

# Dipesh Chakrabarty

## Historie mniejszości, przeszłości podrzędne

przełożyła Ewa Domańska

*Literatura na dwulecie  
nr 1-2, 2008*

Toczone ostatnio w demokracjach zachodnich batalie i debaty na temat spornego pojęcia wielokulturowości pobudzały też często dyskusję dotyczącą historii mniejszości. Ponieważ po drugiej wojnie światowej piarstwo historyczne coraz bardziej wkiłało się w tzw. politykę i produkcję tożsamości, we wszystkich demokracjach pojawiło się pytanie, czy do historii narodowych należy włączyć historie grup, które uprzednio były z owej historii wykluczane. W latach sześćdziesiątych lista wykluczonych zawierała nazwy takich grup i klas podrzędnych jak: byli niewolnicy, klasy pracujące, skazańcy czy kobiety. Ten sposób pisania historii znany był w latach siedemdziesiątych jako historia oddolna (*history from below*). Pod presją rosnących żądań demokratyzacji historiografii powyższa lista w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych uległa poszerzeniu i znalazły się na niej grupy etniczne, ludność tubylcza, dzieci i starcy, geje, lesbijki i inne mniejszości. Wyrażenie „historie mniejszości” zaczęto odnosić do tych wymiarów przeszłości, o które walczyli demokratycznie nastawieni historycy. wypowiedziający się przeciwko ich wykluczaniu i pomijaniu w obowiązujących historiach narodowych. W wielu krajach orędownicy historii mniejszości zakwestionowali oficjalne czy obowiązujące podejścia do narodowej przeszłości. Do zakwestionowania tych homogenicznych opowieści wykorzystano postmodernistyczną krytykę „wielkich narracji”. Można powiedzieć, że historie mniejszości ucieleśniają

charakterystyczne cechy demokracji przedstawicielskich – walkę o włączenie i reprezentację.

Historie mniejszości jako takie nie muszą stawiać żadnych fundamentalnych pytań dotyczących historii jako dyscypliny. Praktykujących historyków akademickich często bardziej interesują różnice pomiędzy dobrymi i złymi historiami niż rozważania problemu, kto jest właścicielem danego fragmentu przeszłości. Czasami zakłada się, że złe historie rodzą złą politykę. W jednym z artykułów Eric Hobsbawm powiedział, że „zła historia nie jest niewinna. Jest groźna”. „Dobre historie” z kolei powinny wzbogacać przedmiot historii i czynić ją bardziej reprezentatywną dla społeczeństwa jako całości. „Historie mniejszości”, choć rozpoczęte w trybie opozycyjnym, mogą skończyć jako przykłady „dobrej historii”. Przekształcenie niegdysiejszych opozycyjnych historii mniejszości w „dobre historie” pokazuje, jak w dyscyplinie historii działa mechanizm inkorporacji.

### Historie mniejszości: asymilacja i opór

Na amerykańskich uniwersytetach proces uzyskiwania przez teksty statusu kanonicznego przebiega inaczej w przypadku historii akademickiej, a inaczej w przypadku literatury (w instytutach literatury). Historia związana jest przede wszystkim z tworzeniem narracji. Wszelka relacja z przeszłości może zostać włączona do głównego nurtu dyskursu historycznego, a przez to może go wzbogacić, jeżeli tylko pozytywnie odpowie na dwa pytania: czy dana historia może zostać opowiedziana? I czy bierze pod uwagę broniący się racjonalnie punkt widzenia lub perspektywę, które pozwalają na opowiedzenie danej historii? Pytanie pierwsze, dotyczące tworzenia opowieści, przez długi czas wzbogacało dyscyplinę, wymagając od historyków wyobraźni i kreatywności, zarówno jeżeli chodzi o prowadzenie badań, jak i o stosowanie strategii narracyjnych. Jak opisywać historie grup represjonowanych? Jak tworzyć opowieści o grupach czy klasach, które nie pozostawiły po sobie źródeł? Pytania tego typu często stymulowały innowacje

<sup>1</sup> Eric Hobsbawm, „Identity History is Not Enough”, w tegoż *On History*. Weikensfeld and Nicholson, London 1997, s. 277. Niestety, Hobsbawm nie dostrzega faktu, że nowożytny imperializm europejski w Indiach i na innych terenach wykorzystywał „dobrą historię” do usprawiedliwiania podporządkowania ludzi, którzy według europejskich myślicieli nie posiadali zmysłu historycznego, ale „mitu”

w praktyce historycznej. Niezwykle ważna jest także pozycja autora, która musi być racjonalnie uzasadniona. Może ona wprawdzie odzwierciedlać ideologię, wybory etyczne, filozofię polityczną, ale pula tych możliwości jest ograniczona. Na przykład narracja szaleńca nie jest historią. Narracje oparte na osobistych preferencjach i ogólnie przyjętych opiniach mogą z kolei motywować tworzenie fikcji, ale nie dostarczają racjonalnych uzasadnień do tworzenia historii. Zaufanie do specyficznej racjonalności i do szczególnego rozumienia „realności” świadczy o tym, że w ostatecznym rachunku dokonywane przez historię jako dyscyplinę wyłączenie ma charakter epistemologiczny.

Rozważmy przez chwilę efekty włączenia do dyskursu historycznego przeszłości tak ważnych grup, jak klasy pracujące i kobiety. Odkąd Thompson i Hobsbawm chwycili za pióra i pokazali, że klasy pracujące są w społeczeństwie ważnymi aktorami, historia nigdy już nie była taka sama. W ciągu ostatnich dwóch dekad krytyka feministyczna wywarła niekwestionowany wpływ na współczesną wyobraźnię historyczną. Czy włączenie owych radykalnych posunięć do głównego nurtu rozważań zmieniło istotę dyskursu historycznego? Oczywiście, że tak, ale odpowiedź na pytanie, czy takie włączenie spowodowało kryzys dyscypliny, jest bardziej skomplikowane. Opanowując problem opowiadania historii grup do tej pory pomijanych – zwłaszcza w przypadkach, gdy nie istnieją typowe archiwa – dyscyplina historii odświeża się i pozostaje sobą. Inkluzyja tego rodzaju historii odwołuje się bowiem do zmysłu demokracji, który zawsze wprawiał w ruch naszą dyscyplinę.

Na argument, że narracje historyczne wymagają choćby minimalnego zaangażowania w racjonalność, zwróciła ostatnio uwagę książka *Powiedzieć prawdę o historii*<sup>7</sup>. W centrum tej pracy, której autorkami są trzy najwybitniejsze w Stanach Zjednoczonych feministyczne historyczki, leży kwestia relacji pomiędzy postmodernizmem, historiami mniejszości i powojennymi demokracjami. Autorki akceptują wpływ postmodernizmu o tyle, o ile widzą w nim potencjał do multiplikowania narracji i możliwości różnych sposobów ich tworzenia. Jednak argumenty zaczynają się komplikować, kiedy autorki natykają się na zagadnienia, w których hasła różnorodności narracji wykorzystywane są do kwestionowania wszelkich idei prawdy czy faktów. Jeżeli historie mniejszości posuwają się tak daleko, że przeciwstawiają się samej idei faktu czy dowodu, to – pytają autorki – jak w życiu publicznym można rozstrzygać pomiędzy konkurującymi opiniami?

