
Prezentacje

Pamiętając nadzieję. Transnarodowy aktywizm ponad traumą

Ann Rigney

Źródło: Ann Rigney,
Remembering Hope. Transnational Activism Beyond the Traumatic,
„Memory Studies” 2018,
t. 11, nr 3.

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 2, S. 183–204

DOI: 10.18318/td.2025.2.11 | ORCID: 0000-0002-7181-8323

Gdy pod koniec ubiegłego wieku studia nad pamięcią nabierały rozpędu, Andreas Huyssen wystosował apel. Powiązał on coraz intensywniejsze społeczne i akademickie zainteresowanie pamięcią z niezdolnością do wyobrażania sobie przyszłości, co wynikać miało z ostatecznego rozpadu po 1989 roku wielkich narracji, które podtrzymywały utopijne myślenie w XX wieku. Zwrot ku przeszłości szedł w parze z lękiem przed przyszłą pustką. Nawiązując do rozważań Friedricha Nietzschego nad patologiami historycyzmu podjętymi w pracy *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, Huyssen podsumował swój esej wezwaniem: „Być może nadszedł czas, aby pamiętać o przyszłości, zamiast jedynie martwić się o przyszłość pamięci”¹.

Siedemnaście lat później słowa Huyssena zyskały nowy wydźwięk: „przyszłość” zaczęła dawać o sobie znać

Ann Rigney – pamięćoznawczyni, literaturoznawczyni, pracuje na na Uniwersytecie w Utrechcie. Autorka m.in. *Imperfect Histories. The Elusive Past and the Legacy of Romantic Historicism*, *The Afterlives of Walter Scott. Memory on the Move* oraz licznych artykułów poświęconych transnarodowej pamięci i pamięci aktywizmu. Kontakt: a.rigney@uu.nl.

1 A. Huyssen, *Present Pasts. Media, Politics, Amnesia*, „Public Culture” 2000, nr 12, s. 38. Zob. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1996.

w kulturowych studiach nad pamięcią, by wspomnieć wydawnictwa *Memory and the Future*² i *The Future of Memory*³ oraz hasło „Thinking Through the Future of Memory” towarzyszące założycielskiemu spotkaniu Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów nad Pamięcią, które odbyło się w Amsterdamie w grudniu 2016 roku. W tym ostatnim przypadku nacisk na „przyszłość” odzwierciedlał instytucjonalną potrzebę wyznaczenia długoterminowych celów dla tej dyscypliny humanistyki. Z pewnością wyrażał on także ogólniejszy zwrot kulturowy w kierunku przyszłości w świecie postwielkich narracji zmagającym się z takimi egzystencjalnymi zagrożeniami jak kryzys klimatyczny, przeludnienie czy wyczerpywanie się zasobów naturalnych. Tę większą zmianę zapowiadały prace Fredrica Jamesona (*Archeologie przyszłości*, 2005), Amira Eshela (*Futurity*, 2013) i Arjuna Appaduraia (*The Future as Cultural Fact*, 2013)⁴. W studiach nad pamięcią kwestia przyszłości jest jednak szczególnie trudna, gdyż wydaje się podważać podstawy naszego pola badawczego. Jak czytamy we wstępie do tomu *Memory and The Future*: „wśród badających pamięć panuje dokuczliwa obawa, że przedmiot ich studiów ze swojej natury jest zorientowany na przeszłość, a sama pamięć oraz sposoby, w jakie jest wdrażana, przywoływana i wykorzystywana może utrudniać starania, aby iść naprzód”⁵.

Zamiast zamiatać tę kwestię pod teoretyczny dywan, musimy krytycznie przeanalizować nasze rozumienie tego, czym jest pamięć i co powinno być celem kulturowych studiów nad pamięcią. Wiemy doskonale, że istnieje ścisły związek czasowy między pojawieniem się naszej dyscypliny a okrucieństwami najnowszej historii. Jeśli w ramach szeroko pojętych studiów nad pamięcią wykonano ważną pracę w odniesieniu do praktyk i psychologii pamięci w bardziej codziennych sytuacjach, kulturowe studia nad pamięcią niewątpliwie skupiły się na przemocy i jej zbiorowym dziedzictwie. Zostały zdominowane przez paradygmat traumatyczny, który stanowi zarówno źródło dominacji żałoby i upamiętniania we współczesnych kulturach pamięci,

2 *Memory and the Future. Transnational Politics, Ethics and Society*, red. Y. Gutman, A. Brown, A. Sodaro, Palgrave Macmillan, London 2010.

3 *The Future of Memory*, red. R. Crownshaw, J. Kilby, A. Rowland, Berghahn, Oxford 2010.

4 F. Jameson, *Archeologie przyszłości*, przeł. M. Frankiewicz, A. Misk, M. Płaza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011; A. Eshel, *Futurity. Contemporary Literature and the Quest for the Past*, University of Chicago Press, Chicago 2013; A. Appadurai, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Verso, London 2013.

5 *Memory and The Future*, s. 1.

jak i reakcję na nie. Naczelną zasadą badań pamięci zbiorowej staje się więc koncepcja sformułowana przez Ernesta Renana w 1882 roku, zgodnie z którą cierpienie łączy ludzi bardziej niż radość⁶, co w rezultacie prowadzi do powszechnej i niekwestionowalnej koncentracji na przemocy i wiktymizacji⁷.

Istnieją solidne dowody na to, że powoli zaczynamy wykraczać poza pojęcie ofiary jako głównej kategorii analizy, jak chociażby wzrost zainteresowania figurą sprawcy⁸ czy koncepcja „podmiotów uwikłanych”⁹. O ile jednak oferują one pożądane rozszerzenie repertuaru narzędzi analitycznych, o tyle nadal ujmują pamięć w kontekście przemocy. Historia jest tam, gdzie boli. Przekonanie to zdaje się patronować również nowszym publikacjom łączącym studia nad pamięcią z antropoceniem i historią długiego trwania naszej planety. Stąd Stef Craps w niedawnych interpretacjach fikcjonalnych narracji dotyczących zmian klimatycznych zaproponował pojęcie „żałoby proleptycznej”¹⁰. Chociaż oś jego namysłu stanowi sugestywnie sformułowana „sztuka pamięci antycypacyjnej”¹¹, to przedstawiony przegląd przyszłych strat przebiega pod znakiem paradygmatu traumatycznego. Idąc tym tropem, można przypuszczać, że w dającej się przewidzieć przyszłości kultury pamięci i ich badanie będą dotyczyć złych rzeczy. Tą myślą kierują się również Alejandro Baer i Natan Sznajder, wysuwając postulat etyki pamięci w formie „odwróconej utopii”¹², która „nie jest nastawiona na budowę nowego człowieka i nowego społeczeństwa, lecz na zapobieganie powtórzeniom przerażającej przeszłości”¹³. Przyszłość jest zatem po raz kolejny wyobrażana tutaj nie

6 Zob. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, w: *Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, red. H. Psichari, Paris 1947-1961, s. 886-907.

