

Jan KAJFOSZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach/Uniwersytet Ostrawski

jankajfosz@hotmail.com

OBRAZ PRZESZŁOŚCI W PERCEPCJI MAGICZNO-MITYCZNEJ, CZYLI PAMIĘĆ W DZIAŁANIU

ABSTRACT **The Image of the Past in Magical-Mythical Perception, or the Memory in Action**
The aim of the paper is to identify a specific type of cognitive conduct, which can be called magical-mythical perception and thinking. It is based on a relevant habitus and its principle is indistinctness (blending, blurring), where differences between diverse phenomena, memory images and notions disappear in perception and imagination, as well as between denotation and connotation. Such an indistinctness can have considerable impact on social memories. The author identifies in such a cognitive conduct the possible key to the following questions: How is it possible that we can perfectly adopt different representations of the past and internalize them as our past? How can we reconcile different representations of the past and how is it possible that diverse representations of the past merge in one social memory? Such amalgamations of various forms of representations and diverse scales of objectification can be clarified by means of the theory of magic and by means of Roland Barthes' theory of myth. The main proposition of the paper is to identify, for the first, the unconscious structure (a habitus formed in the historical process), which defines a manner of experiencing the world, speaking about the world and making choices in that world. For the second, the criteria a person uses to select and evaluate narratives about the past.

Key-words: social memory, postmemory, psychological essentialism, cognitive blending, connotation

Słowa kluczowe: pamięć społeczna, postpamięć, esencjalizm psychologiczny, amalgamacja, konotacja

Niniejszy przyczynek chciałbym rozumieć jako próbę zastosowania warsztatu antropologii kognitywnej do specyficznego zjawiska, jakim jest postpamięć kształtująca się w ramach myślenia magiczno-mitycznego. Zjawisko to interesuje mnie pod trzema względami: po pierwsze pod względem wewnętrznej organizacji pamięciowych reprezentacji przeszłości, po drugie z uwagi na relacje między pamięciowymi reprezentacjami przeszłości i doświadczaniem zjawisk współczesnych, po trzecie pod względem wpisania reprezentacji przeszłości w praktyki kommemoratywne.

Co można rozumieć pod pojęciem myślenia magiczno-mitycznego czy percepcji magiczno-mitycznej? Owo określenie odnosi się do postrzegania i rozumienia zjawisk, które odznacza się specyficzną intencjonalnością, a więc sposobem, w jaki świadomość współtworzy to, na co jest skierowana. Według Edmunda Husserla, który zapożyczył pojęcie intencjonalności od Franza Brentano¹, intencjonalność to refleksyjnie nierozpoznany z reguły udział świadomości w konstytuowaniu doświadczenia, a co za tym idzie – w kształtowaniu całego świata doświadczanego (tzw. *lebensweltu*). Idąc tropem wyznaczonym przez Pierre'a Bourdieu², można stwierdzić, że na intencjonalność składają się nie tylko uniwersalne prawa ludzkiej kognicji, lecz także społecznie – obiektywnie – uwarunkowane nawyki (*habitusy*)³, czyli dyspozycje percepcyjne, myślowe i działaniowe, które człowiek przyswaja sobie w trakcie socjalizacji/enkulturacji. *Habitusy* są jednocześnie strukturywane i strukturujące w tym znaczeniu, że są produktem historii, a jednocześnie one same kształtują historię⁴. Wreszcie, wracając do Husserla, na rzeczywistość konstytuowaną w ludzkim doświadczeniu może rzutować specyfika konkretnej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek, jak również jego chwilowe nastroje, afekty, które współokreślają, jakie kryteria widzenia i myślenia człowiek zastosuje w danej chwili.

W perspektywie semiotyki, a także interakcjonizmu symbolicznego, intencjonalność można oprócz tego rozumieć jako wypadkową określonego kodu, *langue*, rozumianego jako zinternalizowany system znaków i reguł ich używania, rządzący semiozą. Ta jest zaś podstawą wszelkich czynności poznawczych, w tym czynności percepcyjno-interpretacyjnych, komunikacji, myślenia, imaginacji. Perspektywa semiotyczna pozwala ponadto odróżnić od siebie pamięć rozumianą jako kod, na którą składają się implicytne (nieuprzedmiotowione czy zazwyczaj niezwerbalizowane) systemy znaczeniowe oraz reguły ich stosowania w tworzeniu i rekonstruowaniu tekstów pamięcio-

¹ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł., wstęp i przypisy W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 126, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

² P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 72-86, *Cultura – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego*.

³ Aczkolwiek P. Bourdieu poddaje fenomenologię krytyce, w wielu aspektach jest jej dłużnikiem, inspirując się np. koncepcją *habitusu* czy *lebensweltu* E. Husserla. Zob.: C.J. Throop, K.M. Murphy, *Bourdieu and Phenomenology. A Critical Assessment*, „Anthropological Theory” 2002, Vol. 2, nr 2, s. 185-207.

⁴ P. Bourdieu, *Zmysł...*, s. 54, 72-73.

wych, i pamięć rozumianą jako tekst, czyli reprezentacje przeszłości przyjmujące postać narracji i komunikowanych symboli⁵.

Jeśli mowa o pamięci jako o kodzie, chodzi o określone zhabitualizowane w świadomości wzory-scenariusze, które stanowią podstawę procesów poznawczych jednostki i które podlegają nieświadomej zazwyczaj transmisji w procesie komunikacji i socjalizacji jako takiej (m.in. transmisji międzypokoleniowej), pełniąc funkcję tzw. *gestaltów* doświadczeniowych. Owe *gestalty*, rozumiane jako zinternalizowane schematy widzenia, myślenia i działania, mają swe źródło w reprodukowanych społecznie narracjach o przeszłości, jak również w samych praktykach społecznych zapewniających owym narracjom – i związanym z nimi symbolom – odpowiednią reprodukcję. Podobne schematy można traktować jako element kodu językowo-kulturowego (nie tekstu) o tyle, o ile pozostają one w sferze nieświadomości człowieka w tym sensie, że nie podlegają refleksji i uprzedmiotowieniu – nie są przez niego rozpoznawane, a ich rola w kształtowaniu świata doświadczanego pozostaje ukryta.