<sup>7</sup> Jowce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, przeł. Sietan Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2000.



Petrus Bertius, *Tabularum geographicarum contractarum*, 1600

Czy w Stanach Zjednoczonych brak choćby minimalnego porozumienia w kwestii tego, co konstytuuje fakt i dowód, nie doprowadziłby do fragmentacji życia politycznego, i czy w konsekwencji nie osłabiłoby to możliwości funkcjonowania narodu jako całości? Autorki proponują pragmatyczną ideę „prawd możliwych”, które opierałyby się na konsensualnym i racjonalnym rozumieniu faktów historycznych i dowodów. Aby naród mógł skutecznie funkcjonować, rezygnując jednocześnie z roszczeń do wywyższającej go „wielkiej narracji”, prawdy te muszą być zachowane, wtedy bowiem instytucje i grupy ludzkie będą w stanie dokonywać wyborów pomiędzy sprzecznymi historiami i interpretacjami.

Bez względu na swoje ideologiczne powiązania historycy wykazują niezwykłą wprost zgodność, występując w obronie przywiązania metodologii historii do określonego rozumienia racjonalności. Ostatnia książka Georga Iggersa na temat dwudziestowiecznej historiografii podkreśla znaczenie związku pomiędzy faktycznością i racjonalnością w określaniu tego, co konstytuuje dowód historyczny. „Moim zdaniem – pisze Iggers – Peter Novic ma rację, twierdząc, że obiektywność jest w historii nieosiągalna; historyk może jedynie liczyć na prawdopodobieństwo. Oczywiście prawdopodobieństwo nie zasadza się na swobodnym tworzeniu relacji historycznej, ale na racjonalnej strategii orzekania, co w istocie jest prawdopodobne”. Hobsbawm zaś powtarza opinie wspólne dla wielu przedstawicieli tej profesji: „Moda na to, co (przynajmniej w anglo-amerykańskim dyskursie naukowym) określane jest niejasnym pojęciem «postmodernizmu», na szczęście nawet w Stanach Zjednoczonych nie pozyskała sobie tak wielu zwolenników wśród badaczy historii, jak wśród badaczy literatury, kulturoznawców i antropologów społecznych. [Postmodernizm] podał w wątpliwość różnicę pomiędzy faktem a fikcją oraz obiektywną rzeczywistością a dyskursem pojęciowym. Jest on głęboko relatywistyczny”<sup>1</sup>

### Od historii mniejszości do przeszłości podrzędnych

Nie tylko jednak taka opcja jest możliwa. Dyskusje na temat historii mniejszości pozwalają na odmienne rozumienie samego pojęcia „mniejszości”. Jak

<sup>1</sup> Georg Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press, Hanover and London 1997, s. 145 (podkreślenie moje).

<sup>2</sup> Hobsbawm, „Identity History”, s. 271.

wiemy, mniejszość i większość nie są naturalnymi całościami, lecz konstrukcjami. Powszechne rozumienie słów „większość” i „mniejszość” jest statystyczne, ale ich pole semantyczne zawiera też inne założenie: bycia „nadrzędną” lub „podrzędną” figurą w danym kontekście. Na przykład Europejczycy w ramach całej ludzkości liczbowo stanowią mniejszość i tak było od dawna, a jednak ich dziewiętnastowieczny kolonializm opierał się na specyficznym rozumieniu większości i mniejszości. I tak często zakładano, że ich historie zawierały przykłady norm, do których aspirować powinny pozostałe ludzkie społeczności. W porównaniu do Europejczyków, inni wciąż byli „niepełnoletni”, którymi oni, „starsi” tego świata, powinni się opiekować. Jak widać, sama przewaga liczebna nie jest jeszcze gwarantem statusu nadrzędności. Czasami istnieje grupa liczebniejsza od dominującej, a mimo tego jej historie kwalifikuje się jako „historie podrzędnej/historie mniejszości”.

Problem historii mniejszości sprowokował postawienie pytania, co kryje się pod określeniem „mniejszość” czy podrzędność poszczególnych przeszłości. Pewne konstrukcje i doświadczenia przeszłości pozostają „mniejsze” w tym sensie, że ich włączenie do narracji historycznej zamienia je na przeszłości „mniejszej rangi” wobec dominującego w praktyce historii profesjonalnej rozumienia tego, co konstytuuje fakt i dowód (a zatem i wobec obowiązującej zasady racjonalności). „Mniejsze” przeszłości to takie doświadczenia przeszłości, którym w procesie wyjaśniania w języku historii akademickiej zawsze przypisywano „gorsze” czy „marginalne” miejsce. Są to przeszłości, które, by użyć wyrażenia Kanta, są instancjami ludzkiej „niepełności”; to przeszłości, które nie przygotowują nas ani do demokracji, ani do praktyk obywatelskich, ponieważ w życiu publicznym nie zasadzają się na rozwiniętym rozumie<sup>3</sup>

Moje rozumienie słowa „mniejsza” [w znaczeniu „podrzędna” – E. D.] nie pokrywa się z różnymi sposobami jego użycia w teorii literatury, które idą tropem interpretacji Kafki dokonanej przez Deleuze’a i Guattariego, niemniej istnieją między tymi definicjami pewne podobieństwa. Podobnie jak w literaturze, gdzie „mniejsza” implikuje „krytykę narracji tożsamościowych” i „nie przedstawia autonomicznej podmiotowości, co jest ostatecznym celem większej narracji”, tak też i w mom

<sup>3</sup> Immanuel Kant, „Co to jest Oświecenie?”, w: tegoż, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historykograficzne*, przeł. Mirosław Żelazny, Irena Kronska, Adam Landman, Cometa, Toruń 1995, s. 53 i n.

rozaimentu „mniejsza” ma na celu podanie w wątpliwość „większej” [narracji]”. W moim ujęciu opisuje ona związki z przeszłością, które „racjonalność” metod historyka z konieczności czyni „mniejszymi”, „gorszymi” i co w trakcie i jako efekt działania samych tych metod staje się „nieracjonalne”. A mimo to – jak sądzę, związki te powracają jako mileżące składowe warunków, które umożliwiają nam uhistorycznianie. Wyprzedzając wnioski, spróbuję pokazać, jak zdolności (nowożytnej jednostki) do uhistoryczniania zależą w istocie od jej umiejętności uczestniczenia w menowożytnych związkach z przeszłością, które w momencie uhistoryczniania stają się drugorzędne. Pisarstwo historyczne zakłada pluralizm sposobów bycia w świecie.

