

EWA DOMAŃSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0003-0875-976X

DEKONSTRUKTYWISTYCZNE PODEJŚCIE DO PRZESZŁOŚCI

A DECONSTRUCTIVE APPROACH TO THE PAST

Abstract

In the extensive polemic with the book *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past* by Ethan Kleinberg, the reviewer comments on the innovative potential of deconstruction as it enables the conception of various scenarios of the future. Kleinberg's reflections on the ontology (or hauntology) of the past are located within the current discussion about "the ontological turn." The reviewer compares Kleinberg's take on a deconstructive approach to the past with similar considerations presented by Sande Cohen in the US as well as by Keith Jenkins, Alun Munslow and, more recently, Berber Bevernage in Europe.

Key words: deconstruction, historical thinking, ontological turn, future, academic culture

Słowa kluczowe: dekonstrukcja, myślenie historyczne, zwrot ontologiczny, przyszłość, kultura akademicka

„Dekonstrukcja nie wydawałaby się [historykom] tak groźna,
gdyby w jakiś sposób nie dotykała głównych problemów rozumienia historycznego”.

Edward Baring¹

¹ Edward Baring, „Ne me raconte plus d'histoires: Derrida and the Problem of the History of Philosophy”, *History and Theory* 53, nr 2 (2014): 17. Por. Pravin K. Patel, „Derrida and Beyond: The Poststructuralist (Im)Possibilities of Decoding History”, *Glocal Colloquies. An International Journal of World Literatures and Cultures* 3 (2017): 26–39.

Zacznę od parafrazy znanego stwierdzenia Claude'a Lévi-Straussa i powiem, że dla mnie – historyka z wykształcenia, antropologa z zamiłowania (a archeologa z niespełnionego powołania) – książka Ethana Kleinberga jest jedną z tych publikacji, które czyta się z dużym zainteresowaniem i przyjemnością nie dlatego, że „nadają się do jedzenia” (w istocie może się ona okazać trudna do przełknięcia dla historyków, którzy są sceptyczni wobec teorii i mają alergie na wszystko, co im pachnie patogennym postmodernizmem), lecz dlatego, że „nadają się do myślenia”². Kleinberg oferuje znakomite podsumowanie i krytyczną refleksję na temat wpływu dekonstrukcji na amerykańską historię intelektualną i teorię historii oraz (wzmiankowo) na historiografię.

Prowokująca do myślenia publikacja amerykańskiego badacza, która przypomina jakże istotne, bo podejmujące zarówno problemy współczesnego świata, jak i krytykę fundamentów myślenia historycznego, miejsce filozofii Jacquesa Derridy w refleksji historycznej, to ważna lektura dla zainteresowanych nie tylko filozofią i teorią historii, lecz także mechanizmami tworzenia wiedzy historycznej i akademicką kulturą historyków. Nic więc dziwnego, że *Haunting History* szybko została dostrzeżona w środowisku, doczekała się wielu recenzji, a Theodoros Pelekanidis na łamach czasopisma *Historein*, określił ją jako jedną z najlepszych książek opublikowanych w ciągu ostatnich lat w dziedzinie filozofii i teorii historii³.

Polemiczne komentarze i uwagi na temat *Haunting History* przedstawię w trzech punktach: pierwszy dotyczy innowacyjnego potencjału tkwiącego w dekonstrukcji, która otwiera na specyficzny sposób myślenia o przyszłości; w drugim spróbuję ulokować rozważania Kleinberga na temat ontologii (czy raczej widmontologii) przeszłości w kontekście współczesnych dyskusji na temat „zwrotu ontologicznego”; zaś w trzecim odniosę prezentowaną przez Autora wizję dekonstruktywistycznego podejścia do przeszłości do podobnych rozważań na ten temat, które znaleźć można w pomijanych w *Haunting History* pracach innych teoretyków historii: amerykańskiego badacza Sande Cohena, a także dobrze znanych w Europie – Keitha Jenkinsa, Aluna Munslowa oraz Berbera Bevernage'a.

1. DEKONSTRUKCJA, HISTORIA I PRZYSZŁOŚĆ

„Dekonstrukcja jest odkrywcza, albo nie ma jej wcale”.
Jacques Derrida⁴

² Claude Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj* (Warszawa: KR, 1998), 118.

³ Theodoros Pelekanidis, rec. Ethan Kleinberg, *Haunting History*, *Historein* 18, nr 2 (2019).

⁴ Jacques Derrida, „Psyché. Odkrywanie innego”, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz (Kraków: Wydaw. Baran i Suszczyński, 1997), 88.

Zawsze bardzo ceniłam filozofię Jacquesa Derridy i zgadzam się z Ethanem Kleinbergiem, że dekonstrukcja wniosła ważny wkład w krytykę myślenia historycznego, zwłaszcza idei historyczności, tradycyjnego pojmowania przestrzeni i chronologicznego rozumienia czasu, idei postępu i teleologii, a także rozumienia archiwów, dowodów, faktów, źródeł, śladów, świadectw, zdarzenia oraz prawdy. Jednak dekonstrukcja to nie tylko krytyczne podejście. Jak dowodzi Sean Gaston w książce *Jacques Derrida and the Challenge of History* (2019), prace francuskiego filozofa „mogą być traktowane jako podstawa dla filozofii historii i dekonstruktivistycznej historii” (choć sam Derrida nie zgodziłby się z takim stwierdzeniem)⁵. W istocie ten właśnie cel przyświeca *Haunting History*, tj. zaproponowanie autorskiej propozycji dekonstruktivistycznego podejścia do przeszłości jako teorii historii i użytecznej dla badań historycznych praktyki (s. 12)⁶.

Interesuję się dekonstrukcją między innymi dlatego, że oferuje pewne otwarcie na świat, który ma – aczkolwiek jeszcze nieznaną – alternatywę (mimo wszystko), jednocześnie pozbawiając naiwnej ufności w utopijne wizje „światlanej” przyszłości. Jeżeli jest zatem tak, że – jak twierdzi Derrida – pewien sposób pojmowania historii osiągnął swój kres, to potrzebny jest impuls, który odsłoni inne ujęcia przeszłości (być może poza historią) i wyznaczy inne sposoby budowania o niej wiedzy. W podobny sposób o potencjale dekonstrukcji pisze Autor *Haunting History*:

Dekonstrukcja prawdopodobnie najwyraźniej ujawnia się pod postacią ducha rewizji historycznej tam, gdzie otwiera możliwość dla pojawienia się nowych opowieści, nowych interpretacji i nowych faktów i gdzie zmusza historyka/historyczkę do stanięcia oko w oko z wyzwaniem skonstruowania takiej zrewidowanej historii. Ale najsilniej działa jako krytyka naszych konwencjonalnych przekonań dotyczących przestrzeni i czasu jako współrzędnych tożsamości. Wtedy pełni funkcję sobowtóra, niesamowitego (*unheimlich*), ducha, który nas przeraża, ponieważ odbija się w nim nasz „mroczny cel” i granice idei historii: aporia chaotycznej, zróżnicowanej i wieloznacznej przeszłości. *Unheimlich* przyjmuje nazwę wszystkiego, „co powinno pozostać w ukryciu, a jednak się ujawniło”. Aby historia była nieskomplikowaną „prawdą”, tajemnica musi pozostać ukryta, ale za każdym razem, gdy zdarzenie historyczne jest korygowane, sam akt rewizji ujawnia niestabilność prawdy historycznej, tożsamości i możliwość przypomnienia, co „właściwie się wydarzyło”. Ujawnia także możliwość alternatywnych przeszłości, które wcześniej były niewyobrażalne. Kiedy przedstawienia i rozumienie wydarzeń historycznych zostają wprowadzone w obieg tak, by nie były one niczyją „własnością”, pojawia się chwila potencjalności i komunikacji. Jest to jednak także źródłem wielkiego niepokoju dyscypliny, która ma „naukowe” ambicje do poznania „prawdy” (s. 53).

Zgadzam się z powyższymi konstatacjami Kleinberga. Autor zwraca szczególną uwagę na potencjał Derridańskiej dekonstrukcji, jeżeli chodzi o rozumienie

⁵ Sean Gaston, „Derrida and the Problem of History 1964–1965”, *New Literary History* 48, nr 2 (2017): 1 i 5.

⁶ Ethan Kleinberg, *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past* (Stanford: Stanford University Press, 2017). Podawane w nawiasach numery stron odnoszą się do wskazanego wydania książki.

zdarzenia, a także prawdy. Jak wskazuje, konwencjonalni historycy zmieniają status zdarzenia, które ma charakter spektralny, na rodzaj ugruntowanego ontologicznie stałego i trwałego obiektu (s. 3 i 6). Zakładany rodzaj stabilności zdarzenia oraz możliwość przypisania mu prawdy historycznej jest zasadnicze dla stanowiska ontologicznego realizmu charakteryzującego konwencjonalnych historyków⁷. W takim kontekście zarówno proponowane przez Derridę rozumienie widmowego charakteru zdarzenia (zwłaszcza zdarzenia, które „pozwała nadejść przyszłości”), jak i rozważania na temat „prawdy widmowej” i poczynione za Freudem rozróżnienie prawdy historycznej od materialnej⁸, mogą stanowić istotny punkt odniesienia do refleksji nad tymi fundamentalnymi dla myślenia historycznego zagadnieniami. Nie jest jednak tak, że – jak pisze, upraszczając stanowisko historyków Derrida – „historyk jako taki nigdy nie spogląda w przyszłość, która go właściwie w żaden sposób nie dotyczy”⁹. Jest bowiem wielu historyków, którzy budując wiedzę o przeszłości, patrzą w przyszłość (warto się zastanowić, na ile można ich określić mianem „historyków obietnicy”).

