

Antropologia i problem pamięci

Od jakiegoś czasu w humanistyce i w naukach społecznych toczą się dyskusje wokół problemu pamięci. W metodologicznym wymiarze tych dyskusji zwraca się uwagę na kłopoty, jakie stwarza pamięć, gdy obieramy ją jako przedmiot poznania, oraz na trudności z wyborem procedur jej poznania. Socjologowie zainteresowani są głównie badaniem tego, co pamiętamy, gdy rozpatrują społecznie uwarunkowane i społecznie funkcjonujące treści pamięci. Historycy włączyli kwestie pamięci w dyskurs metodologiczny o narracji i źródłach historycznej wiedzy. Filozofowie przywołują pamięć w kontekście rozważań o tożsamości i wiedzy (samowiedzy).¹

Warto zastanowić się, jak problem ten widzą dziś antropologowie, którzy bodaj najwcześniej dostrzegli istotną rolę pamięci w poznaniu. Zanim jednak antropologiczne podejście będzie mogło być scharakteryzowane, ustalić trzeba, jakie rozumienie pamięci nas interesuje. Bez tego bowiem ustalenia nie wiadomo, w jakim znaczeniu używa się terminu „pamięć” i jakie znaczenia tego terminu są istotne dla antropologa. Sprawa ta jest tym bardziej ważna, że w literaturze przedmiotu używa się rozmaitych definicji pamięci (a raczej – różnych prób opisu tegoż fenomenu), budując je najczęściej poprzez wskazanie i wypuklenie jakiejś cechy pamięci.

Ukazując tym samym złożoność przedmiotu, sygnalizują te określenia skupienie uwagi badacza decydującego się na wybór któregoś z nich, że dla badającego pamięć ważna jest szczególnie jakaś cecha (lub cechy) pamięci, jakaś jej funkcja spośród innych wyodrębniona i uznana z punktu widzenia celów badawczych za najistotniejszą.

Na pytanie „czym jest pamięć?” znajdujemy więc rozmaite odpowiedzi, a ich przegląd pozwala najogólniej powiedzieć, że jest ona szczególną zdolnością ludzkiego umysłu, dla wyjaśnienia której musimy odwołać się do wiedzy psychologicznej, fizjologicznej (neurofizjologicznej), biochemicznej i biofizycznej. Jest rzeczą oczywistą, że antropologia nie jest zainteresowana samym faktem posiadania pamięci i zdolności posługiwania się nią przez człowieka, ale indywidualnym i kulturowym skutkiem pamięci, indywidualnym i kulturowym świadectwem jej obecności w sposobie myślenia człowieka.

Największy problem dotyczy zdefiniowania pamięci. Zadowolenie się stwierdzeniem, że pamięć jest efektem ludzkiej zdolności do utrwalenia doświadczenia i budowania wiedzy o sobie i świecie, nie wystarczy. Pojmowanie pamięci jako zdolności sprowadza pamięć do funkcji umysłu lub też do jednej z wielu czynności umysłu ludzkiego, której mechanizm nie jest dostatecznie wyjaśniony ani przez neurologów, ani przez psychologów. Mówimy tu więc o pamięci jako **skutku** zapamiętywania. Rozumienie zaś pamięci jako **efektu** owej ludzkiej zdolności każe nam skupić uwagę na treściach zapamiętanych – pamięć staje się tym

samym wytworem umysłu ludzkiego. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z pamięcią, nazwijmy to, w sensie czynnościowym, w drugim – z przedmiotowym. Jednakże, jak się zdaje, nie można oderwać od siebie obydwu tych aspektów i pewnie to ich konieczne współwystępowanie powoduje, że przy wszelkich próbach definiowania pamięci miesza się je ze sobą. Powoduje to, że częściej **definicje** zastępują rozmaite **klasyfikacje** rodzajów pamięci. Wyróżniając rodzaje mamy przeświadczenie, że tym samym wskazujemy na złożoność problemu oraz wskazujemy, iż jakkolwiek wciąż nie jesteśmy w stanie opisać i zrozumieć w pełni fenomenu pamięci, to przynajmniej zdajemy sobie sprawę ze stopnia skomplikowania przedmiotu.

Wprowadzenie i posługiwanie się terminami określającymi różne rodzaje pamięci jest skutkiem przyjęcia w nauce tezy o strukturze pamięci. Dzięki temu można – nie definiując pamięci – budować jej modele, co ułatwia pogodzenie obydwu wcześniej wspomnianych aspektów: funkcjonalnego i przedmiotowego. Konstruowanie modelu pamięci daje możliwość wyróżnienia rodzajów pamięci (a więc zwrócenie uwagi na jej strukturę, „budowę”) oraz funkcjonalnych jej cech (operuje się wtedy najczęściej pojęciem funkcjonalnego systemu pamięci).²

Jednym z najczęściej stosowanych w badaniach psychologów jest model R. Atkinsona i R. Shiffrina, który zakłada istnienie trzech rodzajów pamięci: sensorycznej, krótkotrwałej i długotrwałej. Model ten, w przekonaniu autorów, ilustruje przepływ informacji w systemie pamięci, co oznacza, że ukazuje proces tworzenia się treści zapamiętanych, tj. opisuje mechanizm pamięci jako układu wzajemnie zależnych od siebie relacji pomiędzy różnymi poziomami i treściami pamięci. I tak: poziom pamięci sensorycznej gromadzi, przechowuje informacje wzrokowe, słuchowe i dotykowe wywołane bodźcami środowiska; w poziomie pamięci krótkotrwałej (uznawanym przez wielu badaczy nie za jeden system, ale raczej złożony zestaw współdziałających podsystemów, nazywany też pamięcią operacyjną) dokonuje się przetwarzanie, kodowanie i reagowanie na dane z poziomu pamięci sensorycznej; zaś pamięć długotrwałą tworzą utrwalone treści, informacje przechowywane trwale. Model ten zatem łączy w sobie dynamikę procesu zapamiętywania z pamięcią-wiedzą, zbiorem utrwalonych informacji. Warto

zwrócić uwagę, że wyróżniona w modelu pamięć długotrwała jest niezwykle złożona. Składa się na nią kilka typów pamięci, tj. pamięć epizodyczna i semantyczna oraz pamięć świadoma i utajona. Pamięć epizodyczna to utrwalona rejestracja określonych wydarzeń. Pamięć semantyczna w zasadzie obejmuje wiedzę o świecie. Ten rodzaj pamięci „dotyczy skojarzeń między słowami, ale faktycznie jest ona związana raczej z pojęciami lub ideami, które czasem są blisko związane ze słowami, ale nimi nie są” (Baddeley 1998: 132). A zatem przechowuje ona wiedzę, dzięki której nie jedynie rejestrujemy i klasyfikujemy bodźce (fakty i zdarzenia), ale je rozumiemy. Rozróżnienie pamięci świadomej i nieświadomej wiąże psychologowie z procesem uczenia świadomego i utajonego. Czasem interpretuje się te dwa rodzaje uczenia się i pamięci jeszcze inaczej, wprowadzając terminy: pamięć deklaratywna – odnosząca się do faktów i wydarzeń – i pamięć niedeklaratywna, odnosząca się do pozostałych treści zapamiętanych czy też „obecnych w pamięci”.