Nazwijmy owe podporządkowane związki z przeszłością – przeszłościami „podrzednymi” (*subaltern*). Przeszłości te są marginalizowane nie tyle z powodu jakichś świadomych intencji, ile ze względu na fakt, że przedstawiają one momenty czy miejsca, w których będące obiektem badań historyka archiwa nie dają się wykorzystywać do celów historii profesjonalnej. Innymi słowy, są to przeszłości, które opierają się uhistorycznieniu podobnie, jak w badaniach etnograficznych mogą zaistnieć sytuacje, które opierają się możliwości „etnografowania”, to jest prowadzenia badań<sup>7</sup>. W moim rozumieniu przeszłości podrzędne nie należą wyłącznie ani do grup społecznie podporządkowanych czy podrzędnych, ani też do różnych tożsamościowo mniejszości. Grupy dominujące i elity również mogą posiadać podrzędne przeszłości w takim sensie, że uczestniczą one w życiu światów, które podporządkowane są „większym” narracjom instytucji dominujących. zilustruję tę tezę przykładem przeszłości podporządkowanej, który pochodzi z artykułu założyciela *Subaltern Studies Group* – Ranajita Guhy<sup>8</sup>. Pomieważ byłem uczniem zarówno Guhy, jak i tego zespołu, prezentowane tutaj uwagi traktuję bardziej jako autorefleksję badawczą niż jako krytykę. Moim zaś celem jest zrozumienie, co może, a czego nie może dokonać uhistorycznienie przeszłości. Od tego zastrzeżenia zacznę dalszy wywód.

<sup>7</sup> Zob. David Lloyd, *Nationalism and Minor Literature: James Clarence Mangan and the Emergence of Irish Cultural Nationalism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987, s. 19–20, a także Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, rozdz. 3.

<sup>8</sup> Zob. także Gyan Prakash, „Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review*, t. 99, nr 5, grudzień 1994, s. 1475–1491.

<sup>9</sup> O historii i założeniach grupy *Subaltern Studies* pisze Ewa Domanska w szkicu „Historiografia instytucyjna” zamieszczonym w mniejszym numerze „Literatury na Świecie” [przyp. red.]

## Przeszłości podrzędne: przykład

Jak wiadomo, celem *Subaltern Studies* było wpisanie prowadzonych w ich ramach badań w historię nacjonalizmu i narodu oraz walka z wszelkimi elitarnymi preferencjami w pisarstwie historycznym. Uczynienie z „podrzednych” (*subaltern*) samodzielnego podmiotu historii, wysłuchanie ich głosów, poważne potraktowanie ich doświadczeń i myśli, a nie tylko ich materialnych warunków – to były zadania, które przed sobą stawialiśmy. Te intelektualne ambicje i chęć ich spełnienia miały charakter polityczny w tym sensie, że związane były z nowoczesnym rozumieniem demokratycznego życia publicznego. Niekoniecznie wynikały z życia samych klas podrzędnych, a jednym z celów, jak to miało miejsce w przypadku angielskiej „historii oddolnej”, było osadzenie walki o demokrację w Indiach w faktach historii podrzędnej. Patrząc wstecz, dostrzegam jednak problem tkwiący w podrzędnych przeszłościach, które od początku rzucały cień na studia nad grupami podporządkowanymi. Faktycznie można powiedzieć, że tym, co różni projekt *Subaltern Studies* od starszej tradycji „historii oddolnej” jest krytyczna autorefleksja obecna w pisarstwie związanych z tą grupą historyków.

Opublikowany w jednym z pierwszych numerów periodyku *Subaltern Studies* znakomity artykuł Ranajita Guhy „The Prose of Counter-Insurgency” uznany został za klasykę gatunku. Myślę, że w przedsięwzięciu, jakim jest ten tekst, obecny jest paradoks, który wynika właśnie z czynionych przez historyka usiłowań wmontowania historii klas podrzędnych do głównego nurtu dyskursu historycznego. Najważniejszym celem artykułu Guhy było wykorzystanie powstania Santalów z 1855 roku do ukazania głównej zasady historii podrzędnej, a było nią uczynienie ze świadomości rebelianta rdzenia narracji na temat tego powstania (Santalowie to grupy plemienne zamieszkujące Bengal i Bihar, które w 1855 roku wzniciły powstanie zarówno przeciwko Brytyjczykom, jak i napływowym Hindusom). Guha pisze o tym słowami oddającymi ducha wczesnych prac *Subaltern Studies*:

W literaturze przedmiotu świadomość [uczestniczącego w powstaniu chłop] cieszyła się nikłym zainteresowaniem. Historiografia zadawała się ujęciem rebelianckiego chłopca jedynie jako jednostki statystycznej lub też członka klasy, a nie jako bytu, którego wola i rozum tworzyły praktykę określaną mianem „powstania” [...]. Insurekcja uznawana jest za coś, z e-

wnętrznego wobec świadomości chłopca, a z Przyczyny robi się zastępujący Rozum i antom, logikę tej świadomości”

Ważnym sformulowaniem jest tutaj „logika świadomości” – wskazuje ona bowiem na analityczny dystans, na który Guha-historyk musiał się zdobyć wobec przedmiotu badań, czyli wobec samej świadomości. Badając historię powstania Santalów w 1855 roku, natknął się on na zjawisko powszechne w życiu chłopów: wiarę w sprawczość bytów nadludzkich. Przywódcy powstania tłumaczyli wybuch rebelii w kategoriach zjawisk nadprzyrodzonych – jako akt dokonany na ządanie boga Santalów Thakura. Guha zwraca uwagę na dowody i podkreśla wagę, jaką ta właśnie świadomość miała dla samych powstańców. Przywódcy powstania, Sidhu i Kanu, twierdzili, że Thakur obiecał im, iż kule Brytyjczyków nie zranią wiernych mu rebeliantów. Guha starannie omija wszelkie instrumentalne i elitarystyczne odczytanie tego stwierdzenia. Píše on:

Nie były to publiczne oświadczenia, mające na celu wywołanie wrażeń na zwolennikach. [...] To były słowa więźniów stojących w obliczu egzekucji. Skierowane do wrogich śledczych stacjonujących w obozach wojskowych jako propaganda były bezużyteczne. Głoszone przez członków plemienia, którzy wedle wszelkich danych jeszcze nie nauczyli się klamać, dla wypowiadających je stanowiły prawdę i tylko prawdę<sup>10</sup>

W analizie Guhy ujawnia się istniejące w projekcie *Subaltern Studies* napięcie. Jego zwrot „logika świadomości” oraz koncepcja prawdy, która była prawdą tylko dla osób ją wypowiadających, są aktami zakładającymi krytyczny dystans, który stanowi punkt wyjścia dla sposobu rozumienia historyka. Literalnie rzecz biorąc, powyższe stwierdzenie chłopskiego powstańca ukazuje go jako jednostkę podporządkowaną, która odmawia sobie podmiotowości i mocy sprawczej. Mówi on: „wznieciłem powstanie, ponieważ ukazał mi się Thakur i kazał mi to zrobić”. Kolonialny sekretarz przekazał jego własne słowa w ten sposób: „Kanu i Sidhu nie walczyli. Thakur sam będzie walczył”. Zatem we własnym ujęciu podporządkowany niekomiecznie jest podmiotem swojej historii, ale zdecydowanie jawi się jako taki w historii *Subaltern Studies* czy w demokratycznie zorientowanej histo-

<sup>10</sup> Ranajit Guha, „The Prose of Counter-Insurgency” w *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak (red.), Oxford University Press, New York 1988, s. 46–47.

