

*Maciej Bugajewski*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Przeszłość zamknięta, przeszłość otwarta**

Stanowiska historiozoficzne, które próbowały odczytać kształt całości historii, od jej wyobrażanego początku do tak lub inaczej rozumianego kresu, rozumianego bądź jako moment terażniejszy refleksji, bądź zakończenie wszelkiej przyszłości, wydają się dzisiaj należeć do przeszłości refleksji humanistycznej. Wszechogarniające historiozofie, to, co najwyżej, interesujące ćwiczenia wyobraźni spekulatywnej, dostarczające przedstawień, które (za Michélem de Certeau odnoszącym to wyrażenie do narracji historiografii) można określić *machines celibataires* – tj. konfiguracje nieutrzymujące prawdziwej więzi poznawczej ani ze swoim przedmiotem (całością historii), zamknięte również na rzeczywisty dialog z analogicznymi próbami interpretacyjnymi. Historiozofia jest w tej perspektywie pewnym rodzajem niespełnionej erotyki dyskursu. Historia jako całość (jeśli historia w ogóle jest całością, obiektem wyrażalnym w liczbie pojedynczej) nie jest dostępna poznawczo nie tylko z powodu jej ogromu, nie tylko dlatego, że nie znamy przyszłości, która będzie rzutowała sensotwórczo wstecz na przeszłość, nie jest jako całość interpretowalna również dlatego, że próby jej ujęcia stabilizują to, co w rzeczywistych dziejach pozostaje dynamiczne i otwarte na pluralizm linii rozwojowych i perspektyw interpretacyjnych.

Nie oznacza to, że namysł historiozoficzny przestał być dzisiaj nieuchronny oraz, że nie ma płodności poznawczej. Nieuchronności historiozofii nie trzeba dowodzić, wystarczy wskazać na liczne studia, choćby takie jak Jerzego Topolskiego analizy praktyki metodologicznej historiografii, wskazujące na obecność nieusuwalnych założeń historiozoficznych dyskursu historiograficznego. Jeśli historiografia zakłada rozstrzygnięcia historiozoficzne, zadaniem refleksji historiozoficznej staje się analiza i otwierająca pole dociekań krytyka historiozoficznych założeń narracji historiograficznych. Nie sądzę jednak, że tak

określone zadanie wymusza powrót na ścieżkę maksymalistycznych roszczeń refleksji historiozoficznej. Innym aktualnym zadaniem historiozofii jest analiza mechanizmów powstawania tzw. więzi dziejowych, tzn. powiązań między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, powstających dzięki pracy ludzkiej praktyki oraz związkom między interpretowanym doświadczeniem i przyszłością antycypowaną w oczekiwaniach. Rację ma Reinhart Koselleck, który wskazuje na pluralizm interpretacji doświadczenia i antycypacji oczekiwania, lecz jednocześnie właśnie w ich niesprowadzalnych do jednej figury dokonaniach temporalizacyjnych, przenikających indywidualną i społeczną praktykę, dostrzega istotę mechanizmu wiązania kolejnych sytuacji w historyczny – niezdeterminowany ani przyczynowo, ani teleologicznie – pluralistyczny proces rozwojowy. Zadaniem historiozofii staje się w tej perspektywie teoretyczne i konkretno-historyczne badanie pluralizmu czasowienia wytwarzającego więzi historyczne. Do historiozofii zaliczyłbym również wszelkie badania tematyzujące relacje między sferami czasu, dokonywane z perspektywy pytania o pożądany kształt relacji między żywymi i zmarłymi. Jeśli historia, w jednej z jej możliwych wykładni, jest pewnego rodzaju wspólnotą żywych i zmarłych, to powinniśmy przyjrzeć się, jakiego rodzaju więzi wspólnotowe między jednymi i drugimi powstają dzięki określonym praktykom pamięci i historiografii.