Różnica między pamięcią jako kodem a pamięcią jako tekstem to, mówiąc najprościej, różnica między warunkami produkcji i reprodukcji obrazów przeszłości i łączenia ich ze zjawiskami życia współczesnego a samymi owymi – przywoływanymi z pamięci i komunikowanymi – obrazami. Płaszczyzny kodu i tekstu są przy tym od siebie dialektycznie zależne, jako że często przywoływany obraz utrwala się w świadomości jako element kodu, stając się warunkiem produkcji i reprodukcji innej z kolei reprezentacji przeszłości. W kontekście podjętego tu tematu interesuje mnie zarówno płaszczyzna tekstu, jak i płaszczyzna kodu, łącznie z wszelkimi warunkami produkcji i reprodukcji reprezentacji przeszłości, takimi jak wzmiankowane wyżej *gestalty* doświadczeniowe czy działania kommemoracyjne utrwalone w praktyce społecznej. Mówiąc o kodzie, mam na myśli porządki ideacyjne stojące u podstaw tworzenia i przetwarzania reprezentacji przeszłości, które wpisują się w porządek fenomenalny, a więc w sferę doświadczanych zjawisk, ich treści i znaczeń⁶.

MYŚLENIE TYPU SKOJARZENIOWEGO A SPÓJNOŚĆ OBRAZU ŚWIATA

Wychodzę z założenia, że istotą intencjonalności charakterystycznej dla percepcji magiczno-mitycznej jest utożsamianie zjawisk podobnych do siebie pod różnymi względami bądź zjawisk sąsiadujących ze sobą, skorelowanych w rozumieniu czasowym, przestrzennym albo jednym i drugim zarazem⁷. Sednem podobnego rodzaju

⁵ J. Kajfosz, *O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2012, s. 22, *Tradycja dla Współczesności*, t. 6.

⁶ W.H. Goodenough, *Introduction*, [w:] *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*, red. W.H. Goodenough, New York 1964, s. 12.

⁷ Zob. J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, przedm. J. Lutyński, Warszawa 1996, s. 38-81, *Rodowody Cywilizacji*; M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki,

percepcji jest nierozróżnialność znaku i jego przedmiotu⁸, opierająca się na ich wzajemnych relacjach ikonicznych (podobieństwa), indeksykalnych (styczności) albo jednocześnie ikonicznych i indeksykalnych. W tym kontekście można by także mówić o utożsamianiu reprezentującej mapy z reprezentowanym przez nią terenem, na co zwraca uwagę Alfred Korzybski⁹, twórca tzw. semantyki ogólnej. Nie mniej ciekawa jest w odniesieniu do podobnego typu percepcji koncepcja tzw. partycypacji mistycznej Luciena Lévy-Bruhla¹⁰, którą ów autor błędnie zarezerwował wyłącznie dla czynności umysłowych społeczeństw pierwotnych. Dany typ percepcji cechuje bowiem w mniejszym bądź większym stopniu również współczesnego człowieka Zachodu – przynajmniej w niektórych kontekstach sytuacyjnych, zwłaszcza w sytuacji spontanicznego (przedrefleksyjnego) doznawania świata.

Interesuje mnie, na podstawie jakich kognitywnych mechanizmów i w jakich okolicznościach w ludzkim doznaniu znikają różnice pomiędzy poszczególnymi poziomami reprezentacji. Chciałbym zapytać, dlaczego w niektórych sytuacjach człowiek przeżywa doświadczenie kogoś innego (na przykład swego członka rodziny) jako swe własne, niezapśredniczone doświadczenie. Jak to możliwe, że opowiedzianą nam przez naszych rodziców historię z naszego wczesnego dzieciństwa potrafimy na tyle skutecznie zinternalizować (uczynić własnym autentycznym wspomnieniem), że zaczynamy traktować ją jako coś, co zostało przez nas zapamiętane jako nasze bezpośrednie doświadczenie, a nie jako reprezentacja czyjegoś doświadczenia? Jak to możliwe, że niejednorodne i niezwiązane ze sobą reprezentacje przeszłości mogą się łączyć w logicznie i aksjologicznie spójne sensy?

Nader ciekawe są zwłaszcza sytuacje percepcji spontanicznej, przedrefleksyjnej, gdzie wnioskowanie opierające się na klasycznej sylogistyce, logice Arystotelesowskiej (poprawnej pod względem formalnym) wypierane jest przez inny typ wnioskowania, u którego podstaw stoi fenomen nazwany przez Lévy-Bruhla partycypacją mistyczną. Jak wyżej wspomniano, mowa tu o typie doświadczenia, w którym niesprowadzalne do siebie zjawiska zespalają się w jedności znaczeniowe, i to na podstawie ich relacji ikonicznych, indeksykalnych bądź też jednych i drugich jednocześnie. Podobne percepcyjne zespolenia mają miejsce zwłaszcza w sytuacjach naznaczonych silnymi emocjami ujemnymi, dodatnimi bądź ambiwalentnymi. Sensotwórcze emocje mogą być z kolei efektem własnej lub zapśredniczonej traumy bądź też efektem uniesienia estetycznego, a nawet doznania *sacrum*, związanego na przykład z kolektywnym rytuałem komemoracyjnym.

Warszawa 1973, s. 4-5, *Biblioteka Socjologiczna*; S. Freud, *Totem i tabu, Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1997, s. 106-114.

⁸ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, t. 1: *Wielkie opowieści*, Kraków 2000, s. 39-40 i n.