<sup>11</sup> Tamże, s. 80

rii. Co się zatem dzieje, kiedy z jednej strony poważnie traktujemy perspektywę podporządkowanych (podporządkowany przypisuje wywołanie powstania jakiemś bóstwu), a z drugiej przypisujemy mu moc sprawczą i podmiotowość, którą negują jego własne słowa?

Guha rozwiązuje ten problem w następujący sposób: jego pierwsze posunięcie skierowane jest przeciwko praktykom świeckiej i marksistowskiej historiografii. Polega ono na tym, że autor odrzuca analizy, ujmujące religię jako proste przemieszenie ludzkich relacji, które same w sobie są świeckie (klasowość, władza, gospodarka itd.), na byty nieludzkie. Guha jest świadomy, że nie jest to zwykle ćwiczenie w demystyfikacji:

Według relacji, religijność była dla *hool* (powstania) kwestią zasadniczą. Pojęcie władzy, które je napędzało [...] [miało] charakter jednoznacznie religijny. Władza nie była tutaj treścią uzależnioną od religii jako jej zewnętrznej formy. [...] Stąd przypisywanie powstania nie poczuciu krzywdy, ale zadaniu bóstwa; stąd też odprawianie rytuałów zarówno przed (ceremonie błagalne mające odsunąć apokalipsę Pradawnego Węża [...]), jak i w czasie powstania (modły do bogini Durgi, rytualne kąpiele w Gangesie itd.); stąd też tworzenie i rozprzestrzenianie mitu za pomocą jego charakterystycznego nośnika, jakim jest pogłoska<sup>11</sup>

Mimo jednak intencji Guhy, aby poważnie wsłuchiwać się w głos powstańca, jego analizy nie mogą przypisać Thakurovi takiej mocy sprawczej, jaką daje bogu opowieść o powstaniu przekazana przez Santalów. Bromiąca się racjonalnie strategia narracyjna nowożytnego rozumienia życia publicznego nie może opierać się na związku, który przypisuje bogom albo mocom nadprzyrodzonym bezpośrednią ingerencję w sprawy świata. Santalowscy wodzowie rebelii nie reprezentują takiego rozumienia powstania, które uznać można za historyczną przyczynę demokracji, obywatelstwa czy też socjalizmu. Rozumienie to musi zostać poddane reinterpretacji. Historycy przyznają siłom nadludzkim miejsce w pewnym systemie religijnym czy w rytualnych praktykach, ale przypisanie im realnej mocy sprawczej mającej wpływ na wydarzenia historyczne byłoby wystąpieniem przeciwko zasadom ustalania faktów, które tworzą dla dyskursu historycznego procedury regulujące dyskusje na temat przeszłości.

<sup>11</sup> Tamże, s. 78

Ciekawie na ten temat pisał protestancki teolog hermeneuta Rudolf Bultmann: „Jedno z założeń metody historycznej stanowi, że historia jest całością w sensie zamkniętego *continuum* skutków, w którym jednostkowe wydarzenia powiązane są ze sobą łańcuchem przyczynowo-skutkowym”. Bultmann nie utożsamia jednak nauk historycznych z mechanistycznym rozumieniem świata i wyjaśnia swoje twierdzenie w następujący sposób:

„Nie znaczy to, że proces historyczny determinowany jest przez prawa przy- czynowe i że nie istnieją wolne decyzje ludzkie, których działaniem okreś- lają bieg zdarzeń historycznych. Nawet jednak wolne decyzje nie istnieją bez przyczyn, bez motywów, a zadaniem historyka jest poznanie owych motywów działań. Wszelkie motywy i wszelkie działania mają swoje przy- czyny i skutki; metoda historyczna zakłada, że możliwe jest zarówno ujawnie- nie motywów, jak i istniejących między nimi związków, co prowadzi do zrozumienia procesu historycznego jako zamkniętej całości.

Bultmann wyciąga wniosek umożliwiający nam dostrzeżenie luki, która oddzielać musi wykorzystywany przez historyka do wyjaśnienia powstania Santalów zestaw reguł eksplanacyjnych od reguł, które stosują sami Santalowie (nawet jeżeli założy- my, że niektóre z nich mogą być wspólne). Myślę, że wnioski Bultmanna znajdują zastosowanie w naszej dyskusji na temat podrzędnych przeszłości.

Zamknięcie [założona „zamknięta całość” procesu historycznego] zna- czy, że *continuum* zdarzeń historycznych nie może być otwarte na inger- encje sił nadludzkich, transcendentne moce i w tym sensie „cud” nie ist- nieje. Cud taki byłby wydarzeniem, którego przyczyna leży poza historią. Na przykład, choć Nowy Testament mówi o ingerencji Boga w historię, to nauka historyczna nie może ukazać takiego boskiego aktu, może jedynie wskazać, że działania takie istnieją dla tych, którzy w nie wierzą. Oczywiście, podobnie jak to się robi w nauce historycznej, nie trzeba twierdzić, że taka wiara jest złudzeniem i że Bóg nie oddziałuje na historię, jednak nie można uznawać takiego aktu i opierać się na nim; można tylko pozos- tawić człowiekowi wolną wolę, by ten sam zdecydował, czy w zdarze- niu historycznym, które samo w sobie rozumiane jest w kategoriach im- manentnych historycznych przyczyn, chce dostrzec rękę Boga!<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Rudolf Bultmann, „Is Exegesis Without Presuppositions Possible?” w: *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Kurt Mueller-Vollmer (red.), Continuum, New York 1985, s. 244.

Zanim stwierdzenie Santalów, że głównym inicjatorem powstania był bog, uzy- ska miejsce w narracji historycznej, należy je poddać antropologizacji, to znaczy zmienić na religijne przeświadczenie albo na przedmiot analizy antropologicz- nej. Postawa Guhy wobec rozumienia zdarzenia prezentowanego przez Santalów była kombinacją antropologicznej uprzejmości („szanuję wasze wierzenia, ale ich nie podzielam”) i marksistowskiej (czy nowożytnej) tendencji do rozumienia „religii” jako formy wyalienowanej czy przemiesionej świadomości. „Biorąc to wszystko pod uwagę – pisze Guha – o powstaniu można mówić w tym przypadku tylko w kategoriach świadomości religijnej”, ale szybko dodaje: „była to masowa demonstracja autoalienacji (by posłużyć się marksowskim określeniem istoty re- ligijności), która skłoniła rebeliantów do postrzeżenia swojego planu jako efektu działań woli innej niż ich własna”<sup>14</sup>.