Przyjmując pozycję historyka „spoglądającego w przyszłość”, chciałabym zrobić wobec propozycji Kleinberga krok dalej, twierdząc, że dzięki ciągłym aktom rewizji, dekonstrukcja nie tylko „ujawnia możliwość alternatywnych przeszłości”, lecz także – co ważne dla współczesnego świata targanego problemami migracji, terroryzmu, biedy, zmian klimatycznych i katastrof ekologicznych, a ostatnio pandemii – *pomaga budować* alternatywne scenariusze terażniejszej przyszłości oraz przypomina, że istnieje także przyszłość, która jest nieoczekiwana i nieprzewidywalna. Ów potencjał dekonstrukcji często podkreślał Derrida, pisząc na przykład o roli specyficznie przez niego problematyzowanej inwencji:

Dekonstrukcja jest odkrywczą, albo nie ma jej wcale; nie zadawała się ona metodycznymi procedurami, otwiera przejście. Zachodzi i zaznacza (*marche et marque*). [...] Jej przebieg zakłada afirmację, która wiąże się z wydarzeniem się zdarzenia (*venir de l'événement*), przydarzenia i inwencji. Może ona jednak tego dokonać tylko dekonstruując conceptualną i instytucjonalną strukturę inwencji, która, poprzez racjonalizację, doprowadziłaby do osłabienia siły inwencji: tak jakby trzeba było, ponad określonym, tradycyjnym statusem inwencji, na nowo odkryć jej przyszłość (*réinventer l'avenir*). [...] Inwencja oznacza dojście do wynalezienia, odkrycie, odsłonięcie, wytworzenie po raz pierwszy czegoś, co może być artefaktem, lecz co w każdym razie musiało się już tam znajdować, w stanie ukrytym lub tylko potencjalnym¹⁰.

Upatruję duże możliwości w podążaniu za Derridą w jego rozumieniu inwencji jako potencjalności przeszłości w sensie poszukiwania i odsłaniania w niej tego, co

⁷ Kleinberg rozumie realizm ontologiczny jako „przywiązanie do historii jako przedsięwzięcia związanego z wydarzeniami przypisanymi do określonego miejsca w przestrzeni i czasie, które są w zasadzie obserwowalne i jako takie uważane za trwałe i niezmiennie” (s. 1 i nast.).

⁸ Derrida podejmuje ten temat m.in. w tekstach: *Psyché; Gorączka archiwum. Impresja freudowska* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2016) oraz *Sygnatura, znaczenie, kontekst*, w: idem, *Marginesy filozofii* (Warszawa: KR, 2002).

⁹ Idem, *Gorączka archiwum*, 106.

¹⁰ Idem, *Psyché*, 88–89 i 91.

stanowi rezerwar niewykorzystanych możliwości tworzących zasób dla przyszłości. Dekonstrukcja odblokowuje, jak sądzę, myślenie historyczne ograniczone przez zachodnie sposoby myślenia, które uprzywilejowują naukę rozumianą jako specyficzny rodzaj wiedzy oparty na zasadzie racjonalności, obiektywizmu, dążeniu do prawdy, określonych metodach poznania, weryfikacji wiedzy i sposobach jej przedstawiania, jako najwłaściwszy (i akceptowany) sposób organizacji wiedzy historycznej. Taka wyemancypowana przez (rozmontowującą myślenie typu Zachodniego) praktykę dekonstrukcji historia nie tyle jest źródłem inwencji, ile sama jest inwencją, która pozwala na odkrycie przyszłości¹¹.

Kleinberg ma rację, że najbardziej „zainfekowana” dekonstrukcją pozostaje historia intelektualna i przede wszystkim na niej się skupia. Jednak jej wpływy można także odnaleźć w praktyce historiograficznej, gdzie jest wykorzystywana nie tyle jako impuls do kreatywnego i rewitalizującego historię myślenia rozumianego w sensie tracenia własnej (to jest dyscyplinarnej) konstrukcji, do stałej autokontestacji i rozbierania struktur, na których się opiera, ale jako narzędzie analityczne i interpretacyjne. Traktowanie dekonstrukcji jako poręcznego narzędzia jest jednak ograniczające i zakleszczona w takim praktycznym użyciu nie może ona w pełni ujawnić tkwiącego w niej potencjału. Warto więc w tym miejscu przypomnieć zastrzeżenie Derridy, że „dekonstrukcja nie jest metodą” (w tradycyjnym tego słowa znaczeniu) i nie może być w nią przekształcona; jest raczej pewnego rodzaju aktywnością¹². Historycy jednak właśnie w tym aspekcie dekonstrukcji widzą największe możliwości i praktykują dekonstruktivistyczne czytanie źródeł historycznych. Na przykład dla mediewistki Gabrielle M. Spiegel dekonstrukcja jest „nadzwyczajnym narzędziem lektury”, które pozwala na pogłębioną refleksję na temat relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością i jej przedstawieniami oraz niestabilnością i różnorodnością znaczeń, ale nie tylko:

Jestem przekonana, że Derrida przemienił [*alchemized*] silnie naznaczony przez Holocaust pewien nurt w psychologii w filozofię; naznaczony, ale nie w wymiarze doświadczenia, gdzie Holocaust figuruje jako nieobecny początek, w którego teoretyzowanie tak bardzo

¹¹ Podkreślam, że nie chodzi o wyeliminowanie wiedzy naukowej, ale o próbę zbudowania wiedzy holistycznej i inkluzywnej, która łączyłaby różne sposoby poznania i pojmowania przeszłości. Ponadto zdaję sobie także sprawę, że wiedza naukowa nie jest jednoraka, niezmienna i ponadczasowa i może być odmiennie pojmowana przez różnych badaczy, w zależności od czasu, miejsca i przyjętego paradygmatu.

¹² Jak zaznaczał Derrida, „Dekonstrukcja nie jest metodą i nie może się nią stać, zwłaszcza jeśli podkreślimy w tym słowie jego znaczenie proceduralne czy techniczne. Prawdą jest, że w pewnych kręgach (uniwersyteckich czy kulturalnych, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych), owa techniczna i metodologiczna «metafora», wynikająca, jak się wydaje, w sposób niemal konieczny z samego słowa «dekonstrukcja», okazuje się pociągająca i myląca. Dała ona także początek debacie toczonej w tych samych środowiskach, a dotyczącej tego, czy dekonstrukcja może stać się pewną metodą służącą odczytywaniu i interpretacji? Czy dojdzie zatem do tego, że pozwoli się ona oswoić i oddać we władanie akademickich instytucji? Nie wystarczy jednak tylko powiedzieć, że dekonstrukcja nie da się przekształcić jedynie w pewne narzędzie metodologiczne, w pewien zestaw reguł i nakładających się na nie czynności”. Jacques Derrida, „List do jednego z japońskich przyjaciół”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 48, z. 1–2 (1994): 44.

włączył się sam Derrida. [...] Jest jedna lekcja, której udziela nam dekonstrukcja znacznie skuteczniej niż inne znane mi strategie czytania – wsłuchiwanie się w ciszę. [...] Uważam, że naszym najbardziej fundamentalnym zadaniem jako historyków jest doprowadzenie do tego, by owe rozproszone narracje wewnętrzne wyłoniły się z ciszy¹³.

Spiegel dobrze rozumie wagę dekonstrukcji dla refleksji historycznej, doceniając nie tylko jej lekcje lektury tekstów, lecz także emancypujący potencjał. Badaczka zwraca ponadto uwagę, że proponowana przez dekonstrukcję krytyka zachodniej filozofii i fundamentów, na których się opiera, w sposób istotny przyczyniła się do wielowymiarowego zainteresowania Holocaustem, jakże ważnego dla postmodernistycznych przewartościowań i dyskusji na temat granic konwencjonalnych sposobów rozumienia i przedstawiania przeszłości¹⁴.

Kierując się uwagami badaczy, którzy analizują pisanstwo Derridy, Kleinberg podkreśla, że „ważne jest, by odróżnić zainteresowanie Derridy historią i jej rozumieniem od problemów podejmowanych przez praktykujących historyków” (s. 5). Derrida nie był bowiem zainteresowany pisanstwem historycznym (historiografią). Kleinberg, cytując Derridę, podkreśla ten aspekt filozofii francuskiego myśliciela:

[Historyczność *Dasein* poprzedza historię w sensie nauki historycznej.] Pytanie historyka jako historyka, czym jest historyczność, nie ma sensu. Historyk jest uczonym, który zajmuje się określoną dziedziną nauki, a dokładniej dziedziną, która nazywana jest rzeczywistością historyczną [*Historie* jako dziedziny *Geschichte*], a przedmiot swych badań nazywa przedmiotem historycznym. Jeżeli jednak chodzi o genezę i warunek możliwości dla tego pola obiektywizmu, historyk wypowiadający się jako historyk, w swej praktyce historycznej nie ma nam nic do powiedzenia (s. 5)¹⁵.

Derrida, podobnie zresztą jak to się dzieje w przypadku wielu teoretyków historii traktujących prace historyków praktyków jako zdawkowe referencje przywoływane jako przykłady, nie podejmuje ich analizy, z góry zakładając, że nie znajdzie tam pogłębionej refleksji na temat kwestii filozoficznych czy teoretycznych. Derridę interesowało myślenie o historii, która „należy do epoki logocentrycznej” i posiada związane z tym ograniczenia¹⁶. Dlatego też francuski filozof koncentrował się przede wszystkim nie tyle na pomysłeniu nowej his-

¹³ Gabrielle M. Spiegel, *Orations of the Dead / Silences of the Living. The Sociology of the Linguistic Turn*, w: eadem, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography* (Baltimore: JHU Press, 1997), 36 i 43. Por. Kleinberg, *Haunting History*, 51.

¹⁴ Spiegel, *Orations of the Dead*, xvii.

¹⁵ Kleinberg cytuje rozważania Derridy zawarte w seminarium z 11 stycznia 1965 roku opublikowane w: *Heidegger: The Question of Being and History*, red. T. Dutoit (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 93–94. W nawiasach podałam fragmenty pominięte przez Kleinberga.

¹⁶ W podobnym duchu Sean Gaston napisał, że „w przeciwieństwie do Paula Ricoeura, Derrida nie poszukuje filozofii hermeneutycznej, która swoim zakresem mogłaby także objąć «polemikę z historią historyków (*history of the historians*)»”. Gaston, *Derrida and the Problem of History 1964–1965*, 379. Por. Baring, „Ne me raconte plus d’histoires”, 175–

torii, ile innej historyczności, a dokładniej „odmiennego otwarcia zdarzoności jako historyczności”, która pozwala na afirmatywne myślenie o mesjanistycznej i emancypacyjnej obietnicy¹⁷.