Warto zadać sobie pytanie, które z tych rodzajów pamięci mają szczególne znaczenie dla antropologa. Zasadniczo każdy z rodzajów pamięci ujętych we wspomnianym modelu może budzić zainteresowanie antropologii – badanie mechanizmów pamięci pozwala m.in. na poszerzenie wiedzy o socjalizacji, kulturowych uwarunkowaniach zapamiętywania i zapamiętywanych treści. Najwięcej jednak uwagi przywiązujemy do pamięci semantycznej. Dzieje się tak dlatego, że pamięć tak rozumiana pozwala skupić się na dwu najbardziej interesujących współczesną antropologię aspektach pamięci – pamięci jako wiedzy i pamięci jako składnika poznania.

Zainteresowanie pamięcią pojawiło się w antropologii wraz z ową szczególną autorefleksją (dokonaną i dokonującą się wciąż jeszcze w obrębie naszej dyscypliny), której owocem stała się zmiana paradygmatu. Pojawienie się tych zmian, wzmocnione bezsprzecznie silnym wpływem hermeneutyki na antropologię, spowodowało, że przejęte od hermeneutów myślenie o wiedzy i poznaniu przyniosło antropologii rezygnację z wysiłku budowania kolejnych teorii kultury na rzecz pogłębionej samowiedzy zdającej sprawę ze specyfiki antropologicznego poznania. Konieczne stało się przedyskutowanie od nowa starych problemów obiektywności poznania, podmiotu i przedmiotu, źródeł, interpretacji, a także dostrzeżenia wagi takich składników poznania, których stary paradygmat nie uznawał lub je lekceważył. Tekst, retoryka, narracja rozpatrywane jako ważne elementy procedury poznania wywołały zainteresowanie uwarunkowaniami dialogu, dyskursu i specyfiką wiedzy antropologicznej. Dokonywana z perspektywy nowego paradygmatu analiza procesów poznania przyjmowanych w antropologii ukazała, że stosowane dotychczas sposoby wyjaśniania muszą ulec przebudowie i rozszerzeniu. Jeśli celem wyjaśniania ma być rozumienie, należy dopuścić do udziału w wyja-

śnianiu elementy, które dotychczas uznawane były jako pozalogiczne. Za jedną z najważniejszych cech współczesnej antropologii uznałabym w tym przypadku włączenie do procesu poznania pozalogicznych elementów poznania oraz uprawomocnienie subiektywizmu w poznaniu. Uznanie subiektywizmu jako dodatkowej wartości oraz dostrzeżenie, że wartość ta pojawia się w dialogu, który buduje wiedzę obu uczestników tegoż dialogu, jest ważne, ponieważ tym samym dostrzega się, że wiedza antropologii wyrasta z subiektywnego doświadczenia, przeżycia, interpretowania i rozumienia świata przez badanego, a także z subiektywnego doświadczenia, przeżycia, interpretowania (czasem także rozumienia) świata przez badacza, i to zarazem jego własnego świata, jak i rzeczywistości badanej.

To inne myślenie o poznaniu i wiedzy antropologicznej spowodowało zainteresowanie antropologów pamięcią, przede wszystkim – pamięcią semantyczną. W dyskusjach o pamięci toczonych we współczesnej antropologii łatwo dostrzec, że rozpatrywana jest ona rozmaicie. Chcę zwrócić uwagę na trzy, zasadnicze moim zdaniem, sposoby rozumienia pamięci ujawniające się w tych dyskusjach oraz wskazać problemy, które z każdym z nich się łączą. Te trzy sposoby analizowania pamięci i jej roli w poznaniu pojawiają się dziś w antropologii w ślad za którymś z następujących przeobrażeń:

- pamięć to źródło wiedzy antropologicznej;
- pamięć to przedmiot wiedzy antropologów;
- pamięć to w antropologii narzędzie poznania.

Każde z tych założeń pociąga za sobą konieczność rozpatrzenia innych kwestii i wiąże się z odmiennymi, specyficznymi problemami epistemologicznymi.

Pamięć jako źródło.

Z krytycznej autorefleksji, jaka dokonała się we współczesnej antropologii, szczególnie zaś w tym jej nurcie, który ukształtował się pod wpływem idei hermeneutycznych, wyrosło przekonanie o dialogicznym charakterze wiedzy. Uznanie dialogu za konstytutywny element wiedzy antropologicznej pociągnęło za sobą ważne konsekwencje. O kilku z nich trzeba przynajmniej wspomnieć. Zmienił się status poznającego podmiotu. Badany przestał być informatorem, biernym i neutralnym źródłem, a badacz utracił władzę i aurytet, stając się autorem antropologicznej narracji. Choć role prowadzących dialog nie są równorzędne (badacz nadal decyduje o końcowym efekcie rozmowy z badanym), to jednak role obydwu są teraz zgoła inne od tych, które przyjmowały koncepcje poznania w antropologii starego paradygmatu. Zmiana ta uprawomocniła subiektywizm poznania. Uporczywe wysiłki podejmowane na rzecz pozyskania wiedzy obiektywnej zastąpione zostały poszukiwaniem argumentów – a przede wszystkim takich kategorii, dzięki którym

treści subiektywne stać się mogły pełnoprawnym i pożądanym składnikiem wiedzy. Wydaje się, że kategoriami takimi stały się doświadczenie i pamięć właśnie. Wiary w to, że obiektywny ogląd dostępnej poznaniu rzeczywistości zapewni prawdziwą wiedzę, zastąpiła wiara w wiedzę przekazującą doświadczenie, co usankcjonowało zarazem subiektywność tej wiedzy, jak i owe pozalogiczne – jakby je dawniej nazwano – elementy procedury poznania. Subiektywne doświadczenie – empiryczne i pozaempiryczne – stało się ważnym ogniwem, a nawet swoistą wartością antropologicznej wiedzy. Dotychczasowy model poznania, sprowadzany najczęściej do schematu: eksperyment/obserwacja – opis – wyjaśnianie – prognoza/retrognozowanie, musiał zostać rozbudowany. Musiał też zostać uzupełniony, a konotacje występujących w nim składowych – zmienione. Obserwacja, opis i wyjaśnianie (zastąpione teraz rozumieniem) pojmowane zaczęły być jako czyjaś obserwacja, czyjś opis i czyjeś wyjaśnianie. Pamięć zaś stała się świadectwem doświadczenia. Pojawiająca się w dialogu konfrontacja subiektywnego doświadczenia badanego z subiektywnym doświadczeniem badacza to zarazem konfrontacja dwóch sposobów widzenia świata, dwóch pamięci przeżyć, emocji i treści, a więc dwu semantycznych obszarów należących do porozumiewających się podmiotów.