Przyszłość badań historiozoficznych i ewentualnego ponownego wytyczenia ich specyfiki dyscyplinarnej widzę zatem nie obok lub ponad pluralizmem dyskursów wypowiadających się na temat przeszłości – takich, jak: pamięć, historiografia, wypowiedzi i przedstawienia artystyczne, a także, wśród wielu innych, dyskurs polityki. Raczej dostrzegam tę przyszłość w badaniach analizujących założenia odnoszonego do przeszłości pluralizmu interpretacyjnego, ukierunkowanych jednakowoż na krytykę tych założeń, dokonywaną z perspektywy wartości, które potrafiłyby nadać kształt naszym więzom ze zmarłymi i jeszcze nienarodzonymi. Chodzi zatem nie o historiozofię jako spektakl całości dziejów, przedstawiany z zewnętrznego punktu widzenia, lecz o krytyczną analizę tego, jak – jako społeczeństwo – myślimy o historii w perspektywie namysłu normatywnego nad miejscem żywych i zmarłych we wspólnocie historycznej.

Istnieją dwa główne przewinięcia refleksji historiozoficznej, które włączę do jednej, wspólnej kategorii „zamykania przeszłości”. O jednym z tych zamknięć już wspominałem – polega ono na unieruchomieniu dynamiki rzeczywistej pluralistycznej historii w fantazmatycznych przedstawieniach całości spektaklu dziejów, obejmujących to, co było lub zarówno to, co było, jak i to, co będzie. Ten sposób zamykania historii w spekulatywnym przedstawieniu został w sposób nieodparty zakwestionowany przez Nietzschego, m.in. w rozprawie *O pożytku i szkodliwości historii dla życia*. W sposób interesujący argumentację Nietzschego uporządkował Koselleck – autor, który w moim odczytaniu, obok Michela Foucaulta, reprezentuje drugą z sygnalizowanych strategii zamykania przeszłości. Jeśli chcielibyśmy przyswoić lekcję Nietzschego/Kosellecka, powinniśmy najpierw zaliczyć do wytworów

historiozoficznej wyobraźni fantazmatycznej wyobrażenia ostatecznych celów, do których miałyby nieuchronnie zmierzać dzieje. Historiozoficzna teleologia ludzi się, że zna przyszłość, ta jednak wciąż pozostaje wyłącznie antycypowana w mnogości partykularnych dążeń. Następnie trzeba odrzucić historiozoficzny determinizm, który w przeszłości poszukuje czynników wymuszających przebieg następującej po nich historii. W głębinach przeszłości nie ma wszechmocnej siły sprawczej. Po trzecie, iluzoryczne powinny być dla nas również optymistyczne odczytywania całości dziejów, które konstatają samoczynne lub tylko nieuchronne realizowanie się w nich tak lub inaczej pojmowanej sprawiedliwości. Dziejom właściwe jest raczej „wyobrażenie zasadniczej niesprawiedliwości”; nie można w nich odnaleźć, pisze Koselleck, „zaszyfrowanego przesłania łaski”<sup>1</sup>. Nie mamy podstaw, by sądzić, że ich przebieg zostanie zakończony pomyślną realizacją wartości. I wreszcie, dzieje nie są antropomorficzne, struktury historyczne nie przeżywają okresów narodzin, młodości, rozkwitu i schyłku podobnych do faz życia jednostki ludzkiej od narodzin do śmierci. Z namysłu nad historią trzeba zatem wykluczyć determinizm i teleologię, ukryte w antropomorfizującej retoryce.

Jednak sam Koselleck, wyprowadzając radykalne implikacje z odczytanego w ten sposób stanowiska Nietzschego, wypracował epistemologiczną wykładnię możliwości poznania historiograficznego, mającą historiozoficzne konsekwencje, które oznaczają nie mniej radykalne zamknięcie przeszłości, tym razem nie w obrazie całości historii, lecz poprzez unieważnienie jej, by tak powiedzieć, podmiotowości w relacji między nią i terażniejszością badania historiograficznego. Według Kosellecka przeszłość sama w sobie nie ma całościowego sensu, tj. sensu obejmującego przeszłość jako całość. Stąd wydaje mu się uzasadniony wniosek, że poszukując w badaniu historiograficznym sensu w historii „winniśmy [...] wesprzeć to, co jest możliwe i sensowne dopiero za naszą sprawą”<sup>2</sup>. Sens historii, przedmiot wykładni historiograficznej, miałby być ustanawiany jednostronnie wyłącznie z perspektywy terażniejszości historyka. Namysł Kosellecka, podobnie jak Nietzschego, zmierza do tego, żeby rozmontować całościowe wykładnie dziejów, a tym samym znieść historiozoficzne iluzje ograniczające jednostkę ludzką. Pod tym względem zachodzi między autorami istotna różnica, wynikająca z tego, że Koselleck pisał w epoce naznaczonej przez totalitaryzmy. Nietzschemu chodziło o to, by każdy punkt życia mógł stać się nowym początkiem, by jednostka nie musiała dostosowywać się do nieuchronnych przebiegów dziejowych. Motywacje Kosellecka są odmienne; chodzi mu o to, by odrzucić fantazmaty historiozoficzne (i oparte na nich historiograficzne), pełniące funkcję alibi dla działających jednostek lub grup ludzkich. Nie ma dziejów takich, jakie ukazują maksymalistyczne historiozofie, nie ma „dziejów w ogóle”, którym można by przypisać całościowe

