

POLITYKA PAMIĘCI – POLITYKA DIALOGU

Z wcześniejszych ustaleń wynika, że pamięć jako synonim myślenia partykularnego oraz dialog jako postulat otwierania się na innych pozostają w komplementarnym związku. Trafność tej tezy potwierdza zdroworozsądkowa intuicja, podpowiadająca, że rezygnować z tego, co leży w naszym interesie, możemy w takim stopniu, w jakim jesteśmy świadomi własnych potrzeb i pragnień. Zdrowy rozsądek jednak nie wystarczy. Zastosowanie tej reguły w praktyce politycznej wymaga pogłębionego namysłu nad tym, czym jest

pamięć kulturowa oraz jaka postać dialogu może zasadnie aspirować do miana kryterium rozjemczego w sporze politycznym dzielącym depozytariuszy różnych postaci owej pamięci. Złożoności obu zagadnień oraz ich znaczenia w procesie badania stosunków polsko-ukraińskich poświęcona jest obecna część artykułu.

W ujęciu podręcznikowym pamięć została wyodrębniona jako autonomiczny przedmiot badania przez Maurice'a Halbwachsa¹¹. Skojarzył on wspomnienia na temat tego, co spotkało daną wspólnotę, z mechanizmem upamiętniania, służącym jej do selekcji treści, z którymi chce się ona identyfikować. Odkrycie to ma kapitalne znaczenie, Uzasadnia bowiem ustanowienie cezury między historią jako obietnicą naukowego sprawozdania a historią jako wynikiem interpretacji przeszłości dokonywanej przez (zbiorowego) wyraziciela określonych przekonań normatywnych. Przekonania te Halbwachs nazywa społecznymi ramami pamięci. Przykładem trwałości ram pamięci, ich odporności na oddziaływania zewnętrzne, są trudności z przygotowaniem wspólnego podręcznika historii przez państwa należące do Unii Europejskiej. Chociaż osiągnięto porozumienie w szeregu innych kwestii (decydujących o możliwości wspólnego prowadzenia polityki), dzieje – nawet te najodleglejsze – wywołują liczne kontrowersje. Podkreślić należy, że w ich przewyciężaniu narzędzia historiograficzne okazują się pomocne tylko połowicznie. Spór dzieli bowiem także akademików.

Pamięć oddziałuje na grupę, a zarazem jest przez nią kształtowana. Aby to objaśnić, Jan Assmann posługuje się rozróżnieniem pamięci komunikatywnej i kulturowej¹². Pamięć komunikatywna obejmuje wydarzenia relacjonowane przez ich uczestników oraz aktorów wcielających się w rolę bezpośrednich spadkobierców ich wspomnień. Działanie to jest pochodną uczestnictwa – nawet jeśli nie osobistego, to uwewnętrznionego ze względu na bliskość osoby zdającej sprawę z tego, czego doświadczyła. Perspektywę wspomnieniową, o której mowa, cechuje nietrwałość. Ci, którzy mają osobisty stosunek do przeszłości, prędzej czy później stają się jej częścią. Nie skutkuje to jednak „zbiorową utratą pamięci”. Wspólnota selekcjonuje i utrwała informacje, z którymi chce się identyfikować. Pomagają jej w tym zinstytucjonalizowani pośrednicy, tacy jak szkoły, placówki naukowe, partie polityczne czy media. Zdaniem Aleidy Assmann to one kształtują pamięć kulturową¹³. Czynią z niej

¹¹ Por. M. H a l b w a c h s, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 36-77.

¹² Por. J. A s s m a n n, *Pamięć kulturowa*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, w: *Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, red. R. Traba, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008, s. 18.

¹³ Zob. A. A s s m a n n, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 143-173.

zbiór artefaktów, określających kierunek zmian zachodzących „tu” i „teraz”, względnie układ punktów stałych, które stanowią rodzaj symbolicznego stebla wspólnoty podejmującej bieżące wyzwania polityczne.

Dodatkowym aspektem rzutującym na historyczną reprezentatywność pamięci kulturowej jest sposób, w jaki się ona kształtuje. Kazimierz Wóycicki kładzie nacisk na dysfunkcje procesu upamiętniania, takie jak stereotypizacja postaw grupowych, manipulacja czy zagrożenie ideologią¹⁴. Gwoli sprawiedliwości, szacowaniu wymienionych zagrożeń winien towarzyszyć umiar. Zgodnie z rozpoznaniem dokonany przez Rolanda Barthesa, mitologizacja przeszłości (rzutującej na teraźniejszość) to działanie podejmowane przez każdą – bez wyjątku – wspólnotę losu¹⁵. Czymś innym jest natomiast świadomość własnych preferencji interpretacyjnych. Bez względu na to, czy są one wynikiem uwewnętrznienia treści, z którymi identyfikuje się zbiorowość, czy zostały jej wpojone przez podmiot zewnętrzny, nic nie zwalnia jej z obowiązku wytworzenia krytycznego dystansu do tego, w co wierzy, a co zarazem określa jej stosunek do innych zbiorowości¹⁶.