⁹ A. Korzybski, *Science and Sanity. An Introduction to the non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York 1994, s. 58. Por.: J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 5-7.

¹⁰ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, przedm. i red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 1992, s. 297-308, *Biblioteka Klasyków Psychologii*.

W celu zilustrowania interesujących mnie zjawisk chciałbym posłużyć się przykładem poniekąd niefortunnego zajścia w Opolu z 22 sierpnia 2013 r., kiedy to na wniosek przypadkowych przechodniów policja usunęła z deptaka w centrum miasta grupkę niemieckich skautów tylko dlatego, że publicznie śpiewali niemieckie piosenki ludowe. Z zarejestrowanego po części przez kamerę zajścia wynika, że performerzy znaleźli wśród przysłuchujących im się przechodniów także swych zdecydowanych obrońców oraz słuchaczy, którzy nie zgadzali się z interwencją z uwagi na brak rzeczowych podstaw, które mogłyby ją uzasadnić i usprawiedliwić.

Intencje młodych śpiewaków sprowadzały się do chęci zarobienia określonej sumy pieniędzy, by wydać je w restauracji czy po prostu wesprzeć wspólny podróżniczy budżet. Zakładali oni, że ich performans polskim słuchaczom będzie się podobał, a niektórym na tyle, że będą nagradzali wykonawców pieniędzmi wrzucanymi do postawionego na ziemi kapelusza.

Zarejestrowane wypowiedzi skautów zaskoczonych interwencją policji zdają się wskazywać na fakt, że nie przypuszczali oni, iż ich performans mógłby zostać przez kogokolwiek odebrany jako niestosowny do miejsca i czasu, w którym się odbywa. Z uwagi na brak odpowiednich płaszczyzn odniesienia albo też kluczy interpretacyjnych nie domyślali się zapewne przyczyn niezadowolenia niektórych odbiorców, nawet po tym, gdy zapytano ich, czy wykonywane utwory nie są pieśniami faszystowskimi. Myślenie typu magiczno-mitycznego, łączące podobne z podobnym, osadzone w sprzyjającym mu porządku symbolicznym (*langue*), łatwo może doprowadzić do utożsamienia pieśni niemieckojęzycznej, nie tylko w rytmie marsza, z pieśnią nazistowską, zwłaszcza jeśli słowa utworu są dla odbiorcy niezrozumiałe.

Nie trzeba w tym miejscu przywoływać teorii komunikacji międzykulturowej, żeby zauważyć, że z punktu widzenia niemieckich wykonawców język ich pieśni to kod niejako oczywisty i naturalny, niemogący wywoływać żadnych asocjacyjnych związków (skojarzeń) z nazizmem. W przypadku niektórych odbiorców, na szczęście nielicznych, było jednak ewidentnie inaczej. Zarejestrowane przez kamerę reakcje pokazują, iż w spontanicznej percepcji co najmniej jednego odbiorcy wzmiankowane skojarzenie przekształciło się w związek potencjalnie „realny”, w doświadczeniową tożsamość. Skauci siłą rzeczy nie byli w stanie zrozumieć, dlaczego ich performans przez niektórych uczestników odebrany został jako akt symbolicznego zawłaszczenia przez Niemców przestrzeni byłego niemieckiego miasta.

Z uwagi na dość przykładową politykę historyczno-edukacyjną Republiki Federalnej Niemiec wykonawcy mieli najprawdopodobniej świadomość cierpień i strat zadanych obywatelom Rzeczypospolitej przez Niemców podczas II wojny światowej, co jednak nie znaczy, że potrafili sobie wyobrazić, iż ów fakt mógłby w jakikolwiek sposób wpłynąć na odbiór ich aktualnego performansu. Feralni skauci nie zdawali sobie sprawy, że u niektórych odbiorców mogą funkcjonować niekontrolowane asocjacyjne łącza, pozwalające, po pierwsze, uznać performans za znak mogący reprezentować nazizm, po drugie zespolić ów znak ze swoim przedmiotem w sensie podejrzenia, iż wykonawcy są nastawieni nieprzychylnie do Polaków, chcą ich swym śpiewem nie tyle zachwycać, ile prowokować.

Młodzi Niemcy nawet na podstawie zadawanych im pytań nie mogli zorientować się dokładnie, o co poszło. Nie mogli zdać sobie sprawy z potencjalnej symboliki swego performansu. Wymagałoby to z ich strony dokładnego studiowania lokalnych dyskursów pamięciowych i funkcjonujących w ich ramach reprezentacji różnych zjawisk historycznych i współczesnych, np. reprezentacji *Kulturkampfu* z czasów pruskich, polsko-niemieckich konfliktów o Górny Śląsk po I wojnie światowej, wysiedleń Niemców po II wojnie światowej i napływu nowych polskich osadników, łącznie z wygnańcami zza Buga itp. Można by tu oczywiście wzmiankować cały szereg innych reprezentacji, składających się na porządki ideacyjne niektórych odbiorców, które mogły zaważyć na percepcji niemieckich pieśni wykonywanych w centrum Opolą. Nie bez znaczenia mogą być tutaj – w przypadku niezadowolonych z performansu odbiorców – reprezentacje związane z byłym rzeczywistym i urojonym rewanżyzmem, z mniejszością niemiecką, z problemami powojennej koegzystencji ludności autochtonicznej z ludnością napływową, z obecną modą na śląską tożsamość i jej społecznie drażliwymi politycznymi instrumentalizacjami itp.

Trzeba przy okazji zaznaczyć, że kwestia uaktywnienia tego czy innego porządku ideacyjnego – a więc kodu – zależna jest nie tylko od habitualnych wzorów kultury rzutujących na odtwarzanie i transmisję obrazów przeszłości, ale także od indywidualnych biografii i związanych z nimi bezpośrednich bądź zapośredniczonych doświadczeń, i tak samo od kontekstu sytuacyjnego czy indywidualnych predyspozycji poznawczych.