7 Zob. *Cultural Memories of Non-Violent Struggles. Powerful Times*, red. T. Katriel, A. Reading, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015.

8 Zob. K. Critchell, S. Knittel, E. Perra, U. Üngör, *Editors' Introduction*, „Journal of Perpetrator Research” 2017, nr 1.

9 Zob. M. Rothberg, *Multidirectional Memory and the Implicated Subject. On Sebald and Kentridge*, w: *Performing Memory in Art and Popular Culture*, red. L. Plate, A. Smelik, Routledge, New York 2013.

10 S. Craps, *Climate Change and the Art of Anticipatory Memory*, „Parallax” 2017, nr 23.

11 Tamże.

12 A. Baer, N. Sznajder, *Memory and Forgetting in the Post-Holocaust Era. The Ethics of Never Again*, Routledge, London 2016, s. 4.

13 Tamże, s. 6.

w kategoriach obecności czegoś pożądanego, ale braku czegoś złego – *Nunca más, nie wieder, never again*.

Takowy stan zbiorowej depresji jest symptomem bardziej fundamentalnej zmiany, o której pisał wspomniany już Huyssen, a ostatnio także Enzo Traverso¹⁴: upadku wielkich narracji, które od początków nowoczesności wspierały myślenie utopijne i wiarę w przyszłość. Kulturowe studia nad pamięcią jako dyscyplina krytyczna stoją zatem przed wyzwaniem zbadania, w jaki sposób przeszłość i teraźniejszość mogą współdziałać w tworzeniu scenariuszy na przyszłość bez popadania w wielkie narracje, ale też bez przywiązania się do kategorii traumy. Niewątpliwie pozostaje jeszcze wiele do zrobienia, aby zrozumieć, w jaki sposób praktyki pamięci pomagają w przepracowywaniu niesprawiedliwości historycznych, w tym okrucieństw, które obecnie mają miejsce i dopiero staną się przedmiotem pamięci. Niemniej jednak nadszedł czas, aby krytycznie zastanowić się także nad kosztami tego pozornie naturalnego związku pamięci i traumy, zanim ulokujemy się w nim ostatecznie. Przez wzgląd na skłonność do inwestowania w to, co traumatyczne, kulturowe studia nad pamięcią same przyczyniły się do utrwalenia powszechnej w debatach publicznych tezy, że to przemoc jest głównym przedmiotem pamięci zbiorowej, a żałoba stanowi rdzeń tożsamości. Co więcej, owa fiksacja na przemocy wyklucza świadomość istnienia alternatywnych sposobów upamiętniania i transmisji pamięci kulturowej. Dokładniej rzecz ujmując, taki stan rzeczy naraża naszą dyscyplinę na ryzyko utraty zdolności do identyfikacji – wszędzie tam, gdzie to możliwe – typów przekazów pozytywnych form przywiązania. Kulturowe studia nad pamięcią nie są z natury zorientowane na przeszłość, natomiast w swej optyce mogą stać się nadmiernie prezentystyczne, jeśli nie stworzą archiwum praktyk mnemoniczych, które wytrąca je z obecnej rutyny i przekroczą ich traumatyczne horyzonty. Przeformułowanie pamięci kulturowej ponad ramami żałoby staje się tym pilniejsze w czasach nabierającego na sile „paranoicznego nacjonalizmu”, który w tym kontekście może być postrzegany jako reakcja na wyczerpywanie się nadziei społeczeństw na lepszą przyszłość¹⁵.

14 E. Traverso, *Lewicowa melancholia. Marksizm, historia i pamięć*, przeł. W. Gilewski, Książka i Prasa, Warszawa 2020.

15 G. Hage, *Against Paranoid Nationalism. Searching for Hope in a Shrinking Society*, Pluto Press, Pontypool 2003.

Nadzieja przeciw nadziei

Jak dotąd kulturowe studia nad pamięcią wypracowały bardzo wyrafinowane narzędzia konceptualne do opisu relacji między reprezentacją a „nieprzedstawialnością” w kontekstach przemocy i cierpienia na masową skalę. Wciąż jednak dysponujemy ograniczonym repertuarem środków do uchwycenia transmisji w czasie i przestrzeni pozytywnych doświadczeń takich jak przywiązanie do obiektów wartości i idei dobrego życia, a więc tego, co Sarah Ahmed nazywa „przedmiotami szczęścia”¹⁶, a Bruno Latour – „przedmiotem troski”¹⁷. Tematyzowanie takich „szczęśliwych” wspomnień¹⁸ wymaga nowych pojęć krytycznych. Jeśli prawdą jest to, co sugeruje Lew Tołstoj na początku *Anny Kareniny*, że wszystkie szczęśliwe rodziny są do siebie podobne i że to te nieszczęśliwe tworzą historie, to być może szczęście jest tak samo nieprzedstawialne jak wydarzenia traumatyczne, choć z innych powodów.

Popularyzacja „zwrotu pozytywnego” w kulturowych badaniach nad pamięcią może się wydawać naiwna, a nawet błędna w obliczu historycznych niesprawiedliwości. Poza tym pozytywność cieszy się wątpliwą reputacją. W połączeniu z pamięcią nasuwa na myśl dziewiętnastowieczne lub socrealistyczne przedstawienia monumentalnych historii z happy endem, triumfalistyczny tryb pamięci, który przyniósł złą sławę rozdętym posągom i nieśmiertelnym bohaterom. W pierwszej chwili można by więc powiedzieć, że jesteśmy między młotem a kowadłem: z jednej strony stoimy przed niebezpieczeństwem postrzegania pamięci wyłącznie jako źródła traumy, a tym samym postrzegania spuścizny przeszłości jako wyłącznie negatywnej; z drugiej strony – przed niebezpieczeństwem „popadnięcia” w narracje postępu, w ucieczkowy optymizm lub paraliżującą nostalgię. W dalszej części tego artykułu staram się poruszać między tymi skrajnościami, umieszczając w centrum moich rozważań pojęcie nadziei, które rozumiem jako alternatywę dla „paranoicznego nacjonalizmu”¹⁹. Przyjmuję również jej definicję jako „cnoty obywatelskiej” i brzegowego warunku demokracji w sensie zaproponowanym przez Alana Mittlemana, kiedy pisze

16 S. Ahmed, *Willful Subjects*, Duke University Press, Durham 2014.

17 B. Latour, *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, „Critical Inquiry” 2004, nr 30.

18 C. Hamilton, *Activist Memories. Politics, Trauma, Pleasure*, w: *The Future of Memory*.

19 Zob. G. Hage, *Against Paranoid Nationalism*.

on, że „gdyby obywatele nie zainwestowali pewnej miary nadziei w swoje wspólne instytucje i inicjatywy, społeczeństwo liberalne straciłoby rację bytu i upadło”²⁰.