Nakreślone w książce Kleinberga podejście dotyka moim zdaniem tylko wierzchołka góry lodowej. Dlatego myślałabym nie tylko o „dekonstruktywistycznym podejściu do przeszłości jako teorii i praktyce historycznej” (co jest celem książki Kleinberga, s. 12), lecz także o wykorzystaniu tej tendencji przede wszystkim jako platformy intelektualnej czy rodzaju trampoliny, która pomaga w myśleniu o przeszłości „na nowo odkryć przyszłość” (*reinvent the future*), czy/i umożliwia „odrodzenie przyszłości” (*revival of futurity*), by użyć wyrażenia Fredrica Jamesona¹⁸. Nie chcę przez to powiedzieć, że idea ta nie jest obecna w książce Kleinberga, który jest świadomy, że możliwości dekonstrukcji są znacznie większe, niż sposoby jej aplikacji przez historyków (s. 148). Podczas gdy Kleinberg wykorzystuje jednak swoje rozważania na temat miejsca dekonstrukcji w refleksji historycznej, by po raz kolejny wytknąć konwencjonalnym historykom brak wiedzy na temat nowych tendencji w humanistyce, awersję do teorii i naiwność wyznawanego przez nich ontologicznego realizmu, dla mnie jako dla zwróconego ku przyszłości historyka, dekonstrukcja (i ogólnie filozofia Derridy) jest ćwiczeniem w myśleniu afirmatywnym¹⁹. Zresztą sam Derrida używa określenia „dekonstrukcja afirmatywna”, co znaczy w jego ujęciu nie tyle pozytywność, ile otwarcie²⁰.

Dekonstrukcja i myślenie afirmatywne pozwala spojrzeć na stanowiące często temat refleksji Derridy wartości społeczne (nadzieja krytyczna, gościnność, przyjaźń, troska, zaufanie) jako na „metody” tworzenia wiedzy (także o przeszłości) w sensie reorientacji wiedzy i jej przekierowania kuprzyszłości²¹. Pozwala także budować alternatywne wizje możliwej do

¹⁷ Por. Jacques Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*, (Warszawa: PWN, 2016), 129–130.

¹⁸ Fredric Jameson, „Utopia as Method or the Uses of the Future”, w: *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, red. Michael D. Gordin, Helen Tilley, Gyan Prakash (Princeton: Princeton University Press, 2010), 42–43. Por. idem, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe* (Kraków: WUJ, 2011).

¹⁹ Więcej na ten temat piszę w artykule „Affirmative Humanities”, *Dějiny – teorie – kritika* 1 (2018): 9–26.

²⁰ Jak pisze interpretująca tę ideę Gayatri Chakravorty Spivak, „Kiedy zajął się [Derrida] dekonstrukcją afirmatywną, zorientował się chyba, że nie chodzi o to, by odpowiadać negatywnie na wszystko, co pozytywne, czyli «utrzymywać aktualność pytania». Ale taka dekonstrukcja zmusza nas, byśmy godzili się na wszystko. Musimy się zgadzać na to, co zakłóca naszą pracę”. Zob. Gayatri Chakravorty Spivak, „Strategia, tożsamość, pismo (John Hutnyk, Scott Mcquire, Nikos Papastergiadis)”, w: eadem, *Strategie postkolonialne* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011), 64. Zob. Jacques Derrida, „Affirmative Deconstruction, Inheritance, Technology”, w: *Jacques Derrida: Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, red. Paul Patton, Terry Smith (Sydney: Power Publications, 2001), 72–85.

²¹ Takie rozumienie nadziei jako metody proponuje Hirozaku Miyazaki, *The Method of Hope. Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge* (Stanford: Stanford University Press, 2004).

zaplanowania terażniejszości przyszłej (*le futur*), mając także na względzie rodzaj nieprzewidywalnej przyszłości, która nad-chodzi (*l'à-venir*)²² i nie może być pomyślana w kategoriach tego, co dzisiaj²³.

Ukierunkowana na przyszłość refleksja rzadko pojawia się w pracach historyków praktyków. Obecna jest natomiast w projektach badaczy-wizjonerów, którzy zastanawiają się nad szansami tkwiącymi w trudnej przeszłości. Przykładem może być idea „historii potencjalnej” zaproponowana przez izraelską artystkę i badaczkę Ariellę Azoulay²⁴. Rozważając problem konfliktu izraelsko-palestyńskiego, Azoulay stworzyła archiwum obywatelskie zawierające fotografie zrobione w latach czterdziestych XX wieku, które przedstawiały sceny z życia codziennego, dokumentując współistnienie i współpracę Arabów i Żydów. W ten sposób artystka starała się pokazać, że historia skomplikowanych relacji nie była od samego początku skazana na katastrofę i że mogła potoczyć się inaczej. Azoulay sugeruje przejście „od historii, którą kształtowała dominująca perspektywa suwerennego państwa narodowego, do historii potencjalnej, domagającej się przywrócenia decyzji, wynalezienia i wyobrażenia sobie innych form współbycia, które istniały w zasięgu i nigdy nie były całkowicie wyczerpane”²⁵.

Projekt Azoulay ma istotne znaczenie dla historii obracającej się wokół przemocy, władzy i konfliktów. Historia potencjalna jest częścią widocznego dziś w naukach humanistycznych i społecznych przesunięcia uwagi z badań konfliktów na badania współpracy, współistnienia, współzycia, a także

²² „Derrida: «Ogólnie mówiąc, staram się odróżniać to, co określić można przyszłością (*le futur*; *future*) i '*l'avenir*'. Przyszłość jest tym, co – jutro, później, w następnym wieku – będzie. To przyszłość, która jest przewidywalna, zaprogramowana, zaplanowana, spodziewane. Ale istnieje także przyszłość, która nad-chodzi (*l'avenir*), która odnosi się do kogoś, kogo przybycie jest całkowicie nieoczekiwane. Dla mnie to jest właśnie prawdziwa przyszłość. To, co jest całkowicie nieprzewidywalne»”. Kirby Dick, Amy Z. Kofman, *Derrida: Screenplay and Essays on the Film* (Manchester: Manchester University Press, 2005), 53. Korzystam w tym miejscu z propozycji tłumaczenia terminów *le futur* i *l'avenir* zaproponowanych w artykule Krzysztofa Hoffmanna, „Profesja. Derrida i uniwersytet”, w: *Widma Derridy*, red. Agata Bielik-Robson i Piotr Sadzik (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2018), 151. Nieco inne tłumaczenie proponuje Jakub Momro: *l'à-venir* – przeszłość, która ma nadejść (nadchodząca przyszłość); *futur* – obecna przyszłość (przyszłość jako taka). Zob.: Derrida, *Gorączka archiwum*, 103 i 108.

²³ Z tych powodów rekomenduję studentom historii nie tyle *O gramatologii* Derridy (to na studiach historycznych „lektura dla zdeterminowanych”), ile jego ważne dla kształtowania egzystencjalnych i społecznych kompetencji młodych adeptów wiedzy historycznej (ze względu na zawartą w nich mądrość) prace na temat gościnności, przyjaźni, przebaczenia i tolerancji. Do najczęściej przeze mnie polecanych (i wykorzystywanych na zajęciach) tekstów Derridy należą: *Zwierzę, którym więc jestem*, *Historia kłamstwa*, *Polityka przyjaźni*; *Przebaczyć – nieprzebacalne i nieprzedawnialne*, *Szalenstwo przebaczenia*; *Odpowiedzialność i gościnność*, *Gorączka archiwum* i *Szibbolet dla Paula Celana*.

²⁴ Ariella Azoulay, „Potential History: Thinking through Violence”, *Critical Inquiry* 39, nr 3 (2013): 548–574; eadem, *Potential History: Unlearning Imperialism* (London; Brooklyn, NY: Verso, 2019).

²⁵ Eadem, „Nie ma czegoś takiego jak archiwum narodowe”, w: *The Archive as Project / Archiwum jako projekt – poetyka i polityka (foto)archiwum*, red. Krzysztof Pijarski (Warszawa: Archeologia Fotografii, 2011), 224.

krytycznej nadziei, relacji dobrosąsiedzkich, przyjaźni i zaufania społecznego. To już nie konflikt (wojna i podbój), lecz także (a może przede wszystkim) współpraca i rozmaite formy koegzystencji różnych grup etnicznych, kulturowych i religijnych (oczywiście biorące pod uwagę istniejące problemy), staje się czynnikiem napędzającym proces historyczny. Prowadzone w ramach historii potencjalnej badania poszukują w przeszłości niezrealizowanego potencjału, próbując ujawnić warunki, które powinny zostać stworzone, by umożliwić ludziom przystosowanie się do siebie i współistnienie (dodałabym: nawet w warunkach konfliktu)²⁶. Takie badania kładą również nacisk na analizę udanych inicjatyw, które przyczyniły się i nadal przyczyniają do zaistnienia przedsięwzięć gospodarczych, społecznych i kulturalnych łączących różne narody, grupy etniczne i/lub religijne. W tym kontekście historia, która ujmuje „przeszłość jako repozytorium ludzkich możliwości” (używając wyrażenia Susan Buck-Morss²⁷), staje się swego rodzaju laboratorium tworzącym warunki koegzystencji i wspólnego bycia w świecie. Należy jednak podkreślić, że nie chodzi tutaj o promowanie naiwnych idei pojednania i konsensusu, ale o rozważenie, w jaki sposób wiedza historyczna przedstawiająca warunki współistnienia ludzi, narodów, wspólnot i grup społecznych w przeszłości może pomóc w budowaniu takiej wiedzy o koegzystencji, która pre-figuruje przyszłość.

Kleinberg wyczuwa w historii ten sam futurotwórczy potencjał, co Azoulay i pisząca te słowa. Jak twierdzi Autor *Haunting History*:

Podejście dekonstruktywistyczne [...] zachęca historyka, by zdał sobie sprawę ze sposobów, w jakie pewne podejścia interpretacyjne mogą zostać wykorzystane do zamykania różnych możliwych przeszłości i pisania historii za pomocą podwójnej sesji w celu destabilizacji autorytetu możliwej przeszłości, pozostawiając w ten sposób przeszłość w pewnym sensie otwartą (s. 148).

Chociaż stwierdzenie to pojawia się na końcu książki, a Autor go nie rozwija, można je, jak sądzę, odnieść właśnie do idei niezrealizowanego potencjału przeszłości i do hasła tworzenia historii potencjalnych, które dekonstrukcja może pomóc odsłonić i rozwinąć²⁸.

²⁶ Zob. Kwame Anthony Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008), 110 oraz Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci* (Kraków: Universitas, 2010), 376–377.

²⁷ „Solidarność w historii – ludzie i idee. Susan Buck-Morss w rozmowie z Katarzyną Bojarską”, *Teksty Drugie* 5 (2014): 209.

²⁸ Podkreślam przy tym, że zdaję sobie sprawę, że taki projekt wpisuje się nie tyle w derridańskie rozumienie nieprzewidywalnej przyszłości, która nad-chodzi (*l'avenir*), ile teraźniejszej przyszłości, tj. takiej, o której myślenie przydaje człowiekowi sprawczości poprzez poczucie wpływu na jej kształt.

