

Ku archeontologii martwego ciała (Kontemplacyjne podejście do przeszłości)¹

Wielu badaczy interesuje się obecnie możliwością zbudowania alternatywy dla historii i zaproponowania odmiennego sposobu myślenia o przeszłości i odmiennego słownictwa mówienia o niej. Pomysł ten dla historyka może wydawać się nie mniej heretycki, niż dla archeologów idea jednego z wiodących i najciekawszych współczesnych archeologów – Christophera Tilleya, który stwierdził, że kopanie jest patologią archeologii, a prowadzenie prac wykopaliskowych jest nieodpowiedzialne.²

We współczesnej refleksji nad przeszłością istnieje wiele nakładających się na siebie sposobów podejścia do niej, wśród których wymienić można: dokumentacyjne podejście do przeszłości opierające się na autorytecie dokumentu (historia); komemoratywne interesujące się różnego rodzaju upamiętniającymi przeszłość pomnikami; podejście opierające się na autorytecie świadectwa (historia oralna). Obok nich wyróżniłabym kontemplacyjne podejście do przeszłości, które m.in. – jak proponuję – zajmuje się refleksją nad różnymi aspektami istnienia i funkcjonowania martwego ciała.

Końce/kresy i nowe/inne początki

W humanistyce przełomu wieków współistnieją i przenikają się ideologie, których aspekty w swych skrajnych wersjach formułują *ideologemy* „końców” i „nowych początków”. Ideologemy, zdefiniowane przez Fredrica Jamesona jako „najmniejsze, możliwe do uchwycenia jednostki zasadniczo antagonistycznych zbiorowych dyskursów klas społecznych”³, odzwierciedlają obawy, pragnienia i nadzieje uwidaczniające się w wyobrażeniowych relacjach między grupami ludzkimi (płciowymi, etnicznymi, rasowymi, kulturowymi, społecznymi itd.), które określają siebie (i swój stosunek do „innych”) w kategoriach przynależności do różnych „końców” i/lub „początków”. Deklaracje o końcach często spełniają przy tym funkcję performatywu, który umożliwia zwiastowanie „nowych” początków. Dlatego też, często podłoże dla budowania ideologemu końców dają ci sami dekonspirujący i dekonstruujący „stary” (nowożytny) system myślenia o świecie badacze, którzy służą również głosicielom początków (m.in.: Fryderyk Nietzsche, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard).

W refleksji historycznej „endyzm” przejawia się w sceptycyzmie, z którym coraz częściej patrzy się na historię, zaznaczając, że jest ona specyficznym podejściem do przeszłości noszącym piętno antropocentryzmu, europocentryzmu,

etnocentryzmu i fallocentryzmu. Coraz częściej, zamiast cycerońskiej formuły ujmującej historię jako mistrzynię życia, przywoływana jest heglowska metafora „dziejów jako rzeźni”, której towarzyszy cytowana przez wielu współczesnych badaczy uwaga niemieckiego filozofa, iż historia nauczyła nas jedynie tego, że w istocie nic nas nie nauczyła. Ewidentne jest jednak, że mamy tutaj do czynienia nie tyle z końcem historii rozumianej jako zinstytucjonalizowane podejście do przeszłości, które oferuje oficjalną jej wizję, ile z jej kresem, osiągnięciem pewnej granicy, spełnieniem roli, którą dyscyplina ta odgrywała zwłaszcza w ciągu ostatnich dwustu lat służąc polityce państwa narodowego.⁴ W tej erze historii dyscyplinarnej/zdyscyplinowanej, historycy często stawali się urzędnikami państwowymi, a historia – jak trafnie zauważył Foucault – dyskursem władzy. Dlatego też, dla wielu, badać przeszłość znaczy obecnie badać historyków (kto, w jakim celu i za czyje pieniądze zajmował się historią) i historiografię (co i w jaki sposób pisano o przeszłości, by zalegalizować istniejący w danym czasie system władzy). Problem upolitycznienia i instrumentalizacji wiedzy historycznej stał się dla jej przyszłości kluczowy.

Podając nad nim dyskusję, zwolennicy ideologemu „nowych” początków rozważają, czy nie lepiej by było, by w świecie trzeciego milenium, istniała nie tyle historia i historycy, ile myślenie (*Denken* Heideggera) o przeszłości i zainteresowani nim badacze, którzy zajmują się namysłem nad śmiercią, zmarłymi i ich szczątkami. Idea ta wpasowuje się w ogólny projekt tworzenia potencjalności dla nieprzewidywalnej alternatywy wobec panującej wizji kosmosu, natury, świata, człowieka i rzeczy, której zarysy próbuje się sformułować w ramach współczesnej humanistyki. Inspiracji dla zbudowania takiej alternatywy dostarcza m.in. filozofia pre-sokratejska, badaczki identyfikowane z myślą feministyczną, antropologiczna filozofia nauki, ekofilozofia, filozofia dialogu, fenomenologia, psychoanaliza, poststructuralizm i dekonstrukcja, neo-ewolucjonizm, studia post-kolonialne, sztuka współczesna i jej krytyka, coraz częściej także filozofia Martina Heideggera.

Pytania o bycie i byty, powrót do pre-sokratejskich rozważań o *arché* (woda, powietrze, ogień, ziemia), reinterpretacja kategorii czasu i przestrzeni, odejście od reżimu wzrokowości, a zwrócenie się ku roli innych zmysłów (dotyk, smak, węch), ciało, *gender*, potworność oraz monstra, cyborgi i klony, androgynizm, powrót mocnego (nie-humanistycznego i nie-kartezjańskiego) podmiotu, autopoiesis, kulturowe taboo (kanibalizm, kazirodztwo, pierwotna agresja), utopia, archetypy, mit, rytuał, performatywność, śmierć, pamięć, nostalgia, trauma, żaloba i melancholia⁴, wzniosłość, nieprzedstawialne – to m.in. problemy określające zainteresowania przedstawicieli ideologemu nowych początków. Patrzą oni na przeszłość z perspektywy przyszłości, stąd interesuje ich nie tyle prawda o przeszłości, ile myślenie o niej, które oscylując wokół wymienionych wyżej kwestii, przygotowuje miejsce dla przyszłości-która-nadchodzi.

Stworzenie potencjalności – cel dzisiejszego pisarstwa

Twórcza moc przejawia się w tym, że jest w stanie być zarówno potencją jak i impotencją – pisze Giorgio Agamben w *La comunità che viene*. W obecnej sytuacji impasu wynikającego z prób przekroczenia nowożytnego sposobu myślenia wobec braku konkretnych pomysłów na jego alternatywę, warto przyjąć rozumienie, które potencjalność niemożności, stawia wyżej od potencjalności czynu. Mimo więc widocznego pragnienia odejścia od modernistycznego widzenia świata, od historii, od historycznej epistemologii, lepiej być świadomym niemożliwości dokonania takiego kroku w chwili obecnej. Paradoksalnie bowiem, wielu z nas, chce uciec z więzienia języka, posługując się językiem; „walczy” z epistemologią, epistemologicznymi instrumentami; wprowadza alternatywne pojęcia, żonglując starymi itd. Wpasowujemy się zatem w ideologem nowych początków o tyle, o ile jako badacze, przygotowujemy miejsce dla innej wizji świata, nie mogą jednak wydostać się ze starej. Ta impotencja staje się jednak możliwością, bowiem nasze działania nie przekładają się na prostą relację *de potentia ad actum*, ale są cierpliwym tworzeniem łożyska dla przyszłości. Przemawia przez nie możliwość nie-bycia, które woła o pomoc. Owa groźba nie-bycia, wyznacza cel tworzonego w duchu początków pisarstwa, kierowanego utopijnym pragnieniem *chôry*, która tworzy miejsce, umożliwia; jest nadzieją zapowiedzi początku, jednak innego początku. Przy czym owo pragnienie początku wypełnione jest nadzieją przyszłości, która bardziej – jak byśmy chcieli – nas zadziwi, niż spełni oczekiwania lub cel, który jej się przypisuje.

Chodzi zatem o to, by – jak w jednym ze swoich esejów pisze Richard Rorty – miast martwić się tym, czy dane przeświadczenia są dobrze uzasadnione, zacząć przejmować się tym, czy mamy na tyle wyobraźni, by zaproponować interesujące pomysły, które stanowiłyby alternatywę dla panujących przekonań. Prowokacyjne teorie i idee tworzą przestrzeń, konteksty i stanowią – wykorzystajmy daleki argument, który podsuwa nam pragmatyzm – instrumenty powodujące zmiany; narzędzia, których wydajność mierzy się nie ich adekwatnością opisu, wyjaśniania czy przedstawiania przedmiotu, ale efektywnością powodowania zmian.⁶

I

Współczesne dyskusje toczone w łonie m.in. archeologii i historii wykazały, że problemy wiedzy historycznej nie mogą zostać rozwiązane tylko na poziomie epistemologii. Istotny jest tutaj wkład Foucault – i odwołujących się do jego teorii studiów postkolonialnych i badań nad dziejami płci kulturowej (*gender*), który analizując relacje pomiędzy władzą i wiedzą wykazał, że są one ze sobą nierozdzielnie związane i że ideologia poprzedza epistemologię. Na upadek mitu nauki obiektywnej, a także idei nauki jako dominującego sposobu osiągania wiedzy, nakładają się rozważania, odzwierciedlające obawy i nadzieje dotyczące głębokich zmian zachodzących we współczesnym świecie (zmiany relacji między płciami, inżynieria genetyczna, klonowanie, globalizacja, rewolucja informatyczna, itd.). Wymagają one zasadniczego przeformułowania sposobu, w jaki człowiek myśli

o sobie i ponownego zadania pytań: kim jest człowiek? co to znaczy być człowiekiem? czym jest ludzkie i nie-ludzkie? Efekty tych rozważań, uwidoczniły się najpierw w tzw. „zwrocie etycznym”⁷, a dzisiaj wskazują na „zwrot ontologiczny”, skłaniając do postawienia tezy, iż *pytania o byt należy obecnie przedłożyć nad pytania o wiedzę*. Znaczy to, iż w zorientowanej na przyszłość humanistyce, na kwestie dotyczące przeszłości, nie można dać satysfakcjonującej odpowiedzi bez odwołania się do rozważań myślicieli zajmujących się egzystencją, przemijaniem i śmiercią i bez ponownego zadania pytania o bycie bytów. Słowem, nie ma nadziei na ożywienie myślenia o przeszłości bez odwołania się do ontologii. Nie znaczy to oczywiście, że należy zaniechać refleksji epistemologicznej, a jedynie, że obecna sytuacja wymaga zmiany hierarchii i udzielenia priorytetu pytaniom ontologicznym.

