

Teksty Drugie 2014, 5, s. 200-211



Solidarność w historii – ludzie i idee

Susan Buck-Morss

Rozmawiała Katarzyna Bojarska

Rozmowy

Susan Buck-Morss
w rozmowie z Katarzyną Bojarską¹

Solidarność w historii – ludzie i idee

Rozmowa i jej przekład powstały w ramach stypendium programu MISTRZ Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, w ramach grupy badawczej „Historia ratownicza” prof. Ewy Domańskiej.

Katarzyna Bojarska: Od wydania Pani książki *Hegel, Haiti i historia uniwersalna* minęło już pięć lat. Czy wciąż sądzi Pani, że ocalenie koncepcji „historii uniwersalnej”, czy też historii powszechnej, jak ją Pani wówczas rozumiała, ma dziś sens? Czy sam projekt wciąż wydaje się Pani wart zachodu?

Susan Buck-Morss: Otóż projekt „historii uniwersalnej” w jej tradycyjnym rozumieniu wyłonił się z na poły zeświecczonej historii biblijnej, która pojawiła się w reakcji na podjętą przez G.W.F. Hegla próbę pomyślenia całości religii, filozofii i historii jako kosmologicznego systemu nowoczesności. Tak było w XIX wieku, a w XX projekt historii uniwersalnej zasadzał się na włączeniu wszystkich „tak zwanych” cywilizacji do kanonu uniwersyteckiego, co okazało się wytrzebioną wersją

Susan Buck-Morss – wykładowczyni w CUNY Graduate Center, w Nowym Jorku, Professor Emeritus na Cornell University w Ithace. Autorka m.in. *The Dialectics of Seeing* (1991), *Dreamworld and Catastrophe* (2002), *Thinking Past Terror* (2003), *Hegel, Haiti, and Universal History* (2009), która ukazała się po polsku nakładem Wydawnictwa Krytyki Politycznej w 2014 roku (przetł. K. Bojarska).

¹ Inspiracją dla tej rozmowy były liczne dyskusje, jakie prowadziłyśmy z prof. Susan Buck-Morss w Ithance w 2010 roku i w Warszawie w kwietniu 2014 roku, jak również moja praca nad polskim przekładem jej książki *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, oraz wykład zatytułowany *Universal history upside-down reflections on Hegel and Haiti*, który autorka wygłosiła w 2013 roku w Berlinie.

akademickiej specjalizacji, która, jak pisał przed laty Walter Benjamin, może być jedynie jakąś formą esperanto: „Wielość «historii» wiąże się ściśle, a może nawet jest tożsama z wielością języków. Historia uniwersalna w dzisiejszym znaczeniu to nic więcej jak pewien rodzaj Esperanto”². Proszę pamiętać, że choć staram się ocalić tę koncepcję, to jednak stawiam projekt historii uniwersalnej na głowie, całkowicie odwracając jego założenia i dążenia.

K.B.: Na czym miałyby zatem polegać to odwrócenie i czemu miałyby służyć?

S.B.-M.: Przede wszystkim chodzi mi o przewartościowanie topologii rozumienia historycznego – tak zwane marginesy historii były dla mnie absolutnie kluczowe; rzekome podziały i różnice między historiami – mityczne, a zatem cel powszechnej historii ludzkości został osiągnięty przez rozbrojenie i rozpracowanie topologii, która sformatowała przeszłość i w tej formie ją nam przekazała.

K.B.: Jakie są założenia Pani projektu?

S.B.-M.: Proponowana przeze mnie idea historii uniwersalnej nie rości sobie pretensji do tego, by stać się wszechogarniającym systemem filozoficznym. Stawiam sobie za cel zburzenie porządku myśli i idei przez odkrycie i nazwanie ślepych plamek, które hamują konceptualną, a zatem także polityczną wyobraźnię. Moja strategia badawcza to szczególnie rodzaj praktyki teoretycznej, bazującej na źródłowym materiale historycznym i jego analizie; podważa ona dominujące narracje historyczne, ryjąc zaciekle niczym kret w głęboko zakorzenionych strukturach i koncepcjach czasowych (periodyzacja, postęp, nowoczesność) i przestrzennych (granice i różnice między narodami, kulturami czy cywilizacjami), które gwarantują stabilność tych zaskorupiających narracji.

K.B.: Czy taka metoda ma już swoją nazwę?