Przechodząc do części analitycznej, zaznaczam, że chodzi mi nie tyle o potocznie rozumianą „krytykę” kogokolwiek czy czegokolwiek, ile o rozumiejącą rekonstrukcję określonego porządku ideacyjnego, o odtworzenie określonej intencjonalności, swoistej logiki skojarzeniowej czy logiki niearystotelesowskiej (*non-Aristotelian*, jak określa ją A. Korzybski), stojącej u podstaw wnioskovania typu magiczno-mitycznego. Idzie o próbę w miarę emicznego zrozumienia określonych wypowiedzi, o zrozumienie ich „od wewnątrz”, nawet jeśli wymaga to po części zastosowania kategorii wyjaśniających, którymi nadawcy analizowanych wypowiedzi prawdopodobnie sami się posługują.

Niżej przeanalizuję zarejestrowane przez kamerę wypowiedzi świadków zdarzenia¹¹, koncentrując się na słowach starszej kobiety, którą roboczo określam pseudonimem „oburzona pani”. Analiza jej argumentacji wskazuje bowiem na specyficzne habitusy percepcyjne, które pozwoliły jej utożsamić performans z reprezentacjami II wojny światowej, urodzoną w Opolu kobietę z Niemką, a zagranicznych Niemców ze Ślązaczami, błędnie potraktowanymi jako homogeniczna (niezróżnicowana wewnętrznie) społeczność, która z definicji nie identyfikuje się z polsnością. Najbardziej istotna jest tu projekcja niezbornych schematów poznawczych i urazów, które w pamięci indywidualnej zespoliły się w jednolity system interpretacyjny, na doświadczany stan rzeczy:

Pracowniczka komendy policji w Opolu: [...] czy *Pani rozumie, co oni śpiewają?*
Oburzona pani: *Nie rozumiem.*

¹¹ *Młodych Niemców przegoniono z deptaka w Opolu. Bo śpiewali po niemiecku*, [online] http://opole.gazeta.pl/opole/1,35114,14479372,Młodych_Niemcow_przegoniono_z_deptaka_w_Opolu_Bo.html, 21 II 2014.

Pracowniczka: *A czy Panią to obraża?*

Oburzona pani: *Obraża mnie. Tak, bo jestem w Polsce i sobie nie życzę, żeby tu publicznie na ulicy... Coś okropnego! Jestem oburzona, proszę Pani.*

Osoba postronna 1: *A co Pani przeszkadza, że... [dalej niezrozumiale]*

Oburzona pani: *Bardzo mi przeszkadza, Pani nie?*

Osoba postronna 1: *Nie.*

Oburzona pani: *A co, Pani się urodziła po wojnie?*

Osoba postronna 1: *Nie, w Opolu.*

Oburzona pani: *W Opolu? No to bardzo dobrze, to ja rozumiem.*

[...]

Oburzona pani (w rozmowie z redaktorką TVP Opole): *Nie podoba mi się. Ślężacy nas nienawidzą. Nazywają nas, chociaż się w szkole musieli uczyć języka rosyjskiego, oni nas nazywają „hadziaje”. Dlatego tylko, że wojna nas zmusiła do przyjazdu tutaj? Ja mam dzisiaj słuchać, po tylu latach... Urodziłam się, proszę Pani, no, kiedy wojna jeszcze była. I mam dzisiaj wystuchiwać chóru w takim rytmie marsza niemieckiego? Nie życzę sobie!*

Redaktorka: *A gdyby to był inny język, to nie miałyby Pani nic przeciwko temu?*

Oburzona pani: *Przypuszczam, że nie. Za parę dni będzie rocznica wybuchu wojny. I oni przyjechali mi tu po nerwach grać? Kiedy ja z głodu jako dziecko umierałam?¹²*

[...]

Redaktorka: *To oni od jakiegoś czasu już śpiewają?*

Oburzona pani: *Ależ od rana! Od rana, cały dzień. Dlaczego ja mam słuchać? Ja nie mam personalnie nic do Niemców dzisiaj. Nie. Nie. Ale ja nie mam zamiaru kulturować jakichś tradycji tu na Śląsku, kiedy to jest rejon, no, dość newralgiczny. Pani rozumie?*

Osoba postronna 2: *Oni śpiewali faszystowskie piosenki?*

Redaktorka: *Nie wiadomo.*

Oburzona pani: *Ja nie rozumiem, czego, co oni śpiewali, ale w takim rytmie marsza niemieckiego.*

[...]

Osoba postronna 2: *Ja też trzy lata miałem w czasie wojny... Ale jak nie śpiewali faszystowskich, to niech śpiewają!*

Powtórzmy – niemieccy skauci nie mogli rozumieć potencjalnej symboliki swego performansu w Opolu. Nie można nawet mówić o symbolice, która byłaby rozpoznawana przez wszystkich odbiorców. Miejsce wykonania, określone w jednej z wypowiedzi jako „rejon newralgiczny”, jest newralgiczne wyłącznie dla podmiotu wyposażonego w specyficzną pamięć lub postpamięć, lecz przede wszystkim w habitualne reguły interpretowania za jej pośrednictwem zjawisk świata współczesnego.