Warto jednak zapytać, jak i czy powyższe zmiany wpływają na status źródła wiedzy antropologicznej. Jeśli bowiem wiedza wyrasta z dialogu, a przedmiotem dialogu staje się doświadczenie i pamięć o nim, to zarazem są one właśnie rzeczywistym źródłem wiedzy. Pojawia się zatem konkretne pytanie, czy źródłem tym można wierzyć. W szukaniu odpowiedzi na to pytanie inspirujące wydają się dyskusje toczące się na gruncie nauk antropologii pokrewnych. Myślę tu szczególnie o koncepcjach historiografów i filozofów historii, którzy zainteresowani ideami postmodernistycznymi i przemianami w myśleniu o celach historii i specyfice narracji historycznej koncentrują swą uwagę na problemach epistemologicznych. Problemem szczególnym jest w tych dyskusjach właśnie problem źródeł i ich wartości. Znaczące są tu dla mnie rozważania m.in. Antoona Van den Braembussche, Franklina R. Ankersmita, Jerzego Topolskiego, dla których doświadczenie i pamięć jako elementy wiedzy historycznej stają się – podobnie jak dla zainteresowanych problematyką epistemologiczną antropologów – ważnymi kategoriami w ocenie wartości źródeł historycznych.³

Van den Braembussche przypomina, że historia oznacza właściwie dwie postawy wobec przeszłości. Zgodnie z jedną – przeszłość traktujemy jako rzeczywistość, która minęła; zgodnie z drugą – domagamy się wiedzy o tej rzeczywistości. Historyk, podobnie jak antropolog, staje wobec podwójnego zadania, tj. zrekonstruowania i opisanie przeszłej rzeczywistości poprzez rekonstrukcję wiedzy o niej. O ile zadanie to upodob-

nia pracę historyka i antropologa, o tyle realizacja tego zadania jest już różna. Różnica tkwi w źródłach wiedzy, jakie przez każdego z nich są wykorzystywane. Wykorzystanie ich zaś służy – ponownie – wspólnej sprawie jaką jest stworzenie narracji naukowej.

Różnica dotycząca źródeł jest pozornie głęboka. Historyk dysponuje źródłami historycznymi, pośrednimi i bezpośrednimi, które wydają się tworzyć solidną podstawę (uwiarygodnioną „konkretnością” dokumentu historycznego). Źródła antropologa są mniej „pewne” – są nimi przecież zsubiektywizowane, niepisane wypowiedzi informatorów, opisy badaczy, a zatem narracje, których przyczyną i przedmiotem są doświadczenia przeszłej rzeczywistości i pamięć o nich. Jednakże te pozornie głębokie odrębności maleją w świetle współczesnych ocen epistemologicznych i nieepistemologicznych wartości źródeł; ocen, jakie w tym względzie formułują konstruktywistyczny (postmodernistyczny) model filozofii historii i antropologia krytyczna.

Współczesne dyskusje dotyczące wartości źródeł historycznych i antropologicznych wychodzą z podobnych założeń – przeszłość nie jest rzeczywistością obiektywną, którą historyk czy antropolog może odkryć bez trudu i bez trudu do niej dociera, bo przeszłość obiektywna nie istnieje. Odkrycie przeszłości oznacza jedynie odkrycie zasłon interpretacji, z którymi – jako faktycznymi źródłami – stykają się rekonstruktorzy i narratorzy tego wszystkiego, co „mówi nam” o przeszłym świecie. Przekonanie, że historyk ma dostęp do przeszłej rzeczywistości, zostaje przez konstruktywistyczny model filozofii historii odrzucone. Prawda źródeł historycznych staje się mitem. Mit ten trwa z dotychczasową siłą pośród wielu historyków, ale dla zwolenników postmodernistycznej (narratywistycznej) historii prawda o przeszłości zależy od epistemologicznej wartości metafor wyrażających relację pomiędzy źródłem a konkretną przeszłą rzeczywistością. Takie metafory jak „dostęp”, „kontakt”, „dotyk” „odbicie” itp., zastosowane w odniesieniu do przeszłości mają wskazać to przede wszystkim, że źródło jako świadectwo przeszłości jest zawsze świadectwem już zinterpretowanym. Narracja historyczna zatem opowiada o wcześniejszej opowieści.⁴

Antropologia postmodernistyczna jest także świadoma konieczności zmiany w myśleniu o prawdzie o poznawanym świecie i źródle tegoż poznania. Wpływ hermeneutyki utrwalił w antropologii przekonanie o dialogowości wiedzy, co już musiało zmienić stosunek do źródła wiedzy i przydać źródłu inny od dotychczasowego status. Postmodernistyczna refleksja skoncentrowana wokół problemów narracji ukazała niemal to samo, co nowy model historii odkrył przed historykami – narracja antropologiczna jest zawsze przetworzeniem czyjś przedstawienia świata. Wiedzę antropologiczną winniśmy traktować więc jako znarratywizowaną interpretację faktów i doświadczeń bada-

nych i badaczy. Nie ma zatem innego „prawdziwego” źródła niż narracja.

Zainteresowanie antropologii pamięcią staje się w tym kontekście czymś, co nie może budzić zdziwienia. Pamięć nabywa epistemologicznej wartości. Jest – podobnie jak historia – dokumentem rzeczywistej przeszłości („realnej” przeszłości), a zarazem wiedzą o przeszłości. Jest narracją, która wyraża jakąś prawdę i w tym sensie wydaje się jedynym tej prawdy nośnikiem i gwarantem. Pamięć staje się przez to nieodzownym źródłem (ale źródłem rozumianym na nowy sposób), bez którego poznanie nie mogłoby się dokonać, choć oznacza ono inne procedury i inne cele niż te, z którymi łączyła poznanie antropologia starego paradygmatu.

Pamięć jako przedmiot wiedzy.

Przyjrzyjmy się teraz pamięci, stawiając inne od poprzedniego pytanie. Zapytajmy więc nie o to, czy pamięć może być źródłem wiedzy antropologicznej (a jeśli tak, to jak je traktować i jaką przypisać mu wartość), ale o to, jak traktować pamięć, gdy uczynimy z niej przedmiot wiedzy. W poszukiwaniu odpowiedzi trzeba być świadomym innego jeszcze podziału pamięci, istotnego przy jej przedmiotowym ujęciu. Myślę tu oczywiście o funkcjonującym od dawna w naukach humanistycznych rozróżnieniu na pamięć indywidualną i pamięć zbiorową. Rozróżnienie to jest ważne dlatego, że w innym jeszcze świetle i w innej niejako skali stawia kategorie doświadczenia i rzeczywistości. Dzięki temu łatwiej przychodzi sprecyzować obszary, które badanie pamięci musi objąć. A zatem mamy tu do czynienia ze znanymi już sposobami rozumienia pamięci, ale innymi zależnościami: 1. Pamięć przywołuje rzeczywistość przeszłości – doświadczenie przełożone jest na wspomnienie; 2. Pamięć jest wiedzą o przeszłości, a to oznacza, że kształtuje świadomość historyczną. Każdy z tych sposobów interpretacji pamięci pokazuje inne wymiary pamięci. Pamięć-wspomnienie, rekonstruująca doświadczenie przeszłości, pozwala przede wszystkim badać pamięć w jej indywidualnym, jednostkowym wymiarze, którego poznanie pozwoli skupić się na rekonstrukcji mentalności „podmiotu pamiętającego”, a więc na poznaniu czyjegoś świata. Badanie świadomości historycznej jako wytworu wiedzy o przeszłości nadaje pamięci-wiedzy o przeszłości ponadindywidualny wymiar i kieruje badacza ku rekonstrukcji wiedzy zbiorowej, a w miejsce mentalności stawia ideologie i światopoglądy, a nie „prywatne” obrazy świata. Historycy i socjologowie najczęściej rozdzielają te dwa typy pamięci. Wspomnienie i świadomość historyczna stanowią dla nich odrębne kategorie, choć w nurcie tzw. Nowej Historii czy mikrohistorii uznaje się, że badanie pamięci indywidualnej i zbiorowej zarazem jest niezbędne dla rzetelnej analizy prowadzącej do zrozumienia przeszłości.⁵

