutki: unieważniać to, co winno być najistotniejszym przedmiotem sporu, czyli problem zbiorowego obrachunku z przeszłością, bądź nagłaśniać sprawę poprzez stymulowanie zainteresowania specyficzną prezentacją i autoprezentacją kontrowersyjnego autora – jako „nadzwyczajnego” obcego.

**Pamięć jako dyskurs i dyspozytyw bezpieczeństwa:** podsumowując powyższą rekonstrukcję wybranych, ale ważnych i nośnych koncepcji pamięci zbiorowej, można zauważyć, że różnią się one przede wszystkim zakładaną lub postulowaną:

1. relacją między pamięcią zbiorową, pamięciami indywidualnymi a historią (pamięcią historyczną);

<sup>53</sup> D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, tłum. K. Bojarska, Kraków 2009, s. 82.



2. zależnością (symetryczną lub niesymetryczną) między pamięcią a historią;
3. funkcją pamięci zbiorowej w przestrzeni społecznej, rolą pamiętania i zapominania;
4. relacją między dyskursywnymi i niedyskursywnymi wymiarami pamięci (np. między tekstem o przeszłości a przeszłością jego autora).

Rekapitulacja różnych koncepcji pamięci zbiorowej unaocznia ich dyskursywny charakter – one same zdają się wypadkową metawiedzy i metadyskursu o przeszłości. Dlatego warto raz jeszcze przywołać Foucaulta, który idzie najdalej w eksplorowaniu relacji władzy, leżących u podłoża pamięci. Zapominanie ma tutaj charakter celowej czujności i uważności, a więc konkretnej strategii będącej rewersem oczekiwań związanych z pamiętaniem. Niedyskursywne zapominanie wyznacza granice dyskursywnego pamiętania. Reiner Keller, nawiązując do Foucaulta, podkreśla, że władza-wiedza produkuje nie tylko „pozytywną wiedzę”, ale uruchamia także proces zapominania wiedzy niepożądaney. W perspektywie władzy zapominanie ma więc również charakter produktywny, gdyż staje się narzędziem porządkowania i doboru wiedzy<sup>54</sup>. W odróżnieniu od ujęć Halbwachsa, Aleidy Assmann i Ricoeura, takie zapominanie jest arbitralne, antywoluntarne i nieintegrujące. Co więcej, sama idea konsensusu wokół kształtu pamięci zbiorowej w przypadku sporów o tzw. trudną, traumatyczną pamięć może stać się narzędziem w walce rozbieżnych interesów<sup>55</sup> – bo konsensus maskuje nieuchronny spór między faktami a obrazami przeszłości, niesprowadzalnymi do jednej wykładni.

Na podstawie wskazanych wyżej uwag wobec klasycznej koncepcji pamięci zbiorowej można wysunąć następujący postulat: analizując publiczne spory o przeszłość, trzeba zacząć od rewizji pojęcia pamięci zbiorowej – rozumieć ją już nie jako kolektywne wyobrażenie o minionych wydarzeniach, ale jako roszczenie do pozycji dominującego w społeczeństwie obrazu przeszłości. Podłożem pamięci zbiorowej staje się dynamika pamięci publicznej,

<sup>54</sup> R. Keller, *Der Archivar und das Vergessen: Michel Foucault*, w: *Soziologie des Vergessens...*, op. cit., s. 113–118.

<sup>55</sup> A. Kühner, *Das Plädoyer für Vergessen als Kritik einer „obsessiven“ Erinnerungspolitik? Sozialpsychologische Überlegungen zum Umgang mit beunruhigenden Vergangenheiten*, w: *Soziologie des Vergessens...*, op. cit., s. 215–220.



rywalizacja między modusami upamiętniania, także tymi wykorzystującymi dominujące kanały debaty publicznej do przypomnienia grup i zdarzeń, które zostały wyparte z oficjalnych narracji historycznych. Proponuję spojrzeć na **pamięć zbiorową jak na rodzaj Foucaultowskiej władzy-wiedzy**, a więc wiedzy, która staje się władzą nad pamięcią. Z kolei dyskurs o pamięci zbiorowej to **zbiór wypowiedzi należących do określonej formacji dyskursywnej (w sensie Foucaultowskim): hegemonicznej lub roszczącej sobie prawo do pozycji hegemonicznej w sferze publicznej**. Zarówno poznający podmiot, jak i przedmiot jego poznania są uwarunkowane anonimową, nieciągłą władzą-wiedzą, a w analizowanym przypadku – specyficzną wiedzą o przeszłości opakowaną w symbolikę narodową.