<sup>1</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, szczególnie rozdział ostatni pt. „O sensie i bezsensie dziejów” (s. 535-557).

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 557.

odczytanie prezentujące ich spektakl, zatem „dzieje nie są [...] ani sądem, ani alibi”<sup>3</sup>. Sprzeciw Kosellecka wobec sensu całości historii ma charakter nie tylko teoriopoznawczy (o całości historii nie można sensownie mówić), lecz również etyczny (historiozoficzne fantazmaty usprawiedliwiają działania, zdejmując odpowiedzialność z ich sprawców).

Problematyczne w stanowisku Kosellecka jest to, że ono unieważnia przeszłość, czyni ją – jako rzekomo pozbawioną sensu – skazaną na nasze sensotwórcze zabiegi, niezdolną do zadawania nam pytań i do repliki na te, które do niej odnosimy. Koselleck zrywa wzajemne więzi hermeneutyczne między sferami czasu. Przeszłość ulega w jego wykładni zamknięciu w obrazie chaosu; staje się tym samym unieważniona, jakby usunięta z historii obejmującej, paradoksalnie, wyłącznie ustanawiającą sensy terażniejszość i wytwarzane w niej antycypacje przyszłości. Zamknięcie przeszłości w całościowej wykładni historii zostało zastąpione zamknięciem przeszłości poprzez jej wykluczenie z historii rozumianej jako przestrzeń sensu.

Podobne stanowisko, nie mniej radykalnie zrywające związki terażniejszości z przeszłością, zostało *explicite* zarysowane przez Michela Foucaulta w siódmym punkcie jego słynnego tekstu o pojęciu genealogii w pismach Nietzschego<sup>4</sup>. Wydaje się, że genealog w rozumieniu Foucaulta, to nie tyle podmiot poznania rozumiany jako postać alternatywna w stosunku do historyka historiografii monumentalnej, antykwarycznej i krytycznej, lecz podmiot praktyki życiowej odważnie realizujący własną wolę życia i wiedzy, emancypujący się spod presji przeszłości. Jednak Foucaultowski genealog zrywa związki z przeszłością, podobnie jak historyk według epistemologii historii Kosellecka.

Foucault, pisząc o genealogu, wspiera się na pismach Nietzschego, które interpretuje, akcentując ich polemiczność wobec wykładni historii opartej na uznaniu podmiotowej w dziejach roli Absolutu filozofii fichteańsko-hegłowskiej. Autor *Porządku dyskursu* odrzuca przeszłość, tożsamość i prawdę. W pierwszej sprawie, chodzi o to, by nam uświadomić, że pochodzące z przeszłości, adresowane do nas, propozycje tożsamościowe są fikcjami nieoddającymi naszej rzekomo istniejącej istoty, i nakłonić nas do wejścia na drogę quasi-karnawałowego „odrzeczywistnienia” naszego sposobu bycia, rozumianego jako uwolnienie z więzów przekazu przeszłości. Odrzucenie idei tożsamości związane jest z tezą demaskującą fikcję ciągłości historycznych i spójności strukturalnych. Według Foucaulta każdy podmiot jest sceną walki heterogenicznych systemów sił i znaczeń, lecz w tej walce nie zawiązują się syntezy. W historii jednostki, jak również w konsekwencji w historii w ogóle, nie zachodzi scalanie pluralizmu w jednej figurze dziania się lub poznawania. Fragmenty nie łączą się w jeden podmiot lub w jedną historię,

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, [w:] *Hommage à Jean Hyppolite*, ed. S. Bachelard [i inni], Presses Universitaires de France, Paris 1971, s. 145-172.

każda próba rozpoznania syntezy dziejów oznacza wpadnięcie w pułapkę produkcji fikcji tożsamościowych. Odrzucenie pojęcia prawdy jest związane z zakwestionowaniem pierwszeństwa praktyki poznawczej przed innymi sferami ludzkiej aktywności i z uznaniem nieuchronnej stronniczości naszej woli życia i poznania.