Zwrot ku archeologii/zwrot ontologiczny

Przyszłość, także przyszłość sposobów myślenia o przeszłości, w dużym stopniu zależy i należy do archeologów. Zależec będzie ona m.in. od tego, jak poradzą sobie oni z przeformułowaniem swojego stosunku do bytów, do materialnych pozostałości (rzeczy, ludzkich, zwierzęcych i roślinnych szczątków), które badają.⁸ Toczące się obecnie na ten temat dyskusje, wydają się ujawniać poważną zmianę, porównywalną do tej, która nastąpiła w XVII wieku, kiedy to empirycyzm wskazał, iż przedmioty są bardziej godne zaufania od człowieka; przedmioty świadczą, stanowią dowody.

W archeologii anglo-amerykańskiej pojawiło się ostatnio kilka prac, które budują projekt określany jako „archeologia heideggerowska”⁹. Julian Thomas – jeden z jej przedstawicieli, twierdzi, iż inspiracje płynące z filozofii (wczesnego) Martina Heideggera, pozwalają nie tylko przełamać kartezjańskie myślenie o świecie w kategoriach binarnych opozycji (kultura/natura, umysł/ciało) oraz przemyśleć kategorie czasu, przestrzeni i temporalnego wymiaru ludzkiej egzystencji, lecz także zmienić myślenie o archeologicznych artefaktach. Nie są już one widziane jako zastygłe produkty przeszłych społeczności, jako uprzedmiotowione, wyalienowane obiekty, na których badacz dokonuje „analitycznego mordu”, ale jako posiadający własne życie, aktywni – choć pozbawieni intencjonalności – aktorzy, uczestnicy „bycia-w-świecie”, integralne elementy stosunków międzyludzkich, które pozwalają nam wejść w skomplikowane relacje ze światem.

Propozycja Thomasa przedstawiona w książce *Time, Culture and Identity* (1996) mieści się w granicach archeologii tekstualnej, interpretatywnej czy post-procesualnej (ujmującej archeologię jako praktykę czytania tekstów, a narrację jako substytut przeszłości), i posiada wynikające z tego ograniczenia. Jednakże aplikujący do swoich badań filozofię (zwłaszcza) późnego Heideggera Håkan Karlsson idzie już dalej parafrazując pytanie niemieckiego filozofa: „Dlaczego jest w ogóle kultura materialna, a nie raczej nic?”, co – podobnie jak kiedyś Heideggera – zmusza go do postawienia następnego pytania: „przeszła kultura materialna, z którą my archeologowie mamy do czynienia, jest przed naszymi oczami, ale co z jej byciem?”¹⁰

Karlsson wskazuje, że stosunek archeologów do kultury materialnej nie zmieni się tak długo, jak długo nie zdadzą sobie oni sprawy z fundamentalnej ontologicznej różnicy między byciem a bytami oraz z zależności pomiędzy myśleniem a byciem (bycie jako dzieje). Niezadowolony z antropocentrycznej, osadzonej w po-sokratejskiej metafizyce archeologii post-procesualnej, która zresztą jeszcze do niedawna traktowana była przez wielu jako postmodernistyczny wybryk, zaproponował projekt „archeologii kontemplacyjnej” (*contemplative archaeology*). Podejście to może – jak twierdzi – wzbogacić archeologię, bowiem uświadamia archeologom osadzenie ludzkiej egzystencji i myślenia w byciu (jako dziejach); zadaje pytania o myślenie, a te z kolei wychodzą naprzeciw prawdy bycia i tworzą potencjalność dla jego nadejścia i wskazuje, iż kontemplacja bycia jako fundamentu wszystkiego, co istnieje, a także wszelkich interpretacji ontologicznego statusu bytów, pozwala wyjść poza antropocentryzm i binarne opozycje. „Archeologia kontemplacyjna” pozwala także jego zdaniem na reinterpretacje rozumienia bytów (byty w formie rzeczy czy artefaktów traktowane są nie jako bierne, „przedmioty badawcze”, ale jako byty, które mają swoje niemożliwe do bezpośredniego uchwycenia bycie).¹¹ Przy czym archeologia ta nie omija kwestii politycznego uwikłania dyscypliny, ale kieruje uwagę na jej fundamenty; zwraca się ku myśleniu o myśleniu; traktuje kontemplację jako metodę, która wychodzi naprzeciw prawdy bycia i otwiera się na wysyłane przez niego posłania.¹²

Propozycja Karlssona prowokuje reinterpretację rozumienia terminu archeologia. Greckie *archê* nie tylko znaczy początek, pierwszą zasadę, lecz także od początku, od nowa; z kolei *logos*, które zazwyczaj rozumiemy jako słowo, rozmowę, dyskurs, wiedzę, zgodnie ze swym oryginalnym znaczeniem, do którego wraca Heidegger, znaczy skupiać, kolekcjonować, zbierać.¹³ Ponadto warty zastanowienia jest fakt, iż kiedy porównamy w pewien sposób pokrewne dyscypliny: paleontologię i archeologię, z których pierwsza definiowana jest jako badanie wczesnych form życia, a druga jako badanie początków, to zauważymy, że termin archeologia zagubił część „*onta*” oznaczającą istniejące byty (gr. *ontos* dopełniacz od *on* – forma czasownika *einaia* – być). Wyżej naszkicowane zmiany, umożliwiają zatem przeformułowanie archeologii w archeontologię, którą można zdefiniować jako zbieranie istniejących rzeczy i kontemplację ich bycia, co ma na celu próbę *od-zyskania* początku. Takie przeformułowanie, wskazywałoby na zmianę punktu ciężkości rozważań z *knowing* na *being*, z epistemologii na ontologię. Perspektywa ontologiczna pozwalałaby także mówić nie tyle o badaniu (analizowaniu), ile o otwierającym się na bycie myśleniu o przeszłości.

Zdefiniowana w ten sposób archeontologia nastawiona by była nie tyle na przeszłość, ile na przyszłość; byłaby dyscypliną „profetyczną”. Stosując określenie „dyscyplina profetyczna”, nie chodzi mi o to, iż archeontolog ma prorokować przyszłość na podstawie jakiejś danej przez siły wyższe wiedzy lub własnych ponadludzkich zdolności, lecz że swoimi słowami może niejako wyprzedzać przyszłość (*forthtell the future*).¹⁴ Będąc swojego rodzaju krytykiem współczesnej kultury (odnoszę się tutaj do toczących się dyskusji na temat zabezpieczania i ochrony

dziedzictwa kulturowego, jego wykorzystywania w celach turystycznych, polityki organizowania ekspozycji muzealnych itd., co jest jednym z dominujących tematów we współczesnej archeologii¹⁵), archeontolog, kontemplując przeszłość i gromadząc byty – analizowałby także terażniejszość oraz politykę manipulacji przeszłością i jej relikdami, wskazując na możliwe skutki obecnie podejmowanych działań, będąc przy tym głosem obaw i nadziei społeczności, które reprezentuje i społeczeństwa, w którym żyje.

To krótkie streszczenie ostatnich zdobyczy myśli archeologicznej, wydaje się świadczyć, że podjęta przez archeologów próba reinterpretacji kultury materialnej w duchu myśli heideggerowskiej, współtworzy ideologem nowego początku i wraz z badaniami prowadzonymi w nurcie archeologii śmierci (*archaeology of death*), archeologii płci (*gender archaeology*), archeologii krajobrazu (*landscape archaeology*) i *theatre archaeology* („archeologii teatralnej”), wprowadza archeologię w świat nowego millenium.¹⁶ Oczywiście można projekt archeologii heideggerowskiej czy kontemplacyjnej uznać za jeszcze jedną (rozpaczliwą) próbę poszukiwań pozaludzkiej mocy (bycie) i dostrzegać w niej krążące po humanistyczne metafizyczne widma, ale można też uznać, że zwłaszcza badaczom zajmującym się przeszłością, oferuje ona alternatywę dla wszechobecnych dyskusji na temat narracji i przedstawiania, które nużą już nawet samych jej inicjatorów. W tym sensie, projekt ten – obojętnie czy się z nim identyfikujemy czy nie, zdaje się otwierać przestrzeń rozważań, których przedstawiciele innych dyscyplin humanistycznych, pragnąc uniknąć oskarżenia o metafizykę, wolą nie ruszać.

II

W kontekście powyższych rozważań, postawienie pytań o ontologiczny status pozostałości po przeszłości i ich bycie, stanowi kwestię kluczową dla rekonceptualizacji badań nad przeszłością.

Jako badacz przeszłości próbujący wyjść poza dyskusje o problematycznej relacji między językiem (tekstem, narracją) a rzeczywistością (przeszłością), możliwości ożywienia refleksji nad przeszłością, upatruję dzisiaj w przesunięciu źródeł teoretycznych inspiracji z krytyki literackiej i antropologii na sztukę (krytykę sztuki), archeologię i psychoanalizę oraz w nawiązaniu do podjętego już m.in. przez archeologów wyzwania reinterpretacji trzech podstawowych kategorii myślenia historycznego: czasu, przestrzeni i źródła.¹⁷ W dalszej części tekstu, skupię się na kwestii szeroko pojętych źródeł historycznych. Interesować mnie przy tym będzie z jednej strony zmiana języka, którym posługujemy się mówiąc o reliktach przeszłości, a z drugiej postawienie pytań o ich status ontologiczny.

Pojęcie źródła historycznego – relikty pozytywizmu

Na problem źródeł historycznych można spojrzeć z różnej perspektywy: najbardziej oczywista wiąże się z debatą, która w teorii historii rozpoczęła się trzydzieści lat temu w atmosferze lingwistycznego i dyskursywnego zwrotu w humanistycę. W tym kontekście, status źródła historycznego rozważany był z punktu widzenia relacji istniejącej pomiędzy językiem i światem. Badacze określani mia-

nem narratywistów (m.in. Arthur C. Danto, Hayden White, Frank Ankersmit) analizowali, jak teorie dyskursu, tekstu i narracji wpłynęły i zmieniły rozumienie poznawczego statusu źródeł historycznych. Osiągnęli oni znaczne sukcesy w zmianie świadomości historyków. Po wielu latach wprowadzania do myślenia historycznego idei konstruktywizmu, tekstualizmu i dyskursywizmu; po latach wspólnych, choć często niezależnie prowadzonych badań nad retoryczną strukturą tekstów historycznych (tekstów szeroko rozumianych: pisanych, materialnych, wizualnych, gestów itd.), metodologicznie uświadomiony historyk nie opowiada się już za tradycyjnym rozumieniem źródła, które ujmowało go jako transparentne medium umożliwiające bezpośredni kontakt z przeszłością i wiodło nas do prawdy o faktach. Jeżeli jednak tak jest, to zastanawia, iż historycy stale używają metafory źródła jako adekwatnego określenia pozostałości z przeszłości, ponieważ samo to pojęcie jest (być może ostatnim) reliktem pozytywistycznego rozumienia historii.