S.B.-M.: Nie jestem najlepsza w wymyślaniu nowych terminów, ale myślę, że metodę tę najlepiej opisuje taki termin jak *pragmatyka*

² W. Benjamin *Paralipomena to „On the concept of history”*, w tegoż *Selected writings*, vol. 4: 1938-1940, ed. M.W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 2003, s. 404.

teoretyczna. Zdaję sobie, rzecz jasna, sprawę z tego, że posłużenie się terminem pragmatyka pociąga za sobą historyczne pozostałości licznych użyć (i nadużyć), zarówno filozoficznych, jak i pospolitych, co może sprawić, że stanie się on w istocie nieporęczny. Jednakże, mówiąc o pragmatyce teoretycznej, mam na myśli takie uprawianie historii, które wywraca na nice nasz habitus myślenia. Uniwersalna nie oznacza tu ujednoliczona czy ogólna, ale w najmocniejszym tego słowa sensie „powszechna”. I nie chodzi mi o to, by projekt ten jawił się jako arbitralny czy przypadkowy. W takich „zabawach” w przearanżowywanie wiedzy wielką rolę odgrywają fakty. To one mają dziś potencjał uwolnienia energii tu i teraz; energii, która jest nacechowana politycznie.

K.B.: A jednak w tym przearanżowywaniu wiedzy, o którym Pani mówi, nie chodzi, jak mi się zdaje, o doprowadzenie do stanu, w którym osiągniemy wielość równych sobie kultur i narracji.

S.B.-M.: Nie. W pojawiających się w ostatnich latach koncepcjach multikulturalizmu i licznych nowoczesności niepokoi mnie przede wszystkim rozproszenie pracy intelektualnej czy badawczej. Choć ogromnie cenię badaczy postkolonializmu za atak na eurocentryzm, który walnie przyczynił się do naprawienia wielu kolonialnych usterek globalnej wiedzy, mam wrażenie, że przysłużył się on nadto sławieniu różnicy kulturowej, którą następnie z łatwością włączono w dyskurs neoliberalny i retorykę wolnorynkową. Mam również świadomość, że przywrócenie do dyskusji w kontekście lewicowej akademii uniwersalizmu może zostać uznane za gest sytuujący się zbyt blisko ideologicznych stawek na nowo konstytuującego się neokonserwatyizmu. Ważne jest zatem, aby podkreślać raz za razem, że jest się świadomą tych pułapek i tych relacji władzy w przestrzeni produkcji wiedzy i w ramach struktury dostępnych form kosmopolityzmu.

K.B.: Skąd czerpać ramy do konstrukcji nowych (uniwersalnych) narracji historycznych? Nie biorą się one przecież znikąd?

S.B.-M.: Oczywiście, że nie. Zasadnicza kwestia dotyczy tego, w jaki sposób przeszłość trafia do teraźniejszości i w naszej teraźniejszości zostaje rozpoznana jako przeszłość, a także, jak ma się postulat uniwersalizmu do wydarzenia historycznego. Jednym z elementów tego procesu jest przesunięcie

perspektywy: do historii sięga się i pisze ją z różnych lokalnych punktów widzenia i doświadczenia, a nie z jakiegoś imperialnego centrum. W wybranym przeze mnie przypadku była to rewolucja haitańska, którą opisał już znakomicie trynidadzki historyk C.L.R. James, w znakomitej książce *The black Jacobins [Czarni jakobini]* (1938). To pełna pasji i dogłębnej analizy faktów narracja o losach nowoczesnej koncepcji wolności jako złożonym dramacie, w którym ścierają się siły sprawstwa i ułomność człowieka. Potraktowałam tę narrację jako punkt wyjścia dla moich teoretycznych rozważań o logice wolności, przesuwając środek ciężkości z historii pisanej w ramach projektu nowoczesności na konstrukcję samej tej ramy.

K.B.: A zatem to ta szczególna narracja historyczna, oparta na konkretnym materiale archiwalnym, legła u podstaw tego projektu teoretycznego i *de facto*, systemu historiozoficznego, a także Pani postawy wobec tej konkretnej przeszłości i Przeszłości jako takiej?