Dla Kosellecka jedynym sensem przeszłości i całości historii jest ten, który jest ustanawiany *ex post* przez późniejsze poznanie, dla Foucaulta jedynym, jeśli chcemy zachować to słowo: sensem historii, jest nieusuwalny konflikt strukturalny w każdej jednostce ludzkiej i pragnienie odnoszone do przyszłości. Jeśli w tej perspektywie medytacja nad całością historii miałyby być jeszcze możliwa, to tylko w tych jej dokonaniach, które polegają na mnożeniu paradoksów, sprzeczności, napięć i zagadek, a także w tych, które skupiają się na refleksji nad wartościami, które chcielibyśmy, żeby zostały zrealizowane w przyszłości. Obie teorie, przeciwstawiając się unieruchomieniu przeszłości w całościowym spektaklu, zamykają ją poprzez jej unieważnienie i gesty separacji od niej. Obie zatem są projektami tak lub inaczej rozumianej amnezji przeszłości.

Nie solidaryzuję się ani z wizją sensotwórstwa w historii jako rzekomo dostępnego tylko naszej epoce, tj. z przekonaniem, że sens w historii jest możliwy tylko za naszą sprawą, ani – choć zasadniczo akceptuję potrzebę krytyki fikcji tożsamościowych i zakwestionowania wielu składowych przekazów tradycji – nie solidaryzuję z aż tak radykalnym, jak u Foucaulta, projektem destrukcji praktyk tożsamościowych poprzez odrzucenie samej idei tożsamości. Krytyka dziedziczonych projektów tożsamościowych powinna zostać dopełniona pracą mającą na celu wytwarzanie pluralizmu narracji (historiozoficznych, historiograficznych, mnemoniczych lub innych), a tym samym pluralizmu innych, niż dawne, propozycji tożsamościowych. Nie widzę możliwości odrzucenia samej idei tożsamości, a jeśli tak, oznacza to potrzebę wielu alternatywnych i rywalizujących ze sobą narracji, z ich poetyckimi syntezami.

Przeszłość pozostanie otwarta, nieustannie skłaniająca do rewizji odnoszonych do niej teoretycznych i narracyjnych propozycji interpretacyjnych, jeśli spróbujemy jednocześnie: (1) (realizując potrzeby naszej własnej praktyki indywidualnej lub zbiorowej) dążyć do tak lub inaczej pojmowanej formy pojednania z przeszłością, którego warunkiem jest wypracowanie jej określonej interpretacji; i (2) zachowywać wrażliwość na wszelkie sygnały jej wymykania się naszym interpretacjom, jej niezależności, różnicy i suwerenności w stosunku do naszego spojrzenia. Przeszłość jest również podmiotem badawczego i krytycznego spojrzenia na nas. Nie jest niema, ponieważ my, żywi, mówimy głosem pochodzącym, częściowo, od zmarłych.

Podwójnie ukierunkowana wrażliwość zapewnia dynamizm obrazów przeszłości, niezbędny, jeśli weźmie się pod uwagę ją samą, jak również zwrotne oddziaływanie na nią pochodzące z jej przyszłości. W konsekwencji każda próba pojednania z przeszłością zostanie podważona przez nowe, dla nas, impulsy z niej płynące oraz różnicujące oddziaływanie przyszłości. W dalszych partiach