Jednakże obszar społecznego oddziaływania pamięci zbiorowej i oddziaływania na nią nie ogranicza się do warstwy dyskursu, ale obejmuje również niedyskursywne praktyki upamiętniania i zapominania oraz materialne obiektywacje tych procesów. Pamięć zbiorowa „wytwarza” także specyficzne przedmioty pamięci (bohaterów, ofiary, sprawców) oraz podmioty realizujące określone zadania w polu pamięci – m.in. jej strażników, pośredników i konstatatorów. Dlatego ramą teoretyczno-metodologiczną koncepcji pamięci zbiorowej, zaproponowanej w niniejszej pracy, jest nie tylko **Foucaultowska koncepcja dyskursu**, ale też **dyspozytywu** (zob. rozdział 2), a więc zespołu heterogenicznych elementów, dyskursywnych i niedyskursywnych, połączonych siatką relacji – które w „niewidzialny”, nieciągły i rozproszony sposób mierzą się z konfliktogennym potencjałem pamięci zbiorowej, normalizując społeczne wyobrażenia o przeszłości.

## 2. Postfoucaultowska analiza dyskursu

Ramą teoretyczno-metodologiczną niniejszej analizy jest koncepcja dyskursu Michela Foucaulta i wybranych kontynuatorów jego myśli. Proponują oni wieloaspektowe krytyczne spojrzenie na kondycję podmiotu dyskursu, obserwowanego w warunkach spolaryzowanego sporu. Choć figurą myślową podejścia Foucaultowskiego i postfoucaultowskiego jest rozproszona społecznie władza, która „jest wszędzie”, nie wyklucza się tu możliwości stawienia jej oporu. Główne pytanie badawcze brzmi więc następująco: **czy głos z zewnątrz może**



## **stać się nośnikiem oporu wobec dominujących dyskursów, idei i wyobrażeń w obszarze pamięci zbiorowej?**

Mimo że koncepcja Foucaulta nie należy do głównego nurtu humanistyki oraz nauk społecznych – ponieważ skierowana jest na kwestionowanie prawomocności tego nurtu – panuje swoista moda na idee francuskiego myśliciela. Można to zainteresowanie tłumaczyć tym, że ta myśl oferuje szeroki ogląd mechanizmów panowania, wykraczający poza utarte tory identyfikowania władzy z suwerenną egzekutywą, nie popadając przy tym w czysto abstrakcyjny ton, i instrumentarium pojęciowe wyabstrahowane z kontekstu społecznego. Co więcej, perspektywa Foucaultowska wydaje się bezkompromisowo krytyczna i unika wielu mielizn, tak charakterystycznych dla socjologicznej refleksji normatywnej, która nierzadko przybiera kształt myślenia życzeniowego. Jak podkreśla Petra Gehring, dzieła Foucaulta „prowokują, potrzęsają nauką, jak i moralnymi zasadami życia politycznego. I mimo to pozostają agnostyczne”. Łączą w sobie atrybut „pozytywistycznego” postępowania badacza z „romantycznym zewem” krytyki i oporu<sup>56</sup>. Mimo pewnych niekonsekwencji ta koncepcja władzy nie ma charakteru totalizującego swój przedmiot. Jeśli by tak było, wtedy pod znakiem zapytania stałby sens prowadzenia badań – bo przecież ich rezultaty byłyby niczym innym jak kolejną cegiełką władzy-wiedzy<sup>57</sup>. Oczywiście, taka możliwość nieustająco istnieje, ale powinna być dla badacza impulsem, by uwzględnić w swoich analizach aspekt samokrytycyzmu oraz elementy oporu wobec relacji władzy, w które – w perspektywie Foucaultowskiej – uwikłana jest praca naukowa.