Wzrost zaciekawienia naturą nadziei widoczny jest wśród badaczy w dużej mierze wywodzących się z marksizmu. Pozytywność jest również częścią rosnącego zainteresowania nauk humanistycznych granicami krytyki jako punktu dojścia analizy kulturowej²¹. Można ją wreszcie postrzegać jako część podjętych po 1989 i 2008 roku prób ponownego uruchomienia myślenia utopijnego i mierzenia się – już z poziomu odczarowanej perspektywy – z monumentalnym dziedzictwem Ernsta Blocha²². W szerszym kontekście tych dyskusji szczególnie przydatne wydaje się rozróżnienie na „ optymizm ” i „ nadzieję ” zaproponowane przez Terry’ego Eagletona²³. Twierdzi on, że optymizm jest z definicji łatwą poznawczą zasłoną dymną dla tych, którzy nie są w stanie przewidzieć niczego innego prócz korzystnych rezultatów²⁴. Nadzieja rządzi się natomiast logiką antycypacyjną, nie opiera się na nieuchronności, lecz na możliwości. Afirmuje życie i jest zorientowana na przyszłość w sposób minimalistyczny: wskazuje na trwałe przywiązanie do czegoś wartościowego w obliczu jego obecnego braku i zaprzeczenia w przeszłości. Jak pisze Rebecca Solnit, to właśnie związana z nadzieją niepewność tego, co może się wydarzyć, zachęca do działania²⁵. Postrzegana w ten sposób jest specyficzną „strukturą odczuwania”²⁶, która kształtuje działania obywatelskie i motywuje do walki o lepsze życie – nawet jeśli tylko w formie aktów małego oporu, a nie wielkich rewolucyjnych zmian²⁷.

20 A. Mittleman, *Hope in a Democratic Age. Philosophy, Religion, and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 12.

21 Zob. B. Latour, *Why Has Critique Run out of Steam?*

22 Zob. *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia*, red. P. Thompson, S. Žižek, Duke University Press, Durham 2013.

23 Zob. T. Eagleton, *Hope without Optimism*, Yale University Press, New Haven 2015.

24 Zob. S. Ahmed, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham 2010; L. Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham 2011.

25 Zob. R. Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. A. Dzierzgowska, Znak, Kraków 2022.

26 R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford–New York 1970, s. 128–135.

27 Takie rozumienie nadziei różni się od przywołanego już jej rozumienia Baera i Sznajdera, którzy kładą nacisk nie na możliwość urzeczywistnienia potencjału, lecz na możliwość uniknięcia negatywnego stanu.

Podczas gdy słynne powiedzenie Samuela Johnsona, iż małżeństwo jest triumfem nadziei nad doświadczeniem, sugeruje, że pamięć i nadzieja są biegunowo różne, Eagleton udowadnia, że istnieje między nimi pomost: nadzieja jest zawsze przeciw nadziei, jest ściśle powiązana z rzeczywistością porażki²⁸. Echa tego stwierdzenia wybrzmiewają w rozważaniach Traverso o „lewicowej melancholii” po 1989 roku. Istotą tej ostatniej jest uznanie porażki, połączone z jednoczesną odmową ostatecznego zaniechania walki poprzez zamknięcie i porzucenie jej w przeszłości²⁹. Tym sposobem melancholia jest interpretowana w kategoriach pozytywnych jako historyczny akt oporu wobec biegu historii, który w przyszłych wspomnieniach może stanowić źródło inspiracji dla potomnych. Zapożyczając się u Waltera Benjamina, Traverso łączy lewicową melancholię z tradycją myślenia o czasie w kategoriach nieciągłych, koncentrujących się na wyjątkowych momentach możliwości, które – jeśli zostaną ponownie przywołane we wspomnieniach – mogą zostać „odkupione”, powrócić na nowo jako *Jetztzeit*, które jest wolne od tego, co nadeszło później³⁰. Autor *Lewicowej melancholii* tłumaczy, że widok pokonanych jest zawsze krytycznym przypomnieniem, że sprawy mogły potoczyć się inaczej, by dalej przywołać Freudowską opozycję między żałobą a melancholią³¹. Opozycja ta po raz kolejny może zaś skłaniać do stwierdzenia, że historia jest tam, gdzie boli. W propozycji Traverso kryje się jednak także kluczowa zmiana, gdyż użyte słownictwo (porażka, pokonani) pomaga poluzować optykę wiktymizacji, przeformułować p r z e m o c h i s t o r y c z n ą na walkę o sprawę, a paranoję – na obywatelskie zaangażowanie.

Książka Traverso jest przede wszystkim teoretyczną interwencją, która dostarcza niewiele szczegółów na temat tego, jak owa opozycyjna pamięć była przekazywana w czasie i w przestrzeni poza oficjalnymi kanałami upamiętniania. Kwestie związane z transmisją pozostają jednak kluczowe dla kulturowych studiów nad pamięcią i będą również przedmiotem mojego zainteresowania.

28 T. Eagleton, *Hope without Optimism*, s. 29.

29 E. Traverso, *Lewicowa melancholia*, s. 39.

30 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010. Traverso twierdzi, że pamięć o walce została definitywnie zniszczona w 1989 r., jednocześnie dialektycznie podważając to stanowisko poprzez własne działania realizowane w łamach książki, w której lobbuje właśnie na rzecz odzyskiwania lewicowej pamięci – szczególnie poprzez odwołania do myśli Benjamina.

31 Zob. E. Traverso, *Lewicowa melancholia*.

Reguła „zróznicowanej zapamiętywalności”³² zakłada, że nie wszystkie wydarzenia są w równym stopniu zapamiętywalne, ponieważ nie wszystkie tak samo nadają się do użytkowania w ograniczonej liczbie form kulturowych, które posiadamy do opowiadania o nich³³. Mając na uwadze słowa Tołstoja na temat trudności w opowiadaniu historii o szczęściu, nasuwa się pytanie, za pomocą jakich form i praktyk kulturowych (jeśli w ogóle) ćwiczenia w nadziei zostają zapamiętywane. I jak ta zapamiętywalność ma się do dramatycznej rzeczywistości (często okrutnej) porażki? W dalszej części artykułu zastanowię się nad tym w kontekście kulturowej pamięci aktywizmu.