Zarysowujące się w przytoczonym wycinku zarejestrowanych wypowiedzi przypadki nierozróżnialności (pochopnego utożsamiania niezbornych zjawisk związanych ze

¹² Zapożyczony z mediów materiał nie pozwala ustalić, czy treść ostatniego zdania wynika bardziej ze wspomnień bezpośrednich, czy też zapośredniczonych.

sobą luźnymi skojarzeniami) wskazują na fakt, że u podstaw konstruowania niektórych sensów nie legła tu sylogistyka Arystotelesowska, która w idealnym przypadku powinna opierać się na „czystych” znaczeniach denotacyjnych (czyli: definicyjnych), lecz inny typ wnioskowania, który chciałbym określić mianem magiczno-mitycznego. Rozumiem przez to wnioskowanie opierające się na konotacjach, a więc na aksjologicznie nacechowanych znaczeniach towarzyszących, czyli asocjacjach, które w spontanicznej percepcji przekształcają się w znaczenia denotacyjne. Idąc w ślad za Rolandem Barthesem, można stwierdzić, że luźne zgęszczenia skojarzeń związane ze znakami pochłaniają tutaj ich znaczenia dosłowne, denotacyjne. W spontanicznej percepcji treści denotacyjne i konotacyjne mogą stawać się nierozróżnialne, dzięki czemu skojarzenia mogą „pochłaniać” dosłowne treści znaków.

Barthes w swych *Mitologiach* nazywa konotację *m i t e*¹³. Różnicę między poziomem denotacji i poziomem konotacji ów autor określa jako pierwotny i wtórny system semiologiczny. W ramach systemu pierwotnego wykonywana niemieckojęzyczna pieśń nie jest niczym innym, jak właśnie tym, czym jest. Jeśli jednak przejść do systemu wtórnego, gdzie naoczne zjawiska pochłaniane są przez towarzyszące im zgęszczenia skojarzeń, pieśń może zostać utożsamiona z pieśnią o treści potencjalnie nazistowskiej, zaś jej nastoletni i dwudziestokilkuletni wykonawcy – z ich potencjalnie nazistowskimi przodkami. Mało tego, nawet ze Ślązakami, którym w całości (niejako zbiorowo) przypisywany jest dystans do tożsamości polskiej – oczywiście niesłusznie. Na tym poziomie semiozy wykonywanie pieśni zostaje jednocześnie odczytane jako prowokacyjna próba symbolicznego zawłaszczenia terenów należących niegdyś do Rzeszy Niemieckiej.

Oto dyskusja między redaktorką TVP Opole i jednym ze skautów, który pytany jest m.in. o to, czy pieśni nie zawierają treści faszystowskich¹⁴:

Redaktorka: *What kind of songs did you song?*

Skaut: *Folklore, folk songs..., oh, scout songs too.*

Redaktorka: *Your songs doesn't contain fascism?*

Skaut: *No, no. No. We sing the same songs in Germany and in Germany it would be even worse, if you would sing anything like this, but we don't have problems in Germany with our songs. It's just nothing bad.*

Redaktorka: *What was the reason, that you are singing? Why you are singing this here?*

Skaut: *Because we would like to earn some money, to go to a restaurant in this evening, to finish our traveling.*

Redaktorka: *So it wasn't any ideology or religion or politician...?*

Skaut: *No, no, no. No, no... [śmiech]*

¹³ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Warszawa 2000, s. 250: *Faktycznie wiedza zawarta w pojęciu mitycznym jest wiedzą pomieszaną, ukształtowaną ze swobodnych, nieograniczonych skojarzeń. Trzeba kłaść duży nacisk na ten otwarty charakter pojęcia; nie jest to nigdy jakaś esencja abstrakcyjna, oczyszczona; jest to raczej bezkształtne, nietruwałe, mętne zgęszczenie, które swą jedność i spójność czerpie przede wszystkim z pełnionej funkcji.*

¹⁴ Transkrybuję tu oryginalne wypowiedzi łącznie z usterkami językowymi rozmówców, zwłaszcza że nie naruszają one zrozumiałości.

Językowe podobieństwo pieśni ludowych do pieśni nazistowskich – patrząc z perspektywy Polaka niezrozumiejącego języka niemieckiego – może się przekształcać w percepcyjną nierozróżnialność jednego i drugiego albo też wywoływać choćby podejrzenie o tożsamość jednego i drugiego. Podobieństwo – z uwagi na język, i styczeńność – z uwagi na pochodzenie czy przynależność państwową, pozwalają zaś utożsamiać młodych Niemców z ich potencjalnie nazistowskimi przodkami. Podobieństwo i styczeńność umożliwiają też utożsamienie owych młodych Niemców ze Ślązakami, których część dystansuje się wobec polskości. Styczeńność między wykonywaną pieśnią a miejscem wykonania może z kolei stać u podstaw wnioskowania, że służy ona do swego rodzaju symboliczno-ideologicznego zawłaszczania byłego terenu Rzeszy Niemieckiej itd.

Oto schemat demonstrujący udział relacji ikonicznych i indeksykalnych w określeniu domniemanej tożsamości polskojęzycznej kobiety, która stanęła w obronie śpiewających skautów:

[KOBIEITA] – [BRONI NIEMCÓW (podobieństwo z uwagi na system wartości, sympatie i upodobania)] – [URODZONA W OPOLU (styczeńność z uwagi na miejsce urodzenia, w byłym niemieckim mieście)] – [NIEMKA]¹⁵.

Prezentowane tu dialogi pokazują postpamięć w funkcji klucza interpretacyjnego, za którego pośrednictwem odbierane i rozumiane są napotkane zjawiska. Gdyby wyrazić to samo w języku hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera, postpamięć może pełnić funkcję tzw. przed-rozumienia (inaczej: przesądu) rzutującego na rozumienie¹⁶, czyli na odbiór, tekstu, którym jest performans wzmiankowanych skautów. W tym znaczeniu treści aksjologicznie mocno nacechowanej postpamięci projektowane są na aktualne zjawiska, współkonstruuując czy współkonstruuując je w ten sposób.