Metodologiczną podstawą tej analizy jest nie tylko Foucaultowska, ale przede wszystkim postfoucaultowska koncepcja władzy, wiedzy, dyskursu i podmiotu. Ta druga rozwija myśl Foucaulta i operacjonalizuje zaproponowane przez niego pojęcia – niekiedy odchodząc od ich pierwotnego znaczenia i przekraczając (a nawet po części kontestując) oryginalną refleksję tego myśliciela. Dzieje się tak głównie dlatego, że sam Foucault nie prowadził badań empirycznych, zostawiając swoim kontynuatorom ważkie, ale jedynie teoretyczne wskazówki

<sup>56</sup> P. Gehring, *Sprengkraft von Archivarbeit – oder: Was ist so reizvoll an Foucault?*, w: *Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit: Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme*, red. R. Anhorn, F. Bettinger, J. Stehr, Wiesbaden 2007, s. 25.

<sup>57</sup> J. Stachowiak, *Czy władza jest wszędzie? Krytyka dwóch uzasadnień Foucaultowskiej tezy o powszechności władzy*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2016, nr 1.



oraz „skrzynkę z narzędziami”, które można używać w rozmaity sposób. W tym rozdziale przybliżyłam wybrane elementy obu optyk – Foucaultowskiej i post-foucaultowskiej – użyteczne dla badań nad sporami o pamięć zbiorową. Trzeba jednak zaznaczyć, że niniejsza prezentacja ma charakter interpretacji złożonej i wieloznacznej myśli Foucaulta. Można by powtórzyć za autorami jednego z omówień jego koncepcji, że „komentarze, które tu proponujemy, nie są *prawdziwymi* interpretacjami dzieła Foucaulta, żadne takie interpretacje nie są naszym zdaniem możliwe”<sup>58</sup>. Mam jednak nadzieję, że moje spojrzenie w jakiejś mierze zachowuje Foucaultowską ostrość spojrzenia.

Porządek prezentacji w dużym stopniu nawiązuje do istniejących systematyzacji dorobku Foucaulta, ale odchodzi od częstego w opracowaniach jego myśli podziału na **fazę archeologiczną, fazę genealogiczną oraz fazę etyki i sztuki życia**. Zgodnie z tym utartym wyróżnianiem zwrotów w twórczości Foucaulta, faza archeologiczna ma skupiać się wokół relacji dyskurs – wiedza jako mechanizmu władzy. Archeologia – w anty-antropologicznym znaczeniu, jakie nadaje jej Foucault – zastępuje analizę zdarzeń, które zostają wyabstrahowane z uwarunkowań ich zaistnienia lub zredukowane do ahisterycznych symboli poprzez opis relacji między regułami panowania a praktykami, historycznie nieciągłymi, ale zachodzącymi w każdorazowo skończonym i ograniczonym polu dyskursu. Z kolei faza genealogiczna ma ogniskować się na relacji dyskurs – władza. Po 1970 roku Foucault podejmuje kwestię barier krytycznego opisu archeologicznego i przenicowuje tę metodę w abstrahującą od niej genealogię: „archeologia jest metodą analizy lokalnych dyskursów, a genealogia – taktyką, która, wychodząc od opisanych w ten sposób dyskursów, wyzwala wiedzę ujarzmioną i robi z niej użytek krytyczny”<sup>59</sup>. Natomiast faza etyki i sztuki życia odsyła do ostatnich prac Foucaulta, gdzie główny nacisk zostaje przeniesiony na projekt etyczny, który odnosi się do napięcia między jednostką a zbiorem reguł, czyniących z jednostki podmiot<sup>60</sup>.

Pierwsza wątpliwość zgłaszana wobec tej systematyzacji dotyczy ostrego rozgraniczenia fazy archeologicznej i genealogicznej. „Foucaultowska

<sup>58</sup> J.J. Scheurich, K. Bell McKenzie, *Metodologie Foucaulta. Archeologia i genealogia*, tłum. P. Pluciński, w: *Metody badań jakościowych*, t. II, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Warszawa 2009, s. 318.

<sup>59</sup> M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, op. cit., s. 23.

<sup>60</sup> Zob. m.in. *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. C. Kammler, R. Parr, U.J. Schneider, Stuttgart–Weimar 2008; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble 1998.



genealogia władzy i archeologia wiedzy tworzone są jednym i tym samym gestem. Stanowią jedno bezustannie ponawiane i dopełniane przedsięwzięcie. Składają się na mikrofizykę władzy ujawniającą nierozłączność, tożsamość obu figur. Wiedza jest władzą, i odwrotnie” – uważa Bogdan Banasiak<sup>61</sup>. Kolejny problem dotyczy osobnego ulokowania zainteresowań podmiotem. „Wydaje się, iż ci, którzy widzą w przejściu od analiz praktyk dyskursywnych do badania mechanizmów władzy świadectwo zerwania, myślą się właśnie dlatego, że nie dostrzegają stałego występowania w tych tekstach podstawowej dla ich autora kwestii: historycznego ukonstytuowania się nowoczesnej podmiotowości” – przekonuje Urszula Zbrzeźniak<sup>62</sup>. Pod koniec życia sam Foucault zaznacza: „Nie władza zatem, lecz podmiot jest zasadniczym tematem moich studiów”<sup>63</sup>.