niniejszego tekstu chciałbym wskazać trzy przykłady refleksji, należących do odmiennych płaszczyzn dyskursywnych (filozofia, historiografia, film), charakteryzującej się świadomością napięcia między pojednaniem z przeszłością i potrzebą uznania jej podmiotowości. Pierwszy przykład odsyła do rozważań Paula Ricoeura, które uświadamiają, w jaki sposób nasze próby osiągnięcia „pamięci szczęśliwej” nieuchronnie zostaną podważone przez niewyczerpywalne interpretacyjnie formy przemocy, wciąż na nowo odkrywane w przeszłości. Drugi przykład, odnoszący do historiograficznego dzieła Timothy’ego Snydera, *Bloodlands*, pozwala wysunąć przypuszczenie, że proces pojednania z przeszłością i uwolnienia od niej mógłby się być może powieść, gdyby udało się naprawić przeszłość, a zatem zrealizować Benjaminowskie marzenie „czesania historii pod włos”. Marzenie nim pozostaje, dlatego przeszłość nie przestaje problematyzować naszych dążeń i praktyk. Trzeci przykład, którym będzie dzieło filmowe *Enemies of the people* reżysera Rithy Sambatha, uświadamia nieredukowalność napięcia między smutkiem wytworzonym przez wyznanie prawdy o zbrodniach przeszłości a efektem *katharsis* oczekiwanym przez strategię zmierzającą do uzyskania tego typu wyznania. Odkrycie zła przeszłości nie oznacza pojednania ugruntowanego w akcie zbawienia przeszłości.

Ricoeurowska refleksja nad pamięcią i historiografią, czerpiąca m.in. z Freudowskiej psychoanalizy, opiera się na dwóch opozycjach: między pamięcią i powtarzaniem oraz między odżałowywaniem i melancholią<sup>5</sup>. Ricoeur zaleca pamięć jako pracę odżałowywania, przeciwstawia się natomiast melancholijnym powtórzeniom. Pierwsza para pojęciowa dotyczy różnicy między pamiętaniem traumatycznych wydarzeń a ich nieświadomym powtarzaniem we współczesnych aktach, często przemocowych, zastępujących wspomnienie. Praca pamięci, w odróżnieniu od kompulsywnego powtarzania, jest przede wszystkim poszukiwaniem prawdziwej relacji z przeszłością. Pamięć w tej wykładni miałaby wносить wkład do zadania odżałowywania, jakim jest oderwanie *libido* podmiotu pamięci od przywiązania do obiektu utraconego w przeszłości. Odżałowywanie oznacza afirmację samego siebie w sytuacji rozpoznania nieodzyskiwalnej utraty; jako takie przeciwstawia samopotępieniu konstytuującemu melancholię.

Horyzontem procesu odżałowywania miałyby być „pamięć szczęśliwa”, w której praca pamięci uzyskuje pojednanie z przeszłością dzięki wytworzeniu poetyckiego obrazu tego, co utracone. Pamięć szczęśliwa jest zatem efektem sublimacji smutku w prawdziwym, jednocześnie poetyckim, wspomnieniu. Jednak w rozważaniach Ricoeura strategia wskazująca pamięć szczęśliwą jako horyzont interpretacji i uczuć została uzupełniona rozważaniami uświadamiającymi bezmierność przemocy w przeszłości i utratę przez nią wywołanych, która sprawia, że zadanie pojednania z przeszłością poprzez ujęcie jej w szczęśliwym wspomnieniu jest zadaniem niemożliwym do zakończenia. Przemoc jest w historii wszechobecna,

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Memory, history, forgetting*, transl. by K. Blamey and D. Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago 2004, *passim* [szczególnie s. 494-497].

przede wszystkim jako fundamentalna struktura ulokowana w początkach procesów historycznych. Jeśli proces historyczny jest rozwojem określonych możliwości tożsamościowych, inne potencjalności, niepasujące do historycznie wypromowanej identyczności, zostały wcześniej wyeliminowane i poddane strategiom zapomnienia. Upokorzenia, klęski i utraty tkwią zarchiwizowane w piśmie i pamięciach zbiorowych i podważą przyszłe próby pojednania.

Książka Timothy'ego Snydera pt. *Bloodlands*, jest dokonaniem historiograficznym interesującym z punktu widzenia pytania o możliwości refleksji historiozoficznej<sup>6</sup>. *Bloodlands* to nowe słowo, które autor zaproponował na określenie ziem między Wartą, krajami bałtyckimi na północy i Ukrainą na południu, w których dwa reżimy totalitarne zabiły w latach 1932–1945 ok. 14 mln ludzi nie w trakcie działań wojennych. Wydarzenie to autor określa centralnym wydarzeniem w historii Europy. Jednak wydarzenie to rozpadło się w partykularnych interpretacjach dokonywanych z wielu perspektyw narodów ofiar i sprawców. Strategia badawcza Snydera łączy dwa dążenia, pozostające w napięciu. Pierwszym z nich jest staranie się – na ile to możliwe w ramach dyskursu historiograficznego, niebędącego dyskursem zbawczym – o naprawę przeszłości. Imiona ofiar zostały zapomniane; ponadto wciąż oddziałują na nas systemy autointerpretacji sprawców, które odmówiły ofiarom człowieczeństwa, jak również usunęły z pola widzenia samych sprawców, sytuując ich poza strefą zrozumiałości, a tym samym poza lub ponad dziejami. Interpretacja Snydera próbuje przeciwstawić się tym niesprawiedliwościom i deformacjom.