W ramach przedstawianego tu typu percepcji różne i niesprowadzalne do siebie treści mogą ulegać swoistemu „zmieszaniu” czy też amalgamacji (*blending*)¹⁷, łącząc się wbrew swym niespójnościom w spójne całości znaczeniowe, opierające się na łańcuchach skojarzeń. Jak zaznaczono, u podstaw tego typu doznań i wnioskowań stać może reaktywowana przez określony znak wywoławczy trauma, utrudniająca dostrzeganie różnic i wspomagająca w ten sposób łączenie niespójnych treści w jedności znaczeniowe. Reaktywowane emocje rozpraszają analityczną uwagę, utrudniając odróżnianie treści denotacyjnych od konotacyjnych, dzięki czemu na

¹⁵ Jeśli na poziomie znaczeń denotacyjnych nic nie wskazuje na to, że broniąca młodych Niemców kobieta sama mogłaby mieć pochodzenie niemieckie czy dystansować się wobec polskości (być reprezentantką jawnej bądź „zakamuflowanej” opcji niemieckiej), to na poziomie konotacji – na poziomie wnioskowania typu nie sylogistycznego, tylko skojarzeniowego (opierającego się na myśleniu magiczno-mitycznym), do podobnej konkluzji dojść względnie łatwo. Mało tego, równie łatwo przekształcić podobne „podejrzenie” w „fakt” (jeśli broni Niemców, sama jest Niemką) zwłaszcza wówczas, gdy wzorce myślenia i postrzegania przeszkadzają wnioskującemu w dostrzeżeniu tego, iż między identyfikowaniem się z polskością i darzeniem sympatią przejawów kultury niemieckiej nie musi być żadnej sprzeczności.

¹⁶ G. Woroniecka, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 1998, s. 16-24.

¹⁷ M. Turner, G. Fauconnier, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.

podstawie podobieństw i przyległości może się tworzyć coś w rodzaju doświadczeniowej jedni. Percepcję magiczno-mityczną chciałbym przy tym rozumieć jako kategorię stopniowalną. Jej obecność w konstruowaniu naszych światów doświadczanych nie jest bowiem kwestią „albo – albo”, lecz kwestią zmiennych sytuacji oraz stopnia i miary. Wynika to co najmniej z dwóch faktów: po pierwsze nie ma myślenia pozbawionego wartościowania, po drugie wszelkie myślenie sylogistyczne (typu Arystotelesowskiego) osadzone jest na gruncie myślenia typu potocznego, w którym kluczową rolę odgrywają skojarzenia, czyli konotacje.

NIEROZRÓŻNIALNOŚĆ REPREZENTACJI, TRAUMA I DOŚWIADCZENIE ESTETYCZNE

Dla teorii postpamięci w rozumieniu Marianne Hirsch zasadnicza jest nierozróżnialność między reprezentacjami przeszłości pochodzącymi z naszego własnego niezapośredniczonego doświadczenia a reprezentacjami przeszłości zapożyczonymi od ludzi, do których jesteśmy przywiązani i z którymi się utożsamiamy. W ten sposób opowiedziana nam nasza własna historia, której sami nie pamiętamy, może się w mniejszym lub większym stopniu przekształcać w nasze własne autentyczne wspomnienie. Emocjonalne przywiązanie do osoby wspominającej (babci, dziadka, rodziców, ale także np. do cieszącego się autorytetem nauczyciela) może zatem stać u podstaw internalizowania komunikowanej w ten sposób pamięci przez odbiorcę. Co najważniejsze, czyjaś pamięć może się w taki właśnie sposób stawać naszą własną pamięcią. Nierozdzielny związek poznawczego i afektywnego (emocjonalnego) wymiaru tekstu pamięciowego stanowi zasadniczy czynnik jego przyswojenia i uprawomocnienia¹⁸.

Nie mniej istotna jest nierozróżnialność pomiędzy reprezentacjami przeszłości na różnych poziomach uogólnienia, co pozwala eliminować ich wielogłos, a więc eliminować zachodzące między nimi sprzeczności przez podporządkowywanie ich do aksjologicznie jednoznacznych symboli – przez wpisywanie ich w podobne symbole. Podobne „porządkowanie” reprezentacji przeszłości można rozumieć jako formę kognitywnego upraszczania i unieruchamiania rzeczywistości, zwłaszcza jako formę przewycięzania tzw. dysonansu kognitywnego i wynikającego stąd psychicznego dyskomfortu. Mechanizmy jednoczesnego pamiętania i zapominania mogą się oprócz tego wpisywać w psychoanalityczną kategorię w y p a r c i a. Wszystko zależy od stopnia wymuszenia podobnych uproszczeń przez określoną instancję cenzorską, której przypadkiem mogą być zinternalizowane wzory kultury (zhabituizowane sposoby widzenia, myślenia, mówienia i działania w ogóle) w postaci tzw. *superego*.

Postpamięć można by w tym rozumieniu traktować jako specyficzny przypadek pamięci zapośredniczonej mającej na tyle silny wymiar aksjologiczny – dodatni, ujemny bądź ambiwalentny – że jej nosiciel nie potrafi od niego abstrahować. Postpamięć po-

¹⁸ J. Kajfosz, *Magic in the Social Construction of the Past. The Case of Teschen Silesia*, „Polish Sociological Review” 2013, nr 3, s. 351-367.

zwala się tym samym definiować jako osobliwy przypadek pamięci zapożyczonyj i zinternalizowanej, której nosicielowi tylko z największym trudem i wysiłkiem udaje się odseparować w abstrakcji jej noetyczny wymiar od wymiaru aksjologicznego, a często nie potrafi zrobić tego wcale: im straszniejszy „demon przeszłości” i im usilniej wypierany ze świadomości, z tym większą uporczywością wraca przy lada okazji, kiedy tylko coś przez swe podobieństwo lub skojarzeniowe sąsiedztwo nam o nim przypomni.