Oto przykład tego, co określiłem mianem przeszłości podrzędnych: prze- szłości, które nigdy nie mogłyby wejść do historii akademickiej jako przypisane do własnej postawy historyka. Obecnie możemy zastosować strategię wielogło- sowych historii, dzięki którym głosy podporządkowanych stają się bardziej wy- raźne niż we wczesnej fazie *Subaltern Studies*. Można nawet powstrzymać się od wplecenia tych wielu głosów do jednego i pozostawić narrację otwartą (tak, jak to zrobił Shahid Amin w książce *Events, Memory, Metaphor*)<sup>14</sup>. Chodzi jednak o to, że historyk, jako historyk, a nie jako Santal, wyjaśniając i opisując wydarzenia, nie może powoływać się na siły ponadludzkie.

### Polityka podrzędnych przeszłości

Zwycięski pochod historii mniejszości zaowocował odkryciem podrzędnych przeszłości i powołaniem do życia historyczności, która pozwala nam dostrzec gra- nice istniejących w praktykach historii dyscyplinarnej sposobów widzenia prze- szłości. Dlaczego? Bowiem dyscyplina historii – jak twierdzi wielu, a ostatnio Greg Denning i David Cohen – jest tylko jednym z wielu sposobów pamiętania

<sup>13</sup> *Selected Subaltern Studies*, Guha & Spivak (red.), s. 78.

<sup>14</sup> Shahid Amin, *Events, Memory, Metaphor*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1995.

o przeszłości<sup>15</sup>. W artykule Gubry, opór „dowodu historycznego” wobec odczytania przeszłości przez historyka – santalski bóg Thakur, który stoi pomiędzy demokratycznym, marksistowskim historykiem a Santalami, jakby był historycznym podmiotem – powołuje do życia mniejsze czy też podrzędne przeszłości w procesie tworzenia nowożytnych narracji historycznych. Podrzędne przeszłości są jak twarde supły, które wystają i zmieszkać gładko utkaną powierzchnię materiału. Kiedy w ramach demokratycznego projektu włączania wszystkich grup i jednostek do głównego nurtu historii piszemy historię mniejszości, zarówno słyszymy, jak i antropologizujemy głos Santalów. Nie możemy jednak pisać historii z uwewnętrznionej przez nas perspektywy religijnej Santalów. Produkuje się zatem „dobre”, niepodporządkowane historie, które odpowiadają regułom dyscypliny.

Postawienie tego problemu doprowadziło do prób uprawiania historii w odmienny sposób i do przyzwolenia na pewną równość pomiędzy historiami historyków i innymi ujęciami przeszłości. Badacze poddający obecnie rewizji granice historii jako dyscypliny robią to w różny sposób: fikcjonalizują przeszłość, w ramach nowych badań kulturowych zajmują się miejscami wspólnymi filmu i historii, skupiają się bardziej na badaniu pamięci niż historii, próbują różnych form pisarskich i innych sposobów przedstawiania<sup>16</sup>. Rodzaj dyscyplinarnego konsensusu dotyczącego metod historycznych, który kiedyś, w latach sześćdziesiątych, reprezentowany był (przynajmniej na uczelniach anglo-amerykańskich) przez kursy metodologii i teorii historii, standardowo prezentujące Collingwooda, Carra czy Blocha jako główne postacie, zaczął być kwestionowany, przynajmniej przez tych, którzy pisali historię grup marginalizowanych czy społecz-

<sup>15</sup> Greg Deinig, „The Poetics of History” w tegor., *Performances*, Melbourne: Melbourne University Press, 1996, s. 45–63; David Cohen, *The Coming of History*, University of Chicago, Chicago 1994; Ashis Nandy, „History's Forgotten Doubles”, „History and Theory”, t. 34, 1995, s. 44–66; Klaus Neumann, *Not the Way It Really Was: Constructing Tolan Past*, University of Hawaii Press, Honolulu 1992; Chris Healy, *From the Ruins of Colonialism: History as Social Memory*, Cambridge University Press, Melbourne 1997; Stephen Muecke, „The Sacred in History”, „Humanities Research” t. 1, 1999, s. 27–37; Ann Cuthoys i John Docker, „Time, Eternity, Truth, and Death: History as Allegory”, „Humanities Research”, t. 1, 1999, s. 5–26.

<sup>16</sup> Problem alternatywnych przeszłości podkreślany jest w następujących pracach na temat historii Indii: Amin, *Events, Memory, Metaphor*; Ajay Skaria, *Hybrid Histories, Forests, Frontiers, and Wilderness in Western India*, Oxford University Press, Delhi 1999; Samrath Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780–1950*, State University of New York Press, Albany 1998 (rozdz. 5, 7 i 8).

ności meuropejskich. Nie oznacza to metodologicznej anarchii (choć niektórzy poczuli się zagrożeni już samą możliwością jej zaistnienia), czy też, że Collingwood i jemu podobni stali się nieistotni. Znaczący to jednak, że pytanie zadane przez E.H. Carra „czym jest historia?” musi zostać ponownie postawione na potrzeby naszych czasów<sup>17</sup>. Naciski zawartego w językach i w historii mniejszości pluralizmu doprowadziły do metodologicznego i epistemologicznego zakwestionowania zasad istnienia pisarstwa historycznego.

Przyszłość pokazuje, jak problemy te zostaną rozwiązane, jednak pewne jest jedno: włączenie historii mniejszości do historii narodowej okazało się problemem znacznie bardziej złożonym niż prosta operacja zastosowania istniejących metod do badań nowych zbiorów archiwalnych i dodania ich rezultatów do istniejącej zbiorowej mądrości historiografii. Załamało się podejście do wiedzy jako postępującej kumulacji odkryć. Otwarte zaś pozostaje pytanie: czy istnieją takie podejścia do przeszłości, które nie mogą zostać uchwycone przez metody historii albo które ujawniają jej ograniczenia? Obawy, że takie pytania mogą doprowadzić do wybuchu irracjonalizmu, że jakiś rodzaj ponowoczesnego szaleństwa ogarnie Historiolandię, wydają się przesadą, bowiem dyscyplina ciągle bezpiecznie przywiązana jest do pozytywistycznych sił nowożytnej biurokracji, sądownictwa i aparatów rządowych. Hobsbawm, na przykład, dostarcza dowodów bliskich związków historii z prawem i innymi instytucjami sprawowania władzy. Pisze on: „procedury prawa sądowego, które w równym stopniu opierają się na dowodach, jak na opiniach badaczy historii, pokazują, że różnice pomiędzy faktem historycznym i kłamstwem nie są ideologiczne... Kiedy niewinna osoba oskarżona jest o morderstwo i próbuje dowieść swej niewinności, wymagane są metody nie «ponowoczesnego» teoretyka, ale tradycyjnego historyka”<sup>18</sup>. Dlatego też Hobsbawm zgodziłby się, że historie mniejszości muszą zastosować się do zasad „dobrej historii”, bowiem historia ta przemawia do form demokracji przedstawicielskiej i sprawiedliwości społecznej, z którymi zaznajomiły nas, jakkolwiek każdy na swój sposób, liberalizm i marksizm.