S.B.-M.: Dokładnie tak. Skupiłam się na analizowaniu osobliwości tego konkretnego wydarzenia historycznego, nie dając sobie narzucić żadnych epistemologicznych ograniczeń co do tego, gdzie miałyby ono przynależeć w porządku (historycznego) czasu czy geograficznej przestrzeni. Gest ten pozwolił mi myśleć jednocześnie o Heglu i Haiti w kontekście historycznie umocowanej, choć historycznie nieograniczonej logiki wolności czy wyzwolenia w taki sposób, aby mogła ona stanowić ożywczy napęd dla współczesnej świadomości. Poświęciłam sporo wysiłku, by dowiedzieć się, w jaki sposób to pojedyncze wydarzenie – rewolucja na Haiti – przekształciło strukturalną logikę, w ramach której dokonuje się podziałów na to, co globalne i lokalne. Moim celem było zachwianie podstaw mitu założycielskiego, narracji o początkach, wyzwolenie idei uniwersalizmu ze schematów wyobraźni, które blokują oddziaływanie przeszłych wydarzeń.

K.B.: Nie wydaje mi się jednak, aby szczególnie interesowało Panią nawiązanie relacji między tym, co lokalne i globalne, i ustanowienie ich na jakichś nowych, lepszych zasadach.

S.B.-M.: Ma Pani rację. Skupiam się raczej na tej niewyraźnej strefie pośredniej, która nie przynależy ani do jednej, ani do drugiej strony. Chcę jeszcze bardziej zmniejszyć jej ostrość, uczynić ją jeszcze bardziej

nieprzeźroczyście, do tego stopnia, że przestanie ona pasować do naszych poznawczych oczekiwań. Chodzi tu nie tyle o odebranie lekcji historii ani nawet o przywrócenie do dyskursu nieobecnych w nich dotąd elementów historii, o których zapomniano czy które celowo wyeliminowano, ile o wejście w tę nieokreśloną przestrzeń pośrednią, szperanie w pozostawionych wokół śladach przeszłości, aż wyłonią się nowe możliwości wykreślania struktur przeszłości i terażniejszości jako niezbędny warunek myślenia historycznego. Jest to w pewnym sensie projekt krytycznej genealogii globalności, której celem jest nie tyle skorygowanie relacji między centrum i peryferiami, co raczej postrzeganie uniwersalizmu zawsze jako kwestii granicznej i dotyczącej problemu granic.

K.B.: Ale po co mamy „grzebać” w przeszłych wydarzeniach, które zostały już dawno włączone we właściwy sobie kontekst i wyjaśnione?

S.B.-M.: Wręcz musimy to robić! Znaczenie poszczególnego, pojedynczego wydarzenia historycznego nigdy nie zostanie wyczerpane czy, jak wolisz, jego sens nigdy nie zostanie w pełni opowiedziany. Jego potencjalny wpływ na zmianę w terażniejszości wydaje się nieskończony. My zaś zawsze jesteśmy odpowiedzialni za jego życie po życiu: za to, jak wygląda nasze dziedzictwo. W tym sensie na przykład wciąż mamy obowiązek dostrzec i uznać tę radykalną ideę abolicjonizmu czy też antyniewolnictwa, to jak najbardziej nasza sprawa dziś. W moim podejściu teoretycznym wydarzenie to miejsce i moment, w których rodzi się nowa koncepcja wolności, nieograniczona jeszcze do żadnej utrwalonej w narracji czy to tekstowej, czy wizualnej formie. Haiti odgrywa tu szczególną rolę, pozwala bowiem postawić zasadnicze pytanie o to, w jaki sposób oddzielić ograniczone i ograniczające dziedzictwo nowoczesności, które zdaje się nas przykuwać do różnych jej pośmiertnych form, i oddalić się od niego.

K.B.: Jakie cele stawia Pani dziś przed projektem historii uniwersalnej? Co jeszcze można (trzeba) osiągnąć?

S.B.-M.: Interesuje mnie raczej filozoficzne niż narracyjne ujęcie dynamiki, według której „idee realizują się w przygodnym polu działań politycznych”. Niekiedy dana idea realizuje się w sposób tak spektakularny w danym wydarzeniu, że radykalnie się przekształca i daje początek nowej idei, jak było w przypadku antyniewolnictwa podczas rewolucji haitańskiej. Ludzie

uważani za niewolników działali w imię wolności i wyswobodzili się spod idei niewolnictwa, tym samym przekształcając samą ideę powszechnej wolności. Uniwersalny charakter tej idei, całkowitego wyeliminowania niewolnictwa wszystkich ludzi na świecie, zrodził się podczas rewolucji na Haiti. Było to nie do pomyślenia, do czasu, aż buntownicy z Santo-Domingo dowiedli, że jest/może być inaczej. Tego nadzwyczajnego wkładu w ideę ludzkiej wolności nie sposób unieważnić ani pominąć.