W antropologii współczesnej, dostrzegającej i doceniającej znaczenie pamięci w poznaniu, wiadomo, że pamięć jest selektywna, wybiórcza, obciążona wartościowaniem, przysłonięta różnymi normatywnymi schematami. Śledząc antropologii stosunek do pamięci można by sądzić, że antropologia dawnego paradygmatu chętniej rekonstruowała, badała pamięć zbiorową. Zainteresowana bowiem była budowaniem i wyjaśnianiem całościowego obrazu kultury, będącego wypadkową doświadczeń (a więc i pamięci) badanych. Badacz zostawiał sobie rolę konstruktora tej pamięci. Antropologię nowego paradygmatu, nobilitującej subiektywizm w poznaniu, zajmuje przede wszystkim pamięć indywidualna jako świadectwo „inności” podmiotu, mimo jego kulturowego ukształtowania i zanurzenia w konkretnej rzeczywistości kulturowej. Pamięć indywidualna jest tu swoistym świadectwem jednostkowego bycia w świecie i rozumienia tegoż świata.

Jednakże zaznaczyć trzeba, że powyższe rozróżnienie jest dość powierzchowne. Świadomość złożonej gry doświadczenia i pamięci badanego i badacza obecne były w naszej dyscyplinie wcześniej. Ich znaczenie w poznaniu nie zostało odkryte przez nowy model antropologii. Można by powiedzieć, że gdzieś na marginesie, na poboczu antropologii uprawianej pod dyktando kolejnych, dominujących teorii kultury i towarzyszących im metodologii, obecny był namysł nad delikatną kwestią zrozumienia inności kulturowych światów badanych przez antropologa i przetłumaczenia obcego świata na kategorie świata własnego. Namysł ten obecny był częściej w nurcie osobistej refleksji, wplataney w narracje „oficjalne”, niemniej jednak widać go wyraźnie w pracach E.E. Evans-Pritcharda, M. Leirisa (szczególnie w *L'Afrique fantome*), M. Griaule'a, później u N. Barleya, a najwcześniej w pamiętnikach B. Malinowskiego. Zanim więc antropologia przyjęła i przekształciła na swój własny użytek hermeneutyczną koncepcję Innego, pytanie, czy inność, osobność nie stanowi ostatecznie najistotniejszego problemu, jakiemu procedury poznania muszą sprostać, pojawiało się wielokrotnie i na różne sposoby już wcześniej.

Niechęć antropologii współczesnej do wyraźnego oddzielania pamięci zbiorowej i pamięci indywidualnej bierze się pewnie i stąd, że staje się owo oddzielenie kłopotliwe, gdy chcąc rozstrzygać zasadniczą właściwie dla antropologii kwestię rozumienia inności badanego świata, a w szczególności Innego, który ze świata tego pochodzi i doń przynależy. Kłopot ten wynika z faktu specyficznej zmiany tożsamości Innego. O ile – jak wcześniej to zaznaczyłam, wspominając paradygmatyczne różnice w antropologii – kiedyś Inny był raczej podmiotem rekonstruowanym przez badacza z treści wydobytym z zbiorowej pamięci uczestników kultury, jaką antropolog poznawał, o tyle dzisiaj procedury poznania antropologicznego pozwalają Innemu jako współtwórcy wiedzy i współtwórcy dialogu „pokazać” samego

siebie poprzez swoistą autointerpretację własnego doświadczenia i utrwalającej je własnej pamięci. Pojawia się tym samym jeden z największych dylematów współczesnej antropologii: badany Inny jest tworem samego siebie, ale jest zarazem wizerunkiem tworzonym przez badacza, a co najważniejsze – także realnym bytem, bowiem antropologia nie zrezygnowała przecież z empirycznego wymiaru poznania. Z metodologicznego punktu widzenia na ów dylemat patrząc, trzeba by zapytać o to, czy potrafimy dokonać takiego zabiegu, dzięki któremu w procesie poznania udałoby się uchwycić wszystkie te trzy wymiary. Wydaje się, że kategorie doświadczenia i pamięci mogą być szczególnie przydatne, ale nie przesądzają one o ewentualnych metodologicznych rozwiązaniach. Tych wciąż jeszcze antropologia poszukuje.

Metodologiczne problemy komplikują się bardziej, jeśli uświadomimy sobie, że pamięć (gdy nadal rozumiemy ją będziemy jako przedmiot wiedzy) najściślej związana jest z tożsamością podmiotu. Spośród rozmaitych koncepcji roli pamięci w poznaniu, a szczególnie w poznaniu tożsamości osoby, tożsamości Ja (piszą o tym ciekawie m.in. F. Ankersmit, H. Kellner) niezwykle interesujące dla antropologa są, w moim przekonaniu, rozważania B. Skarga.⁶ Punktem wyjścia czyni Skarga założenie, iż pamięć jest tym obszarem „gdzie najczęściej szuka się najpewniejszej gwarancji sobości” (Skarga 1995:4). Ale też – powołując się na R. Ingarden (tj. esej o czasie zamieszczony w *Książeczce o człowieku*) – zastrzega, że kruchość pamięci i jej skomplikowany przebieg czyni z niej gwarancję sobości, o której wiedzę niezmiernie trudno zdobyć. Pełnej wiedzy o tym, co było, co się nam zdarzyło, cośmy myśleli i czuli – nie posiadamy. „Nie rozporządzamy też takimi metodami wiedzy o sobie, które by gwarantowały wiedzy tej adekwatność. Pamięć na pewno takiej adekwatności nie daje” (Skarga 1995:5). Ingarden twierdzi, że tworzenie się tożsamości potrzebuje pamięci, bowiem jest ona (pamięć) budulcem sobości o tyle, o ile jest też świadectwem, utrwaleniem doświadczenia. Proponuje więc podejście niezmiernie bliskie antropologom. Pamięć jest dla nas źródłem wiedzy o nas samych, ale w tym sensie przede wszystkim, że kumuluje ona i utrwała nasze bycie, doświadczenie. Ingarden wiąże tu problem sobości i pamięci z dwiema koncepcjami czasu. Według pierwszej Ja istnieje jakby „obok” czasu. „Czas splywa po mnie, pozostawia mnie nienaruszonym” (Ingarden 1995:47). Pamięć przypomina to, co było, ale nie to tworzy mojej tożsamości. Pozostajemy tu w tradycji scholastyków: Ja to byt substancjalny. Pamięć działa jakby wbrew pamiętającemu. „Gdyby cała przeszłość znikła (...) byłbym wolny pod wieloma względami (Ingarden 1995: 56), a więc jest siłą ograniczającą, zmusza i zobowiązuje do czegoś. Według drugiej – Ja jest wplecione w nurt czasu i istnieje zawsze „pomiędzy” tj. pomiędzy przeszłością a przyszłością. Pamięć pełni teraz funkcję integracyjną, bo wiąże ze sobą te dwa pola, integrując istnienie.