Słowo źródło znaczy początek rzeki; to, skąd coś pochodzi, wywodzi się; to, co stanowi początek czegoś i rozumiane jako takie – w kontekście ostatnich dyskusji na temat badań historycznych, jest „martwą metaforą”. Po pierwsze, odsyła nas bowiem do jednego z fundamentalnych mitów tradycyjnego myślenia o historii – mitu genezy (Marc Bloch pisał o fetyszu genezy) i związanej z nim idei genealogicznej oraz idei rozwoju czy ewolucji, przy czym wszystkie one uznawane są za bazę badań historycznych.¹⁸ Po drugie, metafora źródła sugeruje możliwość dotarcia do „faktów bazowych”, w których na odkrycie czeka prawda historyczna; po trzecie zaś, pojęcie źródła historycznego przywołuje skojarzenia z czystością, przezroczystością pozostałości po przeszłości uznawanych za źródła, które są jak oddzielająca nas od przeszłości szyba, poprzez którą jesteśmy w stanie zobaczyć ją taką, jaką była – nie zniekształconą. Wątpliwości wzbudza także sam przymiotnik [źródło] „historyczne”. Wobec widocznych coraz wyraźniej prób wyjścia poza ograniczające widzenie przeszłości myślenie historyczne, okazuje się on takim samym reliktem jak i sam termin „źródło”.

Tak więc, po krytykach tradycyjnego rozumienia źródła historycznego wychodzących od konstruktywistycznej i narratywistycznej filozofii historii, idea źródła, która odwołuje się do „niewinności”, przezroczystości, genezy i fundamentów nie może stanowić odpowiedniej metafory, która figuratywnie określa pozostałości przeszłości. Warto ponadto zaznaczyć, że kiedy teoretycy i metodolodzy historii rozważają problem źródeł historycznych, skupiają się przede wszystkim na ich statusie epistemologicznym: definiują pojęcie źródła, przeprowadzają ich kategoryzację itd. Epistemologiczny imperializm dyskursu naukowego blokował i „chronił” rozumienie źródła przed możliwymi ontologicznymi, estetycznymi i etycznymi rozważaniami. Znacznie ograniczyło to możliwości jego interpretacji.

Próbując znaleźć termin, który bardziej pasuje do dzisiejszego „horyzontu oczekiwań” określającego możliwą przyszłość badań nad przeszłością, można zaproponować termin ślad (przeszłości) jako komplementarny i alternatywny dla

pojęcia źródła (historycznego). Ważne jest jak sądzę, iż ślad zwraca uwagę na ambiwalentny status przeszłości jako takiej (jej „śladowa” obecność) i naznaczony jest filozoficznym kontekstem, w którym często pojawia się w pracach m.in. Emmanuela Lévinasa i Jacquesa Derridy. Z tego punktu widzenia, propozycja taka manifestowałaby próbę wyjścia poza rzeczywistość rozumianą jako (tekstualny) konstrukt i zwrócenia się ku ontologicznemu statusowi śladu i namysłu nad jego bytem i byciem.

W dalszej części tekstu skupię się na różnych formach istnienia martwego ciała próbując analizować je w kategoriach śladu przeszłości.

III

Dyskurs śmierci i „polityka martwych ciał” stała się jednym z kluczowych tematów humanistyki ostatnich dekad.¹⁹ W ciągu ostatnich kilku lat, jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów dyskusji, stał się problem zasadności odkopywania szczątków, ich badania prowadzonego w celach naukowych i politycznego wykorzystywania. Konflikty ujawniają się zwłaszcza w związku z oczekiwaniami żywych, a prawami zmarłych, dla których – jak się często zakłada – ciało nie ma już znaczenia. Rzadko jednak brana jest pod uwagę kwestia martwego ciała jako takiego i relacji między ciałem zmarłego a nim samym analizowana nie z punktu widzenia dyskursu tych, którzy żyją, ale samych martwych. Znane jest rzecz jasna rozróżnienie na trupa-rzecz i trupa-osobę, ale nawet mówienie o osobowości zwłok w kontekście ich nietykalności (prawo) i pamięci (czczenie zmarłego), związane jest z poczuciem zagrożenia żywych i pragnieniem zabezpieczenia porządku społecznego.²⁰

Ponieważ zadeklarowałam prymat pytań ontologicznych nad pytaniami epistemologicznymi, interesuje mnie *ontologia martwego ciała* i *ontologia prochów*.²¹ Zdaję sobie oczywiście sprawę, iż pytania ontologiczne wiodą do epistemologicznych, ale – podkreślę jeszcze raz – poprzez zmianę hierarchii pytań, chodzi mi o stworzenie potencjalności i otwarcie refleksji nad przeszłością na jej rdzeń. Za Robertem Harrisonem zakładam, iż Heideggerowskie bycie-ku-śmierci oznacza w istocie bycie-ku-zmarłym czy dokładniej: bycie-ku-martwemu ciału.²² Pamiętam ponadto, że lament nad martwym ciałem rodzi dyskurs śmierci, który jest dyskursem historycznym. Mówiąc o zwłokach, dotykamy zatem samej istoty tego dyskursu, który w nich właśnie ma swoje źródło. Bez śmierci nie byłoby historii. – Historia żywi się śmiercią – Historia zaczyna się w grobie. Jeżeli na początku pisałam o kresie historii i o jej krytyce, to przemyślenie jej ontologicznego źródła – martwego ciała – może, jak sądzę, okazać się pomocne w przeformułowaniu tego specyficznego podejścia do przeszłości, które może wskazać drogi ku a- czy nie-historycznym podejściom.

Inspirując się derridiańskimi rozważaniami o śladzie, zakładam, iż zanim zaczniemy analizować szczątki jako ślady w sensie dowodów i manifestacji istnienia konkretnego bytu, najpierw należy dokonać namysłu nad martwym ciałem

w kategoriach śladu, który odsyła do „przeszłości absolutnej”. Ów ślad, jak pisze Jacques Derrida

zmusza nas do pomyślenia przeszłości, której nie można już zrozumieć pod postacią terażniejszości zmodyfikowanej, jako czegoś obecnego-przeszłego. Otóż ponieważ przeszłość zawsze oznaczała terażniejszość-przeszłą, przeszłość absolutna, która zachowuje się w śladzie, nie zasługuje już ściśle na miano „przeszłości”. To inna nazwa, którą należy przekreślić, tym bardziej, że osobliwy ruch śladu zapowiada więcej, niż przywołuje: różnicę (*différance*) odwleka (*diffère*).²³

W kontekście owej „przeszłości absolutnej”, która opiera się prezentystycznym tendencjom jej rozumienia, ślad (martwe ciało, szczątki, prochy), istnieje zatem na podobieństwo heideggerowskiego bycia będąc ostatecznym odniesieniem, ostatecznym źródłem sensu.

Zdając sobie sprawę, jakie trudności nastęrcza filozoficzny namysł nad szczątkami w sensie śladu-bycia odsyłającego do przeszłości absolutnej prowadzony w stylu Heideggera–Derridy, poprzestanę na próbie stworzenia potencjalności dla tego typu rozważań. W dalszej części tekstu, odwołam się do przykładu zaginionych w czasie „brudnej wojny” w Argentynie, co pomoże wyodrębnić różne podejścia do martwego ciała rozumianego w sensie śladu-bytu.

Sprawa argentyńskich *desaparecidos*

... *el silencio de la incertidumbre
cubrió un cuerpo desvanecido ...*
Marjorie Agosin

Po śmierci Juana Peróna w 1974 roku, prezydentem Argentyny została jego druga żona – Isabel. 24 marca 1976 roku miał miejsce zamach, w wyniku którego władzę przejęła junta wojskowa, do której należeli m.in. generał Jorge Rafael Videla, admirał Emilio Massera, generał Roberto Viola, admirał Armando Lambruschini, Ramón Agosti. Rozpoczęła się tzw. „brudna wojna”. Represje skierowane były najpierw przeciwko wrogom reżimu: „partyzantom”, działaczom związków zawodowych, intelektualistom, studentom, dziennikarzom itd. Wkrótce jednak dotykać one zaczęły coraz częściej przypadkowych obywateli bez względu na płeć, wiek, pochodzenie czy wykonywany zawód. Powszechne stało się porwanie ludzi i umieszczanie ich w tajnych więzieniach – statystyki podają ok. 340 takich miejsc, gdzie byli oni poddawani torturom i mordowani. W Argentynie pojawiła się kategoria ludzi, których określano mianem *desaparecidos* (ci, którzy zniknęli bez śladu). Znana z zaangażowania w walkę o prawa człowieka, chilijskiego pochodzenia poetka – Marjorie Agosin, zdefiniowała *desaparecidos* jako: „ofiary porwań dokonywanych w ich własnych domach, miejscach pracy lub w miejscach publicznych przez niezidentyfikowanych, uzbrojonych mężczyzn

w cywilnych ubraniach”.²⁴ Ich dokładna liczba nie jest znana. Szacuje się, że w latach 1976–1983 w Argentynie zaginęło bez śladu ok. 30 tysięcy osób, zaś dla całej Ameryki Łacińskiej od roku 1964 liczba ta wynosi około 90 tysięcy. Owo znikanie (czy wymuszone zaginięcie) przeciwników reżimu (a potem przypadkowych osób), stało się w tej części świata częstym i skutecznym mechanizmem represji. Kiedy w grudniu 1983 roku Raúl Alfonsín przejął fotel prezydenta, natychmiast powołano *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (CONADEP), na której czele stanął znany pisarz Ernesto Sabato. Jej zadaniem było jednak nie wydawanie sądów, ale zbieranie informacji o losach zaginionych. W listopadzie 1984 opublikowano oficjalny raport Komisji pt.: *Nunca más* (Nigdy więcej), zawierający statystyki, świadectwa tych, którzy przeżyli tortury, zeznania świadków i wspomnienia krewnych osób zaginionych. W książce znalazła się także lista blisko 9 tysięcy nazwisk zaginionych. Dokument określał badaną sprawę jako zbrodnię przeciwko ludzkości.²⁵

Proces dziewięciu członków junty, która rządziła Argentyną od 1976 do 1982 roku, rozpoczął się w Buenos Aires w kwietniu 1985 roku. Problem jednak stanowił fakt, że nie mogli oni zostać skazani za morderstwa ponieważ nie było ciał, które służyć by mogły jako świadectwa zbrodni. Ciała pomordowanych chowano bowiem w zbiorowych grobach znaczonej jako NN (*non nombre* – bez imienia, z łac. *non nominatus*) lub pod istniejącymi już grobami, palono lub wyrzucono z helikopterów do Rio de la Plata albo do morza. By utrudnić identyfikację, często zwłokom odcinano dłonie lub miażdżono szczęki i deformowano twarze. Strategia pozbywania się ciał była istotną częścią „polityki znikania”, bowiem brak zwłok pozostawiał rodzinę i krewnych w niepewności co do losu zaginionych.