Pierwsze z sygnalizowanych zamierzeń autora wiąże się z właściwym mottem książki, jakim jest umieszczony we wstępie cytat z wiersza Anny Achmatowej: „I'd like to call you all by name [...] but the list has been removed and there is nowhere else to look.”<sup>7</sup> Snyder zbudował retorykę, posługującą się licznymi i różnorodnymi powtórzeniami i wyliczeniami (imion, wyrażań, nazw geograficznych, liczb, dat), którą można zinterpretować jako próbę zastępczego wypowiedzenia niepamiętanych lub nieznanych imion ofiar. Wyliczenia i powtórzenia odgrywają rolę jakby zastępczego, wypowiedzienia imion ofiar po kolei.

Kolejne wymienione dążenia dotyczą włączenia sprawców i ofiar do sfery zrozumiałości, a tym samym do historii. Rozstrzygające dla osiągnięcia takiego rozumienia wydaje się zbliżenie się, na ile to możliwe, do ujrzenia ofiar oczami sprawców oraz do zobaczenia człowieczeństwa ofiar. Snydera interesuje, m.in., spojrzenie bezpośredniego sprawcy z bliska, w kontekście historii w skali makro pewna mikrosytuacyjność bezpośredniej relacji zadawania śmierci. Uzasadnienie tego nastawienia jest zarówno etyczne, jak i historiozoficzne. Umieszczenie ofiary lub sprawcy poza sferą rozumienia, wiązaną przez Snydera z widzialnością (choć do niej niesprowadzalną), oznacza jednoczesne umieszczenie ich poza człowie-

<sup>6</sup> T. Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, Basic Books, New York 2010, s. 379–408.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. XV.

czeństwem i poza historią i ma za konsekwencję triumf systemów autointerpretacji sprawców nad naszą wyobraźnią historyczną. Snyder dąży do uzyskania widzialności pozwalającej na wyzwolenie ofiar spod kłamstwa ideologicznych uzasadnień, do podniesienia zasłony skrywającej ich człowieczeństwo. Dzięki temu ofiary odzyskują znaczenie moralne, jakiego zostały pozbawione przez sprawców. To dążenie ma również konsekwencję w postaci przeciwstawienia się, sygnalizowanym wcześniej, koncepcjom usprawiedliwiającym stronnictwo prawdy i racjonalizację zła w historii.

Jednak, i to druga strona omawianego zagadnienia, Snyder przeciwstawia się możliwości osiągnięcia w historii i dyskursie historiograficznym tzw. *closure*, zamknięcia lub zakończenia historii ofiar. Istnieją w jego perspektywie co najmniej trzy rodzaje zamknięcia historii ofiar, będącego nadużyciem wobec nich: pierwszym, najbardziej oburzającym, jest czerpanie radości z ich śmierci; innym, wytwarzanie retoryki głoszącej koniec oddziaływania przeszłości; trzecim – zawłaszczenie ofiar przez grupy rywalizujące ze sobą poprzez eksponowanie własnej martyrologicznej przeszłości. To ostatnie niebezpieczeństwo wiąże się z innym, jakim jest produkcja przez interesantów pamięci ofiar widmowych, fantomatycznych. Tymczasem, jak głosi Snyder, śmierć prawdziwych ofiar powinna pozostać źródłem niepokoju (*disquiet*). Jego stanowisko jest znacznie bardziej ostrożne niż Ricoeurowska nadzieja na wytworzenie pamięci szczęśliwej.