2. WIDMONTOLOGIA I „ZWROT ONTOLOGICZNY”

„Nigdy nie było uczonego, który tak naprawdę jako uczoney, zajmowałby się widmami”.
 Jacques Derrida²⁹

W książce Kleinberga nie pojawia się żadne odniesienie do krytyki widmontologii Derridy sformułowanej między innymi przez Fredrica Jamesona i Terry’ego Eagletona. Jest ona w nakreślonym tu kontekście o tyle ważna, że zwraca uwagę na specyficzne przywiązanie francuskiego filozofa do „heideggerowskiej metanarracji”. Jak słusznie zauważa idący śladem krytyki Aijaza Ahmada Jakub Momro, powoduje to, że widma, które u Marksa są „zmaterializowane” i odnoszą się do konkretnych sytuacji historycznych i politycznych, u Derridy stają się problemem nie historycznym, ale metafizycznym, zabarwionym mesjanistyczno-eschatologicznym tonem (pozabawionym jednak religijnego determinizmu)³⁰.

Autor *Haunting History* kładzie szczególny nacisk na „tyranię duchów” (*tyranny of the ghosts*), by użyć wyrażenia Sande Cohena, co moim zdaniem w pewnym sensie okazuje się posunięciem bardziej reakcyjnym i ograniczającym niż innowacyjnym czy emancypacyjnym³¹. W końcu dłaczego praktykując widmontologię, mielibyśmy ograniczać się do złych duchów, demonów, które straszą historię, a nie myśleć o duchach dobrych – opiekuńczych lub duchach przodków? Zapytałabym: jakiego rodzaju duchów potrzebujemy? Czy powinny być to tylko duchy (post-)ludzkie? A co z duchami zwierząt, drzew, gór czy rzek? Uważam, że Kleinberg po prostu nie traktuje duchów poważnie i dopuszcza tylko takie ich rozumienie, które pozostaje w zgodzie z wiedzą naukową. Dla Autora duch czy widmo to tylko metafora albo figura wypartej i niechcianej przeszłości; symptom traumatycznej, nieprzepracowanej historii. Kleinberg pisze o „duchach rzeczy zapomnianych, zagrzebanych lub wymazanych z rejestru, które są dogłębnie badane przez tradycyjnych historyków i które tak często wspierają dominujące ideologie” (s. 9). Te jednak mogą ujawniać zarówno ożywcze „ducha rewizji historycznej” (s. 53), jak i stać się

²⁹ Derrida, *Widma Marksa*, 33.

³⁰ Zob.: Aijaz Ahmad, „Reconciling Derrida: «Specters of Marx» and Deconstructive Politics”, w: *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, red. Michael Sprinker (London-New York: Verso Books, 1999), 103. Por. także: „Powrót do przyszłości. Widmo jako pole wiedzy. Z Jakubem Momrą rozmawiają Michał Kłosiński i Magdalena Łachacz”, *Facta Ficta. Journal of Narrative, Theory Media* 1, nr 1 (2018): 72. Por. idem, *Widmontologie nowoczesności. Genezy* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2014).

³¹ Figura ducha, widma i zjawy stanowi popularny topos we współczesnej humanistyce. Przegląd badań na ten temat prezentuje publikacja *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, red. Maria del Pilar Blanco, Esther Peeren. (London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury, 2013) (Part Six: Haunted Historiographies).

blokującą potencjał przeszłości zmorą. Myślę paralelnie do Catherine Malabou, która rozwijając idee Derridy twierdzi, że czas na dekonstruktywistyczne lektury już minął, a „dekonstrukcję należy (...) poprowadzić w stronę nowego materializmu”³². Sądzę, że aby nadać widmontologii inny – bardziej zmaterializowany wymiar, warto umiejscowić rozważania na ten temat w kontekście „zwrotu ontologicznego”, który zaszedł w humanistyce i naukach społecznych i nadal stanowi temat ożywionych dyskusji.

„Zwrot ontologiczny” rezonuje także w różnych innych zwrotach, takich jak „zwrot archiwalny”, „zwrot biologiczny” i neurobiologiczny, „zwrot empiryczny”, „zwrot geologiczny”, „zwrot materialistyczny”, „powrót do rzeczy”, „zwrot ku sprawczości” (dotyczący sprawczości podmiotów innych niż ludzie) czy „zwrot witalistyczny”. Najbardziej dynamiczna dyskusja na temat „zwrotu ontologicznego” toczy się w antropologii i archeologii, gdzie manifestuje się szczególnie w debatach na temat statusu ontologicznego artefaktów i ekofaktów oraz sprawczości rzeczy (między innymi Ian Hodder, Bjørnar Olsen). Inspiracji dostarczają zaś prace Alfreda Gella (*Art and Agency*), Jane Bennett (*The Force of Things*), Manuela DeLandy i badaczy zajmujących się ontologią zorientowaną na przedmiot i realizmem spekulatywnym (Ian Bogost, Levi Bryant, Graham Harman i Timothy Morton) oraz nowym materializmem (Sarah Ahmed, Karen Barad).

W kontekście książki Kleinberga (i ogólnie refleksji historycznej), dyskutowany przez antropologów „zwrot ontologiczny” staje się szczególnie interesujący³³. Badacze, tacy jak Philippe Descola, Edoardo Viveiros de Castro i Tim Ingold (a wcześniej Roy Wagner i Marilyn Strathern), nie tylko kwestionują dualizm kultury i natury, lecz także apelują o otwartość na radykalną różnicę (i różnorodność) i twierdzą, że relatywizm kulturowy nie jest wystarczająco relatywistyczny. Opowiadają się za stanowiskiem, że istnieją nie tylko różne wizje świata, lecz w istocie różne światy (ontologie/kosmologie). Wskazują, że rozważania, których autorami są wyłącznie ludzie, blokują tworzenie wiedzy. Ponadto ich zdaniem różne kosmologie mogą być traktowane jako matryce, które pomogłyby przemyśleć odmienne koncepcje społeczeństwa.

Ikona współczesnej humanistyki i nauk społecznych Bruno Latour i wizjonerski antropolog Viveiros de Castro, ogłosili ostatnio, że mamy obecnie do czynienia nie tylko ze zmianą paradygmatu w różnych dziedzinach wiedzy, lecz ze zmianą o znacznie większym zakresie i znaczeniu. Według Latoura i Timothy'ego M. Lentona, jesteśmy świadkami „zmiany w światopoglądzie”, co oznacza poważne rekonfiguracje w nauce, a także polityce, moralności i sztuce. Jak w podobnym duchu dowodzi Viveiros de Castro, na naszych oczach

³² W tym miejscu jedynie wspomnę o obiecujących dla teoretyka historii rozważaniach Malabou, która materializuje dekonstrukcję za pomocą stanowiącej alternatywę dla schematu językowo-graficznego idei plastyczności jako „paradygmatycznej figury organizacji” myślenia i bycia. Catherine Malabou, *Plastyczność u zmięchu pisma: dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018), 96 i 111.

³³ Martin Holbraad, Morten A. Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition* (Cambridge: CUP, 2017), 5, zob. także 173–174.

zachodzi „kosmologiczna zmiana paradygmatu”, która prowadzi do pojawienia się nowego poglądu na świat. W tym kontekście, jak twierdzi brazylijski antropolog, nie wystarczy zaakceptować pluralizm ontologiczny. Potrzebny jest jego zdaniem, „anarchizm ontologiczny”, który pozwoli „scharakteryzować właściwy meta-tryb istnienia w antropocenie”³⁴.

W kontekście wyżej wspomnianych dyskusji, pytanie dotyczące badań historycznych brzmi: w jaki sposób powinniśmy opisywać idee lub przeświadczenia, które w naszej (europejskiej) wizji świata nie mają sensu? Kiedy na przykład informator mówi, że to drzewo jest w rzeczywistości duchem, a antropolog opisuje takie stwierdzenie jako przeświadczenie, to w określony sposób już je klasyfikuje. Zamiast tego badacze wpisujący się w „zwrot ontologiczny” zapytaliby: „jakiego rodzaju dostosowanie do naszych schematów pojęciowych musiałyby zostać przeprowadzone, aby myślenie o drzewie jako o duchu miało sens?”³⁵ Historycy mogą jednak mieć wątpliwości i zapytać, co właściwie nowego jest w tym problemie, który już od dawna był podejmowany w historii antropologicznej, znajdując swój wyraz na przykład w znanej książce *Wielka masakra kotów* Roberta Darntona?³⁶ Istnieje jednak istotna różnica w kontekście jego postawienia, która wynika z intensywnie czynionych obecnie prób przekroczenia antropocentryzmu i eurocentryzmu. Jak pisze antropolog Paolo Haywood:

³⁴ Bruno Latour, Timothy. M. Lenton, „Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand”, *Critical Inquiry* 45, nr 3 (2019): 661; Edoardo Viveiros de Castro, „On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene”, *Current Anthropology* 60, nr S20 (2019): 296 i 298. Należy jednak wspomnieć, na co zwraca uwagę Benjamin Alberti, że istnieje różnica pomiędzy pozostającą pod wpływem tradycji europejskiej „nową archeologiczną metafizyką”, która czerpie inspiracje z myśli Martina Heideggera i Latoura oraz antropologicznymi rozważaniami na temat ontologicznej różnorodności, która odwołuje się do koncepcji idygenicznych (Viveiros de Castro). Zob. Benjamin Alberti, „Archaeologies of Ontology”, *Annual Review of Anthropology* 45 (2016): 164.

³⁵ Paolo Heywood, „The Ontological Turn”, w: *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, red. Felix Stein et al. (Cambridge 2017), 5.

³⁶ Przypomnijmy, co napisał we wstępie do swojej książki Robert Darnton, „[t]am, gdzie historyk idei śledzi, jak myśl formalna jednego filozofa wywodziła się z myśli jego poprzednika, historyk o zacięciu etnograficznym bada sposób, w jaki zwykli ludzie rozumieli świat. Próbuje odkryć ich kosmologię, pokazać, jak organizowali rzeczywistość w swoich umysłach i jak wyrażali tę organizację w swoim zachowaniu. [...] Jedno wydaje się jednak oczywiste dla wszystkich, którzy mają za sobą doświadczenie pracy w terenie: inni ludzie są inni. Nie myślą tak, jak my myślimy. I jeśli chcemy zrozumieć ich sposób myślenia, powinniśmy zacząć od kwestii uchwycenia inności. Tłumacząc to na język warsztatu historyka, chodzi tu po prostu o coś, co brzmi jak dobrze znane ostrzeżenie przed anachronizmem. Warto to jednak jeszcze raz powtórzyć, gdyż nie ma nic łatwiejszego, niż dać się ponieść wygodnemu założeniu, że wzięwszy poprawkę na peruki i drewniaki, dwa stulecia temu Europejczycy myśleli i odczuwali dokładnie tak samo, jak my dzisiaj. Stale musimy otrząsać się z fałszywego poczucia, że przeszłość jest nam dobrze znana; musimy wystawiać się na działanie wstrząsu kulturowego”. Robert Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody z francuskiej historii kulturowej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012), 17–18.