K.B.: Zastanawia mnie, jaką rolę w tym projekcie filozofii historii, ale i filozofii kultury, odgrywa sama kultura?

S.B.-M.: Żadną miarą nie chcę powiedzieć, że katastrofalny los lokalnych kultur niewolników przywiezionych na Haiti z Afryki „przyczynił” się w jakikolwiek sposób do przejawów tego uniwersalizmu na Haiti. Utrata korzeni, dotychczasowych więzi kulturowych i społecznych charakteryzowała nie tylko życie niewolników w koloniach. Ale to właśnie na plantacjach ci Afrykańczycy wypracowali rodzaj wielokulturowej, kosmopolitycznej solidarności, która stała się warunkiem sukcesu ich działań politycznych. Szczerze mówiąc, nie jestem wielką fanką koncepcji głoszącej, że podstawą solidarności międzyludzkiej jest kultura. Chcę nawet powiedzieć, że charakteryzująca istoty ludzkie umiejętność zachowania krytycznego dystansu – to, co Theodor Adorno nazywał „nie-tożsamością” podmiotu – stanowi o samej możliwości wspólnotowej lojalności innego rodzaju, właśnie owej uniwersalnej, ludzkiej solidarności, która staje się widoczna w liminalnych przestrzeniach między topologicznymi granicami. Ten moment rozpoznania, który rozbłyскуje między nami a niewolnikami z Santo Domingo, to konstelacja, z której wyłania się migotliwa iskra historii uniwersalnej.

K.B.: Brzmi to niezwykle poetycko, a przecież mówimy o zbrojnym powstaniu, przelanej krwi i przemocy politycznej. Jak pogodzić ze sobą tę wizję/ideę i realną historyczną przemoc i terror?

S.B.-M.: Zarówno dla Hegla, jak i dla Karola Marksa, Frantza Fanona czy Jean-Jacques’a Dessalines’a – choć dla każdego z nich w inny sposób – postęp w dziejach ludzkości nieuchronnie łączył się z przemocą. Jednakże z perspektywy historii uniwersalnej kwestia ta jawi się nieco bardziej problematycznie. Twierdzenie, że narodziny nowej idei człowieczeństwa – czy

to w wyniku rewolucji niewolników, rewolucji klasowej czy wyzwolenia narodowego – muszą być krwawe, to nic innego jak uczynienie przemocy fundamentem życia, polityki i historii. Fundowanie wspólnoty na przelanej krwi nadmiernie legalizuje maskulinistyczną kulturę wojowników. Fanonowska psychologia przemocy jako oczyszczenia świadomości kolonialnej to przekonująca teoria, ale nastęrczająca wielu problemów w praktyce. Zastanawiam się, czy krew na rękach położnej należy do innego porządku? Odpowiedź może być tylko jedna: oczywiście, że tak. To krew, która znaczy moment przyjścia na świat człowieka i musi być ona inną krwią niż ta, która pojawia się w wyniku odbierania człowiekowi życia. Marks musiał się do tego odnosić, pisząc, że rewolucje to akuszerki historii. Jednak upieram się, że nie sposób tym samym uznać przemocy za historyczną koniecznieść.

K.B.: Ale jak wiemy z historii, rewolucyjna przemoc legitymizuje władzę suwerenną.

S.B.-M.: Nie tylko ją legitymizuje. Przenosi także na suwerena wyłączność na historyczne znaczenie czy wkład w dzieje, zawłaszczając tym samym historię w geście jej oddzielenia od ludzi. Powinniśmy mieć jednak w pamięci również inne znane z historii przykłady politycznego oporu bez przelewu krwi. Idea ta, bez względu na to, jak lokalne nie byłyby jej realizacje, zdaje się stawiać na uniwersalizm, rezygnując z wszelkiego kulturowego przywłaszczenia czy wyłączności. Co więcej, bez względu na to, jak inspirujące nie byłyby życiorysy przywódców, jest ona wynikiem działań podmiotu zbiorowego. Na moje oko to właśnie człowieczeństwo.

K.B.: Z całą pewnością! Pozostaje jednak pytanie, co miałyby stać się gwarantem tego powszechnego człowieczeństwa, skoro, jak się zdaje, pozbyliśmy/pozbyliśmy się autorytetu suwerena?