Mój namysł ma na celu poszerzenie horyzontu kulturowych studiów nad pamięcią, oferując punkt widzenia spoza teraźniejszości. Będzie to możliwe dzięki skupieniu się na temacie Komuny Paryskiej, ale także dzięki uhistorycznionemu spojrzeniu. Główny nurt kulturowych studiów nad pamięcią dotychczas koncentrował się na okresie od drugiej wojny światowej, ja natomiast proponuję rozszerzyć archiwum praktyk mnemoniczych, na których opierają się teoretyzacje, o okres sprzed pierwszej wojny światowej, kiedy to prawdopodobnie po raz pierwszy uruchomiono „paradygmat traumatyczny”³⁴. Wybór perspektywy historycznej zamiast współczesnej jest decyzją strategiczną, mającą za zadanie udowodnić, że w teoretyzowaniu pamięci kulturowej można unikać zawężania pola poznawczego oraz przeciwdziałać amnezji alternatywnych wobec dominujących tradycji.

Pamięć o sprawie i w służbie sprawy

Na pierwszy rzut oka pamięć i aktywizm mogą wydawać się biegunowo różne, gdyż ta pierwsza zorientowana jest na przeszłość, a ten drugi – na przyszłość. Wbrew pozorom są one jednak głęboko ze sobą powiązane. Na przykład ruch Occupy Wall Street z 2011 roku uznał za swój wzór wcześniejsze działania hiszpańskich *Indignados* i demonstracje na kairskim placu Tahrir³⁵.

32 A. Rigney, *Differential Memorability and Transnational Activism. Bloody Sunday, 1887-2016*, „Australian Humanities Review” 2016, nr 5.

33 A. Rigney, *Plenitude, Scarcity and the Circulation of Cultural Memory*, „Journal of European Studies” 2005, nr 35.

34 J.M. Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

35 M. Castells, *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Polity Press, Cambridge 2012.

Przywoływał również pamięć o roku 1968 i o Komunie Paryskiej³⁶, w tym także inscenizację sztuki Bertolta Brechta z 1948 roku *Die Tage der Commune*³⁷, która została później przerobiona na wystawę i instalację wideo³⁸. Pół wieku przed Occupy Wall Street protestujący z 1968 roku także przywoływali Komunę jako inspirację³⁹. Z kolei „oryginalna” Komuna z 1871 roku postrzegała siebie jako powtórzenie Komuny z 1792 roku, która z kolei odwoływała się do średniowiecznych poprzedników.

Przykład ten pokazuje, że relacje pamięci i aktywizmu są złożone, wyłaniają się z wirów recyklingu wspomnień i działań politycznych, które można by określić mianem „pamięci obywatelskiej”⁴⁰. Niniejsza praca dołącza do niewielkiej, ale wciąż rosnącej liczby publikacji poruszających ten temat. Opierając się na wcześniejszych ustaleniach, spróbuję bardziej systematycznie przyjrzeć się temu, co można nazwać spletem pamięci-aktywizmu. Oznacza to prześledzenie relacji między aktywizmem pamięci (tym, w jaki sposób aktorzy społeczni walczą o wytworzenie pamięci kulturowej i zarządzają przyszłą pamięcią⁴¹), pamięcią aktywizmu (sposobami kulturowego upamiętniania dawnych walk o lepszy świat⁴²) oraz pamięcią w aktywizmie (rolą pamięci kulturowej wcześniejszych wydarzeń w teraźniejszych ruchach

36 K. Ross, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso, London 2015.

37 W. Siegert, *Die Furcht vor der Kommune. Untersuchungen zur Entstehung und Bedeutung von Bertolt Brechts „Die Tage der Commune“*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt 1983.

38 Anglojęzyczna wersja sztuki, *Days of the Commune*, została wyreżyserowana jako teatr uliczny przez Zoe Beloff, a nagrania z przedstawienia zostały później udostępnione na Vimeo; zob. www.vimeo.com/55209376 (24.03.2025). Projekt stał się również tematem instalacji w Slought Foundation w Filadelfii w maju 2011 r.; więcej informacji można znaleźć na stronie: <http://daysofthecomune.com/> (24.03.2025).

39 D. Bos, *Bloed en Barricaden. De Parijse Commune Herdacht*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2014.

40 L. Anton, *Cultural Memory*, w: *Protest Cultures. A Companion*, red. K. Fahlenbrach, M. Klimke, J. Scharloth, Berghahn, Oxford 2016; N. Doerr, *Memory and Culture in Social Movements*, w: *Conceptualizing Culture in Social Movement Research*, red. B. Baumgarten, P. Daphi, P. Ullrich, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014; F.C. Harris, *It Takes a Tragedy to Rouse them. Collective Memory and Collective Action during the Civil Rights Movement*, „Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest” 2015, nr 5.

41 Y. Gutman, *Memory Activism. Reimagining the Past for the Future in Israel-Palestine*, Vanderbilt University Press, Nashville 2017.

42 Zob. *Cultural Memories of Non-Violent Struggles*.

społecznych⁴³). Jak pisałam w innym miejscu, pamięć o sprawie splota się z pamięcią w służbie sprawy, rozwijając się w złożoną i warstwową strukturę czasową, a nie według liniowego postępu od przeszłości przez terażniejszość do przyszłości⁴⁴. Pamięć o przeszłości, kształtowanie przyszłej pamięci o terażniejszości i walka o lepszą przyszłość przenikają się nawzajem w sposób, który wciąż wymaga rozwikłania, tak jak i formy, i praktyki kulturowe wykorzystywane w przekazywaniu obywatelskiego zaangażowania domagają się lepszego rozpoznania.

Przypadek pamięci kulturowej Komuny Paryskiej pokazuje, że wzajemne oddziaływanie pamięci i aktywizmu nie jest zjawiskiem nowym. Archiwum tego typu relacji jest obszerne i sięga końca XVIII wieku⁴⁵. Obejmuje ono między innymi „The Commonweal”, czasopismo Ligi Socjalistycznej redagowane przez Williama Morrisa w latach 1885-1892. Przez cały rok 1888 na jego łamach ukazywał się „Kalendarz Rewolucyjny”, upamiętniający ważne wydarzenia dla sprawy socjalistycznej. To przykład aktywizmu pamięciowego w formie drukowanej. Kalendarz łączył w jednej przestrzeni pamięć indywidualnych działaczy, reformatorów i rewolucjonistów; pamięć wydarzeń istotnych dla realizacji swobód obywatelskich i sprawiedliwości społecznej; a także pamięć procesów sądowych i egzekucji będących świadectwem arbitralnych rozstrzygnięć władzy oraz cierpienia tych, którzy się im sprzeciwiali. Każda data była powiązana z wydarzeniem historycznym, które miało miejsce tego samego dnia w przeszłości.