Dlatego proponowany tu porządek idzie tropem silnie obecnego dziś w recepcji Foucaulta podkreślania ciągłości jego refleksji nad władzą i podmiotem – na przestrzeni lat zmieniają się akcenty, nieco inaczej rozumiane są podstawowe pojęcia, ale główne figury myślowe nie ulegają eliminacji<sup>64</sup>. Stąd wyróżnia się w jego myśli **etap wczesny, etap późny i etap ostatni**. Kryteriami wyodrębnienia tych stadiów są nie tyle przyjmowane przez Foucaulta przesłanki teoretyczno-metodologiczne, lecz podstawowe kategorie organizujące jego refleksję. Okres „wczesny” obejmuje studia nad epistemami, formacjami dyskursywnymi, procedurami kontroli dyskursu, a także nad władzą dyscyplinarną i panoptyczną. W okresie „późnym” (od wykładów w Collège de France z 1976 roku do wykładów i tekstów z lat 1978–1980) Foucault przenosi punkt ciężkości rozważań z władzy dyscyplinarnej na władzę biopolityczną i rządomyślność oraz z dyskursu na relacje, w które jest on uwikłany – na dyspozytyw i problem wytwarzania podmiotu. Z kolei w okresie „ostatnim” (1981–1984) na pierwszy plan wysuwają się sposoby oporu wobec władzy, w tym projekt sztuki życia, techniki siebie oraz mówienie prawdy (*parezja*).

<sup>61</sup> B. Banasiak, *Michel Foucault – mikrofizyka władzy*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 335.

<sup>62</sup> U. Zbrzeźniak, *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*, Warszawa 2010, s. 199–200.

<sup>63</sup> M. Foucault, *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 10, s. 174. Część odwołań do tego tekstu odsyła do angielskiego oryginału i jego wersji francuskiej ze względu na nieścisłości w polskim przekładzie.

<sup>64</sup> Zob. P. Veyne, *Foucault: His Thought, His Character*, Cambridge–Malden 2010; D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, tłum. J. Levin, Warszawa 2005; J.W. Bernauer, D.M. Rasmussen (red.), *The Final Foucault*, Cambridge 1988.





## Dyskurs i „śmierć autora” w świetle prac „wczesnego” Foucaulta

Rdzeniem rozważań nad głosem z zewnątrz w sporach o pamięć zbiorową jest **pojęcie autora i jego rola w dyskursie**. Foucault, obok Rolanda Barthes'a, jest kojarzony z hasłem „śmierci autora”, a idąc dalej – „śmierci człowieka” i rozpadu kategorii podmiotu. Te słowa-klucze obrosły w wieloznaczności i nieporozumienia, do czego przyczynił się sam Foucault, zmieniając akcenty swojej koncepcji i stylizując ją na przestrzeni lat na zarazem niedookreśloną i jedyną w swym rodzaju „autorską” wypowiedź.

„Śmierć autora” nie oznacza wyrzeczenia się kategorii autora czy odebrania jej analitycznego znaczenia, ale przenieśnięcie jej dotychczasowych sensów i postawienie pytania o historyczne granice namysłu nad tym pojęciem<sup>65</sup>. *Autor-podmiot* przestaje oznaczać dysponenta języka zakorzenionego w bycie, lecz sprowadzony zostaje do funkcji dyskursu, do zasady konstruowania wyobrażonej jedności tekstu. Refleksja nad funkcją autora oznacza analizę „jej rozmaitych modalności, reguł atrybucji, sposobu przedstawiania w danym polu dyskursywnym”<sup>66</sup>. Zamiast stanowić instancję wyjaśniającą i pojęcie metateoretyczne, autor staje się historyczną zmienną, problemem badawczym<sup>67</sup> oraz przedmiotem interpretacji ze strony dyskursu (także naukowego).