Jednakże pamięć – niezależnie od tego, czy ujmemy ją jako siłę ograniczającą czy integrującą – nie wystarcza do rekonstrukcji i gwarancji naszej tożsamości. Skarga przywołuje z kolei rozważania H. Bergsona, który uznaje, iż czas buduje i wzbogaca. A więc egzystujące w czasie Ja jest tym bogatsze, im więcej doznało, ale też i tym bogatsze, gdy wspomnienia o swoich doznaniach Ja „umie przywołać, gdy potrafi je uczynić żywymi i wykorzystać w procesie nieustannej samokreacji” (Skarga 1995: 6). W owym procesie samokreacji pamięć żywo więc uczestniczy. To właśnie antropolog musi zawsze brać pod uwagę. Jeśli bogactwo Ja zależy od tego, czy w procesie samokreacji potrafimy czy nie potrafimy uczynić naszą przeszłość żywą, to pamięć właśnie staje się jedną z najbardziej istotnych kategorii w poznaniu siebie. Proces budowania sobości bez pamięci gwarantującej przetrwanie wszelkiemu naszemu doświadczeniu jest nie do pomyslenia.

Przypomina Skarga także stanowisko M. Heideggera, który tożsamość Ja uznaje za wciąż tworzącą się. Nasze istnienie zanurzone jest w czasie. Zależy od przeszłości, teraźniejszości, która już jest przeszłością (bowiem to, co jest w momencie, gdy to sobie uświadamiam – już minęło) oraz przyszłości. Spośród tych trzech, przyszłość najbardziej odsłania czasowość egzystencji, wyznacza bycie ku czemuś, ale też i nadaje sens przeszłości, która z kolei będąc przyszłości źródłem sprawia, że egzystencja Ja jest nieustannym oczekiwaniem tego, co dopiero będzie; oczekiwaniem „ukształtowanym” niejako przez to, co już się zdarzyło. „Jestestwo, egzystując, nie może nigdy ustalić siebie jako obecnego faktu, który wraz z upływem czasu powstaje i ginie i który częściowo jest już przeszły... Pierwotny egzystencjalny sens faktyczności tkwi w byłości” (Heidegger 1994: 460). W takim razie przeszłość stanowi fundament tożsamości; przeszłość to Ja. Czym jest zatem pamięć opisująca przeszłość? Heidegger przydaje pamięci dynamikę podobną do tej, jaka rządzi czasem. Pamięć, a właściwie pamiętanie, zapominanie i przypominanie to nieustanna gra. Pamięć jest sposobem bycia, ponieważ wiąże to, co było, z teraźniejszością i przyszłością. Współtworzy, a pewnie nawet wręcz tworzy tożsamość Ja, ponieważ łącząc przeszłość z przyszłością pozwala Ja wciąż na nowo określać siebie, rozumieć swoje pojmowanie przeszłych i przyszłych wydarzeń. Stając się wciąż kimś innym, Ja interpretuje swoją własną przeszłość, ustala swą tożsamość, która niemal za chwilę stanie się inną, gdy pamięć i niepamięć utworzą inną konfigurację. Bez wiedzy o tym współczesna antropologia nie mogłaby realizować swoich celów poznawczych.

Pamięć jako narzędzie.

Motywy budowania sobości w nieustannej, nieprzerwanej pracy pamięci odkryć można u P. Ricoeura. Ale Ricoeur kładzie nacisk na coś innego. Utrwalają-

ca przeszłe doświadczenie pamięć jest „odpowiedzialna” za opis tegoż doświadczenia. Rozpatrywać i badać pamięć to badać narracje o przeszłości. Pamiętając, każdy z nas staje się autorem tej narracji, co sprawia, że będąc narratorem i bohaterem naszej przeszłości, to my nadajemy jej sensy.

Wydaje się jednak, że nie możemy poprzestać na stwierdzeniu, że narracja, jaką jest pamięć, opisuje i tłumaczy naszą przeszłość, nas samych, ponieważ odkrywa sensy, jakie im nadajemy. Skądinąd wiadomo przecież, że dotarcie do sensów i znaczeń niesionych przez narrację wymaga analizy tej narracji. Aby zaś analiza ta była możliwa, musimy – zanim sensy owe dadzą się uchwycić – poświęcić uwagę strukturze narracji. Pamięć, nieustannie konstruując znaczenie tego, co było, jest zależna od wartości, tradycji, przekonań moralnych, wyobrażeń i wielu innych elementów współtworzących sens zapamiętanego. Jednakże ów sens pojmiemy wtedy, gdy wyodrębnimy i zbadamy najpierw warstwy narracji, to znaczy gdy dostrzeżemy „części składowe” czy inaczej: strukturę narracji. Wyróżnienie i zbadanie ich pokaże – jak zakłada to Hyden White – wszechobecność narracji, która będąc „naturalną”⁷ formą przedstawienia rzeczywistych zdarzeń „wynika z pragnienia, by zdarzenia te prezentowały spójność, integralność, pełnię i kompletność obrazu życia, który może być tylko wyobrażeniowy (White 2000: 169).

Wszechobecność narracji uzasadnia z kolei pytanie o to, czy narracja ma jakąś stałą strukturę. Jeśli zaś pamięć traktować będziemy jako narrację, to tym samym zapytać należy, czy pamięć posiada taką strukturę; czy możemy zasadnie mówić o warstwach pamięci. Odpowiedź na te pytania będzie łatwiejsza, gdy przyjmiemy założenie, że struktura pamięci odpowiada strukturze tekstu. Taka analogia jest uzasadniona, skoro tylko pamięć zgodziliśmy się traktować jako narrację. Strukturalne podobieństwo pamięci i tekstu widać – wracam tu znów do rozważań B. Skargi⁸ – wyraźnie, bowiem w obu przypadkach mamy do czynienia z czterema ważnymi elementami: treściami (Skarga nazywa je „problemami”), językiem, regułami sensu i epistemą. Te elementy to warstwy pamięci/tekstu, których analiza pozwoli na odkrycie i zrozumienie ukrytych sensów niesionych przez pamięć lub tekst.