Tak oto w tygodniu kończącym się 24 marca 1888 roku czytelnicy „The Commonweal”: w niedzielę byli wzywani do uczczenia daty wybuchu rewolucji w Berlinie (1848), początku Komuny Paryskiej (1871), a także śmierci Ferdinanda Freiligratha, poety związanego z ruchem Młode Niemcy (1876); we wtorek przypomniano rocznicę śmierci Johna Mitchela, członka ruchu Młoda Irlandia, a w środę – Johanna Wolfganga von Goethego; w czwartek upamiętniano zakończenie strajku górników w Walii (1873); w piątek – egzekucję paryskiego dziennikarza Jacques-René Héberta z 1794 roku. Inny przykład: w niedzielę 11 listopada czytelnicy pisma byli wzywani do

43 R. Eyeran, *Social Movements and Memory*, w: *Routledge International Handbook of Memory Studies*, red. T. Hagen, A. Tota, Routledge, London 2016.

44 A. Rigney, *Differential Memorability and Transnational Activism*.

45 M. Roberts, *Chartism, Commemoration, and the Cult of the Radical Hero, 1770-1840*, „Labour History Review” 2013, nr 78; C. Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*, Harvard University Press, Cambridge 1995.

upamiętnienia egzekucji Thomasa Wentwortha (1640), śmierci progresywnego ekonomisty J.R. McCullocha (1864), pojmania członków irlandzkiego stowarzyszenia Fenian (1865) oraz egzekucji Augusta Spiesa, Alberta Parsonsa, Adolpha Fischera i George'a Engela, tzw. Męczenników z Chicago, członków amerykańskiego ruchu robotniczego⁴⁶ (1887). Dwa dni później uwaga pisma skupiła się na procesie szkockich czartystów (1848), śmierci pedagoga A.H. Clougha (1861), procesie irlandzkiego nacjonalisty Richarda Pigotta (1871) oraz na Krwawej Niedzieli z 1887 roku, kiedy to demonstracja na rzecz swobód obywatelskich na londyńskim Trafalgar Square została brutalnie stłumiona przez siły rządowe.

Wspominam tutaj „Rewolucyjny Kalendarz” Morrisa, wzorowany na podobnym kalendarzu czartystów z 1842 roku, z kilku powodów. Po pierwsze, dokonuje on konwergencji różnych wydarzeń i dat, nakłada na siebie odmienne momenty historyczne, które dzięki dziennej formule zostają retrospektywnie przedstawione jako prefiguracje teraźniejszości (choć bez wyraźnych chrześcijańskich konotacji tego terminu). Po drugie, istotną rolę w kalendarium odgrywa obecność momentów porażki, przedstawianych jako źródła inspiracji (choć upamiętnienia obejmują naturalne zgony ważnych postaci, to większość z nich dotyczy procesów sądowych, egzekucji i wybuchów przemocy spowodowanych przez interwencje władzy). Po trzecie, umieszczenie tak różnych historii w spójnej ramie czasopisma podkreśla ich intersekcyjność: swobody obywatelskie, prawa pracownicze, irlandzki nacjonalizm, socjalizm i anarchizm rezonują tutaj ze sobą jako elementy tej samej walki. Po czwarte, kalendarz kształtuje pamięć, która jest zarówno lokalna, jak i transnarodowa: obejmuje wątki francuskie, niemieckie, angielskie i irlandzkie, ale także amerykańskie, a jeśli uwzględnić inne dni w roku, to także włoskie, polskie, rosyjskie, austriackie i hiszpańskie. „The Commonweal” wykorzystywało pamięć do tworzenia „wspólnej sprawy”⁴⁷ ponad granicami. Innymi słowy, przyczynia się do powstania tego, co nazywam „przygodnymi ramami pamięci” – społecznymi ramami pamięci⁴⁸ opartymi nie na pochodzeniu etnicznym czy odziedziczonych tożsamościach, lecz na nieustannych aktach

46 Zob. S. Streeby, *Radical Sensations. World Movements, Violence, and Visual Culture*, Duke University Press, Durham 2013.

47 Zob. L. Gandhi, *The Common Cause. Postcolonial Ethics and the Practice of Democracy, 1900-1955*, University of Chicago Press, Chicago 2014.

48 Zob. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Les Presses universitaires de France, Paris 1994.

afiliacji, kształtowanych przez wspólne wartości i aspiracje, które nadają przeszłości nową perspektywę.

„The Commonweal” ilustruje, w jaki sposób pamięć o dawniejszym aktywizmie może zasilać późniejsze walki. Kalendarz i powiązane z nim artykuły kontynuowały wysiłek poprzedników, splatając działania, osiągnięcia i porażki w większą narrację, która przekraczała granice narodowe. Co istotne, mobilizował on do sprawczości, a nie jedynie ofiarności, stawiając w centrum narracji postać „aktywnych obywateli” lub – jak trafnie ujęła to Sara Ahmed – „rozmyślnych podmiotów”⁴⁹. Pamięć kultywowana przez pismo nie ograniczała się jednak do druku. Upamiętnienie w formie pisemnej współistniało z bogatym programem wystąpień i zgromadzeń na żywo. Na przykład 10 listopada 1888 roku, w tym samym tygodniu, w którym kalendarz przypominał męczenników z Chicago, w londyńskim Hyde Parku odbyło się zgromadzenie, podczas którego amerykańscy anarchiści byli wspomniani razem z angielskimi ofiarami Krwawej Niedzieli. Było to upamiętnienie sprawy i w służbie sprawy. Wydarzenie to jest dobrym przykładem wzajemnego przenikania się aktywizmu pamięci i pamięci w aktywizmie: podtrzymywanie pamięci o zmarłych działaczach było również wyrazem wsparcia dla idei wolności obywatelskiej oraz oporu wobec władzy.

Demonstracja w Hyde Parku nie była jednak wyjątkiem. Od momentu wyłonienia się nowoczesnych „kultur kontestacji”⁵⁰ pod koniec XVIII wieku, upamiętnienia i protesty publiczne regularnie się przenikały. Rocznice często stanowiły okazję, a czasem także prawne uzasadnienie, aby wyjść na ulice⁵¹. Istnieje wiele przykładów obchodów, które zbiegły się z manifestacjami lub przekształciły się w protesty na rzecz pokrewnych spraw. Przykład tego przynosi pięćsetna rocznica bitwy pod Bannockburn w 1814 roku, która przybrała formę demonstracji poparcia dla rewolucji francuskiej⁵². Upamiętnienie śmierci Jana Palacha w 1968 roku oraz innego studenta zabitego podczas okupacji nazistowskiej było częścią czeskiej Aksamitnej Rewolucji w 1989

49 Zob. S. Ahmed, *Willful Subjects*.

50 Zob. S. Tarrow, C. Tilly, *Contentious Politics*, Oxford University Press, Oxford 2015; C. Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*.