S.B.-M.: Proszę pamiętać, że kiedy mówię „my”, mam na myśli nietożsamą i ponadkulturową część naszej świadomości krytycznej. Solidarności z ludzkością doświadczamy, kiedy nie czujemy się w tym świecie u siebie. To doświadczenie obcości z samą/samym sobą należy rozumieć jako doświadczenie historycznie zmienne, nie zaś jako jakiś stan generalny (tu zaznaczam swoją odrębność wobec tradycji heideggerowskiej). Właśnie w tym krytycznym poznawczym sensie to doświadczenie obcości i nieprzynależności do swojego świata może zostać uwspólnione.

K.B.: W jaki sposób możemy się tym doświadczeniem dzielić? Jak wspólnie odczuwać wyobcowanie i nieprzynależność wobec kultury czy społeczeństwa, które jednak nieustannie wysuwają wobec nas jakieś żądania?

S.B.-M.: Trzeba, jak sądzę, zrezygnować z własnych, partykularnych interesów i działać w imię ludzkości. Nazywam tę postawę *radykałną neutralnością*. Kryterium solidarności, którym się posługuję, to antyteza liberalnego indywidualizmu. To umiejętność dostrzegania przebłysków wspólnego człowieczeństwa, nieskażona przesądami i przesądami osobistej przynależności. Radykalnej neutralności daleko do wyeliminowania z życia politycznego pasji i zaangażowania. Nie chodzi mi tu o przywrócenie heglowskiej wielkiej narracji historycznej jako „spełnienia idei powszechnej wolności”. W jego systemie filozoficznym uniwersalizm służył przekazaniu przeszłości na własność i we władanie jednej kultury, narodu czy cywilizacji.

K.B.: Czy chce Pani przez to powiedzieć, że takie wartości jak godność, wolność czy pokora nie są niczyją własnością, a przeszłość (bez względu na to, gdzie się akurat rozgrywała) jest dziedzictwem nas wszystkich?

S.B.-M.: Uniwersalizm jako dyskurs pragmatyki teoretycznej nie może pozostawać na abstrakcyjnym poziomie etyki. Gdy tylko na scenie pojawia się historia, dyskusja o wartościach staje się krytyką. Za sprawą jakiegoś przypadkowego konsensusu nasze czasy zaczęto określać mianem globalizacji. Bez względu na to, jak mglista i niesatysfakcjonująca intelektualnie to koncepcja, zostanie ona z nami na długo. Co miałyby ona znaczyć w kontekście naszej rozmowy? Wydaje mi się, że globalizacja zastąpiła dyskurs nowoczesności, łącząc się z towarzyszącym mu dyskursem modernizacji. Oznacza to zatem, że powraca do korzeni ekonomicznych. Jeśli w naszych czasach możemy mówić o wspólnej ludzkiej kondycji, to bezwzględnie wiąże się ona z dynamicznym i niestabilnym systemem przepływu globalnego kapitału.

K.B.: Co znaczyłyby tyle, że dla sytuacji tej nie ma żadnego zewnątrz.

S.B.-M.: Dokładnie tak. W globalnym systemie migracji ludzi pracujących i sieci komunikacji nie ma miejsca (ani pozycji) na zewnątrz. Innymi słowy, żadnego Innego wobec ludzi, terytoriów czy środowiska, wobec którego

można by się negatywnie określić i od którego można by się oddzielić. Nasze doświadczenia są równoczesne, opierają się nawet podziałom narodowościowym, etnicznym czy religijnym. Jeśli jednak nie ma nic poza tą wzajemną zależnością, ów moment historyczny (nasz moment historyczny) domaga się wręcz swojej własnej genealogii.

K.B.: Zastanawiam się, jakie formy tekstowe czy wizualne miałyby najlepiej służyć konstrukcjom takiej genealogii?