Etnograficzne wyzwania, które [zwrot ontologiczny] stawia przed pojęciami kultury i relatywizmu kulturowego, mają szczególne znaczenie nie tylko dla antropologów, lecz także dla każdego, kto interesuje się miejscem w dzisiejszym świecie takich pojęć, jak „kultura” i „społeczeństwo”. Na przykład „wielokulturowość” traktuje kulturę jako względną odpowiedź na uniwersalne pytania, pytania, na które „w istocie” znamy odpowiedź: twój rozmówca może „wierzyć”, że drzewo jest duchem, a ty możesz bardziej czy mniej „szanować” to przekonanie, ale twój własny przekonania na ten temat prawdopodobnie nie uważasz za wiarę, ale za to, co można by nazwać „wiedzą”. Nie myślisz o sobie jako o „wierzącym”, że to jest drzewo, po prostu wiesz, że tak jest. W takiej sytuacji „szacunek” staje się synonimem zwykłej tolerancji, a jak zauważyła filozofka Isabelle Stengers, ludzie często chcą być czymś więcej niż tylko przedmiotem tolerancji. Innym istotnym przykładem jest związane i równie popularne pojęcie konstrukcji „społecznej” czy „kulturowej”: nazwanie czegoś konstruktem społecznym jest podstawą naszego współczesnego języka krytycznego, ale przyjęcie takiego sposobu myślenia oznacza nie tylko to, że możemy szczęśliwie podzielić świat na rzeczy „społeczne” i „naturalne”, lecz także, że te ostatnie uznaje się za coś oczywistego³⁷.

Pomijając w tym miejscu narzucającą się konieczność problematyzacji zazwyczaj pozytywnie wartościowanej tolerancji, która sama jest wyrazem eurocentrycznej postawy i judeochrześcijańskiej wizji świata i jako taka jest według Derridy rodzajem „paternalistycznego gestu”³⁸, warto w tym miejscu zastanowić się, jaki jest status ontologiczny ducha czy widma w kontekście „zwrotu ontologicznego”? Czym on właściwie jest? Uważam te pytania za ważne, ponieważ stanowisko Kleinberga jest osadzone w paradygmacie przedstawieniowym (*representational paradigm*), któremu widma tak bardzo się wymykają i który współczesna humanistyka próbuje przekroczyć.

W książce Kleinberga problem ontologii przeszłości nie jest umiejscowiony w kontekście toczących się obecnie w humanistyce dyskusji, co rodzi problemy

³⁷ Heywood, *The Ontological Turn*, 9.

³⁸ Jak twierdzi Derrida: „Słowo «tolerancja» jest przede wszystkim naznaczone piętnem religijnej wojny między chrześcijanami, czy też między chrześcijanami i nie-chrześcijanami. Tolerancja jest *chrześcijańską* cnotą, a ściślej *katolicką*. (...) Chociaż wolę pokazy tolerancji niż demonstracje nietolerancji, mam mimo to pewne zastrzeżenia do słowa «tolerancja» i organizowanego wokół niego dyskursu. To jest dyskurs o religijnych źródłach, często używany po stronie tych, którzy sprawują władzę, zawsze jako rodzaj ustępstwa...[...] [T]olerancja jest przed wszystkim formą miłosierdzia. Chrześcijańskiego miłosierdzia, nawet jeżeli żydzi i muzułmanie mogliby także zaakceptować ten język. Tolerancja jest zawsze po stronie «rozumu silniejszego», gdzie «potęga jest słuszną»; jest ona dodatkowym znakiem suwerenności, jej dobrym obliczem, które ze swojego wzniesłego miejsca mówi innym: «Pozwalam wam być, robię wam miejsce w moim domu, ale nie zapominajcie, że jest to mój dom...». [...] Tolerancja jest przeciwieństwem gościnności, a jeżeli nie, to przynajmniej jej granicą. Jeśli myślę, że jestem gościnny, ponieważ jestem tolerancyjny, to znaczy, że dzieje się tak, gdyż chcę ograniczyć moją gościnność, zachować władzę i utrzymać kontrolę nad granicami mojego domu, mojej suwerenności, mojego «ja mogę» (mojego terytorium, mieszkania, języka, kultury, religii i tak dalej)”. „Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa. Rozmowa z Jacques'em Derridą”, w: Giovanna Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, red. Andrzej Szahaj (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008), 157–158.

interpretacyjne ujawniające się między innymi w rozumieniu przez Autora kwestii „materialnej obecności przeszłości”. Wydaje się, że Kleinberg podąża śladem Thomasa Kuhna, który w *Strukturze rewolucji naukowych* (1962) pisał o różnych paradygmatach tak, jakby to były różne, wojujące ze sobą światy. W ten sposób w *Haunting History* z jednej strony mamy historyków konwencjonalnych, których cechuje realizm ontologiczny, a z drugiej, historyków niekonwencjonalnych, którzy proponują podejście dekonstruktywistyczne (widmontologię) lub konstruktywistyczne. Nawet jeśli Kleinberg nie opowiada się za żadnym z wyżej wymienionych stanowisk i mówi o ich przenikaniu się (s. 3), to *Haunting History* charakteryzuje asymetryczny dualizm historii konwencjonalnej/pozytywistycznej i niekonwencjonalnej/konstruktywistycznej czy dekonstruktywistycznej, co sugeruje, że jedna z nich musi być lepsza od drugiej. (Na marginesie zapytam: lepsza dla kogo? i z jakiego punktu widzenia lepsza?) Co więcej, mam wrażenie, że Kleinberg wierzy, że tylko teoria może uratować historię przed popadnięciem w naiwny empiryzm i metafizykę obecności³⁹. Nazwałabym taką postawę paternalistycznym podejściem do wyzwolenia historii przez teorię.⁴⁰

Pozwolę sobie w tym miejscu na osobisty komentarz, sprowokowany rozważaniami Kleinberga na temat „materialnej obecności przeszłości”, skoro i moje badania tej problematyki zostały przez Autora dostrzeżone (s. 57). Idąc śladem derridiańskiej krytyki „metafizyki obecności”, Kleinberg zbyt szybko moim zdaniem łączy zainteresowanie „materialną obecnością przeszłości” z przekonaniem konwencjonalnych historyków. Pokutuje tutaj, jak sądzę, „pisanie pod tezę”, to jest poszukiwanie w pracach historyków przykładów, które udowadniają „błąd metafizyki obecności”, zamiast wczytywania się w same teksty i założenia ich autorów. Tym sposobem zostałam zaklasyfikowana przez Kleinberga do grona konwencjonalnych historyków. Podkreślę przy tym, że nie uważam, by takie określenie mi uchybiało, ale moje stanowisko ma jednak inne podstawy niż „naiwny” realizm ontologiczny. Współpracując z antropologami i archeologami, już dawno doszłam do wniosku, że konstruktywistyczne podejście do przeszłości jest nie tylko niewystarczające, lecz nawet blokuje moje badania nad alternatywnymi ontologiami (martwego ciała)⁴¹. Zajmowałam się konstruktywizmem i dekonstrukcją w latach dziewięćdziesiątych i bardzo doceniam ważną rolę, jaką odegrały te tendencje w ożywieniu debat historycznych i przemyśleniu fundamentów, na których opiera się historia i różne sposoby przedstawiania przeszłości⁴². Rzecz jasna nie

³⁹ Stanowisko to Kleinberg prezentuje także w napisanych wraz z Joan Wallach Scott i Garym Wilderem „Tezach o teorii i historii”, *Historyka* 49, (2019): 289–299.

⁴⁰ Problem ten przedstawiłam w referacie „The Paternalistic Liberation of History by Theory”, wygłoszonym na międzynarodowej konferencji: “What are Historians Doing: Practice and Pragmatics of Historical Writing” (Tallinn University, Tallinn, Estonia, 24–25 sierpień 2018).

⁴¹ Więcej piszę na ten temat w *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* (Warszawa: PWN, 2017), 22 i nast.

⁴² Idee Derridy i inspiracje płynące z dekonstrukcji wykorzystywałam w: „Dyskusje o końcach historii” oraz „Monumentalna przeciw-Historia. Muzeum Żydowskie Daniela Libeskinda”, w: *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce* (Poznań: Wydaw. Poznańskie, 2006). Także pożegnalny tekst, który napisałam dla Jerzego

odrzucać dekonstrukcji i/lub konstruktywizmu, ale staram się je przekroczyć. Kiedy zatem deklaram, że „chciałabym uciec od języka”, to nie chodzi mi o odrzucenie tekstualizmu czy teorii dyskursu. Interesują mnie różne sposoby komunikacji, a język (tak, jak jest on rozumiany w refleksji historycznej) jest dla mnie „zbyt ludzki” (na przykład interesuje mnie fitosemiotyka i komunikacja zachodząca między roślinami i ogólnie komunikacja międzygatunkowa). Intriguje mnie idea obecności, która jest „tu-oto”, dostępna mojej percepcji poprzez pozostałości i szczątki (zob. Kleinberg, s. 137), a ponieważ uważam, że paradygmat przedstawieniowy jest zbyt ograniczony, by zaferować innowacyjne interpretacje ontologii martwego ciała i szczątków, eksperymentuję z nowym materializmem i podejściami oferowanymi przez glebownawstwo oraz nauki sądowe.