Percepcyjnemu utożsamianiu zjawisk pod względem wartości czy modalności sprzyja sytuacja emocjonalnego uniesienia związanego nie tylko z traumą czy emocjonalnym przywiązaniem do nadawców wspomnień, lecz także z przeżyciami estetycznymi towarzyszącymi zaangażowaniu w kolektywne rytuały kommemoracyjne. Sytuacja estetycznego uniesienia, czy wręcz doznania *sacrum* wyzwalanego w kolektywnym akcie kommemoracyjnym¹⁹, mającym formę odświętnego rytuału, tak samo sprzyja zespalaniu się różnych zjawisk w doświadczaną jednię²⁰ – charakterystyczną dla magiczno-mitycznego typu percepcji. W takiej sytuacji istotą legitymizowania obrazów przeszłości jest doznanie estetyczne. Chodzi w szczególności o to, że doniosłość aktu kommemoracyjnego w percepcji jego uczestnika może się niejako przenosić na przywoływaną w owym akcie reprezentację przeszłości, co nadaje jej odpowiednią wagę i wiarygodność.

Zidentyfikowany mechanizm estetycznego uprawomocnienia reprezentacji przeszłości stanął zresztą u podstaw krytyki wychodzącej ze środowisk historyków, która w październiku 2013 r. towarzyszyła „Bitwie Narodów” pod Lipskiem, odtworzonej w jej 200 rocznicę. Nawet jeśli organizatorzy przewidzieli projekty towarzyszące (dyskusje i wystawy)²¹, które zasadniczo podważały „piękno” samej bitwy, nie mogły one zainteresować większości z rzeszy widzów, która liczyła sobie mniej więcej 35 tys. osób („żołnierzy” było około 6 tys. z 26 krajów). Nie do każdego dotrzeć mogła informacja, że zaplanowanej ze wszystkimi szczegółami bitwie brak autentyczności co najmniej pod tym względem, że nie ma w niej ciał rozerwanych na strzepy, nie ma krzyczących z bólu rannych, nie ma smrodu, brudu czy oznak chorób trapiących żołnierzy²². A nawet jeśli taka informacja do kogoś faktycznie dotarła, mogła zostać od razu wyparta, by niepotrzebnie nie zakłócać niepowtarzalnych, autentycznych doznań związanych z „bitwą”. Hermeneutyczny dystans w podobnych sytuacjach jest wręcz niepożądany, jako że w tym przypadku właśnie na iluzji autentyku opiera się istota przeżycia estetycznego widza, który chce być prowadzony własnymi zmysłami. Gdyby podobna „bitwa” nie była „oparta na prawdziwych zdarzeniach”, mało tego, gdyby w bezpośrednim sensualnym przeżyciu nie była „prawdziwym zdarzeniem”, straciłaby zasadniczą część swej sugestywności, część swego uroku.

¹⁹ Rudolf Otto mówi zarówno w odniesieniu do przeżycia estetycznego, jak i religijnego o stanie emocjonalnym, jako że doświadczenie *sacrum* może się przekładać na takie stany ducha jak odurzenie czy upojenie (*Rausch*), zachwyty (*Verzückung*), ekstaza. Zob.: R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1920, s. 14.

²⁰ Zob.: G. Le Bon, *Psychologia tłumu. Studium powszechnego umysłu*, przeł. C. Matkowski, Gliwice 2012, s. 42, *Sensus*.

²¹ <http://www.voelkerschlacht-jubilaeum.de>, 17 X 2013.

²² B. Haude, *Krieg als Kostümfest*, [online] <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-10/voelkerschlacht-reenactment-leipzig>, 17 X 2013.

Wzmiankowany tu mechanizm legitymizacyjny da się zidentyfikować także w kolektywnie podejmowanych praktykach, zapewniających produkcję i reprodukcję postpamięci. Warto przywołać w tym kontekście słynną triadę Johanna Heinricha Pestalozziego (głowa – serce – ręce)²³, będącą według tego autora podstawą każdego skutecznego nauczania i wychowania. Zaangażowanie w akt kommemoracyjny, który przemawia swą estetyką do emocji jego uczestnika (do „serca”), może bowiem kreować i legitymizować odpowiednie reprezentacje przeszłości w umyśle (w „głowie”), kształtując jednocześnie pamięć ciała każdego odbiorcy²⁴ przez kształtowanie nieświadomych wzorów działania i motywowanie do działań („ręce”). Im mocniejsze estetyczne – czy wręcz sakralne – uniesienie w trakcie aktu kommemoracyjnego, tym trudniejsze rozróżnianie tego, co w spontanicznym doświadczeniu „spływa” albo też „zlewa” się ze sobą w całościowe, aksjologicznie spójne sensory. Warunkiem umiejętności rozróżniania i krytycznego analizowania tego, co uchodzi w spontanicznym doświadczeniu za znaczeniową jedność, jest w tym sensie „zimny” hermeneutyczny dystans do aktu kommemoracyjnego, będący przeciwieństwem „gorącego” zaangażowania w podobny akt.

Estetyczne piękno łatwo legitymizuje przywoływane obrazy przeszłości, każąc nam nieraz wierzyć, że oto przed naszym wzrokiem rozciąga się świat byłych wydarzeń jako taki. W ten sposób reprezentujący znak lub tekst mogą być odbierane jako bezpośrednie odbicia nieistniejącej już, reprezentowanej w akcie kommemoracyjnym rzeczywistości (przeszłości). Uczestnicy kolektywnego seansu mogą wówczas przenosić się w przeszłość, nawet jeśli „fizycznie” pozostają na miejscu. O tym, na ile reprezentujące zespoli się z jego domniemanym reprezentowanym w percepcyjną jedność, decyduje sytuacja odbioru: *Symbol nie jest jednak rzeczą czy przedmiotem, a przynajmniej nie jest nim przede wszystkim. Zamiast mówić o takim czy innym symbolu, powinno się mówić o zdarzeniu symbolicznym. [...] Wymiary symbolu to właśnie warunki, dzięki którym takie wydarzenie może nastąpić, a mianowicie równoczesne zaistnienie obydwu części, zespolenie tego, co było uprzednio rozdzielone*²⁵.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy chodziło mi o przeanalizowanie pewnej dyspozycji, o podłożu zarówno indywidualnym (m.in. niepowtarzalny życiorys), jak i społeczno-kulturowym, do percepcyjnej nierozróżnialności zjawisk. Jako czynnik konstytutywny postpamięci przedstawiłem tu w szczególności nierozróżnialność między wspomnieniem bezpośrednim i zapośredniczonym²⁶, która stoi u podstaw rzeczywistego „spływania” czy „zlewania się” w jedno niewspółmiernych reprezentacji przeszłości. Reprezentacje przeszłości

²³ J.H. Pestalozzi, *Sämtliche Werke*, Vol. 16, Berlin 1935, s. 360-361.