W wyniku procesu pięciu z członków junty uznano za winnych: Generał Videla oraz admirał Massera zostali skazani na dożywotnie więzienie; Agosti na 4,5 roku pozbawienia wolności, Viola na 17 lat, a Lambruschini na 8. Łagodne wyroki rozczarowały wszystkich. W grudniu 1986 weszła w życie ustawa znana jako *punto final*, która kończyła serię procesów przeciwko wojskowym. Stanowiła ona, iż po upływie 60 dni od wejścia w życie ustawy, sąd nie będzie rozpatrywał więcej oskarżeń przeciwko zbrodniom popełnionym w czasie „brudnej wojny”. Stanowiła ona także, że w ciągu 60 dni sąd musi zadecydować, czy istnieją wystarczające dowody dla wydania wyroku skazującego; jeżeli przed sądem nie stawią się świadkowie zbrodni i nie zostaną przedstawione zwłoki jako jej dowód, to sąd nie będzie rozpatrywał sprawy jako sprawy o zabójstwo. Ustawa mówiła ponadto, że po upływie tego czasu, procesy nie mogą być wznawiane, nawet jeżeli znajdą się nowe dowody. W ciągu kilku tygodni, Kongres przegłosował inne prawo znane jako *ley de obediencia debida* (wykonywanie rozkazów), które ograniczało odpowiedzialność do czołówki wojskowych (prawo to nie dotyczyło jednak przypadków gwałtów i uprowadzeń dzieci oraz ich nielegalnych adopcji). W 1990 roku Prezydent Carlos Saúl Menem ułaskawił zarówno byłych prezydentów junty: Jorge Videla i Roberto Viola, jak i Emilio Massera.²⁶

Niezwykle ważny wkład w nagłośnienie problemu *desaparecidos* wniosły matki zaginionych, które stworzyły grupę znaną jako *las Madres de Plaza de Mayo*. Od kwietnia 1977 roku zbierały się one w każdy czwartek na jednym z głównych placów Buenos Aires i w ciszy krążyły wokół znajdującego się w centrum placu obelisku. Na czele ruchu stała Hebe Bonafini – żona robotnika, poszukująca dwóch zaginionych synów. Kobiety miały zawieszane na szyi tablice ze zdjęciem, nazwiskiem i datą zaginięcia krewnego. Potem symbolem Matek stała się biała chustka, którą każda z nich nosiła na głowie. Ten zainicjowany przez pochodzące w przeważającej większości z niższych warstw społecznych kobiety protest, był jedynym protestem publicznym przeprowadzonym w imię bezprawnego więzienia, torturowania i mordowania tysięcy niewinnych mężczyzn, kobiet i dzieci.

Matki: między sprawiedliwością a żałobą

Po przejęciu władzy przez Alfonsína, ujawnił się konflikt między oczekiwaniami Matek i rządem: podczas, gdy władza zainteresowana była zamknięciem sprawy zaginionych, przyznaniem, iż są oni martwi, ekshumacją zwłok i odpowiednim ich pogrzebem, Matki wciąż miały nadzieję, że ich krewni żyją i domagały się ich uwolnienia. Odmowa akceptacji ich śmierci, wiązała się też ze słusznym podejrzeniem, że oznaczałaby ona niejako akceptację samej zbrodniczej przeszłości. Jedna z Matek – Mercedes Mereno – powiedziała:

Wzięli moją córkę, kiedy była z dziećmi. Pytam moje wnuki, „Czy widzieliście jak matkę wzięli żywą?” „Tak” – odpowiedziały. Powiedziałam im: „Jeżeli widzieliście, że była żywa, proszę o nią żywą, a jeżeli nie żyje, to chcę wiedzieć kto ją zabił i chcę, by morderca znalazł się w więzieniu. Jeżeli proszę o jej zwłoki, to tak jakby to nie zabójca, ale jakbym to ja sama ją zabiła”.²⁷

Jeszcze za rządów junty, w sierpniu 1979 wprowadzono prawo, które stanowiło, iż każdy zarejestrowany jako zaginiony w okresie od 6 listopada 1974 do 12 września 1979 może zostać przez państwo uznany za zmarłego. Chodziło zatem o to, by zmienić status tych, którzy zniknęli bez śladu z *desaparecidos* na „przypuszczalnie zmarłych” i w ten sposób pozbyć się roszczeń Matek, zmieniając także i ich status z „matek zaginionych” na „matki zmarłych”. Prawo to pozwalało też państwu wystawiać świadectwa śmierci wbrew woli rodziny; sędzia miał też prawo uznać osobę za zmarłą bez zbadania okoliczności zaginięcia.

Dążąc do położenia kresu demonstracjom Matek, Prezydent Alfonsín zamienił prawo o „domniemanej śmierci” na prawo przyznające rodzinom zaginionych odszkodowanie. Przystąpiono także do ekshumacji zwłok i wkrótce Matki zaczęły otrzymywać zawiadomienia o możliwościach odbioru szczątków zaginionych członków rodziny. Jednej z nich – Beatriz Rubenstein, w listopadzie 1984 roku doręczono przesyłkę, która zawierała kości zidentyfikowane jako szczątki jej zaginionej córki wraz z następującym listem:

Mar del Plata, listopad 1984

Szanowna Pani,

W odpowiedzi na Pani bezustanne poszukiwania córki Patrycji, postanowiliśmy przesłać Pani część jej szczątków, które powinny usatysfakcjonować Pani pragnienie spotkania się z ukochaną córką. [...]

Decyzja ta została podjęta po długich dochodzeniach związanych z jej działalnością w szeregach uzbrojonej partyzantki. Jeżeli nic Pani nie wiadomo o tej działalności, wymieniamy przestępstwa, które popełniła wraz z mężem Carlosem Francesco:

- zdrada państwa
- pomoc i ukrywanie wrogiej działalności nieprzyjaciela
- czynna współpraca z mordercami Montoneros²⁸.

Z tych powodów, została ona skazana na śmierć. Niech Bóg zmiłuje się nad jej duszą.

Legion Condor – Szwadron 33 – Mar del Plata²⁹

Analiza przesłanych szczątków wykazała, że należą one do mężczyzny w wieku 20–40 lat. W takiej sytuacji Rubenstein ponownie oświadczyła, iż uzbrojona grupa mężczyzn wzięła jej córkę żywą i nie ma zamiaru przyjąć w zamian kilku kości.

Jednak dla wielu Matek sprawa odprawienia żałoby i odpowiedniego pogrzebu szczątków zaginionych dzieci była fundamentalna. Odmiennie od Rubenstein, Berta Schubaroff w ten sposób zareagowała na odnalezienie swojego syna Marcelo:

Zaczęłam go całować; całować wszystkie jego kości, dotykać go i pieścić. Jednak te uczucia mieszały się z bólem, ponieważ teraz, jak już go odnalazłam, wiedziałam, że nie żyje. [...] Przeżyłam czuwanie i pogrzeb, tak jakby zmarł zaledwie wczoraj.³⁰

Mimo zaznaczającej się różnicy stanowisk wobec ekshumacji, w 1984 roku Matki wystąpiły z hasłem *aparición con vida* (zwrócenia *desaparecidos* żywych). Wychodziły one bowiem z założenia, iż uznanie krewnych za zmarłych, wiązało się ze zmianą formy oskarżenia postawionego mordercom. Dla Matek, które występowały przeciwko ekshumacji zwłok, od identyfikacji ofiar ważniejsza była identyfikacja i proces winnych ich śmierci.

Wiemy, że tysiące *desaparecidos* zostało potajemnie wymordowanych i pogrzebanych – mówi Graciela de Jager. Ekshumacja nie ujawni nam zatem nic, czego byśmy przedtem nie wiedziały. [...] Nie zgadzamy się na ekshumację ciał. Odkopując zwłoki, chcą usunąć problem zniknąć; nie bę-

dzie już bowiem zaginionych, a tylko martwe ciała. Od Matek z Mar de Plata dowiedzieliśmy się, że zwracają ludzi, którzy zaginęli na ulicach, znikali z domów, twierdząc, że zginęli oni w „enfrentamientos” [w zamieszkach]. Jeżeli w desperacji odzyskania szczątków swoich bliskich, zaakceptujemy takie wyjaśnienie, stracimy wszelkie prawa. Nie chcemy nazwisk ofiar. Wiemy, kim byli. Chcemy nazwisk morderców. Chcemy, by powiedzieli nam, co się zdarzyło. [...] W tym właśnie tkwi istota *aparición con vida*.³¹

Z kolei Beatriz de Rubinstein powiedziała:

Nie interesują nas kości. Co niby mamy z nimi zrobić? Otrzymanie ciała, zanim dowiemy się, kto jest odpowiedzialny za śmierć, jest formą *punto final*. Jest to tym bardziej niesprawiedliwe, jeżeli będziemy pamiętać, jak wiele matek, nigdy nie dostanie szczątków. Należą do nich wszystkie te, których ciała dzieci, zostały wrzucone do morza, wysadzone w powietrze czy spalone i nigdy nie zostaną odnalezione. Ekshumacja nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością.³²

W kwietniu 1985 roku Matki sformułowały nowe hasła, z którymi maszerowały na Plaza de Mayo w kolejne czwartki, manifestując trzy razy nie: nie przeciwko ekshumacji, nie przeciwko pośmiertnym hołdom i nie przeciwko odszkodowaniom. Kategorycznie sprzeciwiały się uznaniu *desaparecidos* za zmarłych. Sprzeciwiały się zwłaszcza – początkowo chaotycznie i pospiesznie przeprowadzonym – ekshumacjom zwłok, co – ich zdaniem – umożliwiając pogrzeby szczątków, leczyło rany i zamykało problem zaginionych. Konsekwentnie, kiedy prezydent Alfonsín obwieścił potrzebę uleczenia ran narodu, Matki opowiedziały się za utrzymaniem otwartych ran, które krwawią i tym samym nie pozwalają zapomnieć o zbrodniach. Wkrótce okazało się, iż miały rację. Poświadczyły to łagodne wyroki skazujące członków junty.