Trzy pojęcia organizują Foucaultowską koncepcję autora. Pierwsze z nich to **władza**: rozproszona, nieciągła, lecz fundująca wszelkie relacje społeczne: „Chodzi tu, w pewnym sensie, o rodzaj mikrofizyki władzy, którą wprawiają w ruch organy i instytucje państwowe, ale jej pole ważności rozpościera się niejako pomiędzy tymi wielkimi maszynierami a samymi ciałami z ich materialnością i siłą”<sup>68</sup>. Porównując to ujęcie z klasycznym Weberowskim, można dostrzec tak podobieństwa, jak i znaczące różnice między nimi. W *Gospodarce*

<sup>65</sup> W 1969 roku Foucault tak odpowiedział w kwestii opacznie rozumianej „śmierci człowieka”: „Temat ten pozwala przedstawić, w jaki sposób pojęcie człowieka funkcjonowało w wiedzy. Nie chodzi tu o to, by twierdzić, że człowiek jest martwy, lecz aby przedstawić, w jaki sposób, według jakich reguł ukształtowało się i funkcjonowało pojęcie człowieka. Tę samą metodę zastosowałem do pojęcia autora. Powstrzymajmy zatem łzy” (cyt. za: D. Eribon, *Michel Foucault*, op. cit., s. 258).

<sup>66</sup> M.P. Markowski, *Anty-Hermes*, w: M. Foucault, *Szaleństwo i literatura*, oprac. T. Komendant, tłum. B. Banasiak et al., Warszawa 1999, s. 375.

<sup>67</sup> Ch.C. Lemert, G. Gillan, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 1999, s. 133.

<sup>68</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 28.



*i społeczeństwie* Max Weber definiuje władzę jako „szansę przeprowadzenia swej woli, także wbrew oporowi, w ramach pewnego stosunku społecznego, bez względu na to, na czym ta szansa polega”. Panowaniem nazywa „szansę posłuszeństwa pewnych osób wobec rozkazu o określonej treści”<sup>69</sup>. Podobnie jak u Foucaulta, chodzi więc o możliwość wywierania wpływu na stosunki społeczne. Weber podkreśla jednak personalny lub instytucjonalny charakter wykonywania władzy, a więc panowania, które „wymaga jedynie faktycznego istnienia osoby skutecznie rozkazującej innym”<sup>70</sup>. Tylko dzięki temu ciągłość władzy może być zachowana, Weber wyróżnia więc kategorię rządzących i rządzonych. Natomiast Foucault podkreśla, że władza w ścisłym i praktycznym sensie jest anonimowa i rozproszona w społeczeństwie, to zbiór procedur, mechanizmów i technik, „których rola, funkcja czy zadanie polegają właśnie na utwierdzeniu władzy, nawet jeśli czynią to nieskutecznie”<sup>71</sup> – potencjalność, a nie efektywność jest więc warunkiem *sine qua non* władzy.

Propozycja Foucaultowska oferuje demaskatorski, wręcz wywrotowy ogład potencjalności władzy: „Władza jest wszędzie – nie dlatego, że wszystko obejmuje, ale dlatego, że zewsząd się wyłania”<sup>72</sup>. Ciekawie oddaje ten anonimowy i przenikający ciała wymiar tytuł eseju Sławomira Magali o Foucaultowskim pojęciu władzy: *Foucault, czyli władza we krwi i w aerozolu*<sup>73</sup>. W późnym etapie badań Foucault na nowo kreśli, czym w jego koncepcji jest panowanie: „Wykonywanie władzy polega na »kierowaniu kierowaniem się« [*conduire de conduites*] i na zarządzaniu [*aménager*] prawdopodobieństwem”<sup>74</sup>. Nacisk zostaje położony na produktywny charakter władzy: wytwarzanie podmiotów

<sup>69</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 39.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>71</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977–1978*, tłum. M. Herer, Warszawa 2010, s. 24.

<sup>72</sup> Idem, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 84.

<sup>73</sup> Zob. S. Magala, *Foucault, czyli władza we krwi i w aerozolu*, „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 10–11.