Z tych powodów nie identyfikuję swojego podejścia w kwestii „materialnej obecności przeszłości” z koncepcjami Eelco Runii czy Hansa Ulricha Gumbrechta⁴³. Moje zainteresowanie ontologią przeszłości i jej obecnością inspirowane jest badaniami ontologii ludzkich szczątków i inspiracjami płynącymi z prac antropologów, archeologów i nauk ścisłych, a nie filozofów i/lub psychoanalityków kulturowych. Kiedy „nawróciłam się” na ontologię w 2000 roku, to zmiana ta nie miała nic wspólnego z ideą wzniesłego doświadczenia historycznego Franka Ankersmita, ani też zainteresowaniem powrotem wypartej przeszłości (s. 71), aczkolwiek toczące się wtedy na ten temat dyskusje stanowiły ważny punkt odniesienia dla kształtowania się mojego podejścia. Nie powielają jednak i nie kontynuowały rozumienia obecności przeszłości proponowanego przez Gumbrechta czy Runię. Niemniej łączy nas chęć wyjścia poza paradygmat przedstawieniowy; poza zafiksowanie teoretycznej refleksji historycznej na problemie dyskursu, narracji, tekstu i języka. Poza tym nie jestem prezentystką; jestem historykiem, który interesuje się przyszłością. Zgadza się jednak z Kleinbergiem, że „obecność znamionuje odejście od zajmowania się nieobecną przeszłością w kierunku przeszłości, która rzeczywiście istnieje” (s. 58) i mam nadzieję, że nadal będzie istnieć. Podsumowując: chcę ponownie przemyśleć problem obecności po przejściu przez lekcję krytyki metafizyki obecności zaproponowanej przez dekonstrukcję (choć zdaję sobie sprawę, że mój artykuł na temat „materialnej obecności przeszłości” nie deklaruje tego wprost).

Być może zatem zamiast szybko formułować twierdzenia epistemologiczne, powinniśmy wziąć pod uwagę, że badacze (czy interpretatorzy) przeszłości rzeczywiście żyją w różnych ontologiach, co nie znaczy, że pochodzą z innych rejonów świata czy reprezentują odmienne grupy etniczne ani też, że owe

Topolskiego inspirowany był książką Derridy *Adieu à Emmanuel Lévinas* i wykorzystuje derridiańskie rozumienie archiwum, śladu i widma („Adieu: wspomnienie o profesorze Topolskim”, ER(R)GO. *Teoria–Literatura–Kultura* 1 (2000): 109–111).

⁴³ Zob. Hans U. Gumbrecht, *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać* (Poznań: UAM, 2016); Eelco Runia, „Obecność”, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010), 75–123.

ontologii trzeba sobie przeciwstawiać i hierarchizować – zwłaszcza w odniesieniu do nauki zachodniej. Antropologowie powiedzieliby, że sprawa dotyczy nie tylko multikulturalizmu, lecz także multinaturalizmu (Viveiros de Castro), zaś fizycy mogliby dodać od siebie parę uwag o „multiversum” (czy o światach równoległych). Kwestia ta dotyczy rozważań, którymi Kleinberg kończy swoją książkę:

Dające się zauważyć od pewnego czasu zainteresowanie historią „świata” i historią „globalną” przeniosło się na rejonny pozaeuropejskie lub „niezachodnie”, ale uczyniło to stosując tradycyjne, zachodnie podejścia epistemologiczne i metodologiczne. W ten sposób zachodnie rozumienie „historii” jest *implicite* uważane za normę, do której wszelkie inne rozumienia i logiki historii muszą się dostosować lub zostać odrzucone. [...] Podejście dekonstruktywistyczne mogłoby jednocześnie stosować konwencjonalne, zachodnie strategie historyczne, ukazując je jednak w pewnym napięciu, a nawet w konflikcie z rozumieniem „historii” przyjętym w danym regionie, które kwestionuje podejście charakterystyczne dla kultury Zachodu (s. 148–149).

We fragmencie tym Kleinberg dostrzega zatem ograniczenia historii jako specyficznego podejścia do przeszłości wytworzonego przez kulturę greko-judeo-chrześcijańską i (jak sądzę nieświadomie) podąża za badaczami analizującymi problem nie/sprawiedliwości epistemicznej i epistemobójstwa, a także tymi, którzy rozważają zagadnienie „epistemicznego imperializmu wiedzy zachodniej” (Dipesh Chakrabarty, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein)⁴⁴. Autor myśli jednak dekonstrukcją i stosuje derridańską strategię „podwójnego gestu” (co ma swoje ograniczenia). Chodzi o wzniesienie się i spojrzenie na historię poprzez krytyczny i interwencyjny wgląd, który ma na celu jej przekształcenie i próbę poszukania innej historii, bowiem dotychczasowy jej kształt coraz częściej ujawnia swe ograniczenia. Trzeba zatem zdekonstruować to, co historyczne, co pozwoli na pomyślenie i zbudowanie innej historii (por. s. 146–147). Warto jednak się zastanowić, czy i na ile taka prowadzona z wewnątrz dyscypliny krytyka jest obecnie (w dobie luki paradygmatycznej) skuteczna. Moim zdaniem nie jest już wystarczająca. Historia jak sądzę wymaga krytyki, która przychodzi z zewnątrz (dostarczają ją między innymi krytyka postkolonialna i wiedze indygeniczne).

Powiem zatem, że w świetle przyjętych w książce założeń, rozważania Kleinberga, które dotyczą zwłaszcza lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, strategia Autora jest oczywiście zasadna, ale dla mnie niezadawalająca. Nie

⁴⁴ Walter D. Mignolo, „Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”, *Theory, Culture and Society* 26, nr 7–8 (2009): 159–181 oraz idem, „The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference”, *The South Atlantic Quarterly* 101, nr 1 (2002): 57–96; Boaventura De Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. (Boulder: Paradigm Publishers, 2014); Dipesh Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy: myśl postkolonialna i różnica historyczna* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011); Jack Goody, *Kradzież historii* (Warszawa: PWN, 2009); Immanuel Wallerstein, „Europocentryzm i jego wcielenia. Dylematy nauk społecznych”, *Lewq Noga* 15 (2003): 120–136.

wystarczy ukazać napięcia pomiędzy zachodnimi i niezachodnimi podejściami do przeszłości; nie wystarczy też zakwestionować podejścia zachodnie. Prawdziwe wyzwanie sprowokowane „zwrotem ontologicznym” można zawrzeć w pytaniu, czy historia jako specyficzne podejście do przeszłości oparte na sposobach jej poznania, które uprzywilejowuje naukę zachodnią jako formę organizacji wiedzy, jest dla przyszłości, która nad-chodzi (*l'à-venir*) w ogóle istotna i czy jest w stanie sprostać oczekiwaniom wobec projektów przyszłej teraźniejszości (*le futur*).

3. COHEN, JENKINS, MUNSLOW I BEVERNAGE: RÓŻNE DEKONSTRUKTYWISTYCZNE PODEJŚCIA DO PRZESZŁOŚCI

Trzecia uwaga polemiczna wobec *Haunting History* dotyczy umiejscawiania prezentowanej przez Kleinberga wizji dekonstruktivistycznego podejścia do przeszłości wobec koncepcji Sande Cohena, a także Keitha Jenkinsa, Aluna Munsłowa oraz Berbera Bevernage'a. I tu zapytałabym na przykład, jaki jest związek między proponowanym przez Autora ujęciem „widmontologii” a „historiospektografią” (*historiospectography*) Cohena? Cohen oferuje ważną krytykę znanej książki Derridy *Widma Marksa*, która ma także strategiczne znaczenie dla rozważań Kleinberga. Autor *History Out of Joint* (2006) jest krytyczny wobec zaprezentowanych tam idei francuskiego filozofa i twierdzi, że książka ta „wprowadza sposób filozoficznego myślenia, który – podobnie jak filozofia historii – ćwiczy w wykluczaniu”. Ponadto, jego zdaniem, jest „jednocześnie i awangardowa, i reakcyjna”, skierowana przeciw idei obecności i uobecniania i „zapowiada zastąpienie filozofii historii historiospektografią”. Cohen określa *Widma Marksa* w następujący sposób:

[...] pomimo heroicznego tego projektu, niestety sprawia on, że duchy i widma mają pierwszeństwo wobec każdego „przed” [...]. Po pierwsze, [projekt ten] wypełnia kulturową przestrzeń języka fantomami, widmami i duchami, a po drugie idealizuje nowy typ badacza, który może porozumiewać się ze wszelkiego rodzaju nieobecnymi bytami (*absences*). Pomijając przywilej filozofii historii do wypowiedzania się na temat takiego czy innego telicznego celu, *Widma Marksa* urzeczywistniają tyranię duchów, które tylko czekają, aż je wywołamy. Nowy uczony [...] nie tyle jest majsterkowiczem (*bricoleur*), ile raczej inżynierem duchów – mistrzem rzeczy niemożliwych i nieobliczalnych [...] ma oferować pewną grę, zamiast podejmować ryzyko krytyki⁴⁵.

⁴⁵ Sande Cohen, *History Out of Joint: Essays on the Use and Abuse of History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 2006), 154, 179–181. Zob. także: idem, *Historical Culture: On the Recoding of an Academic Discipline* (Berkeley: University of California Press, 1986). Por. Mark Mason, „Historiospectography? Sande Cohen on Derrida's Specters of Marx”, *Rethinking History* 12, nr 4 (2008): 483–514.

Odniesienie do przedstawionej przez Cohena istotnej krytyki Derridy dotyczącej kultury historycznej, pisarstwa i myślenia historycznego jest ważne w kontekście projektu dekonstruktywistycznego podejścia do przeszłości, zatem jego nieobecność w książce Kleinberga jest zaskakująca. Ale Cohen nie jest jedynym „wykluczonym”. Mimo, że nie jestem skłonna chodzić na skróty i wypominać autorom to, czego w książkach nie ma, zamiast koncentrować się na polemice z tym, co można w nich znaleźć, ten przypadek (daleki moim zdaniem od przypadku) jest specyficzny. Rozważania Kleinberga dotyczą, jak jasno deklaruje Autor, amerykańskiej historii intelektualnej, jednak badaczy podejmujących pogłębioną refleksję na temat obecności dekonstrukcji w refleksji historycznej nie jest na świecie aż tak wielu. W książce brakuje zatem referencji do książek, które bezpośrednio dotyczą tej problematyki, wśród których należy wymienić tłumaczoną na pięć języków i mającą wiele wydań *Deconstructing History* Aluna Munsłowa (1997). Angielski badacz proponuje historię dekonstrukcjonistyczną (*deconstructionist history*) i analizuje idee Michela Foucaulta i Haydena White’a jako przejawy tego rodzaju podejścia, które oznacza dla niego „patrzanie na przeszłość i na nasze zanurzenie w teraźniejszości, jak na teksty do przeczytania”⁴⁶. Munsłow twierdzi, że:

Dekonstruktywistyczna świadomość historyczna kwestionuje przekonanie, że badania historyczne mogą zaoferować osobliwie empiryczny historyczny lakmusowy test wiedzy, w zamian podkreślając przeświadczenie, że przeszłość jest dla nas dostępna jedynie w formie tekstowej – jako „przeszłość” przetłumaczona na „historię”⁴⁷.