Wobec różnicy zdań wśród Matek dotyczącej procesów i kwestii ekshumacji, w 1986 doszło wśród nich do rozłamu. Dwanaście z działaczek sformowało grupę, którą określiły jako *Línea Fundadora*, co miało wskazać, iż niektóre z nich należały do założycielek organizacji (m.in. María Adela Antokoletz i Renée Epelbaum). Jakkolwiek nie zgadzały się one z *punto final* i *obediencia debida*, to wyrażały ogólne poparcie dla rządu Alfonsína. Popierały one także ekshumacje zwłok *desaparecidos*, które miały udowodnić, iż zmarli po uprzednich torturach, zostali zamordowani.³³

Martwe ciało jako świadectwo zbrodni i przedmiot żałoby

Opisany wyżej przypadek Argentyny stanowi jeden z wielu przykładów istnienia „instytucji zaginionych” oraz wzbudzającego wiele kontrowersji problemu

ekshumacji ich ciał.³⁴ Istotną kwestię stanowi ambiwalentny status *desaparecidos* i ich nieobecnych zwłok. Już sama kategoria człowieka, który zniknął bez śladu (a tym bardziej zaginionego ciała), ma – jak zauważyła Zoë Crossland – widmowy charakter.³⁵ Dlatego też, ważną w ich analizie kategorią jest jak sądzę Freudowska kategoria „niesamowitego”.³⁶ Liminalność i „potworność” zaginionego, o którym nie wiemy czy jest żywy czy martwy, nie pozwala uleczyć rytuałami rany braku. Ambiwalentny status zaginionych nadaje im dużą moc i władzę. Szukające sprawiedliwości Matki wykorzystywały go wiedząc, iż zbrodnie junty nie zostaną wybaczone i zapomniane tak długo, jak długo krewni, których szukają utrzymują status *desaparecidos* znajdującego się w przestrzeni „pomiędzy”. Dlatego też, jak zaznaczyłam wyżej, niektóre z nich opowiadały się za ekshumacją i identyfikacją zwłok, których badania poświadczały, że zaginiony nie uciekł za granicę i nie zmarł śmiercią naturalną, jak utrzymywała junta, inne z kolei nie chciały pogodzić się ze śmiercią bliskich i widziały w ekskawacjach część konspiracyjnego planu mającego na celu zafałszowanie prawdy o zbrodniczych działaniach władzy. Matki uważały, iż przekształcenie *desaparecidos* w zidentyfikowane szczątki, pozwalało na odprawienie rytuałów, zaleczenie ran, uzdrowienie i odbudowę społeczności, co – ich zdaniem – oznaczało po prostu zamknięcie bolesnego rozdziału historii Argentyny czyli „grubą kreskę”.

Nieobecność ciała i pusty grób nie pozwalał zamknąć sprawy *desaparecidos*. Aby ich historia się skończyła, jak napisał Frank Graziano, „groby muszą ostatecznie zostać wypełnione”.³⁷ Utrzymywanie liminalnego stanu zaginionych dawało więc argumenty tym, którzy bardziej zainteresowani byli „zbrodnią, winą i karą” (procesami i ukaraniem winnych), niż „żałobą, przebaczeniem i zapomnieniem” (ukojeniem wspomnień i wspólnym budowaniem nowej rzeczywistości). Klucz do sprawy stanowi zatem funkcja, którą spełnia martwe ciało jako świadectwo zbrodni (retoryka sprawiedliwości) i jako punkt odniesienia pracy żałoby (retoryka pamięci).

Casus nieobecnych ciał *desaparecidos* wskazuje, że zarówno dyskurs historyczny (dostarczający oficjalnej wizji przeszłości), jak i dyskurs pamięci (dostarczający indywidualnej, osobistej wersji przeszłości testującej tę pierwszą), interesuje się zagadnieniem „pożytków i szkodliwości szczątków dla życia”, bowiem punktem odniesienia refleksji są dla nich w istocie nie martwi, lecz żywi, nie śmierć, lecz życie, nie przeszłość, lecz przyszłość i nie jej nieobecność, ale jej uobecnienie. W rozliczeniach z przeszłością, martwe ciało przedstawia wartość o tyle, o ile jest „ciałem dowodowym”, konkretnie „dowodem zbrodni” – *corpus delicti* – stanowiącym świadectwo doświadczeń, które przechodził człowiek przed śmiercią (tortury) i samego sposobu śmierci (zabójstwo) i o ile może zostać politycznie wykorzystane lub też o ile jest przedmiotem żałoby, dzięki której społeczność konsoliduje się i odradza. „Trup jest narzędziem skutecznym” – napisał Louis-Vincent Thomas – „jeśli tylko wiadomo, jak się nim posługiwać: wywiera duże wrażenie i znakomicie spełnia wszystkie oczekiwania”.³⁸ Martwe ciało jest świadkiem („świadkiem zza grobu”) i świadectwem zarazem. Jest także alternatywną

formą zeznania. W ten sposób służy ono żywym stając się przestrzenią ścierania się różnych interesów władzy, wiedzy i sacrum. Ciało zostaje upolitycznione, staje się instytucją, a sama śmierć okazuje się być bardziej faktem politycznym, niż indywidualnym doświadczeniem.

Skoro szczątki określane są jako świadectwa, to naturalną rzeczą jest, że odkopujący je archeolog, badający je antropolog i piszący o nich historyk, spełnia rolę detektywa i tak zresztą często określane bywa przez media. Takie rozumienie jego pracy, dehumanizuje proces ekshumacji, bowiem prowadzenie naukowego dochodzenia przez profesjonalnego badacza i traktowanie martwych ciał jako dowodów, wprowadza zasadniczy dystans między badaczem (podmiotem) i przedmiotem analizy (ciałem), włączając rozważania na ten temat w scjentystyczne schematy dyskursu o prawdzie naukowej, obiektywności, logice argumentacji itd., prowadzonej w imię walki o sprawiedliwość. Odkąd zatem szczątki zaczyna się traktować jako „przedmiot badawczy” lub jako „przedmiot żałoby” – przy czym już samo określenie „przedmiot” sugeruje „bezsilność” martwego ciała wobec przemocy różnego rodzaju dyskursów, zostają one niejako odseparowane od konkretnej osobowości; stają się rzeczą. Nawet bowiem identyfikacja zwłok, zmiana ich statusu z anonimowych szczątków pozbawionego tożsamości człowieka NN, na szczątki konkretnego XY oraz żałoba nad nim, nie chroni od instrumentalnego ich wykorzystywania. Jak bowiem napisał Mike Parker Pearson: „obchodzenie się ze zmarłym, czy to współczesnym, czy też starożytnym, musi nieuchronnie służyć żywym”.³⁹

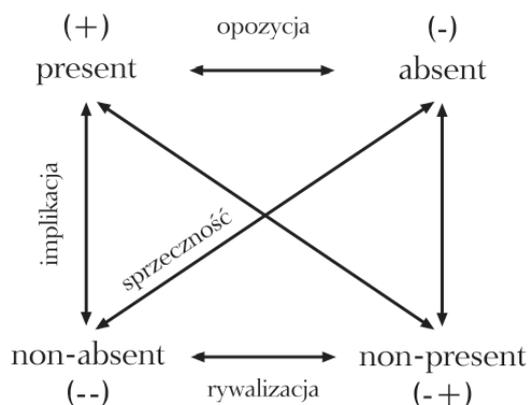
Martwe ciało rozpatrywane jako materiał dowodowy i obiekt żałoby, mieści się zatem w ramach szeroko pojętych rozważań o wiedzy, a nie o bycie. W refleksji historycznej nie ma miejsca na pytania „dlaczego są raczej szczątki niż nic?” czy też o bycie martwego ciała (szczątków, prochów, popiołów). Rzadko zdarza się, by badacz (historyk, archeolog, antropolog) zajmujący się tak obciążonymi egzystencjalnie tematami jak śmierć, wina, kara itd. podejmował nad nimi głębszą refleksję filozoficzną.⁴⁰ Dyskurs historyczny ogranicza się zatem do sfery zainteresowań śladem-bytem, chodzi jednak o to, by znaleźć pomost odsyłający nas do śladu-bycia.

Non-absent past czyli przeszłość, która nie chce odejść

Jak wskazałam wyżej, ambiwalentny status zaginionego (żywego lub martwego) nie poddaje się dychotomicznym kwalifikacjom obecny – nieobecny. Z tego punktu widzenia, zaginione ciało stanowi niejako paradygmat samej przeszłości, która zarazem jest i nie-jest. Skoro brakuje odpowiednich kategorii analizy ich ambiwalentnego statusu, spróbuję ich poszukać łamiąc binarną opozycję: obecna-nieobecna, do której odnosimy się często rozważając przeszłość. W tym celu posłużę się kwadratem semiotycznym Algirdiasa Julienu Greimasa.

Oparty na kwadracie Arystotelesowskim model Greimasa obrazuje zasadę tworzenia się pól semantycznych. Jest on użytecznym instrumentem, który pozwala obserwować mechanizm kreowania znaczeń, kiedy binarne pojęcia poddamy ope-

racjom budowania opozycji, sprzeczności i implikacji. Relacje fundowane na napięciach występujących pomiędzy binarnymi pojęciami oraz pojęciami drugorzędnymi, formułują oparty na czterech pojęciach dialektyczny schemat, który stanowi alternatywę dla trójpojęciowego modelu Hegla. Model Greimasa otwiera w ten sposób możliwość tworzenia nowego systemu znaczeń, odwołującego się do zbudowanych dzięki niemu pojęć sekundarnych.