<sup>74</sup> M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, w: idem, *Dits et écrits*, t. IV, Paris 1994, s. 237. Tekst ten został pierwotnie opublikowany w języku angielskim (idem, *The Subject and Power*, w: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982) i wtórnie przetłumaczony na francuski już po śmierci Foucaulta – zadbano o zachowanie odpowiedniej terminologii. Frazę *conduite de conduite(s)* można przełożyć także jako „kierowanie zachowaniami” lub „prowadzenie w prowadzeniu się”. Niektórzy tłumacze proponują mówić o „kierowaniu cudzym kierowaniem się”, ale u Foucaulta chodzi także o sytuację, kiedy jednostka jest wykonawcą władzy na samej sobie – to „sposób prowadzenia ludzi w ich prowadzeniu się” (idem, *Narodziny biopolityki. Wykłady w Collège de France 1978–1979*, tłum. M. Herer, Warszawa 2011, s. 194).



i normalizowanie społeczeństwa (eliminację zagrożeń i przypadkowości). Foucault formułuje pięć hipotez dotyczących tak rozumianej władzy:

1. „władza nie jest czymś, co się zdobywa”, ale grą relacji;
2. relacje władzy są immanentne wobec procesów politycznych, ekonomicznych i poznawczych;
3. „władza pochodzi z dołu”, a więc nie tyle polaryzuje społeczeństwo, co je przenika;
4. relacje władzy „mają zarazem charakter intencjonalny i niesubiektywny”, cechują się racjonalnością taktyk i wewnętrzną logiką, lecz nie stoi za nimi żadna spersonalizowana instancja (czyli żaden „podmiot działania” w sensie osobowym);
5. „tam, gdzie istnieje władza, istnieje też opór i że mimo to, a raczej wskutek tego, nigdy nie znajduje się on na zewnątrz władzy”. W jej obszarze zaistnieć mogą natomiast punkty oporu<sup>75</sup>.

Opór wobec władzy staje się oporem także przeciw **wiedzy**, gdyż, jak przekonuje Foucault, „nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy”<sup>76</sup>. Wiedza staje się władzą, gdyż ukierunkowuje prawomocne poznanie i wyznacza jego granice: „to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania”<sup>77</sup>. W rezultacie zarówno poznający podmiot, jak i przedmiot jego poznania są uwarunkowane historycznie zmienną **władzą-wiedzą**. Następstwem przyjęcia takich kategorii opisu rzeczywistości staje się krytyka pojęcia prawdy i jej ontologicznego statusu: „Uważamy zatem za prawdy nie prawdziwe zdanie, które powinno się odkryć i zaakceptować, lecz system reguł, pozwalający wypowiadać i rozpoznawać zdania uważane za prawdziwe”<sup>78</sup> – Foucault lokuje wytwarzaną przez władzę-wiedzę prawdę w legitymizującym tę ostatnią dyskursie.

<sup>75</sup> Idem, *Podmiot i władza*, op. cit., s. 84–87.

<sup>76</sup> Idem, *Nadzorować i karać*, op. cit., s. 29.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> P. Veyne, *Ostatni Foucault i jego moralność*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 323.



Trzecim kluczowym pojęciem jest **dyskurs** – jeden z najistotniejszych nośników władzy-wiedzy. W *Archeologii wiedzy* dyskurs zostaje określony jako „zbiór wypowiedzi należących do jednej formacji dyskursywnej”<sup>79</sup>. Z kolei formacja dyskursywna oznacza zespół „stosunków zachodzących między instancjami wyłaniania się, odgraniczania i wyszczególniania” przedmiotów dyskursu<sup>80</sup>. Funkcję formacji dyskursywnej można więc porównać do roli swoistej matrycy, służącej do organizowania, grupowania i klasyfikowania wypowiedzi. **Archeologia** stawia pytanie: „jak to się dzieje, że zjawia się właśnie ta wypowiedź, a nie żadna inna na jej miejsce”<sup>81</sup>? Wypowiedź, wytwarzana anonimowo poprzez praktyki dyskursywne i w ramach pewnej wiedzy, której regularność określa możliwości zaistnienia takiej, a nie innej wypowiedzi – staje się więc jednostką opisu archeologicznego. Celem, jaki ten sobie stawia, jest pokazanie, „że dorzucenie jednej wypowiedzi do serii wypowiedzi już istniejących jest aktem złożonym i kosztownym, który zakłada pewne warunki (a nie tylko sytuację, kontekst, motywy) i mieści w sobie pewne reguły (różne od logicznych i językowych reguł konstrukcyjnych)”<sup>82</sup>.