Wprowadzając termin „świadomość dekonstruktywistyczna” Munsłow kieruje się „poetyką pisarstwa historycznego” White’a, stosuje rozumienie historii jako narracji pisanej czy narracji jako sposobu opowiadania o przeszłości, co stanowi podstawę dla przyjęcia tekstualnego modelu przeszłej rzeczywistości⁴⁸. Tym samym niejako utożsamia dekonstruktywistyczne podejście do przeszłości z narratywistycznym czy konstruktywistycznym. Zdaniem Munsłowa dekonstruktywistyczne (i poststrukturalistyczne) podejście do historii (czy dekonstrukcjonistyczna historia) kwestionuje historię jako projekt empiryczny, a także same jej podstawy: status faktów historycznych, dowodów, źródeł, racjonalność, referencyjność, obiektywność i poszukiwanie prawdy – co także stanowi przedmiot rozważań Kleinberga. Zamiast tego, jak twierdzi Munsłow, „historia dekonstrukcjonistyczna przyjmuje, że język konstytuuje treść historii, a także pojęć i kategorii stosowanych do porządkowania i wyjaśnienia dowodów historycznych za pomocą naszej językowej mocy obrazowania (*figuration*)”⁴⁹. W publikacji tej znajdziemy wiele wspólnych z *Haunting History* motywów, ale Munsłow koncentruje się na tekstualnym aspekcie dekonstrukcji, który

⁴⁶ Alun Munsłow, *Deconstructing History* (New York: Rotledge 1997), 32.

⁴⁷ *Ibid.*, 57–58.

⁴⁸ *Ibid.*, 2.

⁴⁹ *Ibid.*, 180–181.

manifestuje znane powiedzenie Derridy *il n'y a pas de hors-texte* i w ten sposób zawęży jej rozumienie.

Deconstructing history, która – podobnie jak książki Keitha Jenkinsa – poprzedziła *Haunting History* o dwadzieścia lat, zasługuje na szczególną uwagę ze względu na jej pionierskość. Warto wspomnieć, że choć publikacja Munsłowa (a także inne książki tego autora) nie jest filozoficznie wyrafinowana (to jest nie zajmuje się filozoficzną refleksją nad widmontologią jako ontologią przeszłości), to dzieje się tak zgodnie z zamysłem autora, który chciał, by jego publikacje były przydatne i przystępne dla studentów historii i by zapoznawały z alternatywnymi podejściami do historii. Książki Munsłowa odegrały zatem w Europie ważną rolę w popularyzacji dekonstrukcji i poststrukturalizmu wśród młodszych pokoleń historyków.

Przypomnę ponadto, że czasopismo *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, którego redaktorem naczelnym był Alun Munsłow, powstało w Anglii w 1997 roku jako alternatywa dla (zbyt – w oczach redaktorów tego pisma – konserwatywnego) *History and Theory* (którego obecnym redaktorem naczelnym jest Kleinberg), by „pomóc w dyskusji na temat istoty historii”, która borykała się wtedy z wyzwaniem postmodernizmu⁵⁰. W artykułach opublikowanych przez *Rethinking History* w latach 1997–2017, nazwisko Jacquesa Derridy pojawiło się wśród słów kluczowych 163 razy. Mimo że książka Kleinberga podejmuje podobne do Munsłowa problemy („dekonstruktywistycznego podejścia do przeszłości”, zaangażowania historyków w dekonstrukcję, „miejsca konstruktywizmu w badaniach historycznych”, „relacji między «prawdą» a «fikcją»” oraz między „dowodami” a «wyobraźnią»), czasopismo to jest wspomniane przez Kleinberga raz – i to w przypisie (przypis 90, s. 159 – sic!).

Spodziewałabym się także, że książka o „dekonstruktywistycznym podejściu do historii” odniesie się do prac Keitha Jenkinsa, uważanego za jednego z najbardziej zagorzałych (i radykalnych) jego przedstawicieli. Opublikowane w latach dziewięćdziesiątych autorskie książki Jenkinsa (mające wiele wydań i tłumaczone na różne języki): *Rethinking History* (1991), *On "What is History?"* (1995), *Why History?* – z rozdziałem o Derridzie (1999) oraz zredagowana przez niego antologia *Postmodern History Reader* (1997), krytycznie analizujące poststrukturalizm i dekonstrukcję oraz popularyzujące te podejścia, zasługują na więcej uwagi niż tylko dwukrotna wzmianka nazwiska angielskiego badacza. Dla mojego pokolenia, obok Haydena White’a, Dominicka LaCapry i Franka Ankersmita, Jenkins był najważniejszym postmodernistycznym myślicielem jeżeli chodzi o refleksję historyczną. Nie zapominajmy ponadto, że pisanie o dekonstruktywistycznym podejściu do przeszłości obecnie nie wzbudza kontrowersji, bowiem trendy uważane niegdyś za „heretyckie” (konstruktywizm, dekonstrukcja, narratywizm, teksualizm, poststrukturalizm), weszły do kanonu refleksji historycznej. Jednak w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych trzeba było odwagi, by stawić czoła

⁵⁰ Munsłow, Editorial, *Rethinking History* 1, nr 1 (1997): 1–20.

historykom atakującym każdego, kto próbował wprowadzić te „anarchistyczne” idee do historii i by przetrwać nie tylko ostrą akademicką polemikę, lecz także często niechętnie reakcje w swoich macierzystych instytucjach⁵¹. W tej chwili – i podzielałam to przekonanie z Kleinbergiem – bać się trzeba nie tyle dekonstrukcji (czy innych „rebelianckich nowinek”), ile raczej polityków (i związanych z nimi historyków), którzy nadmiernie instrumentalizują i nadużywają wiedzę historyczną dla osiągnięcia własnych celów politycznych i uprawomocnienia reprezentowanej przez siebie władzy.

Berber Bevernage, który reprezentuje młodsze pokolenie historyków, i w swojej książce *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice* (2012) zamieścił rozdział „Spectral Times: Jacques Derrida and the Deconstruction of Time”, też nie pojawia się w pracy Kleinberga. Jest to zaskakujące, biorąc pod uwagę, że celem publikacji belgijskiego badacza jest krytyczne omówienie widmontologii i pokazanie, że „dzieła Derridy mogą być ważnym źródłem inspiracji dla budowania bardziej inkluzywnego dyskursu historycznego”, które to motywy przenikają także *Haunting History*. W rozdziale poświęconym *Widmom Marksa* Bevernage podziela zainteresowanie Kleinberga ideami francuskiego filozofa dotyczącymi „widmowej przeszłości” i zastanawia się nad „uporczywą obecnością przeszłości i refleksją [Derridy] na temat czasu historycznego”⁵². Bevernage stanowi ważne odniesienie dla rozważań Kleinberga (publikacje ich książek dzieli zaledwie 5 lat), ponieważ z jednej strony chwali Derridę za zmobilizowanie historyków do ponownego przemyślenia idei historyczności i otwarcia możliwości dla zaistnienia bardziej inkluzywnej historii, z drugiej zaś podąża za tą dobrze znaną z literatury przedmiotu (ale nie podjętą przez Kleinberga) krytyką francuskiego myśliciela, która podkreśla ahistoryczny wymiar jego podejścia, według Bevernage’a ujawniający się między innymi w podejściu Derridy do metafizyki obecności. Tego rodzaju przekonanie, które Derrida dostrzega u różnych filozofów od starożytności do dnia dzisiejszego, nadaje zdaniem Bevernage’a myśli francuskiego filozofa „osobliwy transhistoryczny charakter”. W istocie można mówić o ahistorycznym rozumieniu zarówno *différance*, jak i metafizyki obecności oraz „zwichniętego” czasu (*out-of-joint time*)⁵³, a więc podstaw, na których opiera się widmontologia. Jak pisze Bevernage:

W ostatnich latach życia Derrida poświęcił wiele uwagi kwestii nawiedzającej przeszłości (*haunting past*) i ambiwalentnej pozycji zadłużenia pokoleń żywych wobec tej przeszłości. Omawiając tajemnicze trwanie przeszłości, Derrida w sposób wymowny wypowiadał się na temat swojej perspektywy jako obracającej się wokół „spektralnego” pojęcia czasu (*spectral*

⁵¹ Przykładem takiej reakcji jest książka australijskiego historyka Keitha Windschuttle’a o wiele mówiącym tytule *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past* (Paddington: Encounter Books, 1996).

⁵² Berber Bevernage, „Spectral Times. Jacques Derrida and the Deconstruction of Time”, w: eadem, *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice* (New York: Routledge, 2012), 131.

⁵³ *Ibid.*, 144–146.

concept of time). Ani żaden historyk, ani filozof historii nawet tego nie zauważył, a przecież koncepcja czasu spektralnego rzuca wyzwanie idei nieodwracalnego czasu historycznego i dlatego uważam, że Derridzie i jego chronosofii należy poświęcić osobny rozdział. [...] [o]feruje on bowiem najbardziej radykalną dekonstrukcję zdroworozsądkowych ujęć czasu (historycznego), a jego alternatywna „spektralna” koncepcja czasu stanowi, moim zdaniem, dobrą podstawę intelektualną do wyobrażenia sobie bardziej inkluzywnej perspektywy historycznej, której szukamy⁵⁴.

Dalej Bevernage podkreśla, że

[P]rawdziwie historyczne podejście do widmowości musi być w stanie wyjaśnić fakt, że niektóre „przeszłości” nawiedzają bardziej niż inne oraz to, że istnieją różne poziomy, na których terażniejszość może być nawiedzana. Prawdziwie historyczna relacja o nawiedzeniach musi na przykład być w stanie wyjaśnić, że sytuacje przemocy i wojny domowej mają tendencję do tworzenia o wiele bardziej trwałych przeszłości niż sytuacje pokoju i stabilności⁵⁵.

W książce Kleinberga tak ważne dla Derridy rozważania na temat sprawiedliwości, otwartości wobec innych i epistemologii różnicy (a zatem zagadnień podejmowanych na przykład w ramach historiografii walczącej czy historiografii wyzwolenia) nie są przedmiotem rozważań. Termin „sprawiedliwość” w ogóle się nie pojawia, zaś „nie/sprawiedliwość” występuje dwa razy w tytułach wzmiankowanych w przypisach tytułów. W książce Bevernage’a derridiańskie idee „zwichniętego” czasu i metafizyki obecności wiążą się z zagadnieniami polityki pamięci⁵⁶, podczas gdy u Kleinberga problem ten nie został podjęty, a kwestia pamięci odnotowana zostaje marginalnie, głównie w odniesieniach do koncepcji Zygmunta Freuda (s. 65–68).