Pierwsza warstwa to warstwa wszelkich treści przechowywanych w pamięci. Wszelkich – a więc ważnych i nieważnych, ujawnianych i najintymniejszych, skrywanych. Zbiór tych treści jest nieuporządkowany, dynamiczny, podlega nieustannej interpretacji i reinterpretacji. Druga warstwa – język – w największym stopniu uwidacznia narracyjny charakter pamięci. Język także decyduje o samej narracji. Choć jest niejednoznaczny, odsłania jednak prawdę mówiącego. Retoryka, konstrukcja, emocjonalność językowej wypowiedzi przedstawia, interpretuje i utrwala przekaz. Pamięć/tekst, zamknięte w języku odsłaniają się poprzez

język. Poziom regułą sensu to poziom, w którym możliwe staje się uporządkowanie narracji. W tej warstwie dokonuje się swoisty zabieg na tkance wytworzonej przez dwie poprzednie. Porządkowanie treści wyrażonych w języku wymaga takiej ich interpretacji, która pamiętającemu podmiotowi pozwala szukać sensu rządzącego narracją pamięci. Na tym poziomie właściwie dokonuje się więc jakaś faza interpretacji. Wymaga to pewnego dystansu wobec własnej pamięci; dystansu, który zrodzić się może jedynie z analizy własnych doświadczeń, emocji, przeżyć, działań. Taka analiza pozwala podmiotowi uzasadnić swoją przeszłość, zrozumieć przyczyny i motywy swoich myśli i działań, uwikłanie w zależności zewnętrzne, w siły działające nań ze strony otaczającego go świata. Odkrycie reguły sensu oznacza więc zarazem pozyskanie świadomości tego, co tworzy naszą tożsamość, oraz tego, jak tę tożsamość „wyraża” narracja pamięci. Ostatnia warstwa, warstwa epistemy, wspomaga i pogłębia poprzednią. W tej fazie oglądu pamięci narzędziem interpretacji staje się zbiór (a nie zawsze jest to system) idei i wartości, zawsze obecny, choć zmienny w czasie. Ta zmienność jest szczególnie ważna, bowiem to ona w największym pewnie stopniu decyduje o dynamice pamięci, a przede wszystkim o dynamice interpretacji narracji pamięci. B. Skarga dostrzega zatem dobrze znane każdemu antropologowi zjawisko, gdy mówi, że filtr epistemy może zniekształcać pamięć, zmieniać jej sensy i przyjęte sposoby narracji. Gdy „patrzę na to, co było, pragnę nie tylko zrozumieć, dlaczego tak, a nie inaczej postąpiłem, pragnę także się usprawiedliwić. Przypominam sobie własne błędy, niefortunne, a nawet zbrodnicze wybory. Mogę się potępić, bo dziś myślę już inaczej. Pragnę jednak zmniejszyć winę, tłumaczę się, tworzę mit siebie i przeszłości, jakąś historię fikcyjną” (Skarga 1995:18).

Mitotwórcza siła tej warstwy (choć wkraczamy tu na grunt psychologii i problem przestaje być jedynie zagadnieniem ontologicznym) jest bezsprzeczna. Pamięć może stać się obszarem przekłamań, zafalszowań, może także, uczestnicząc w kreacji Ja, fundować fałszywą tożsamość. W tym kontekście tym bardziej warto czytać na nowo zapomnianego dziś Marcela Griaule’a, który z właściwą sobie przesadą opowiadał się za manipulacją rozmówcami-tubylcami w celu wydobycia z nich informacji, których nie zamierzają wyjawiać.⁹ Jak słusznie odnotowuje to J. Clifford, Griaule zakładał, że „każdy informator wyraża odmienny rodzaj prawdy i etnograf musi stale zdawać sobie sprawę z jego ograniczeń, siły i słabości” (Clifford 2000:84). Ten odmienny rodzaj prawdy zależy, zdaniem Griaule’a, po prostu od uczciwości, szczerości i pamięci informatora. „Każy informator, nawet ten najszczerzy, doświadcza instynktownej potrzeby ukrywania szczególnie delikatnych kwestii. Z chęcią korzysta z najdrobniejszej okazji ucieczki od tematu i przeskoczenia na inny” (Griaule 1957:58, za Cliffordem). Badania kłamią, ale te kłamstwa nie są je-

dynie kwestią złej woli (choć oczywiście być mogą). Część kłamstw to nie nasza wina – to pamięć kłamie.

Wyróżnienie tych czterech warstw narracji bez wątplenia przyczynić się może do uporządkowania i pogłębienia analizy pamięci/tekstu. Trzeba jednak podkreślić, że jeśli analizę tę miałby przeprowadzić antropolog, to powinien on być świadom tego, w jakim stopniu każda z tych warstw jest także ukształtowana kulturowo. Treści, jak i język (o czym przekonywał m.in. B. L. Whorf) naszej pamięci zależą także od kulturowej tożsamości, a reguły sensu i epistema wymagają metarefleksji i znajomości własnej kultury. Można by zastanawiać się (i tu pomocne okazać się mogą badania np. Margaret Mead), czy i w jakim stopniu kultura „przygotowuje” nas do zdobywania samowiedzy; na ile proces socjalizacji uposaża nas w zdolność do autorefleksji. Choć prawda pamięci jest zawsze subiektywna, ciekawym i ważnym dla antropologa pytaniem jest pytanie o to, czy podmiot jest zdolny do rozpoznania owej subiektywności i czy rozpoznanie to uzależnione jest od kulturowego zdeteminowania tej zdolności. A zatem interesujące byłoby tu to, w jakim sensie moja sobość zależy też od mojego kulturowego wyposażenia.

Uznanie narracyjności pamięci i rozważanie roli pamięci z zastosowaniem metafory tekstu pomocne jest również antropologii w rozważaniach nad inną jeszcze, a bardzo ważną funkcją pamięci. Skoro tekst, przez który pamięć się przebija i poprzez który pamięć się wyraża, ujawnia, prezentuje, kreuje jakieś Ja, to zwrócić trzeba koniecznie uwagę na konsekwencje, o których dotychczas jedynie wspomniałam. Chodzi mi teraz o to, że pamięć uruchamia podmiotowy pierwiastek w sposób podobny do tego, który ma miejsce w akcie twórczości. Realizuje się semantycznie nie przez to, **co** jednostka o sobie wprost mówi, ale przez **sam sposób**, w jaki się wypowiada i komunikuje z innymi. Na ten problem, w moim przekonaniu niezmiernie ważny, zwraca uwagę m.in. Aleksandra Okopień-Sławińska.¹⁰ Powołując się na poglądy Benveniste’a, Ricoeura i Meada, powiada ona: „Właśnie ten sposób – przez który rozumiem zarówno organizację wypowiedzi, jak jej nastawienie komunikacyjne – jest źródłem implikowanych znaczeń składających się na wyobrażenie podmiotowego Ja, tj. reprezentację twórcy w jego dziele” (Okopień-Sławińska 2001:119).