S.B.-M.: Myślę, że opowiadanie o przeszłości otwiera ją na liczne, a właściwie nieograniczone możliwości recepcji, które mają za nic ograniczone struktury dyskursów czy dyscyplin akademickich. Przede wszystkim wyróżnianie i oddzielanie od siebie gatunków chyba nie ma sensu, ponieważ żaden z nich z osobna nie będzie w stanie pochwycić tych chwilowych pęknięć, przelotnych zwycięstw czy anomalii biegu historii, które mogłyby w terażniejszości uwolnić swoją energię i zacząć oddziaływać. Celem jest tu w istocie to, co nazwałabym „idiosynkratycznym” pisanem historii, na przekór i pod włos dyscyplinom i gatunkom. Proszę pomyśleć tylko o tych niezliczonych ideach i koncepcjach, które wyłaniają się w porowatych, niegotowych i nieokreślonych przestrzeniach społecznych! Nie można ich wtłaczać w istniejące czy obowiązujące wzorce władzy suwerennej czy imperialnej – państwa narodowe czy cywilizacje, które zasadzają się na przekazywaniu przeszłości wyłącznie jej prawowitym spadkobiercom. Już samo znaczenie dziedzictwa narodowego (ojcowizny!) wiąże się z dominacją ojców. Dlatego też, kiedy mowa o historii ludzkości, należy trzymać się rozróżnienia między darem a dziedzictwem: dziedzictwo to los daru w ramach suwerennego reżimu własności.

K.B.: W jakim sensie historia miałyby być darem?

S.B.-M.: Pomyślmy o wydarzeniach w Santo Domingo, które stały się udziałem wielu, w znacznej mierze anonimowych aktorów historycznych. Urzeczywistniły one nową kondycję ludzką i stały się powszechnym darem, ponieważ radykalni buntownicy mieli na swoich sztandarach wyzwolenie spod politycznie usankcjonowanej instytucji niewolnictwa nie tylko czarnych Haitańczyków, ale wszystkich ludzi. Chciałabym, żebyśmy zgodnie z historyczną pragmatyką idei, myśleli o tej kategorii nie tylko w porządku etycznym, ale także w porządku historycznym i politycznym.

K.B.: **Wciąż nie potrafię sobie tego jasno uzmysłwić. Jak miałyby dojść do tego, że wszyscy uznamy te wydarzenia za dar i że poczujemy się w obowiązku coś z tym darem zrobić?**

S.B.-M.: Historia jest bezwarunkowym darem dla terażniejszości. Nie ma tu jednak mowy o jakichś oczekiwaniach czy gwarancjach dotyczących tego, że ten dar zostanie właściwie odebrany. Ten akt „darowania” nie jest ograniczony do konkretnego kontekstu wydarzenia politycznego czy społecznego, a zatem nie istnieje żadna uprzywilejowana wspólnota, do której taki dar miałyby być adresowany i, w konsekwencji, przez którą mogłyby zostać zawłaszczony. Darów historii doświadcza się przez zapośredniczone formy tekstów pisanych, wytworów kultury czy materialnych ruin. Ich prawda przepadnie, jeśli terażniejszość się w nich nie rozpozna, nie uzna ich za własne. Potrzebujemy siebie nawzajem, by ocalić przeszłość jako repozytorium ludzkich możliwości. W tym kontekście historia uniwersalna staje się „komunizmem idei” i pozwala na przekształcenie samej struktury pamięci zbiorowej.

K.B.: **Jedną z najbardziej poruszających i prowokacyjnych rzeczy, które można znaleźć w Pani książce, jest teza, że fakty są interesujące, o ile służą wyobraźni. Jaka rolę ma do odegrania wyobraźnia w myśleniu historycznym i krytycznym, a nade wszystko w konstruowaniu wiedzy o przeszłości?**

S.B.-M.: Potrzebujemy wyobraźni właśnie po to, byśmy byli w stanie działać poza gotowymi formułami i kulturowymi schematami, które na nas czekają, bo zostały dla nas przygotowane a nawet zaprogramowane zarówno jako aktorów historycznych, jak i filozofów. By zobaczyć możliwą konstelację ludzkiego uniwersalizmu, musimy zapomnieć wszystko to, czego nas uczono, i wyobrazić sobie inną, możliwą strukturę wydarzeń, afektów i wartości. Wyobraźnia (której budulcem są w równej mierze słowa i obrazy) stanowi zagrożenie dla wszelkiej historycznej ortodoksji.

K.B.: **Można by jednak powiedzieć, że taka wizja historii jako z-deprywatyzowanej, od-narodowionej struktury pamięci zbiorowej staje się poważnym wyzwaniem dla procesów tożsamościowych i struktury przynależności. Przecież w różnych postkolonialnych, postzależnościowych, postsowieckich *etc.* kontekstach politycznych i kulturowych to pamięć**

właśnie stanowiła podstawę kształtowania i przekształcania tożsamości, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, także – jeśli nie przede wszystkim – dlatego, że zabezpieczała granice (my – oni).