Interesują mnie nie zwykle używane w odniesieniu do przeszłości określenia: obecna (*present*) i nieobecna (*absent*), ale pojęcia drugorzędne, a zatem przeszłość, która jest *non-absent* [*non-absent past*] (przeszłość, która nie jest nieobecna, tzn. której nieobecność się jawi) czy też *non-present* [*non-present past*] (przeszłość, która jest nie-obecna, tzn. której obecność się nie jawi). Pojęcia te, chciałabym przy tym widzieć, nie jako opozycyjne, ale jako konkurujące ze sobą. Współczesne dyskusje na temat wiedzy historycznej, toczą się wokół przeszłości, która jest *non-present*, tj. wokół nie jawiącej się obecności przeszłości (w ramach dyskusji o możliwości prezentyfikacji przeszłości i jej przedstawiania, rozważana jest kwestia, jak można osiągnąć wiedzę o czymś, co już nie istnieje).

Proponuję odnieść *non-present past* do kwestii modyfikacji teraźniejszości. Ponieważ badacze wciąż borykają się z niedostatecznym jawieniem się przeszłości, pozostałości po niej (ich interpretacja) łatwo stają się instrumentami manipulacji pomocnymi w tworzeniu jej pożądanego wizerunku. Za każdym więc razem, kiedy mamy do czynienia z przedstawieniem nie-obecnego, jesteśmy narażeni na szczególnie skuteczną manipulację interpretacji. *Non-present past* jest przestrzenią heideggerowskiego bytowania-tu-oto (*Da-sein*), którą zajmuje ślad-byt – ciało jako świadectwo zbrodni i przedmiot żałoby wraz z całym dyskursem sprawiedliwości i pamięci.

Jakkolwiek, bardziej interesująca, wydaje się być powstała z podwójnej negacji kategoria *non-absent past* (przeszłości, której nieobecność jawi się), która nabiera w końcu pozytywnego znaczenia (podwójny minus daje plus). Skupiając się na niej, unikamy pragnienia uobecnienia przeszłości, jej przedstawienie (re-pre-

zentacji), a zwracamy się ku przeszłości, która w jakiś sposób jest ciągle obecna, nie chce odejść czy raczej nie można się jej pozbyć.⁴¹ Owa *non-absent past*, jest ambiwalentną i liminalną przestrzenią „niesamowitego”; jest przeszłością, która krąży jak widmo i jako taka nie poddaje się kontroli i opiera się ostatecznym interpretacjom. Okupują ją „niesamowite”, „widmowe artefakty”, które wytrącają nas ze swojskości, z poczucia bezpieczeństwa. Tam właśnie chciałabym widzieć miejsce zaginionych ciał *desaparecidos*. Jest to także miejsce otwierania się bycia. Owe „widmowe artefakty”, nieobecne martwe ciała, stają się tam pomostem między człowiekiem a byciem; pomostem między śmiercią (koniec indywidualnego dyskursu, ostateczny dla jednostki fakt ontologiczny) a Śmiercią (continuum).⁴² Dla potrzeb tego tekstu myślę zatem o śladzie-bycie – o zaginionym ciele – w kontekście swoistej *mocy nieobecności*, przy czym celowo stosuję słowo *moc*, bowiem odsyła ono do swoistej magii i tajemniczości przeszłości, która nie jest nieobecna.

W przestrzeni *non-absent past* znajduje swoje odniesienie także wzbudzający grozę „pusty grób”. Przy czym nie tylko zajmuje on określone miejsce, lecz także sam w sobie jest miejscem i tworzy miejsce; jest – by odwołać się do Arystotelesa – nieruchomym naczyniem, „tym, co obejmuje”⁴³, chciałoby się powiedzieć: matrycą. Jest to zminiaturyzowana wersja miejsca, które Platon w *Timajosie* nazwał żywicielką, schronem; tym, w czym się tworzy odbicie, *chôra*.⁴⁴ Oryginalne znaczenie słowa *chôra*, której łacińskim odpowiednikiem jest *locus*, to przestrzeń, w której znajduje się rzecz (w sensie przestrzeni częściowo zajętej), miejsce, czyjeś miejsce, odpowiednie miejsce itd. Można także powiedzieć, iż *chôra* znaczy miejsce kairotyczne; miejsce aktywne, dynamiczne, posiadające potencjalność. Czyż można powiedzieć, iż jest to miejsce, gdzie chroni się śmierć i gdzie znajduje ona ochronę? Miejsce, gdzie nie sięgają rozpaczliwe ludzkie pragnienia zachowania ułudnej ciągłości życia (historia, pamięć, pomniki – nieśmiertelność), a ujawnia się ciągłość śmierci? Wracając do inspiracji heideggerowskich można też powiedzieć, że choretyczne miejsce, to takie, które bycie wybiera i zniewala, by móc się otworzyć. Jest to miejsce, które razem z zaginionym ciałem, stanowi ostateczne odniesienie namysłu nad przeszłością, a także punkt wyjścia nadziei na przyszłość.

Zakończenie

Proponując kontemplacyjne podejście do przeszłości zajmujące się m.in. refleksją nad różnymi aspektami istnienia i funkcjonowania martwego ciała, artykuł ten wpasowuje się w opisany na wstępie ideologiem nowego/innego początku. To, że przełom postmodernistyczny ujawnił ograniczenia historii, rozumianej jako dominujące podejście do przeszłości, wskazując na jej różne centryzmy (zwłaszcza europocentryzm – krytyka prowadzona w ramach studiów postkolonialnych i fallocentryzm – badania z zakresu studiów nad dziejami płci) oraz polityczne uwikłania, nie znaczy, że należy odejść od historii, lecz że można próbować szukać dla niej alternatywy, lub co najmniej wzbogacającego ją suplementu. Podjęcie

takich poszukiwań, zawiodło mnie na styk archeologii i historii, gdzie rozważania problemu statusu kultury materialnej i źródeł historycznych, łączą przedstawicieli tych dyscyplin. W ramach najnowszych propozycji archeologów (archeologia heideggerowska czy kontemplacyjna), powrót do pytań ontologicznych odnoszących się do pozostałości z przeszłości, wydaje się być ważnym symptomem zmian zachodzących w myśleniu o przeszłości. Sygnalizuje on bowiem odchodzenie od tekstualizmu, a zainteresowanie pytaniami o materialność przeszłości stawianymi w kontekście filozoficznych (heideggerowskich) rozważań o bycie. W konsekwencji wskazuje on na zmianę hierarchii ważności stawianych pytań i prymat pytań o byt nad pytaniami o wiedzę. Dla historyka, przyjęcie takiej perspektywy, związane jest z koniecznością przemyślenia problemu źródła historycznego, czy też – jak sugeruję – wprowadzenia alternatywnego w kontekście tego typu rozważań określenia ślad-byt i ślad-bycie oraz zmiany repertuaru stawianych mu pytań. Za punkt odniesienia przyjąłam rozważania na temat martwego ciała i różnych aspektów jego istnienia. Odwołując się do przykładu argentyńskich *desaparecidos*, pisałam o martwym ciele jako świadectwie zbrodni i przedmiocie żałoby (ślad-byt) oraz o nieobecnych szczątkach, które odsyłają do niepoddającej się uobecnieniu „przeszłości absolutnej” (ślad-bycie). Ich istnienie umiejscowiłam w przestrzeni *non-absent past*, której ambiwalentny i liminalny status chroni je od wszechogarniających dyskursów żywych. W kontekście sprowokowanych archeologią heideggerowską prowadzonych tutaj rozważań, starałam się wskazać, że myślenie w kategoriach *non-absent past* oraz zwrócenie się ku problemowi „ontologii prochów”, może otworzyć ciekawe pola dla rozważań o przeszłości, które zwracają się ku a- czy nie-historycznym podejściom i dla których punktem odniesienia jest przyszłość-która-nadchodzi.

Przypisy

¹ Artykuł ten wykorzystuje motywy referatów: „Traces of the Past” (przygotowanego z Włodzimierzem Rączkowskim), wygłoszonego na konferencji: „Time, Space and the Evidence of Experience. Interdisciplinary Approaches to the Past” (10 marzec 2000, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań); „Six Theses on the Archaeology-to-Come”, przedstawionego na konferencji „Narrative Pasts/Past Narratives” (16–18 luty 2001, Stanford University) oraz „The Dead Body as Evidence of Experience” wygłoszonego podczas szkoły letniej pt. „History and Memory: Twentieth Century in Retrospect” na Central European University, Budapeszt (12 lipiec 2001). Wyrażam wdzięczność Profesorom oraz koleżankom i kolegom, którzy swoimi konsultacjami, krytyką oraz cennymi uwagami przyczynili się do kształtu tego tekstu. Byli to: René Girard, Hans Ulrich Gumbrecht, Ian Hodder, Arkadiusz Marciniak, Wojciech Kalaga, Andrzej P. Kowalski, Piotr Piotrowski, Włodzimierz Rączkowski, Richard Rorty, Michael Shanks, Edward Skibiński, Ewa Skwara, Ellen Spitz, Agata Stankowska, Hayden White, a zwłaszcza Robert Harrison. Szczególne podziękowania winna jestem Profesorom i przyjaciółom z Argentyny, którzy podzielili się ze mną traumą przeszłości, która nie chce odejść i nostalgią za tą, która bezpowrotnie minęła. Cristina Godoy, Alejandro Gomez, Gustavo Politis oraz wielu innym, których nazwisk nie sposób wymienić – dziękuję.

² Idea ta koresponduje z dominującymi, zdaniem Michaela Shanksa, zainteresowaniami współczesnej archeologii. Uważa on, że archeologia zajmuje się obecnie bardziej problemem kolekcjonowania artefaktów (muzea) i badaniem przestrzeni (archeologia krajobrazu, turystyka, zagadnienie „*performing the site*” czyli wykorzystywania stanowisk archeologicznych dla odprawiania rytuałów, wystawiania dzieł sztuki czy wprost zamieniania stanowisk i obiektów archeologicznych w dzieła sztuki), niż kopaniem.

³ Zob.: Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981, s. 76 (por. też zapożyczone z tej książki rozumienie ideologii, roz. 1 „On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act”).

⁴ Zob.: Ewa Domańska, „O różnych końcach historii”. *Czas Kultury*, nr 6–1, 1999/2000.