51 Zob. *Commemorating Writers in Nineteenth-Century Europe. Nation Building and Centenary Fever*, red. J. Leerssen, A. Rigney, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014.

52 A. Rigney, *Making Publics in 1814. Waverley and the Culture of Commemoration, On or About 1814. A Symposium on Literature in History Conference Presentation*, University of California, Berkeley, 20-21 September 2014.

roku⁵³. Obchody rocznicy śmierci studenta demonstranta Francesco Lorusso w Bolonii w 1977 roku stały się impulsem dla kolejnych protestów i demonstracji na rzecz sprawiedliwości społecznej⁵⁴. Także podczas Arabskiej Wiosny w Egipcie w 2011 roku istotną rolę odegrało publiczne przypominanie o zabójstwie Khaleda Saïda⁵⁵.

Podjęte w tym miejscu wstępne ustalenia wskazują, że pamięć o klęskach i ofiarach odegrała szczególną rolę w mobilizowaniu wsparcia dla nowych protestów. Manuel Castells w pracy *Networks of Outrage and Hope* argumentuje, że oburzenie (związane z niesprawiedliwością historyczną) oraz nadzieja (związana z przyszłością) stanowią potężne połączenie⁵⁶. Pojęcie oburzenia jest ściśle powiązane z pojęciem traumy, ponieważ oba są reakcjami na niesprawiedliwość. Jednak oburzenie ujmuje niesprawiedliwość w inny sposób – kładzie nacisk na reakcję, a nie jedynie na uznanie samego cierpienia. Choć Castells koncentrował się na współczesnych ruchach społecznych, jego twierdzenie o mobilizującej sile połączenia oburzenia i nadziei można również zastosować do pamięci kulturowej. Przypadek globalnego wydzwiku Krwawej Niedzieli pokazuje, że masakry pokojowych demonstrantów mają szczególnie wysoką „zapamiętywalność”, ponieważ w dramatycznej formule uwypuklają (często w postaci ikonicznych fotografii) strukturalne napięcie między nadzieją na możliwość zmiany a oburzeniem wobec jej stłumienia przez przemoc państwową⁵⁷.

W dalszej części artykułu interakcje pomiędzy nadzieją a wściekłością bardziej szczegółowo przedstawię w odniesieniu do wydarzenia, którego łączliwa pamięć została już zasygnalizowana: Komuny Paryskiej 1871.

Świętowanie Komuny

Komuna Paryska rozpoczęła się 18 marca 1871 roku, upadła 28 maja tego samego roku, brutalnie stłumiona przez siły państwowe. Majowy *semaine*

53 R. Solnit, *A History of Walking*, Penguin Books, New York 2000.

54 A. Hajek, *Negotiating Memories of Protest in Western Europe. The Case of Italy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.

55 T. Olesen, „We are all Khaled Saïd”. *Visual Injustice Symbols in the Egyptian Revolution*, w: *Advances in the Visual Analysis of Social Movements*, red. N. Doerr, A. Mattoni, S. Teune, Emerald, Bingley 2013.

56 M. Castells, *Networks of Outrage and Hope*.

57 Zob. A. Rigney, *Differential Memorability and Transnational Activism*.

saglante („krwawy tydzień”) pochłonął około 17 tysięcy ofiar, doprowadził do deportacji tysięcy protestujących paryżan do Nowej Kaledonii, wielu innych zmusił do emigracji⁵⁸. Wydarzenie wzbudziło sporo kontrowersji i wywołało ogromną liczbę komentarzy zarówno wśród jej zwolenników, jak i przeciwników, którzy starali się nadać jej znaczenia zgodne z głoszonymi celami politycznymi. Istnieją badania wskazujące, że przeciwnicy Komuny próbowali przedstawiać jej dziedzictwo w kategoriach grozy, posługując się fotografiami zrujnowanego Paryża jako ostatecznym dowodem anarchii i rewolty⁵⁹. Amnestia przyznana komunardom w 1879 roku miała już całkowicie wymazać pamięć o Komunie, zastępując ją nową narracją o wyobrażonej wspólnotce „jednej Francji i jednej Republiki”⁶⁰. W miarę upływu czasu pamięć o Komunie przechwytywały i pielęgnowały różne grupy interesów – socjaliści, anarchiści, komuniści, którzy aktywnie się z nią identyfikowali i podtrzymywali jej historię jako przeciwpamięć⁶¹. Inaczej sprawa się ma z zaangażowaniem w produkcję negatywnych reprezentacji wydarzenia, charakterystycznym dla pierwszych dekad po jej upadku – generalnie wyczerpuje się ono około 1900 roku, choć sama retoryka antykomunardzka była do tego stopnia trwała, że wpłynęła jeszcze na krytykę wydarzeń roku 1968⁶².

Dennis Bos w bogato udokumentowanej analizie matryc długiego trwania Komuny dowodzi, że przez ponad stulecie była ona przedmiotem wielokrotnych zawłaszczeń ze strony rozmaitych ruchów lewicowych, w tym

58 Szacunki dotyczące liczby ofiar *semaine sanglante* różniły się w czasie, jednak obecnie uznaje się ją na 17 tysięcy. Zob. J.M. Merriman, *Massacre. The Life and Death of the Paris Commune of 1871*, Basic Books, New Haven 2014, s. 250. Niniejsza analiza Komuny Paryskiej czerpie w dużej mierze z dyskusji prowadzonych podczas mojego seminarium doktoranckiego *Remembering Activism* w latach 2016-2017 z udziałem Toma Browna, Marii Dijkgraaf, Susanne Duindam, Clary Vlesing i Samiry Walle.

59 Zob. zwłaszcza D. Bos, *Bloed en Barricaden*; J. Coghlan, *Sensational Internationalism. The Paris Commune and the Remapping of American Memory in the Long Nineteenth Century*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016; C. Wilson, *Paris and the Commune, 1871-78. The Politics of Forgetting*, Manchester University Press, Manchester 2016.

60 Zob. tamże, s. 1.

61 Sytuacja ta odzwierciedla ogólną regułę polityki pamięci, ponieważ podobny schemat zaobserwowano w przypadku sufrażystek – to ich własna narracja, a nie obraz kreowany przez ich przeciwników, ostatecznie utrzymała się w pamięci kulturowej; zob. S. Ongersma, *A Historical Room of One's Own. Performing Memory with a Cause in the Women's Suffrage Movement*, Unpublished Masters Thesis, Utrecht University 2016.