Dla antropologa niezmiernie ważne jest owo wyobrażenie podmiotowego Ja; pamięć tworzy reprezentację narratora zawartą, w jego wypowiedzi. Przyjmąwszy to, możemy założyć, że w relacji badanego stykamy się z przedstawieniem, reprezentacją, którą jego narracja (pamięć/tekst) niesie. Charakteryzując bliżej ów zabieg, Okopień-Sławińska zastrzega: „Podmiotowego ja nie przedstawia żadne sformułowane wprost znaczenie tekstu, natomiast wszystkie składniki tekstu jakoś się doń odnoszą i jego wizerunek współtworzą. Zastrzec trzeba jednak, że zawsze jest to wizerunek nie-

upostaciowiony, ograniczony do tylko tych rysów osobowych, które wiążą się bezpośrednio czy pośrednio z użytkowaniem języka”; i dalej: „... ja przedstawione w tekście może być wyposażone we wszelkie cechy osobowościowe, lecz pozostaje zawsze ja wymagającym weryfikacji, zmediatyzowanym i unieruchomionym przez język, krótko mówiąc – ja uprzedmiotowionym” (Okopień-Sławińska 2001: 119). Tę prawidłowość antropologia zna od dawna. Wszelkie antropologiczne narracje – tak jak zwykle się je widzieć w ramach antropologii nowego paradygmatu – nieuchronnie to uprzedmiotowienie przedstawionego w tekście Ja powodują. Najważniejsze zatem wydaje się to, że każda wypowiedź, każda narracja, każdy tekst, z jakim mamy do czynienia w antropologii, stawia nas wobec zjawiska, które literaturoznawca nazywa paradoksem twórcy. „Paradoks ten polega na tym, że z jednej strony wszystko, co jest w dziele (wypowiedzi, tekście, narracji – K. K.) powołane zostało do istnienia przez intencję i działanie autora (...) on odpowiada za sens każdego słowa, każde zdanie może przedstawić jako swoje zdanie (...) – z drugiej jednak strony z żadnym swoim słownym wcieleniem nie może być w pełni utożsamiony (...) i zawsze pozostaje na zewnątrz treści swej mowy i swego dzieła” (Okopień-Sławińska 2001:121). A dzieje się tak też i dlatego, że opowiadający kontroluje swą narrację. W antropologii kontrola tej narracji jest podwójna, ponieważ mamy dwóch opowiadających w postaciach badanego i badacza – dwie narracje i dwie kontrole. Uprzedmiotowienie przedstawionego w tekście Ja, leżące u podstaw wspomnianego paradoksu twórcy, zmienia w sposób zasadniczy antropologiczną narrację. Podmiot budujący narrację przeistacza się w bohatera narracji. Odnosząc to do pamięci „odpowiedzialnej” za antropologiczne narracje, można powiedzieć, że stosunek pamiętającego do pamięci – poprzez tę kontrolę właśnie – poprzez swoistą władzę nad pamięcią/tekstem, przypomina stosunek autora do tekstu jego autorstwa. Władza pamiętającego nad pamięcią uzasadnia i tłumaczy nie tylko to, co J. Clifford dostrzegł w naturze etnograficznych narracji, gdy pisał o etnograficznej autokreacji.¹¹ Jeśli bowiem antropologiczne teksty uznamy za narracje pamięci, to problemu fikcji, który interesuje Clifforda, nie można rozpatrywać jedynie w kategoriach kreacji literackiej współobecnej czy współuczestniczącej w dyskursie naukowym. Trzeba raczej iść tropem owego paradoksu twórcy i wychwycić wszystkie uwikłania i konsekwencje zmiany Ja podmiotowego w Ja przedmiotowe.

Trop ten nie jest łatwy, bowiem wcale nie rozwiązuje, ale stawia w bardziej jaskrawym świetle te kwestie, które w antropologii nowego paradygmatu, a szczególnie antropologii postmodernistycznej sprawiają metodologom najwięcej kłopotu. O dwu kwestiach (choć jest ich znacznie więcej) chciałabym tu przede wszystkim wspomnieć. Po pierwsze – przywołany przeze mnie już wcześniej problem dystansu. Para-

doks twórcy, paradoks „twórcy pamięci” nie daje się zrozumieć bez namysłu nad tym, co rzeczywiście dystans ów w badaniu narracji antropologicznych znaczy. Namysł ten jest tym bardziej konieczny, że w moim przekonaniu nie możemy w antropologii zadowolić się stwierdzeniem, iż dystans zmienia stosunek do przedmiotu antropologicznego poznania i zmienia nasz (antropologów) stosunek do badanej rzeczywistości. Stanowisko poprzestające na tym nie wystarcza i nie wyjaśnia problemów epistemologicznych współczesnej antropologii. A nie wyjaśnia dlatego, że nie pozwala na zmierzenie się w jakiś nowy sposób (zgodny z przyjętymi przez tę antropologię kategoriami i oczekiwaniami) z, moim zdaniem, fundamentalnym problemem postmodernistycznej antropologii, jakim jest empiryzm, którego antropologia ta się nie wyrzekła.

Obok problemu dystansu jako drugi pojawia się więc problem poznania empirycznej rzeczywistości. Najbardziej zatem palącym pytaniem i zarazem najtrudniejszym jest pytanie, jak utrzymać empiryczny charakter poznania i pogodzić je z poznaniem, które ustanawia i zawiera metapoziomowi, gromadzącemu narzędzia poznania innej natury. W rezultacie, w moim przekonaniu, udając postmodernistów i tęskniąc za możliwością spełnienia epistemologicznych wymogów antropologii tego rodzaju, nie jesteśmy w stanie rozstać się z empiryczną wiedzą, chęć posiadania której każdy antropolog nosi nadal – choć ukrytą – w sobie. Czy zatem zgoda na postmodernistyczne idee nie jest w przypadku antropologów zgodą na konwencję, którą przyjmujemy ze świadomością (pogłębianą coraz większą wiedzą metodologiczną), konsekwencji tej zgody. Jeśli tak, to realizujemy w dzisiejszej antropologii postulat K. Szaniawskiego, który o nauce współczesnej myślał jako o nauce nieodrzucającej ideału poznania prawdy, ale przy pełnej świadomości uczonych, iż ideał ten wyznacza cele, do których nauka dąży, a nie oznacza rzeczywistej zdolności nauki przyjmującej nowy swój paradygmat.¹² Podejmujemy zatem w naszej dyscyplinie, na różne sposoby, wysiłek pogodzenia elementów starego paradygmatu z nowym, nie zawsze czyniąc to w pełni świadomie.

Na pewno w rozważaniach nad tymi dylematami pomoc może właśnie refleksja nad pamięcią. Proponowane tu trzy sposoby traktowania pamięci ukazują, jak złożony jest to problem. Każde z wymienionych przeze mnie podejść zakłada inny sposób rozumienia pamięci i wymaga rozwiązań innych kwestii metodologicznych, a także pokazuje, gdzie szukać wsparcia przy ich rozwiązywaniu. Zakresy obszarów znaczeń nie są rozłączne; wyodrębniłam je po to, by pokazać, jak wieloznaczna i trudna w badaniu jest pamięć.