⁵ Podsumowujący dyskusje na temat pamięci Kerwin Lee Klein wskazuje, iż popularność tematu pamięci wynika z faktu, iż dla wielu badaczy stanowi ona alternatywę dla historii (dyskurs pamięci jako dyskurs anty-historyczny). Wyróżnia on także dwa podejścia do pamięci jako „powtórnego zaczarowania świata”: terapeutyczne, które aplikuje Sigmunda Freuda i nawiązuje do ideologii New Age oraz awangardowe związane z poststrukturalistycznymi tropami apokalipsy i fragmentu (Benjamin). Zob.: Kerwin Lee Klein, „On the Emergence of *Memory* in Historical Discourse”. *Representations*, no 69, Winter 2000.

⁶ Zob.: Richard Rorty, „Truth without Correspondence to Reality” (1994) i „A Spectre is Haunting the Intellectuals: Derrida and Marx” (1995), w: tegoż, *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, 1999, ss. 34 i 221.

⁷ Na początku lat 90., kiedy angloamerykańską teorię historii opanowały dyskusje na temat problemu przedstawiania, można mówić o „estetycznym zwrocie” (wyraził się on m.in. w koncepcjach Franka Ankersmita), który stykając się m.in. z szeroko zakrojonymi studiami nad Holocaustem (problem przedstawiania Holocaustu), spowodował, że na łamach czasopism zajmujących się teorią i historią historiografii coraz częściej pojawiać się zaczęły rozważania etyczne. Nie jest to jednak zjawisko charakterystyczne tylko dla historii. Podobne, lecz na szerszą skalę, obserwować można w archeologii i antropologii. Kiedy zatem niedawno Dominick LaCapra wysunął postulat „etycznego zwrotu”, zwerbalizował jedynie istniejący już stan rzeczy. Zob.: Dominick LaCapra, „Conclusion: Psychoanalysis, Memory, and the Ethical Turn”, w: tegoż, *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998, s. 199. Por. także: *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, ed. by Howard Marchitello. New York and London: Routledge, 2001; numer tematyczny czasopisma *Rethinking History*, vol. 2, nr 3, Autumn 1998, pt. „The Good of History: Ethics, Post-Structuralism and the Representation of the Past”.

⁸ Symptomy podobnych zainteresowań można znaleźć w teoriach filozofów nauki, a zwłaszcza Bruno Latoura, który pisze o zachodzących w naukach społecznych zmianach przez pryzmat zmiany myślenia o relacjach między światem społecznym i światem materialnym. Zob.: numer tematyczny *The British Journal of Sociology*, pt. „Sociology Facing the Next Millennium”, vol. 51, no 1, January/March 2000 (tam artykuł Latoura: „When Things Strike Back: a Possible Contribution of ‘Social Studies’ to the Social Sciences”). Por. także: Bruno Latour, *Pandora’s Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

⁹ Jakkolwiek pierwszym studium aplikującym na szerszą skalę filozofię Heideggera do interpretacji materiału archeologicznego była książka Christophera Gosdena *Social Being and Time* (Oxford: Oxford University Press, 1994), to dopiero praca Thomasa wywołała większą dyskusję. Zob.: Julian Thomas, *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. London and New

York: Routledge, 1996 oraz dyskusja: „Towards a Heideggerian Archaeology?” *Archaeological Dialogues*, vol. 3, nr 1, 1996 oraz vol. 4, nr 1, 1997. Należy jednak zwrócić uwagę na deklarację Thomasa, że jego książka nie jest próbą zbudowania nowego paradygmatu w archeologii, ale testem sprawdzającym efekty aplikacji wybranych wątków filozofii Heideggera do refleksji archeologicznej. Zob.: Julian Thomas, „Anthropocentrism Without a Centre? A Reply to Håkan Karlsson”. *Archaeological Dialogues*, vol. 4, no 1, 1997, s. 121. W Polsce archeologię w duchu filozofii Heideggera – choć wychodząc z innych przesłanek niż Thomas czy Karlsson – uprawia Andrzej P. Kowalski. Zob.: Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: IF UAM, 1999; tegoż, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. Poznań: Humaniora, 2001; Andrzej P. Kowalski, Marian Kwapiński, *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*. Gdańsk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, 2000.

¹⁰ Zob.: Håkan Karlsson, „Why Is There Material Culture Rather than Nothing? Heideggerian Thoughts and Archaeology”, w: *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21st Century*, edited by Cornelius Holtorf and Håkan Karlsson. Göteborg: Bricoleur Press, 2000, s. 69. W świetle prowadzonych na wstępie tego tekstu rozważań o ideologemach końców i początków, nie sposób w tym miejscu nie przywołać słów Heideggera, dla którego „pytać, jak się rzeczy mają z byciem, to wręcz *od-zyskiwać* [(powtarzać) – R.M.] [*wieder-holen*] początek naszego dziejowo-duchowego jestestwa, by przeobrazić go w inny początek”. Martin Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przekł. Robert Marszałek. Warszawa: KR, 2000, s. 35 i 40.

¹¹ Oczywiście idea, że produkty przeszłych społeczności posiadają własne życie jest w refleksji archeologicznej obecna już od dawna, jednakże mówienie o byciu rzeczy (w świetle filozofii Heideggera) jest zjawiskiem nowym. W archeologii postprocesualnej, rzeczy rozpatrywane są w kontekście możliwości odczytania ich znaczeń (artefakt jako tekst, który podlega interpretacji tekstualnej). Karlsson natomiast pisze o archeologii kontemplacyjnej, która pozwala bytom być. „Byty – pisze – nie istnieją dla naszego pożytku, przyjemności czy użytku. Najwspanialsza rzecz w artefaktach przeszłości mieści się nie w tym, *czym* są, ale że *są*. To właśnie te byty, a raczej ich bycie, ustanawia ramy naszej orientacji w świecie”. Håkan Karlsson, „Anthropocentrism Revisited. A Contemplative Archaeological Critique”. *Archaeological Dialogues*, vol. 4, no 1, 1997, s. 118. W tym właśnie tekście, który jest polemiką z książką Thomasa, Karlsson po raz pierwszy naszkicował projekt archeologii kontemplacyjnej.

¹² Por.: Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przekł. Janusz Mizera, Warszawa–Wrocław: PWN, 2000, s. 30, 66–67 oraz tegoż, „List o ‘humanizmie’”, przekł. Józef Tischner, w: tegoż, *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja, 1996, s. 160, 168, 132, 130. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż niechęć Karlssona do antropocentryczności archeologii, trudno będzie przezwyciężyć przy pomocy filozofii Heideggera, ponieważ nosi ona znamiona antropocentryzmu, jakkolwiek wychodzącego z innych założeń niż antropocentryzm tradycyjny. To, co jest interesujące i pozwala na pogłębienie rozumienia tej idei, to specyficznie Heideggerowski antropocentryzm ontologiczny, który jako punkt wyjścia przyjmuje ludzkie zaangażowanie w bycie oraz wzajemną zależność bycia i człowieka. Nie mamy już zatem do czynienia z błędnym, zoologicznym rozumieniem człowieka jako *animal rationale*, lecz z istotą ludzką, która jest partnerem bycia. To właśnie niechęć Heideggera do antropologicznego pytania o człowieka oraz przede wszystkim podniesiona przez niego relacja między byciem i człowiekiem i jej ontologiczny wymiar, może stać się punktem wyjścia dla rozważań o fizycznym związku człowieka ze światem, do którego wrócę w dalszej części tekstu.

¹³ Zob.: Heidegger, *Wprowadzenie*, s. 116–117.

¹⁴ Zapożyczam ten neologizm (*forthtell*) z książki: Deborah J. Haynes, *The Vocation of the Artist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

¹⁵ Spośród masy publikacji, które pojawiły się na ten temat zwłaszcza w ciągu ostatnich dziesięciu lat, warto wymienić: *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, ed. by Lynn Meskell. London and New York: Routledge, 1998. Russell W. Belk, *Collecting in a Consumer Society*. London and New York: Routledge, 1995; Barbara Krishenblatt-Gimblett, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press, 1998; David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Susan M. Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1992; Kevin Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*. London and New York: Routledge, 1992.

¹⁶ Warto zainteresować się ostatnimi osiągnięciami teorii archeologicznej, bowiem archeolodzy nie tylko wychodzą z coraz to ciekawszymi propozycjami problemowymi i badawczymi, lecz także z sukcesem adaptują je do swoich badań. Zob.: „Disability and Archeology”, numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, no 2, 1999; „Archaeology of Perception and the Senses”, numer tematyczny *Archaeological Review from Cambridge*, vol. 15, no 1, 1998; *Archaeology and Folklore*, ed. by Amy Gazin-Schwartz and Cornelius Holtorf. London and New York, 1999; *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, ed. by Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp. Oxford: Blackwell, 1999; Mike Pearson, Michael Shanks, *Theatre/Archaeology*. London: Routledge, 2001; Christopher Tilley, *Metaphor and Material Culture*. Blackwell, 1999. Przywołując w tym kontekście archeologię śmierci czy krajobrazu, nie chcę oczywiście powiedzieć, iż są to tematy w archeologii nowe, które świadczą o przełomie, bowiem to w istocie nie tematy, ale sposób prowadzonych nad nimi rozważań, odmienna perspektywa badawcza i opcja teoretyczna, zestaw stawianych materiałowi pytań, a także inny język przedstawiania, sygnalizuje zmiany. A zatem istnieje istotna różnica pomiędzy scjentyistyczną *The Archaeology of Death*, ed. by Robert Chapman, Jan Kinnes, Klavs Randsborg. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, a odzwierciedlającą dylematy współczesności i wykorzystującą nowe zdobycze myśli humanistycznej pracą Mike’a Parkera Pearsona *The Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A&M University Press, 1999. Znajdujemy w niej rozważania na temat odczytywania ciała, feminizmu i tożsamości płciowej, polityki martwego ciała, relacji między pamięcią i śmiercią oraz etyki i przepisów prawnych związanych z ekshumacją, które w pracy z 1981 nie były obecne.

¹⁷ Nie znaczy to oczywiście, że badania takie nie były czy nie są przez historyków i archeologów podejmowane. Na przykład w zakresie systematyzacji źródeł, ich poznawczego statusu i interpretacji, do klasycznych prac należą studia Gerarda Labudy i Jerzego Topolskiego oraz Gabrielli Maetzke, Stanisława Tabaczyńskiego i Przemysława Urbańczyka.

¹⁸ Pisze o tym Robert Nisbet w artykule, „History, Sociology and Revolutions” in: *The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist*, edited by Jérôme Demoulin and Dominique Moisi. Mouton–Paris–Hague, 1973, s. 114. O uniwersalnej metaforze rozwoju i genezy pisze także Wojciech Wrzosek w: *Historia, Kultura, Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995, s. 40–43.