S.B.-M.: Jestem świadoma tych problemów, a przede wszystkim tego, że historia uniwersalna może jawić się jako zagrożenie dla zdobywcy emancypujących się podmiotów historycznych. Pamiętajmy jednak, że zyskując głos, formułując swoje żądania wobec historii i kultury, i broniąc s w o j e j w ł a s n e j przeszłości przed zawłaszczeniem i zafałszowaniem, nie wyeliminowali oni samej struktury pamięci i dziedzictwa, które leżały u źródła ich opresji. Niestety wiele ruchów emancypacyjnych nie zniosło dialektyki nierówności, dokonując jedynie jej odwrócenia. Ponadto domaganie się przywilejów dla mniejszości czyni ze statusu mniejszości cnotę.

K.B.: **A jak ma się do tego proponowana przez Panią idea solidarności i co to w ogóle za solidarność, która wyłania się z projektu historii uniwersalnej? Czy chodzi o solidarność w obliczu przeszłości (z tymi, którzy w przeszłości cierpieli czy doświadczyli utraty), czy też dotyczy ona raczej przyszłości i pewnego projektu utopii?**

S.B.-M.: Kiedy myślimy o historii uniwersalnej jako o projekcie, który sięga poza wprowadzanie korekty do eurocentrycznego trybu pisania historii czy wszelkiej innej hegemonii w odniesieniu do przeszłości, jej celem będzie ni mniej, ni więcej tylko inna organizacja świata, oparta na dzieleniu się i solidarności, uznaniu, ale nie na afirmowaniu różnicy. Musi ona bazować na takiej strukturze pamięci zbiorowej, w której nie ma miejsca dla własności i odrębności poszczególnych „historii”. To pokieroszowana idea i bezwzględnie należy pamiętać o tych epizodach okaleczeń, jak również o momentach pozytywności. Wydarzenia graniczne i skrajnie nieludzkie to element tego komunistycznego przekazu przeszłości. Ludobójstwo w Darfurze nie należy do Sudańczyków, tak jak Zagłada nie należy do Niemców. Dlatego należy dostrzec, że zwycięstwo i tragedia Haiti to nasza przeszłość i dar historii również dla nas.

K.B.: **Czy oznacza to, że mamy ratować przeszłość przed historykami i powracać do niej i czerpać z niej na swoich własnych zasadach?**

S.B.-M.: Dokładnie tak. Od jakiegoś już czasu fascynuje mnie koncepcja montażu jako zasada konstrukcyjna. Ten powrót do przeszłości, o którym Pani mówi, nie miałyby służyć ocaleniu czy przywróceniu jakiegoś świata utraconego, z którego nas wygnano. Jeśli pojawiają się tu elementy nostalgii, wiążą się one z tęsknotą za możliwością czegoś innego dziś, a nie czegoś, co już było, ale znikło. Przyszłość należy sobie wyobrazić inaczej, nie jako to, do czego wiedzie przeszłość, ale jako jej ocalenie, drogę odwrotu. Radykalna pedagogika ćwiczy tego rodzaju gesty, odzyskując z przeszłości elementy pozornie nie-byłe: tworzenie historii i pisanie historii to wspólna praca, która ustanawia znaczenia i odpowiada za żywotność i żywiłość idei historii uniwersalnej. Polityka musi uwzględniać taki projekt pedagogiczny. Pragmatyka teoretyczna jako metoda historii uniwersalnej, chwilowej widzialności prawdy, godzi się na to, że przeszłość nie jest skończona i zamknięta, i z otwartymi ramionami wita jej interwencje w teraźniejszości.

Przełożyła Katarzyna Bojarska

Abstract

Susan Buck-Morss [a discussion with Katarzyna Bojarska]

CUNY GRADUATE CENTE (NEW YORK), CORNELL UNIVERSITY (ITHACA)

Solidarity in history: people and ideas

Katarzyna Bojarska and Susan Buck-Morss discuss the idea of universal history as formulated in Buck-Morss's book *Hegel, Haiti and Universal History*. They highlight key elements of Buck-Morss's more general philosophy of history, including the notion of revolution, theoretical pragmatic, radical neutrality and solidarity, as well as montage as a constructive conceptual tool and the means of being in and with the past.