Jednak historii mniejszości stać na więcej. Pod naciskiem pogłębiającej się walki o demokrację, cel tworzenia historii „mniejszości” staje się podwójny. Ujmę to w następujący sposób: „dobra” historia mniejszości dotyczy zwiększe-

<sup>17</sup> Chodzi o klasyczną książkę Edwarda H. Carra, *What is History?* (1961), wydanie polskie: Edward H. Carr, *Historia. Czym jest*, przeł. Piotr Kuc, Zysk i S-ka, Poznań 1999 [przyp. tłum.].

<sup>18</sup> Hobsbawm, „Identity History”, s. 272.

na zasięgu sprawiedliwości społecznej i demokracji przedstawicielskiej, ale z drugiej strony mówienie o „granicach historii” związane jest z prowadzoną często po omacku walką o nieetatystyczne formy demokracji, których bądź to jeszcze nie umiemy zrozumieć, bądź też nawet sobie wyobrazić. Dzieje się tak, dlatego że nasze uwrażliwienie na „mniejszościowy” charakter podrzędnych przeszłości kaze nam poprzestać na konstatacji różnorodności i odstąpić od poszukiwania nadrzędnej zasady scalającej. Nie ma zadnego trzeciego głosu, który wchłonałby odrębne głosy Guhy i Santalowskiego przywódcy: jesteśmy skazani na nie i na lukę między nimi, która ujawnia nieredukowalną różnorodność w naszych własnych doświadczeniach historyczności.

### Zywe i martwe przeszłości

Chciałbym teraz zbadać problem różnorodności tak, jak go widzę. Jak to zazwyczaj robimy w piśmarstwie historycznym, możemy potraktować dziewiętnastowiecznego Santala dawkami historyzmu i antropologii. Innymi słowy, możemy potraktować go jako „znaczące” (*signifiant*) innego miejsca i czasu. W takim przypadku pomiędzy historykiem a dowodem utrzymany zostaje związek podmiotowo-przedmiotowy: przeszłość pozostaje martwa, historyk zaś, opowiadając historię, przywraca ją do życia<sup>19</sup>. Jednakże Santal ze swoim stwierdzeniem: „zrobiłem, jak mi kazał bóg”, stawia nas w obliczu specyficznego bycia w świecie i prowokuje do postawienia pytania: „czy ów sposób bycia stanowi potencjał także naszego własnego życia i sposobu, w jaki określamy naszą terażniejszość? Czy Santal pomaga nam zrozumieć zasadę, według której i my w pewnych okolicznościach żyjemy? Pytania te ani nie historyzują, ani też nie antropologizują Santala, bowiem ilustracyjna moc Santala jako przykładu możliwej terażniejszości nie jest determinowana przez jego imność. W tym przypadku Santal jawi się jako nam współczesny, a związek podmiotowo-przedmiotowy, który zazwyczaj określa stosunek historyka do jego archiwum, rozmywa się w tym geście. Zabieg

<sup>19</sup> Zob.: Ashis Nandy, „From Outside the Imperium”, w: tegoż, *Traditions, Tyranny and Utopia: Essays in the Politics of Awareness*, Oxford University Press, Delhi 1987, s. 147–148 i moja dyskusję zawartą w artykule, „The Modern Indian Intellectual and the Problem of the Past: An Engagement With the Thoughts of Ashis Nandy”, „Emergences”, t. 7/8, 1995–96, s. 168–177

ten przypomina posunięcie Kierkegaarda krytykującego odczytania biblijnej historii Abrahama poświęcającego swego syna Izaaka, które albo uznają, że zasługuje ona na historyczne i psychologiczne wyjaśnienie, albo traktują ją jako metaforę czy alegorię, ale nigdy nie przedstawiają jej jako opcji dla żyjącego we współczesnym świecie wiernego. „Nie warto pamiętać o takiej przeszłości – pisze Kierkegaard – która nie może się stać terażniejszością”<sup>20</sup>

Pozostać wiernym heterogeniczności w momencie, kiedy historyk spotyka dziewiętnastowiecznego chłopca, to pozostać z różnicą pomiędzy dwoma wskazanymi wyżej posunięciami. Jednym jest uhistorycznienie Santala dokonane w interesie historii sprawiedliwości społecznej i demokracji, a drugim jest odrzucenie tego uhistorycznienia i ujrzenie Santala jako postaci wskazującej na potencjał terażniejszego życia. Owe dwa posunięcia wzięte razem umożliwiają nam kontakt z różnymi sposobami bycia, które współtworzą naszą terażniejszość. Archiwa pozwalają nam zatem dostrzec pękniętą istotę każdego „teraz”, w którym możemy się znaleźć; taka jest właśnie funkcja podrzędnych przeszłości.

Mnogość naszego bycia stanowi podstawowe założenie każdego rozumienia tego, co wydaje się inne. Trafnie ujął tę kwestię Wilhelm von Humboldt w przedstawionym w 1821 roku w Berlińskiej Akademii Nauk wykładzie „O zadaniu historiografa”. „Tam, gdzie głęboka przepaść rozdziela dwie istoty, nie ma między nimi żadnej nici porozumienia. Aby się więc zrozumieć, należy się uprzednio zrozumieć w pewnym innym sensie”<sup>21</sup>. Nie jesteśmy tacy, jak dziewiętnastowieczny Santal, a on sam nie może być całkowicie zrozumiany dzięki przytoczonym tu zdaniom. Empiryczni i historyczni Santalowie mieliby ponadto inne relacje z nowożytnością i kapitalizmem, których nie wzięłem tutaj pod uwagę. Z łatwością można też stwierdzić, że dzisiejsi Santalowie znacznie różniliby się od tych dziewiętnastowiecznych i że postawieni by byli w obliczu całkowicie innych okoliczności społecznych. Mogliby nawet wydać profesjonalnych historyków. Nikt nie zakwestionowałby tych historycznych zmian. Jednak dziewiętnastowieczny Santal – a jeżeli mam rację, to również wszyscy ludzie żyjący w innych czasach i miejscach – w pewnym sensie zawsze są nam współcześni: musimy przyjąć

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard, „Bojaźń i drzenie” w: tegoż, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 27

<sup>21</sup> Wilhelm von Humboldt, „O zadaniu historiografa” w: *Opowiadanie historii w memickiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświeceni do współczesności*, wybor. przekł. i oprac. Jerzy Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 74



takie założenie początkowe, jeżeli w ogóle chcemy ich zrozumieć. Pisarstwo historyczne musi zatem zakładać zarówno mnogość czasów, które ze sobą współistnieją, jak i odłączenie się teraźniejszości od siebie samej. Ową dysjunkcję pozwalają nam dostrzec właśnie podrzędne przeszłości.