²⁴ P. Bourdieu, *Zmysł...*, s. 91-106.

²⁵ E. Trias, *Myslenie o religii. Symbol i sacrum*, [w:] *Religia*, red. J. Derrida et al., przeł. M. Kowalska, Warszawa 1999, s. 132.

²⁶ Zob.: M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.

dzięki swej reprodukcji mogą się zaś przekształcać w porządki ideacyjne, rzutużąc w ten sposób na zmysłowe doznawanie aktualnych zjawisk. Nierozróżnialność, która była tu przedmiotem dociekań, może przyjmować różne formy, w zależności od typu kultury²⁷, środowiska społecznego, kontekstu sytuacyjnego²⁸, w tym aktualnego stanu rozproszenia (albo skupienia) uwagi jednostki, jej nastroju, ale także jej zdolności do refleksji.

Spójnie reprodukowane strategie pokonywania dysonansów kognitywnych na drodze skojarzeniowego utożsamiania niezbędnych reprezentacji w aksjologicznie spójne sensory to fenomen łatwo nabierający politycznego wymiaru. Zwłaszcza w trakcie kampanii wyborczych w większym stopniu uaktywniają się strategie ujednociania reprezentacji świata do postaci hasła i symboli, które potrafią połączyć nawet najbardziej niezbędne zjawiska w spójne, aksjologicznie jednoznaczne, a co za tym idzie – sugestywne obrazy. Nie mogłyby one powstawać bez choćby przejściowego „unipamiętnienia” sprowadzającego się do chwilowego usunięcia z pola widzenia sprzecznych szczegółów zmiennego świata. Dopiero na tej podstawie w doświadczeniu człowieka mogą się konstituować klarowne i ponadczasowe – a w tym sensie metafizyczne – granice między „dobrem” i „złem”, „swoim” i „obcym”, potrafiące jednoczyć i mobilizować różne środowiska społeczne.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Myslenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, przedm. M. Król, Warszawa 2002, *Nowy Sympozjon*.
- Barthes R., *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Warszawa 2000.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.
- Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, *Cultura – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego*.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł., wstęp i przypisy W. Galewicz, Warszawa 1999, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Fleischer M., *Die polnische Diskurslandschaft. Über paradigmatische und relationale Kulturtypen*, [w:] *Cultural Semiotics. Facts and Facets*, red. P. Grzybek, Bochum 1991, *Bochumer Beiträge zur Semiotik*, 26.
- Frazer J.G., *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, przedm. J. Lutyński, Warszawa 1996, *Rodowody Cywilizacji*.
- Freud S., *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1997.
- Goodenough W.H., *Introduction*, [w:] *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*, red. W.H. Goodenough, New York 1964.

²⁷ Zob.: M. Fleischer, *Die polnische Diskurslandschaft. Über paradigmatische und relationale Kulturtypen*, [w:] *Cultural Semiotics. Facts and Facets*, red. P. Grzybek, Bochum 1991, s. 137-159, *Bochumer Beiträge zur Semiotik*, 26.

²⁸ Zob.: H. Arendt, *Myslenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, przedm. M. Król, Warszawa 2002, s. 37, 58, *Nowy Sympozjon*.

- Haude B., *Krieg als Kostümfest*, [online] <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen2013-10/voelkerschlacht-reenactment-leipzig>.
- Hirsch M., *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.
- Kajfosz J., *Magic in the Social Construction of the Past. The Case of Teschen Silesia*, „Polish Sociological Review” 2013, nr 3.
- Kajfosz J., *O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2012, *Tradycja dla Współczesności*, t. 6.
- Korzybski A., *Science and Sanity. An Introduction to the Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York 1994.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu. Studium powszechnego umysłu*, przeł. C. Matkowski, Gliwice 2012, *Sensus*.
- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, przedm. i red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 1992, *Biblioteka Klasyków Psychologii*.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, *Biblioteka Socjologiczna*.
- Młodych Niemców przegoniono z deptaka w Opolu. Bo śpiewali po niemiecku*, [online] http://opole.gazeta.pl/opole/1,35114,14479372,Młodych_Niemcow_przegoniono_z_deptaka_w_Opolu__Bo.html.
- Otto R., *Das Heilige*, Breslau 1920.
- Pestalozzi J.H., *Sämtliche Werke*, Vol. 16, Berlin 1935.
- Throop J.C., Murphy K.M., *Bourdieu and Phenomenology. A Critical Assessment*, „Anthropological Theory” 2002, Vol. 2, nr 2.
- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, t. 1: *Wielkie opowieści*, Kraków 2000.
- Trias E., *Myslenie o religii. Symbol i sacrum*, [w:] *Religia*, red. J. Derrida i in., przeł. M. Kowalska, Warszawa 1999.
- Turner M., Fauconnier G., *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.
- Woroniecka G., *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 1998.

Prof. Jan KAJFOSZ – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Śląskiego, zatrudniony w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ w Katowicach oraz w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Ostrawskiego. Jego zainteresowania obejmują antropologię kognitywną, semiotykę kultury, analizę dyskursywną oraz kwestie społecznego konstruowania przeszłości.