Sformułowana hipoteza odsłania istotę problemu. Badania stosunków między narodami, które podzieliła historia, dopóty pozostają niemiarodajne, dopóki nie uwzględni się w nich czynnika pamięci. Czynniki ten – obudowany kulturowo – tyleż może zwracać te narody przeciwko sobie, co skłaniać do refleksji obejmującej punkt widzenia drugiej strony (oraz pytanie o wspólną przyszłość). Podążając tym tropem, ustalić należy, na ile potrzeba reprodukcji własnych symboli odnoszących się do tego, co było, ogranicza gotowość uczestnictwa w dialogu. Czy dialog – jako kryterium etyczne oraz strategia polityczna – wymaga wzajemności? Pytania te odsyłają do definicji dialogu.

Zdaniem Martina Bubera dialog to spotkanie Ja z Ty, symetryczna relacja, która odsłania przed jej uczestnikami niewystarczalność sądów przybierających kształt obiektywnego sprawozdania (To)¹⁷. Przedmiotowe ujęcie rzeczy-

¹⁴ Zob. K. Wóycicki, *Zagadnienie historiografii pamięci*, <https://kazwoy.wordpress.com/mojepublikacje/zagadnienie-historiografii-pamieci/>.

¹⁵ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000. Por. D. Waniek, *Mity założycielskie – mity polityczne. Ich znaczenie w procesie kształtowania współczesnych podziałów społecznych*, „Państwo i Społeczeństwo” (11)2011, nr 4, s. 9-45 (<http://pis.ka.edu.pl/numery/2011-4-Waniek.pdf>).

Dodać należy, że teza Barthesa współgra z koncepcją społecznych ram pamięci Halbwachsa (por. J.A. Barthes, *Collective Memory and the Historical Past*, University of Chicago Press, Chicago–London 2016, s. 224).

¹⁶ Por. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 47n.; por. też: S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 42. Zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

¹⁷ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktór, Pax, Warszawa 1992, s. 40.

wistości społecznej – jako wspólna cecha owych sądów – pozwala podmiotowi panować nad tym, co potrafi on poznawczo ogarnąć. Równocześnie jednak naraża go na (auto)uprzedmiotowienie, będące następstwem przenikania tych samych kategorii poznawczych w obszar refleksji nad złożonością ludzkiej egzystencji. Jak zatem możliwe jest przekroczenie perspektywy rzeczy? Ma ono miejsce wtedy, gdy jednostka spotyka kogoś odwzajemniającego jej ciekawość drugiego człowieka. Przed uczestnikami dialogu rozciąga się wówczas przestrzeń „pomiędzy” – doświadczenie relacji interpersonalnej korygujące ich obraz świata (wcześniej zredukowanego do sumy poznawczo dostępnych obiektów)¹⁸.

Inaczej dialogową relację pojmuje Emmanuel Lévinas¹⁹ w dojrzałym okresie swojej twórczości. Jego zdaniem, oczekiwanie wzajemności jest przejawem myślenia transakcyjnego. Dialog rozpoczyna się od bezinteresownej służby Drugiemu, asymetrycznej odpowiedzialności za jego inność. Asymetria zobowiązania nie wyklucza pozytywnej reakcji podopiecznego. Troskliwy opiekun nie czyni z niej jednak warunku uczestnictwa w dialogu. Odzworowaniem etycznej asymetrii jest rodzicielstwo – relacja, której oczywistym komponentem są nadzieje związane z przyszłością dziecka, lecz także przekonanie o trwałości zobowiązania (niezależnego od okoliczności, w jakich trzeba się z niego wywiązać). Podmiot decyduje się na ponoszenie dodatkowych ciężarów, widząc w tym postępowaniu jedyny sposób na „aktualizację śladu nie-obecnego Boga”²⁰ czy też – by ująć rzecz inaczej – na zastąpienie Go (substytucję). Inicjator spotkania wciela się wówczas w rolę strażnika pamięci o Dobru²¹.