¹⁹ Literatura thanatologiczna jest niezwykle bogata. W Polsce, wśród ciekawych i szczególnie inspirujących prac – obok znanych i prowadzonych od lat badań w zakresie literatury i kultury zwłaszcza Romantyzmu Marii Janion, wymienić należy książkę Stanisława Rosieka, *Zwłoki Mic-*

kiewiczza. *Próba nekrografii poety*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1997. Wśród nowszych pozycji anglojęzycznych na uwagę zasługuje: Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999. Por. także podejmujący te same zagadnienia artykuł Marcina Zaremby, „Nieboszczyk w służbie partii”. *Mówią Wieki*, t. 43, nr 11, 1999.

²⁰ Louis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przekł. Krzysztof Kocjan. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1991, s. 100–125.

²¹ Będąc świadoma zasadniczych różnic między martwym ciałem, zwłokami, szczątkami i prochami, stosuję te terminy wymiennie na ogólne określenie różnych form ciała człowieka (form jego reinkorporacji), które przybiera ono po śmierci. Unikam określeń trup, nieboszczyk, kości ze względu na ich „semantyczną abiektywność”.

²² Robert Pogue Harrison, „Heidegger: An Anthropological Supplement”. Maszynopis referatu wygłoszonego na: *Colloquium: Bay Area Heidegger*, 20 kwietnia 2001 roku, Stanford University, USA. Zob. także: tegoż, „The Names of the Dead”. *Critical Inquiry*, vol. 24, Autumn 1997 oraz „Hic Jacet”. *Critical Inquiry*, vol. 27, Spring 2001.

²³ Jacques Derrida, *O gramatologii*, przekł. Bogdan Banasiak. Warszawa: KR, 1999, s. 100. Zob. także: tamże, s. 75, 95–98. W *Feu la cendre* Derrida pisze, że najlepszym paradygmatem tego, co określa on mianem śladu, są popioły. Popiół jako *maison de l'être*, utrzymuje w otwartości przestrzeni, w której prawda o bycie może nadejść. Zob.: Jacques Derrida, *Cinders/Feu la cendre* (bilingual edition), trans., edited and with an introduction by Ned Lukacher. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1991.

²⁴ Marjorie Agosin, *The Mothers of Plaza de Mayo (Linea Fundadora). The Story of Renée Epelbaum 1976–1985*, trans. by Janice Molloy. Trenton: The Red Sea Press, Inc., 1990, s. 13.

²⁵ Raport zawierał m.in. statystykę zawodową zaginionych. Na 8.960 udokumentowanych przypadków, 30,2 % stanowili robotnicy, 21 % – studenci, 17,9 % urzędnicy, 5,7 % – nauczyciele itd. 1/4 zaginionych stanowiły kobiety, wśród których 10 % w chwili aresztowania było w ciąży. Zob.: *Nunca más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1984.

²⁶ Dzięki wytrwałym staraniom organizacji Babć znanej jako *Abuelas de Plaza de Mayo* (grupa kobiet organizująca poszukiwania, identyfikację i przywrócenie rodzinom wnuków – liczbę dzieci szacuje się na ok. 400, które urodzili się w więzieniach i po zafalszowaniu pochodzenia przeznaczano do nielegalnych adopcji), Videla i Massera oraz inni wysocy rangą oficerowie, zostali w 1998 roku powtórnie aresztowani i oskarżeni o uprowadzenia urodzonych w tajnych ośrodkach odosobnienia. Zob.: Rita Arditti, *Searching for Live. The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the Disappeared Children of Argentina*. Berkeley: University of California Press, 1999.

²⁷ Wypowiedź Mercedes Mereno publikowana w *Madres, Monthly Newspaper*, March 1985 cytowana za: Marguerite Guzman Bouvard, *Revolutionizing Motherhood. The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington: SR Books, 1994, s. 138–139.

²⁸ Perronistyczne skrzydło *guerillas*.

²⁹ Marguerite Guzman Bouvard, *Revolutionizing Motherhood*, s. 140.

³⁰ Cyt. za Zoë Crossland, „Buried Lives. Forensic Archaeology and the Disappeared in Argentina”. *Archaeological Dialogues*, vol. 7, no 2, 2000, s. 154.

³¹ Wypowiedź Gracieli de Jager opublikowana w: Jo Fisher, *Mothers of the Disappeared*. Boston: South End Press, 1989, s. 128–129.

³² Tamże, s. 129.

³³ Ekshumacje prowadzone były pod kierunkiem znanego amerykańskiego naukowca Clyde'a Snowa i wykształconą przez niego grupę argentyńskich specjalistów. Snow znany jest m.in. z tego, iż uczestniczył w badaniach, które doprowadziły do identyfikacji szczątków doktora Mengele. Na temat prowadzonych przez niego ekshumacji, zob.: Christopher Joyce and Eric Stover, *Witnesses from the Grave. The Stories Bones Tell*. Boston: Little Brown, 1991.

³⁴ By nie wspomnieć choćby o rodzimym przykładzie Katynia, wśród innych przykładów wymienić należy zaginięcia w czasie dyktatorskich rządów w Chile, Gwatemali, Urugwaju i innych krajach Ameryki Łacińskiej; a ostatnio wojnę na terenie byłej Jugosławii i ekshumacje zwłok jej ofiar czy ekshumacje prowadzone po masakrze Hutu w Rwandzie. Relacje tropiącego świadków masowych mordów na Albańczykach z Kosowa dziennikarza belgradzkiego tygodnika *Vreme* – Milosza Vasića przypominają relacje dotyczące argentyńskich *desaparecidos*. Pisze on o tysiącach „zaginiionych w Kosowie”, o przewożeniu ciał z Kosowa do Serbii i ich grzebaniu w zamaskowanych masowych grobach, o traktowaniu zwłok jak nieczystości, a także o pozbawianiu dokumentów deportowanych do Macedonii, Albanii i Czarnogóry kosowskich Albańczyków tak, by „stworzyć jak największą ilość ‘osób niezidentyfikowanych’, aby utrudnić przyszłe próby ustalenia liczby zaginionych”. Badania podobnych zjawisk skłaniają do pesymistycznej konkluzji, iż mimo że żyjemy w czasie deklaracji *Nunca mas* („Never Again”, nigdy więcej), fakty ludobójstwa stale się powtarzają. Milosz Vasić, „Dowody zbrodni”. *Gazeta Wyborcza*, 29 czerwca 2001, s. 6. Por. też świetną książkę Erica Stovera (tekst) i Gillesa Peressa (zdjęcia): *The Grave. Srebrenica and Vukovar*. Zurich–Berlin–New York: Scalo, 1998.

³⁵ Zob.: Zoë Crossland, „Buried Lives”, s. 152 i 155.

³⁶ W znanym eseju „Niesamowite” (1919), Sigmund Freud pisze, że uczucie lęku, przerażenia i trwogi, wywołane jest przez przebywanie w nawiedzonych domach, w wyniku kontaktu z martwym ciałem, figurami woskowymi, automatycznymi lalkami, można określić jako „niesamowite” (*unheimlich*). „Niesamowite” przeraża ponieważ jest nieznanne i niedomówione, ale w istocie odczuwamy je wobec czegoś, co kiedyś było dla nas swojskie (*heimlich*), ale w wyniku procesu wyparcia stało się obce. Jest to więc coś obcego, dziwnego, demonicznego, czego doświadczenie paraliżuje. Definiując to pojęcie, Freud przywołuje sformułowanie Schellinga, dla którego „niesamowite” to wszystko, co powinno pozostać w ukryciu, a ujawniło się. Jako jedno ze źródeł tego uczucia, niemiecki psychoanalityk wymienia ponadto niepewność wywołaną ambiwalencją rzeczy, co do której nie mamy pewności czy jest martwa, czy żywa, czy jest maszyną czy człowiekiem itd. Zob.: Sigmund Freud, „Niesamowite”, w tegoż, *Pisma psychologiczne*, przekł. Robert Reszke (Dziela, t. III). Warszawa: KR, 1997.

³⁷ Frank Graziano, *Divine Violence. Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine „Dirty War”*. Boulder–San Francisco–Oxford: Westview Press, 1992, s. 188. Warto zwrócić uwagę na tę niezwykle interesującą i kontrowersyjną książkę, która rozważania historyczne stawia w kontekście psychoanalitycznych analiz relacji: religia–przemoc–psychoseksualność. „Moje badania mają swe źródło w romantycznym przeświadczeniu – pisze autor, że możemy poddać erozji witalność przemocy Państwa, ujawniając psychoseksualne struktury, które je konserwują i demitologizują polityczno-religijną maskaradę, która wyposaża [Państwo] w eschatologiczną konieczność (s. X).

³⁸ Louis-Vincent Thomas, *Trup*, s. 109.

³⁹ Mike Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*, s. 192.

⁴⁰ Z tego właśnie powodu, Jacques Derrida krytykuje historyków śmierci (Philippe Ariès, Michel Vovelle). Zob.: jego, *Apories. Mourir-s'attendre aux „limites de la vérité”*. Paris: Galilée, 1996, s. 87 i 94.

⁴¹ Mimo atrakcyjności zaproponowanych tutaj pojęć drugorzędnych, chciałabym jednak podkreślić, że nie traktuję ich jako nowych pojęć podstawowych, bazowych, fundujących nowy sposób myślenia. Raczej widzę je jako „materiał wybuchowy”, który umiejscowiony w zastanej strukturze znaczenia, może spowodować jej rozsadzenie.

⁴² Odnoszę się tutaj do bataillowskiej idei ciągłości śmierci wobec nieciągłości życia. Zob.: Georges Bataille, *Erotyzm*, przekł. Maryna Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999.

⁴³ Zob.: Arystoteles, „Fizyka”, przekł. Kazimierz Leśniak, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, t. II. Warszawa: PWN, 1990, ss. 82–93 (Ks. IV: „Miejsca, próżnia, czas”).

⁴⁴ Mimo interesujących analiz Julii Kristevy i Derridy, odwołuję się tutaj tylko do platońskiego rozumienia chóry. Platon, „Timajos”, przekł. Paweł Siwek, w: tegoż, *Timajos, Kritias albo Atlantyck*. Warszawa: PWN, 1986, s. 62 (49b), 64 (50b–e), 67–68 (52a–b; 52d–e). Zob.: Jacques Derrida, *Χώρα/Chora*, przekł. Maria Gołębiewska. Warszawa: KR, 1999.