Nawet jeśli Kleinberg i Bevernage zainteresowani są dekonstrukcją z różnych powodów, łączą ich rozważania na temat roli dekonstrukcji w zrozumieniu związku między nawiedzającą przeszłością a terażniejszością. Bevernage widzi jednak jej ograniczenia. Jak twierdzi, „uporczywie trwająca «przeszłość» nie tylko czy nie tyle dekonstruuje pojęcia nieobecności i dystansu, ile raczej zaciera ostre rozróżnienie między przeszłością a terażniejszością, a tym samym kwestionuje istnienie tych wymiarów czasowości jako osobnych bytów”. Jako taka może zatem pomóc w „przemysłieniu dwóch prostych, aczkolwiek fundamentalnych pytań: co to właściwie znaczy, że coś lub ktoś jest «przeszłością» i jak rzeczy, osoby lub wydarzenia stają się przeszłością?”⁵⁷. Dla obu badaczy „dekonstruktywistyczne podejście do historii” ma zatem zasadnicze znaczenie dla ponownego przemysłienia historii opartej na specyficznym rozumieniu czasu oraz uzależnieniu przeszłości i przyszłości od terażniejszości. Nie wiem jednak, na ile obaj badacze zgodziliby się, że dzisiaj specyficzna dla dekonstrukcji (a także narratywizmu) fetyszycacja tekstu i aktu czytania, które

⁵⁴ Ibid., 19 i 111.

⁵⁵ Ibid., 146.

⁵⁶ Ibid., 144.

⁵⁷ Ibid., 5.

stało się równie problematyczne jak polityka, wprawdzie nie kreuje już mistrzów lektury wyznaczających ton refleksji historycznej, ale pozostawiła za sobą jakże ważną krytykę hierarchizującego i wartościującego myślenia w kategoriach binarnych. Nie wiem też, na ile dostrzegają, że dzisiaj – jak przewidywał Derrida – historia przychodzi z przyszłości.

SUMMARY

In this extensive polemic with the book *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past* by Ethan Kleinberg, the reviewer stresses the value of deconstruction for historical reflection, and especially its important critique of conventional history and its fetishistic approach to empirical research, archives, facts, evidence and sources, as well as its commitment to a traditional understanding of events, space and time (progress, teleology), and truth. The reviewer claims that through its continuous acts of revision, deconstruction might open a space for alternative scenarios of the (unexpected and unpredictable) future (*l'à-venir*). The article also offers a critique of stereotypical and simplistic images of historians as being fixated on the past and unable to reflect on the theoretical and philosophical issues presented in the works of Jacques Derrida and in Kleinberg's book. The reviewer suggests locating Derrida's hauntology within the frame of the current ontological turn and discussing it in relation to the problem of epistemic justice. The reviewer speculates how deconstruction might be (or might not be) helpful in reevaluating non-Western cosmologies and their specific treatment of ghosts and spirits. Finally, the reviewer observes that Kleinberg does not refer to books by Sande Cohen, Keith Jenkins and Alun Munslow as well as Berber Bevernage, all of whom have noted the value of deconstruction for historical thinking, offering a specific understanding of deconstructionist history and a critique of Derrida's approach to spectrality and "spectral" time⁵⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Alberti, Benjamin. „Archaeologies of Ontology”. *Annual Review of Anthropology* 45 (2016): 163–179.
- Appiah, Kwame Anthony. *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.
- Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa. Rozmowa z Jacques'em Derridą*. W: Borradori, Giovanna. *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, red. Andrzej Szahaj, 115–167. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Azoulay, Ariella. „Nie ma czegoś takiego jak archiwum narodowe”. W: *The Archive as Project / Archiwum jako projekt – poetyka i polityka (foto)archiwum*, red. Krzysztof Pijarski, 216–242. Warszawa: Archeologia Fotografii, 2011.
- Azoulay, Ariella. „Potential History: Thinking through Violence”. *Critical Inquiry* 39, nr 3 (2013): 548–574.

⁵⁸ Dziękuję anonimowym recenzentom za uwagi, które pozwoliły doprecyzować przedstawione w artykule rozważania, a dr. Jerzemu Giebułtowskiemu i dr. Paulowi Vickersowi za konsultacje tłumaczeń i korekty językowe.

- Azoulay, Ariella. *Potential History: Unlearning Imperialism*. London; Brooklyn, NY: Verso, 2019.
- Baring, Edward. „Ne me raconte plus d’histoires: Derrida and the Problem of the History of Philosophy”. *History and Theory* 53, nr 2 (2014): 175–193.
- Bevernage, Berber. *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*. New York: Routledge, 2012.
- Chakrabarty, Dipesh. *Prowincjonalizacja Europy: myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.
- Cohen, Sande. *History Out of Joint: Essays on the Use and Abuse of History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
- Cohen, Sande. *Historical Culture: On the Recoding of an Academic Discipline*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Darnton, Robert. *Wielka masakra kotów i inne epizody z francuskiej historii kulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Derrida, Jacques. „Affirmative Deconstruction, Inheritance, Technology”. W: *Jacques Derrida: Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, red. Paul Patton, Terry Smith, 72–85. Sydney: Power Publications, 2001.
- Derrida, Jacques. *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2016.
- Derrida, Jacques. „List do jednego z japońskich przyjaciół”. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 48 z. 1–2 (1994): 43–45.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: The Question of Being and History*, red. Thomas Dutoit. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- Derrida, Jacques. *Marginesy filozofii*. Warszawa: KR, 2002.
- Derrida, Jacques. „Psyché. Odkrywanie innego”. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, 81–107. Kraków: Wydaw. Baran i Suszczyński, 1997.
- Derrida, Jacques. *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.
- Dick, Kirby; Amy Ziering Kofman. *Derrida: Screenplay and Essays on the Film*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- Domańska, Ewa. „Adieu: wspomnienie o profesorze Topolskim”. *ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura* 1 (2000): 109–111.
- Domańska, Ewa. „Affirmative Humanities”. *Dějiny – teorie – kritika* 1 (2018): 9–26.
- Domańska, Ewa. *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- Domańska, Ewa. „Material Presence of the Past”. *History and Theory* 45, nr 3 (2006): 337–348.
- Domańska, Ewa. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Gaston, Sean. „Derrida and the Problem of History 1964–1965”. *New Literary History* 48, nr 2 (2017): 363–385.
- Gaston, Sean. *Jacques Derrida and the Challenge of History*. London, New York: Rowman and Littlefield International, 2019.
- Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, red. Michael Sprinker. London and New York: Verso Books, 1999.
- Goody, Jack. *Kradzież historii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016.

- Heywood, Paolo. „The Ontological Turn”. W: *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, red. F. Stein et al., Cambridge 2017. <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>.
- Hoffmann, Krzysztof. *Profesja. Derrida i uniwersytet*. W: *Widma Derridy*, red. Agata Bielik-Robson i Piotr Sadzik, 147–165. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2018.
- Holbraad, Martin; Morten Axel Pedersen. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Jameson, Fredric. *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopia i inne fantazje naukowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
- Jameson, Fredric. „Utopia as Method or the Uses of the Future”. W: *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, red. Michael D. Gordin, Helen Tilley, Gyan Prakash, 21–44. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Jenkins, Keith. *On What is History?: From Carr and Elton to Rorty and White*. London, New York: Routledge, 1995.
- Jenkins, Keith. *Re-thinking History*. London, New York: Routledge, 1991.
- Jenkins, Keith. *Why History? Ethics and Postmodernity*. London, New York: Psychology Press, 1999.
- Kleinberg, Ethan. *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Kleinberg, Ethan; Joan Wallach Scott, Gary Wilder. „Tezy o teorii i historii”. *Historyka* 49 (2019): 289–299.
- Latour, Bruno; Timothy M. Lenton. „Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand”. *Critical Inquiry* 45, nr 3 (2019): 659–680.
- Latour, Bruno. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Kraków: Universitas, 2010.
- Lévi-Strauss, Claude. *Totemizm dzisiaj*. Warszawa: KR, 1998.
- Mason, Mark. „Historiospectography? Sande Cohen on Derrida's Specters of Marx”, *Rethinking History* 12, nr 4 (2008): 483–514.
- Malabou, Catherine. *Plastyczność u zmięczeniu pisma: dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Mignolo, Walter D. „The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference”, *The South Atlantic Quarterly* 101, nr 1 (2002): 57–96.
- Mignolo, Walter D. „Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”. *Theory, Culture and Society* 26, nr 7–8 (2009): 159–181.
- Miyazaki, Hirozaku. *The Method of Hope. Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Munslow, Alun. *Deconstructing History*. New York: Routledge, 1997.
- Munslow, Alun, Editorial. *Rethinking History* 1, nr 1 (1997): 1–20.
- Patel, Pravin K. „Derrida and Beyond: The Poststructuralist (Im)Possibilities of Decoding History”, *Glocal Colloquies. An International Journal of World Literatures and Cultures* 3 (2017): 26–39.
- Pelekaniadis, Theodoros, rec. Ethan Kleinberg. *Haunting History, Historein* 18, nr 2 (2019). <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/pfiles/journals/14/editor-uploads/issues/1138/main1138.html?1=11382=18390>.
- „Powrót do przyszłości. Widmo jako pole wiedzy. Z Jakubem Momrą rozmawiają Michał Kłosiński i Magdalena Łachacz”. *Facta Ficta. Journal of Narrative, Theory Media* 1, nr 1 (2018): 70–91.
- Runia, Eelco. „Obecność”. W: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska, 75–123. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.

- „Solidarność w historii – ludzie i idee. Susan Buck-Morss w rozmowie z Katarzyną Bojarską”. *Teksty Drugie* 5 (2014): 200–211.
- Spiegel, Gabrielle M. *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: JHU Press, 1997.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Strategie postkolonialne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011.
- The Postmodern History Reader*, red. Keith Jenkins. London, New York: Routledge, 1997.
- The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, red. Maria del Pilar Blanco, Esther Peeren. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2013.
- Viveiros de Castro, Eduardo. „On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene”. *Current Anthropology* 60, nr S20 (2019): S296–S308.
- Wallerstein, Immanuel. „Europocentryzm i jego wcielenia. Dylematy nauk społecznych”, *Lewą Nogą* 15 (2003): 120–136.
- Windschuttle, Keith. *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*. Paddington: Encounter Books, 1996.