62 K. Ross, *May '68 and its Afterlives*, University of Chicago Press, Chicago 2002, s. 108.

oficjalnych partii politycznych próbujących kontrolować jej dziedzictwo i wykorzystać jej siłę oddziaływania⁶³. Ponadto, jak wskazuje Castells, zaczęła ona funkcjonować jako symbol „antycypacyjnej wspólnotowej utopii”, chwili ekstatycznego buntu – momentu wyjętego z czasu; drogi, którą obrano na krótko⁶⁴. Jako taka była przywoływana w sposób wielokierunkowy⁶⁵ jako pewien „typ wydarzenia [dającego] możliwość wyobrażania teraźniejszości”⁶⁶ w odniesieniu do rozmaitych globalnych wydarzeń, takich jak te w Kartagenie (1873), Meksyku (1912), Szanghaju (1927), na Węgrzech (1956), w Paryżu (1968), Chile (1973) czy Nowym Jorku (2011)⁶⁷. Warto również odnotować, że współczesne przedstawienia Komuny jako „wspólnej sprawy” coraz częściej podkreślają jej kolonialny charakter. Dobrym tego przykładem jest film Petera Watkinsa *La Commune (Paris, 1871)*, który za pomocą wielu sygnałów wizualnych wskazuje na zbieżność ludowej rewolty w stolicy Francji z rewoltą Kabylów w Algierii. Podobny przekaz niosą sztuki teatralne Kateba Yacine’a (2004) i Paula Masona (2017), podkreślające zaangażowanie Louise Michel – jednej z czołowych postaci Komuny – w walkę antykolonialną w Nowej Kaledonii. O wiele więcej można by jeszcze powiedzieć o tym, w jaki sposób różne grupy próbowały kształtować znaczenie Komuny, reinterpretując i zawłaszczając ją z różnych perspektyw geopolitycznych.

Na potrzeby niniejszej analizy chcę jednak zastanowić się nad ogólniejszym trendem: faktem, że w długofalowej pamięci kulturowej – choć niekoniecznie bezpośrednio po jej upadku – Komuna stała się obiektem celebracji. Istotnym elementem jej pamięci we Francji jest coroczna procesja do *Muru Komunardów* [*Mur des Fédérés*] na cmentarzu Père-Lachaise, gdzie w maju 1871 roku dokonano egzekucji wielu komunardów⁶⁸. Nie jest to jednak jedyna tradycja – paradoksalnie, pomimo krwawego przebiegu, który naznaczył Komunę, pamięć kulturowa o niej została utrwalona jako święto albo coś

63 D. Bos, *Bloed en Barricaden*; zob. M. Rebérioux, *Le mur des Fédérés*, w: *Les Lieux de mémoire*, red. P. Nora, Gallimard, Paris 1997, s. 555-558.

64 M. Castells, *The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1983, s. 25-26.

65 M. Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford 2009.

66 K. Ross, *Communal Luxury*, s. 2.

67 Zob. D. Bos, *Bloed en Barricaden*, s. 1222; J.M. Coghlan, *Sensational Internationalism*, s. 1-10.

68 Zob. M. Rebérioux, *Le mur des Fédérés*.

pozytywnego przez tych, którzy się z nią identyfikowali. Jak zatem można wyjaśnić fakt, że wydarzenie zakończone brutalnym stłumieniem pozostawiło po sobie raczej nadzieję niż traumę?

Postawa ta została wypowiedziana najwyraźniej w *14 tezach o Komunie* (*14 thèses sur la Commune*), ogłoszonych 18 marca 1962 roku przez Międzynarodówkę Sytuacjonistyczną w rocznicę wybuchu rewolty z 1871 roku, a opublikowanych później w ostatnim numerze „Internationale Situationniste”⁶⁹. Sytuacjoniści przyznawali, że Komuna z perspektywy praktycznych rezultatów była porażką. Niemniej jednak:

Teoretycy badający historię ruchu z perspektywy wszechwiedzącej (jak ta obecna w klasycznych powieściach) mogą z łatwością udowodnić, że Komuna obiektywnie była skazana na porażkę i nie mogła zostać pomyślnie doprowadzona do końca. Zapominają jednak, że dla tych, którzy naprawdę ją przeżyli, spełnienie [*le dépassement*] było już w niej u o b e c n i o n e [wyróżnienie w oryginale]⁷⁰.

Taka interpretacja Komuny wpisuje się w przekonanie Benjamina, że pewne momenty ekscesu – jego *Jetztzeit* – zdolne są wstrzymać czas. Wyrwane z biegu zdarzeń, zyskują potencjał, by ponownie stać się początkiem innej historii⁷¹. Są zapamiętane same w sobie, a nie przez wzgląd na to, co nastąpiło później. W tym kontekście sytuacjoniści w czwartej tezie opisywali Komunę jako „doświadczenie pozytywne [*une expérience positive*], którego prawda dopiero czeka na ponowne odkrycie i urzeczywistnienie”⁷². Taki sposób upamiętnienia podważa natomiast jedno z podstawowych założeń kulturowych studiów nad pamięcią: że pamięć jest przekazywana w narracji, której sens konstytuuje nie jej początek, lecz jej zakończenie⁷³. W ujęciu sytuacjonistów wspomnienie Komuny „cofa” czas i podważa bieg historii, ignorując jej rezultat, co w efekcie tworzy pamięć przeciwnarratywistyczną. Kluczowe jest

69 G. Debord, A. Kotány, R. Veneigem, *Sur la Commune*, „Internationale Situationniste”, 1962, nr 12, s. 109-111. Tłumaczenie na podstawie przekładu: <https://www.bopsecrets.org/SI/Pariscommune.htm>.

70 Tamże.

71 Zob. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*.

72 G. Debord, A. Kotány, R. Veneigem, *Sur la Commune*.

73 Zob. F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Oxford 1967.

tutaj skojarzenie Komuny z datą 18 marca (dniem jej ustanowienia), a nie 28 maja (dniem jej ostatecznego upadku). Jak zobaczymy, wybór marcowego terminu był częścią tradycji i reprezentuje specyficznie utopijny tryb przeciwnarratywistycznego upamiętnienia, który odrzuca to, co nastąpiło później, a zamiast tego skupia się na obietnicy początku – na tym, co Guy Debord i jego towarzysze nazwali „spełnieniem”, które „już w niej było”.

Wszystko to ściśle wiąże się z ideą, iż Komuna miała charakter świąteczny, a najważniejszym sposobem jej upamiętnienia była zabawa. Teza z *Manifestu Sytuacjonistów* mówi, że była to największa zabawa [*la plus grande fête*] XIX wieku. Kristin Ross w książce *Communal Luxury* opisuje dziedzictwo Komuny w równie pozytywnych kategoriach, łącząc je ze wspomnieniem wspólnego dzielenia się jedzeniem oraz „zmysłowych detali odmienionej codzienności”⁷⁴. Badaczka tłumaczy te skojarzenia faktem, że Komuna w pierwszych dniach i tygodniach nie tylko zdołała zorganizować wspólne posiłki dla głodującej ludności, lecz także skutecznie rozbudziła wiarę w to, że piękniejsze życie – to, co Ross nazywa „wspólnym luksusem” – jest rzeczywiście możliwe. Ta niezwykle oryginalna praca koncentruje się na reinterpretacji wydarzeń z 1871 roku oraz na ukazaniu sposobów, w jakie wpłynęły one na rozmaite współczesne projekty utopijne zorientowane wokół idei „odmienionej codzienności”.