Zmiany treściowe i ideowe w dyskursie dokonują się poprzez grę jego reguł i praktyk. Foucault nie kwestionuje potencjału dynamiki w polu dyskursu, ale odrzuca „wszechwładność podmiotu” w tym zakresie<sup>83</sup>. Dlatego wielu komentatorów tej koncepcji odnajduje w niej ślady strukturalizmu – mimo podkreślania przez Foucaulta różnic między jego stanowiskiem a strukturalną koncepcją dyskursu. Zasadnicze znaczenie dla koncepcji dyskursu Foucaulta ma jego wykład z 1970 roku, zaznaczający przejście do postulatu **genealogicznego** postępowania badawczego<sup>84</sup>, który zaczyna się od

<sup>79</sup> M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 150.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Foucaultowska genealogia wiąże się z radykalnym odsunięciem pytania o suwerena, o *kto* władzy, na rzecz refleksji nad *jak* władzy: relacjami, taktykami i technikami jej panowania – „zamiast orientować badanie na władzę ujmowaną od strony prawnej konstrukcji suwerena, od strony aparatów państwowych, od strony towarzyszących im ideologii, sądzę, że analiza władzy powinna się orientować na problem dominacji (a nie suwerenności), na problem jej materialnych operatorów, na problem różnych postaci podległości, na problem wiązania i wykorzystywania lokalnych systemów podporządkowywania, wreszcie na problem zastosowań (*les dispositifs*) wiedzy” (M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, op. cit., s. 43).



stwierdzenia, iż produkcja dyskursu podlega szeregowi procedur kontrolujących jego kształt<sup>85</sup>.

Do **zewewnętrznych procedur wykluczenia pewnych treści i głosów** z dyskursu na mocy odmawiania im prawomocności Foucault zalicza: zakaz wypowiedzania konkretnych treści, w ogóle lub w określonych okolicznościach, w tym przez osoby niepełniące uprzywilejowanych funkcji; wytwarzanie opozycji rozumu i szaleństwa i dyskwalifikowanie treści uznanych za irracjonalne; opozycję prawdy i fałszu, a więc kategoryzowanie jednych treści jako zgodnych z prawdą, przy jednoczesnym unieważnianiu innych jako fałszywych<sup>86</sup>. Obok tych reguł Foucault wymienia **wewnętrzne procedury kontroli**, a więc mechanizmy autokontroli dyskursu. Nadaje im ogólne miano rozrzedzenia dyskursu (*raréfaction d'un discours*).

Tłumaczenie pojęcia *raréfaction* jako „rozrzedzenie” nie jest najszcześniejsze, gdyż mylnie odsyła do skojarzeń z rozmyciem czy osłabieniem granic dyskursu. Tymczasem chodzi o czynienie dyskursu i jego przedmiotu rzadkim. „Wyjściową intuicją Foucaulta – twierdzi Paul Veyne – nie jest ani struktura, ani cięcie, ani dyskurs: jest nią *rareté* (rzadkość) w łacińskim sensie tego słowa. Fakty społeczne są czymś rzadkim, nie zakorzeniają się w pełni rozumu, wokół nich istnieje puste miejsce dla innych faktów, o których nie mamy żadnego pojęcia; albowiem to, co jest, mogłoby być inne”<sup>87</sup>. Efektem praktyk rozrzedzania jest czynienie „obiektywnymi” rzeczy, które odsyłają nie tyle do rzeczywistości, co do określonej racjonalności momentu historycznego. To, co potencjalnie mogłoby zaistnieć zamiast czy obok „rzadkich” praktyk, nie stanowi „prawdy do odkrycia”<sup>88</sup>, lecz emanację **reżimów prawdy**: sposobów porządkowania i wyjaśniania rzeczywistości oraz nadawana tym wyjaśnieniom prawomocności.

Do podstawowych procedur rozrzedzania dyskursu Foucault zalicza **komentarz**, który zmienia znaczenie uprzedniej wypowiedzi i ma gwarantować, aby jej odczytanie nie było przypadkowe, lecz odpowiadało danej formacji dyskursywnej. W szerokim sensie dyskurs jako taki może być uznany za

<sup>85</sup> Idem, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 7.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 7–14.

<sup>87</sup> P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, tłum. T. Falkowski, Toruń 2007, s. 9.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 39, 43, 80–81.

*Dalsza część książki dostępna w wersji  
pełnej.*