Podobne, niemożliwe do zniesienia, napięcie, tym razem między spodziewanym a uzyskanym efektem wyznania przez sprawców prawdy o zbrodniach przeszłości, spotykamy w filmie kambodżańskiego reżysera Theta Sambatha, *Enemies of the people*<sup>8</sup>. Sambath, czterdziestokilkuletni mężczyzna, jest sierotą, cała jego rodzina została zamordowana w czasach reżimu czerwonych Khmerów. Gdy jest już dorosły, odszukuje na wsi kambodżańskiej byłych zabójców, by się od nich dowiedzieć, jak i dlaczego zabijali. Jednym ze sprawców, z którymi rozmawia, jest „brat numer dwa”, najbliższy współpracownik Pol Pota, Noun Chea. Sambath familiaryzuje się ze sprawcami, zaprzyjaźnia się z nimi, pragnie dowiedzieć się od nich prawdy, by uwolnić od przeszłości siebie i przyszłe pokolenia. Dzieło filmowe otrzymało strukturę tragedii, mającą doprowadzić widza do pewnego oczyszczenia uczuć i tym samym do pewnego rodzaju zamknięcia przeszłości.

Jednak, gdy śledzimy sceny filmu, widzimy, że zamierzana *katharsis* nie dokonuje się. W zakończeniu filmu Sambath oznajmia, że zamknął swój projekt, chce odtąd żyć inaczej, chce, by pola znowu służyły do uprawy. Jednak natychmiast kontynuuje badania, przygotowuje kolejny film podejmujący pytanie, dlaczego zabijano ludzi, naraża się ponownie na niebezpieczeństwo kontaktu z mordercami i ze strony władz państwa, ukrywa się. Podobnie Nuon Chea, po szczerym wyznaniu, jak jest mu przykro, że zginęła rodzina Teth, gdy go zabierają przed Trybunał osądzający zbrodniarzy, udaje się tam z podniesioną głową, by bronić dawnej

<sup>8</sup> <http://enemiesofthepeoplemovie.com> (dostęp: 23.04.2015).



sprawy. Podobnie jest z dwoma zabójcami, Suon i Khoun, którzy, gdy opowiadają o swych czynach, nie pozbywają się lęku o swą przyszłość po śmierci. Podobnie jest ze mną – jednym z widzów – dla którego moment przemiany bohaterów nie oznacza uwolnienia od przeszłości, lecz wywołuje jej nieodpartą obecność. Wyznanie prawdy nie oznacza oczyszczenia, nie oznacza szczęśliwego zakończenia. Teth, gdy wyznał prawdę o sobie, o swojej rodzinie, gdy zakończył strategię jej zatajania przed Nuon Chea, nie zakończył poszukiwania tego, czemu służyła, tzn. prawdy o przyczynach zabijania. Nuon Chea przyznał i wyznał, że zabijali ludzi, nie zmienia to jednak jego przekonania, że było to usprawiedliwione, że walczyli w szlachetnej sprawie, że reżim, którym kierował był „pokojowym reżimem”. Gdy jeden z zabójców, wyznaje, w jakich okolicznościach zabił młodą dziewczynę, która prosiła go, by darował jej życie i pozwolił być z nim, odczuwa, że wyznanie potęguje jego żal i lęk o życie i jego przyszłe wcielenia po śmierci. Gdy ten sam pokazuje, w jaki sposób zabijał nożem, nie uwalnia się od wspomnień. Prawda o ich stałej obecności jest widoczna w jego spojrzeniu pod koniec tej sceny. Efektem wyznania prawdy jest smutek, który wprawdzie nie musi oznaczać pułapki melancholii, nie jest jednak prostą drogą pojednania i rekapitulacji przeszłości w szczęśliwym wspomnieniu. Smutek otwiera przeszłość, czyni ją obecną, jest przeciwieństwem zacierania śladów i innych postaw separacji od przeszłości. Wydaje się, że w smutku trwa przeszłość i nie jest rzeczą naszych interpretacji wymuszanie kresu tego trwania.

*Maciej Bugajewski*

### **Closed Past, Open Past**

*Abstract*

I consider in my text two genres of historiosophical reflection. The first one is trying to work out the interpretation of history as a whole. The second one analyses relationships between the interpreted past and the anticipated future, by which following situations weave themselves into the history. One can find an example of the second genre of reflection in the works of Paul Ricoeur, Timothy Snyder and Thet Sambath. The first of them realizes the tension between striving for happy memory and violence in the past; the second one is convinced about impossibility to close history; the third one indicates the sorrow as the effect of confessing the truth of the past crimes.

*Keywords:* historiosophy, closure of history, historiography, happy memory, temporalisation.