Omówione wyżej klasyczne definicje dialogu wytyczają wprawdzie kierunek badań, lecz nie doprowadzają ich do końca. Możliwość wymiany poglądów nie jest równa chęci porozumienia, zwłaszcza tej chęci, która miałaby odzwierciedlać etyczne bądź religijne dyspozycje człowieka. Konsensualne uzasadnienie postulatów dialogu poprzedza metafizyka (przybierająca postać

¹⁸ Zob. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, tłum. J. Doktor, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 256-279.

¹⁹ Por. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991, s. 16; por. też: J. Tischner, *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 28(1976) nr 1(259), s. 82-85. Zob. S. Decoux, *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli E. Lévinasa*, tłum. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne” 7(1992), s. 339-351.

²⁰ Sformułowanie to jest połączeniem terminów stosowanych przez Lévinasa i jego komentatorów. Należy podkreślić, że ci ostatni posługują się bliźniaczo podobnymi określeniami (por. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 48; T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 24; B. Skarga, *Spotkanie z Lévinasem*, „Przegląd Powszechny” 102(1985) t. 247, nr 5, s. 198).

²¹ Zob. E. Lévinas, *Substytucja, w: Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 215-235.

przekonań moralnych) – poprzedza owo uzasadnienie, lecz go nie zastępuje. Imperatyw otwartości na Drugiego w sposób naturalny uzupełniają bowiem argumenty sprawnościowe (które obejmują korzyści wynikające z porozumienia), polityczne (dotyczące wiążącego charakteru ustaleń dokonywanych wspólnie z innymi), psychologiczne (czyniące z dialogowej więzi warunek wzajemnego zaufania), etyczne (dotyczące wymogu aksjologicznej integralności współzawodnika w wyścigu o lepsze życie) oraz metaetyczne (wykluczające możliwość konsekwentnego zakomunikowania odmowy uczestnictwa w dialogu bez równoczesnego inicjowania zależności konfrontacyjnych, potwierdzających zarzut etycznej dezercji)²².

W rozważaniach dotyczących dialogu międzywspólnotowego wyzwaniem dla badacza zmierzającego do uchwycenia jego specyfiki jest redefinicja pojęcia immanencji podmiotu politycznego. Także wtedy, gdy podmiot ów pozostaje zamknięty na dialog z innymi, w rozmowie – toczącej się w „przestrzeni w jego duszy” – uczestniczą realni interlokutorzy. Ich dialogowa otwartość na siebie oraz potrzeba ochrony depozytu pamięci (skłaniająca ich niekiedy do wyboru strategii monologicznej), to czynniki tyleż współzależne od siebie, co tworzące układ konfrontacyjny. Miarą autentyczności partnera dialogu jest jego tożsamość – na przykład polityczna, historyczna czy gospodarcza. Dialog natomiast stanowi wyraz jego (nie zawsze uświadomionej) gotowości poszukiwania – wraz z posiadaczami odrębnych tożsamości wspólnotowych – nowej jakości komunikacji. To ustalenie wiedzie do dwóch wniosków. Po pierwsze, w relacjach międzywspólnotowych jeden z wymienionych czynników bierze górę nad drugim: albo podmiot skupia się na sobie w stopniu wykluczającym porozumienie z innymi, albo z tegoż porozumienia czyni wartość nadrzędną. Po drugie, warunkiem dialogu międzywspólnotowego jest symetria odpowiedzialności za jego przebieg. Owszem, możliwe są asymetryczne uchylenia w postaci „nadwyżkowej” troski o Drugiego. Troska ta jednak nie może odwracać uwagi podmiotu politycznego od odpowiedzialności za tych, których reprezentuje.

Odnosząc poczynione uwagi do pytania o preferowany sposób rozpamiętywania przeszłości, należy stwierdzić, że nazbyt radykalna w swoich działaniach wspólnota pamięci pozbawia się tytułu wspólnoty dialogu. Istotne jest w tym kontekście pytanie o perspektywę ewaluacyjną uzasadniającą takie rozstrzygnięcie. Rzadko zdarza się, że podmiot polityczny otwarcie podaje w wątpliwość sens dialogu z innymi. Dlatego też akcent pada na owych innych. To oni zmuszeni są do rozeznania intencji ich politycznego partnera. Niepowodzenie dialogowych inicjatyw, choćby niepowodzenie oceniane

²² Por. P. R o t e n g r u b e r, *Dialogowe podstawy etyki gospodarczej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2011, s. 7.

w sposób najbardziej subiektywny, jest doświadczeniem wiążącym – o tyle, o ile wspólnota, którą to spotyka, ma obowiązek reagowania na (domniemane) akty wrogości wobec niej. Łatwo tu o przesadę wynikającą z błędnego rozumienia cudzych zachowań. Wydaje się jednak, że nawet przesada jest lepsza od naiwności bądź politycznej niefrasobliwości.