Argument ten stanowi w istocie rdzeń nowożytnej historiografii. Na przykład można stwierdzić, że pisanie historii średniowiecznej zasadza się na założonej współczesności średniowiecza lub też na niewspółczesności teraźniejszości wobec siebie samej, co na jedno wychodzi. Średniowiecze w Europie często wiąże się z siłami nadprzyrodzonymi i magią, ale jego uhistorycznienie jest możliwe, bowiem podstawowe cechy średniowiecza nie są dla żyjących obecnie zupełnie obce (choć dokonały się historyczne zmiany, które oddzielają obie epoki). Historycy średniowiecza rzadko świadomie zwracają na to uwagę, ale nietrudno dostrzec działanie tego założenia w ich metodzie. Na przykład w pracach Arona Gurewicza nowożytność zawiera pakt ze średniowieczem, posługując się antropologią, to jest wykorzystując współczesne źródła antropologiczne pochodzące spoza Europy do nadawania znaczenia przeszłości Europy. W obliczu globalnej współczesności zawieszemu ulega całkowite temporalne odseparowanie średniowieczna od nowożytności. Peter Burke wypowiada się na temat tego intelektualnego zapętlenia pomiędzy średniowieczną Europą a współczesnymi źródłami antropologicznymi w swoim wprowadzeniu do książki Gurewicza. „Już w latach sześćdziesiątych – pisze Burke – Gurewicz mógł być określany jako antropolog historii i faktycznie czerpał on inspiracje z antropologii, a zwłaszcza z gospodarczej antropologii Bronisława Malinowskiego i Marcela Maussa, który swój słynny tekst o darze rozpoczął od cytatu z poematów skandynawskiej *Eddy*”<sup>22</sup>

Podobne podwójne posunięcie uhistorycznienia średniowiecza z jednej strony i jego uwspółczesnienia z drugiej, można dostrzec w następujących słowach Jacques’a Le Goffa, który poszukuje wyjaśnienia europejskiej wrażliwości średniowiecznej: „Współczesny człowiek, nawet ten, który zasięga porad jasnowidzów i wrózek, wywołuje duchy przy kręcącym się stoliku i uczestniczy w czarnych mszach, jest świadom wyraźnej granicy między tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, między tym, co naturalne, a tym, co ponadnaturalne. Jednakże nie było tak w przypadku człowieka w wiekach średnich. Nie tylko to, co widzial-

ne, było dla niego odbiciem tego, co niewidzialne, lecz i to, co ponadnaturalne, stałe interweniowało w codziennym życiu”<sup>23</sup>. To skomplikowany fragment. Pozornie dotyczy tego, co dzieli średniowiecze od nowożytności. Ta różnica jednak czyni ze średniowiecza wiecznie istniejącą potencjalność, która przenika nowożytne praktyki, i jeżeli tylko bylibyśmy w stanie zapomnieć o „granicy” pomiędzy widzialnym i niewidzialnym w opisie Le Goffa, to znaleźlibyśmy się po jej drugiej stronie. Ludzie, którzy kontaktują się dzisiaj z jasnowidzami, są nowożytni wbrew sobie, bo mimo że angażują się oni w średniowieczne „praktyki”, to nie są w stanie przekroczyć nowożytnych nawyków. Umieszczone na początku cytatu odwołanie do współczesnego człowieka sugeruje zdziwienie, które odczuwa się wobec anachronizmu tych praktyk tak, jakby samo ich istnienie otwierało lukę w *continuum* teraźniejszości przez wprowadzenie w nią czegoś, co jest średniowieczu podobne, a jednak nim nie jest. Le Goff ocala teraźniejszość, twierdząc, że nawet w praktykach tych ludzi tkwi coś nieredukowalnie nowożytnego, a mianowicie dostrzeżona przez nich różnica pomiędzy widzialnym i niewidzialnym. Jednak ta różnica istnieje jedynie jako granica, która definiuje różnicę pomiędzy średniowieczem i nowożytnością. A ponieważ różnica zawsze znamionuje relację, bo – podobnie jak granica – tyleż samo oddziela, ile łączy, można wysnuć wniosek, że średniowiecze musi trwać razem z teraźniejszością czy nowożytnością, choćby tylko jako kres czy granica praktyk i dyskursów, które definiują nowożytność.

Podrzędne przeszłości są znakami tej granicy. Wraz z nimi dotykamy limitów dyskursu historii. Jak pisałem wyżej, dzieje się tak, ponieważ podrzędne przeszłości nie podsuwają historykowi żadnego pryncypium narracji, które broniłoby się racjonalnie w publicznym życiu nowożytnym. Posuwając się dalej, zobaczymy, że zasada racjonalności wskazuje z kolei na głęboki związek istniejący pomiędzy nowożytnym tworzeniem życia publicznego a projektem sprawiedliwości społecznej. Nic dziwnego, że marksistowski badacz Fredric Jameson rozpoczyna swoją książkę *The Political Unconscious* od zalecenia: „zawsze uhistoryczniajmy!”<sup>24</sup> Nazywa on ten slogan „jedynym absolutnym, a nawet można powiedzieć «transhistorycznym» imperatywem w całej dialektycznej myśli”<sup>25</sup>. Jeżeli mój wywód jest słuszny, to problematyczna jest w tym zaleceniu nie kwe-

<sup>22</sup> Peter Burke „Editorial Preface” to Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. XVII.

<sup>23</sup> Jacques Le Goff, „Człowiek średniowiecza” w: *Człowiek średniowiecza*, pod red. Jacques’a Le Goffa, przeł. Maria Radożycka Paoletti, Volumen i Marabut, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 42-43.

<sup>24</sup> Fredric Jameson, „Preface” w tegor., *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca 1981, s. 9.

sta uhistorycznieniu, ale słowo „zawsze”. Pomieważ podrzędnie przeszłości kwestionują założenie o ciągłym, jednorodnym, wiecznym biegnącym czasie, który umożliwia wyobrazenie sobie owego „zawsze”, powodują też, że terażniejszość – jak pisze Derrida – „wychodzi z formy”<sup>25</sup>

### Supły czasu i pisarstwo historyczne

Uhistorycznieniu można dokonać o tyle, o ile akceptuje się sposób bycia w świecie, który odpowiada tkwiacej u podstaw nauk społecznych zasadzie „odezaruwania świata” (odróżniam tutaj wiedzę od praktyki)<sup>26</sup>. Ale „odezaruwanie” nie jest jedyną zasadą, za pomocą której „czynimy ziemię światem. Rzeczy nadprzyrodzone mogą istnieć w innych sposobach bycia, i to nie zawsze jako efekt świadomych przekonań lub idei. Zagadnienie to ilustruje anegdota o poecie W.B. Yeatsie, którego zainteresowanie wrózkami i innymi nadprzyrodzonymi istotami z irlandzkich podań ludowych jest dobrze znane. Przytocze tę historię tak, jak usłyszałem ją od mojego przyjaciela Davida Lloyda:

Pewnego dnia, a było to w czasie intensywnych badań prowadzonych nad irlandzkim folklorem w ralmczym regionie Connemara, William Butler Yeats odkrył skarb. Skarbem tym była niejaka Pani Connolly, która dysponowała najwspanialszym repertuarem baśni. Przesiedział w jej małym domku cały dzień, słuchając i zapisując opowiadane przez nią historie, przysłowia i mądrości. Kiedy nadszedł wieczór, zaczął zbierać się do wyjścia i ciągle oszolomiony tym, co usłyszał, wstał. Pani Connolly zegnana go w drzwiach, a kiedy doszedł do bramy, odwrócił się i powiedział do niej cicho: „Jeżeli mogę, chciałbym zadać Pani jeszcze jedno pytanie: czy wierzy Pani w te wróżki?” Pani Connolly odrzuciła do tyłu głowę i roześmiała się. „Och nie, Panie Yeats, wcale nie wierzę” Yeats zamilkł, od

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, przeł. Peggy Kamuf, Routledge, New York and London 1994.