Jednakże niezależnie od tego, czy traktować będziemy ją chcieli w antropologii jako źródło, przedmiot czy narzędzie, okazuje się, że narracyjność pamięci jest najważniejszą, konstytutywną cechą pamięci. Uznanie narracyjnego charakteru pamięci pozwala na

nowy sposób potraktowania przedmiotów antropologicznej wiedzy (np. przeszła rzeczywistość, tożsamość, sobość i kulturowe jej gwarancje) oraz na poświęcenie uwagi problemom i kategoriom metodologicznym, które, obecne we współczesnej antropologii, mają wytyczać nowe ścieżki postępowania, nowe analizy i procedury poznawcze, zgodne z wymogami nowego paradygmatu.

Zwrócenie się antropologii ku problemowi pamięci nakazuje wręcz podjęcie nowej dyskusji o problemie prawdy, obiektywności, statusu rzeczywistości itp. Ukazanie znaczenia pamięci w poznaniu stwarza z kolei konieczność sprawdzenia, jakie szanse daje antropologii przejście nowego języka (R. Rorty powiedziałby: nowego słownika), w którym dyskurs o narracji pamięci mógłby być sensownie prowadzony. Przy badaniu pamięci właśnie, która z oczywistych względów sankcjonuje dystans wobec rzeczywistości, szczególnie przydatne stają się np. takie pojęcia owego nowego języka metodologicznych rozważań antropologii, jak pojęcie przedstawienia, pojęcie reprezentacji. Już sam ten język otwiera przed naszą dyscypliną horyzonty postmodernistycznych interpretacji. Dość wspomnieć reguły czytania i odkrywania sensów tekstów; koncepcję struktur dyspatywnych, za pomocą których, zdaniem Ilyi Prigogine'a, porządkujemy rzeczywistość, rozpraszając obiektywność tej rzeczywistości, czy też Derridiańskie pojęcie inwencji, która – moim zdaniem – podobnie jak pamięć odkrywa, odsłania prawdę tekstu. Również problemy metaforyczności narracji pamięci czy fikcji (swoiście ujawniającej swoją rolę w kontekście paradoksu twórcy, o którym wcześniej była mowa) pokazują, jak ważnym odkryciem stało się odkrycie pamięci i jak ogromny metodologiczny wysiłek muszą w ślad za tym podjąć antropologowie. Odkrycie pamięci stwarzające antropologii nowe perspektywy uznaję za jedno z największych dokonań współczesnej antropologii.

Literatura

- Domańska E. (red.) *O jeden świat za daleko?*, Poznań 1997
 Domańska E. (red.), *Pamięć, etyka i historia*, Poznań 2002
 Topolski J., *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996
 Skarga B., *Tożsamość Ja i pamięć*, Znak 1995, nr. 480 (5), s. 4-19
 White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000
 Barthes R., *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, /w:/ M. Głowiński, H. Markiewicz (red.) *Studia z teorii literatury. Archiwum prelekcji „Pamiętnika Literackiego”*, t. I, Wrocław 1971
 Skarga B., *Granice historyczności*, Warszawa 1989
 Clifford J., *Kłopoty z kulturą*, Warszawa 2000
 Okopień-Sławińska A., *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 2001
 Szaniawski K., *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa 1994
 Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972
 Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994

Przypisy

- ¹ Wśród polskich publikacji wspomnieć tu trzeba m.in. „Kulturę i Społeczeństwo”, t. XLV, nr. 3-4 (2001), zdający sprawę z zakresu i sposobu zainteresowania pamięcią w gronie socjologów; publikacje poznańskich historyków, zapoczątkowane przez ostatnie prace Jerzego Topolskiego, kontynuowane przez m.in. E. Domańską, W. Wrzoska i innych. O zainteresowaniach filozofów informuje m.in. „Znak” (1995, nr. 480/5) i prace B. Skargi.
- ² Wyróżnienia rodzajów pamięci dokonał w dziewięćdziesiątych latach XIX w. William James, choć aż do połowy XX w. wielu psychologów nie widziało takiej potrzeby. W ciągu następnego dziesięciolecia pojawiło się bardzo wiele koncepcji podziału pamięci.
- ³ Część tych dyskusji dostępna jest polskiemu czytelnikowi dzięki publikowanym przez E. Domańską przekładom i materiałom z konferencji. Patrz np. E. Domańska (red.) *O jeden świat za daleko?*, Poznań 1997; oraz E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia*, Poznań 2002
- ⁴ Na pytanie, jak poradzić sobie z problemami narracji historycznej i wyjaśnianiem faktów i procesów historycznych, przyjmując konstruktywistyczny model filozofii historii, odpowiada częściowo m.in. J. Topolski w: *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996 oraz *Czy historyk ma dostęp do przeszłej rzeczywistości?* /w:/ E. Domańska (red.) *O jeden świat za daleko?*, Poznań 1997, a także: *Historia jako nauka po postmodernizmie* /w:/ E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia*, Poznań 2002
- ⁵ Opowiada się za tym m.in. Antoon Van den Braembussche. Zob. *Historia i pamięć* /w:/ E. Domańska (red.), *O jeden świat za daleko?*, Poznań 1997, s. 101-119
- ⁶ Zob. B. Skarga, *Tożsamość Ja i pamięć*, Znak 1995, nr. 480 (5), s. 4-19
- ⁷ Odwołuję się tu do rozważań H. White'a *Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości* (H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 135-171.), które zaczyna White od znanego stwierdzenia, iż „odruch opowiadania jest tak naturalny, a forma narracyjna tak dalece nieunikniona w przypadku jakiegokolwiek opisu wydarzeń zgodnego z ich rzeczywistym przebiegiem, że narracyjność mogłaby wydać się problematyczna tylko w kulturze, w której byłaby nieobecna, lub też – jak ma to miejsce w pewnych dziedzinach współczesnej kultury umysłowej i artystycznej Zachodu – z której została programowo wyeliminowana. Traktowane jako globalne kulturowe fakty, narracja i narracyjność należą nie tyle do sfery problemów, ile po prostu danych” (s. 135). I przytacza zdanie R. Barthesa: „[opowiadanie] jest międzynarodowe, ponadczasowe, ogólnokulturalne, jest wszechobecne jak życie”; R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, /w:/ M. Głowiński, H. Markiewicz (red.) *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego*, t. I, Wrocław 1971, s. 156
- ⁸ Zob. B. Skarga *Granice historyczności*, Warszawa 1989
- ⁹ Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, Warszawa 2000, s. 65-105
- ¹⁰ Zob. A. Okopień-Stawińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 2001
- ¹¹ J. Clifford, *O etnograficznej autokreacji* /w:/ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, Warszawa 2000, s. 105-131
- ¹² Patrz K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa 1994 (szczególnie s. 3-139).



Afganistan. Mazar-i-Sharit. Fot. Anna Beata Bohdziewicz