<sup>26</sup> Używając pojęcia „odezaruwanie” nie zaprzeczam temu, co powiedziano na temat „magii” towarów czy o magicznych aspektach samej nowożytności. Sam twierdzę, że tzw. nowożytność może być zarazem i menowżytność. Krytyczną dyskusję na temat „odezaruwania” można znaleźć w Jacques Ranciere, „The Archeomodern Turn” w: *Walter Benjamin and the Demands of History*, Michael P. Steimberg (red.), Cornell University Press, Ithaca and London 1996, s. 24-40.



Petrus Bertius, *Asiae Descriptio*, 1618

wrocił się i odszedł ciężkim krokiem. Usłyszał jednak podążający za nim głos Pam Connolly: „Ale one istnieją, Pame Yeats, one istnieją”<sup>37</sup>

Jak doskonale wiedziała stara Pam Connolly, a o czym często zapominają badacze społeczni, istnienie bogów i duchów nie zależy od ludzkiej wiary. Do życia powołują je bowiem nasze praktyki<sup>38</sup>. Są one elementami wzorców różnych sposobów istnienia, dzięki którym tworzymy tak różnorodną teraźniejszość; to właśnie dysjunkcje w teraźniejszości pozwalają nam z tymi różnymi sposobami bycia współistnieć. Te inne sposoby bycia też nie są pozbawione problemów władzy i sprawiedliwości – do tego stopnia, że nowożytnie instytucje publiczne robią im miejsce, ponieważ przenikają się one wzajemnie – ale stawiane są w kategoriach innych niż polityczno-nowożytnie.

Chciałbym zakończyć, zwracając uwagę na jeszcze jedną kwestię: otóż relacja pomiędzy tym, co określiłem mianem podrzędnych przeszłości, a praktyka uhistorycznienia nie opiera się na wzajemnym wykluczaniu. Dzieje się tak dlatego, że mamy już doświadczenia tego, co czyni teraźniejszość niewspółczesną z samą sobą, a co możemy uhistorycznić. Tym, co pozwala historykom na uhistorycznienie średniowiecza czy starożytności, jest fakt, że światy te nigdy nie są całkowicie stracone. Zamieszkujemy ich fragmenty – nawet, jeżeli zaliczamy się do ludzi nowożytnych i świeckich. Żyjemy bowiem w suplach czasu, które próbujemy rozplatać, jakby były one częściami węzła (w istocie, w ten właśnie sposób możemy postrzegać chronologię)<sup>39</sup>

W moim języku mówi się, że czas umiejscawia nas w strukturze *granthi*, stąd bengalskie określenie *shomov-granthi*, gdzie *shomov* znaczy „czas”, a *granthi* odnosi się do różnego rodzaju łączników, od złożonych stawów kostnych w palcach, do złączy w lodygach bambusa. Dlatego też możemy mieć dwojaki-go rodzaju związek z Santalami. Po pierwsze, możemy się określić jako nowożytnie podmioty, które traktują styl życia Santalów jako przedmiot badań historycznych. Możemy jednak dostrzec w sposobie bycia Santalów pewną propozycję

<sup>37</sup> Prywatna rozmowa z Davidem Llovdem.

<sup>38</sup> Świetne studia nad „myślą afrykańską” Robina Hortona delimitują „religię” w kategoriach bardzo europejskiego czy nawet protestanckiego pojęcia „przeswiadczenia” (*belief*). Robin Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.

<sup>39</sup> Ranajit Guha przypominał mi o bengalskim określeniu *shomov-granthi*, co literalnie znaczy „supel czasu” (*time-knot*).

dla naszego własnego stylu życia. Jeżeli mój wywód jest słuszny, to ta druga relacja jest nadrzędna wobec pierwszej. Istnienie drugiej warunkowane jest przez istnienie pierwszej.

Podrzedne przeszłości funkcjonują zatem jako suplementy przeszłości tworzonych przez historyka. Są one suplementami w sensie derridiańskim – umożliwiają historii jako dyscyplinie bycie tym, czy jest, a zarazem pomagają wskazać na jej ograniczenia. Zwracając uwagę na granice uhistorycznienia, pomagają nam zdystansować się do autorytarnych zapędów dyscypliny – do idei, że *w s z y s t k o* można uhistorycznić czy też, że *z a w s z e* powinniśmy to robić. Dobrze kiedyś ujął tę kwestię przy okazji dyskusji nad filozofią Heideggera Gadamer, który stwierdził: „To, co moglibyśmy nazwać *ś w i a d o m o ś c i ą* *h i s t o r y c z n ą*, tylko w niewielkim stopniu obejmuje nasze doświadczenie historii”<sup>40</sup>. Podrzedne przeszłości przypominają nam, że jednoczesność nie-nowożytności i nowożytności, owo dzielone i stałe „teraz”, które wyraża się w płacie historycznym, ale którego charakter jest ontologiczny, pozwala ujawnić się czasowi historycznemu. To ontologiczne „teraz” poprzedza historyczną lukę, której istnienie pomiędzy „tam-i-wtedy” oraz „tu-i-teraz” zakładają metody historyczne. Tak więc podstawę naszej zdolności do uhistorycznienia stanowi to, co zarazem je uniemożliwia. Przejście w czas bóstw i duchów – czasy, które wydają się tak odmienne od pustego, świeckiego, jednorodnego czasu historii – ułatwia nam fakt, że nie są nam one zupełnie obce; należałoby już na samym początku stwierdzić, że je zamieszkujemy.

Jak w 1821 roku twierdził Humboldt, hermeneutyka historyczna wylania się z milczaco przyjętej przesłanki o identyfikacji, która następnie wyparta zostaje przez związek podmiotowo-przedmiotowy. To, co nazwałem przeszłościami podrzędnymi, może być rozumiane jako znaki wspólnego, niepoddającego się uhistorycznieniu ontologicznego „teraz”. Jak próbowałem wykazać, owo „teraz” zaburza porządek czasu historycznego i powoduje, że każdy moment historycznej teraźniejszości „wychodzi z formy”

<sup>40</sup> Hans-Georg Gadamer, „Kant and the Hermeneutical Turn”, w tegoż, *Heidegger's Ways*, przeł. John W. Stanley, State University of New York Press, New York 1994, s. 58. Podkreślenie oryginalne.