Twierdząc jednak, że aby wyjaśnić, dlaczego Komuna została zapamiętana jako „święto” lub jako „festiwal”, nie wystarczy przeanalizować samego jej przebiegu. Należy bowiem również zwrócić uwagę na sposoby transmisji jej pamięci – na to, jak nadzieja, którą wzbudziła, była podtrzymywana w kolejnych latach po wydarzeniu. Ross dosyć ogólnikowo zauważa, że zwolennicy Komuny zapamiętali ją w przeważająco odświętym trybie⁷⁵. Nowsze badania mapują zakres i charakter tych tradycji, ukazując, jak w kolejnych dekadach po 1871 roku wyłaniała się dynamiczna kultura pamięci Komuny zorientowana wokół świątecznych obchodów 18 marca⁷⁶. Pomimo obostrzeń związanych z popieraniem Komuny przed amnestią roku 1879, część ceremonii odbywała się w samym Paryżu⁷⁷. Co szczególnie ciekawe, wtedy też rozpoczęła się transnarodowa dystrybucja pamięci 1971. To zaś rodzi pytanie, czy

74 K. Ross, *Communal Luxury*, s. 114.

75 Tamże, s. 96-99.

76 Zob. zwłaszcza D. Bos, *Bloed en Barricaden*; J. Coghlan, *Sensational Internationalism*.

77 M. Rebérioux, *Le mur des Fédérés*.

dystans od przemocy tamtego roku nie wzmacniał wyobraźniowego ładunku paryskich wydarzeń dla osób znajdujących się gdzie indziej? Tak czy owak, coroczne obchody 18 marca były powszechne i w Europie, i w obu Amerykach aż do pierwszej wojny światowej, po której stopniowo ustępowały miejsca nowszym wydarzeniom do czczenia, w tym pierwszej „udanej” rewolucji w Rosji. Cykliczne obchody Komuny nie miały charakteru odizolowanego – należy je postrzegać jako część szerszej kultury pamięci, o której wspominałam wcześniej w odniesieniu do „The Commonweal”. Kultura ta skupiona była wokół pamięci aktywistycznej, którą podtrzymywały grupy o silnym poczuciu międzynarodowej solidarności⁷⁸, zaangażowane w do pewnego stopnia tożsame „walki o sprawę”. W czasie gdy Międzynarodówka Sytuacjonistyczna ogłosiła Komunę „największą fiestą XIX wieku”, osiągnęła ona już – poprzez wielokrotne i cykliczne powtórzenia ceremonii – status *Wirkungsgeschichte*, skumulowanej obecności kulturowej⁷⁹.

Bezpośrednio po Komunie, kiedy we francuskiej sferze publicznej wciąż obowiązywała *damnatio memoriae*, w Paryżu odbywały się niewielkie, lokalne upamiętnienia w formie wspólnych posiłków, które stanowiły performatywne odtworzenie podobnych spotkań organizowanych w czasie samej Komuny⁸⁰. W pierwszych dekadach po 1871 roku obchody Komuny przybierały zazwyczaj formę wieców, podczas których wygłaszano przemówienia upamiętniające komunardów, ale też organizowano dla nich wówczas oprawę muzyczną, poczęstunki, gry i tańce. W Stanach Zjednoczonych, jak pisze Michelle Coghlan, istniał „doroczny cykl wystawnych festiwali, obejmujących oracje, żywe obrazy [*tableaux vivants*], muzykę i tańce, które organizowali radykałowie z czasów amerykańskiej wojny domowej o niepodległość”⁸¹. Wspomniana już Bos opisuje obchody rocznicowe z 1884 roku w Chicago jako masowy piknik nad jeziorem, zawody strzeleckie, okraszone dużą ilością piwa i muzyką⁸². Relacje wskazują, że wydarzenia te były nie tyle próbą

78 W Amsterdamie w 1932 r. coroczne obchody zostały wykorzystane do wyrażenia poparcia dla prześladowanych czarnych w Alabamie, a w kolejnych latach stały się okazją do okazania solidarności z ruchami antykolonialnymi w Indonezji; zob. D. Bos, *Bloed en Barricaden*, s. 865-866.

79 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960.

80 Zob. M. Rebérioux, *Le mur des Fédérés*, s. 536.

81 Zob. J. Coghlan, *Sensational Internationalism*, s. 82.

82 D. Bos, *Bloed en Barricaden*, s. 460; zob. także T. Goyens, *Beer and Revolution. The German Anarchist Movement in New York, 1880-1914*, Urbana 2007. Jeszcze w 1925 roku w Nowym Jorku zorga-

opłakiwania pewnego kresu marzeń, ile raczej okazją do wspólnego działania w teraźniejszości i zawiązywania „wspólnej sprawy” zarówno między sobą, jak i z komunardami. W tych nowych ramach społecznych gromadziły one zarówno lokalnych aktywistów, jak i cudzoziemców z różnych krajów, których przekonania polityczne zmusiły do emigracji. Wśród wygnańców znajdowali się również sami komunardzi, z których najbardziej znaną postacią była Louise Michel – żywy symbol ciągłości pomiędzy rokiem 1871 a teraźniejszością⁸³. W 1880 roku anarchista Piotr Kropotkin opisał poczucie wspólnoty, jakie rodziło się podczas tych uroczystości, następująco:

A jednak to właśnie ku tej dacie – 18 marca 1871 – kierujemy nasz wzrok, to z nią związane są nasze najlepsze wspomnienia. To rocznica pamiętnego dnia, którą proletariat na obu półkulach pragnie uroczysto świętować. Jutro wieczorem setki tysięcy robotniczych serc bić będzie w harmonii, bratając się ponad granicami i oceanami – w Europie, w Stanach Zjednoczonych, w Ameryce Południowej – na pamiątkę buntu proletariatu paryskiego⁸⁴.

Owa harmonia serc nie była jedynie figurą retoryczną – dowody wskazują na to, że fizyczna bliskość i wspólne przeżywanie chwili, a nawet dotyk, odgrywały kluczową rolę w świętowaniu Komuny⁸⁵. To właśnie poprzez cieleśne uczestnictwo – jedzenie i śpiew – jej dziedzictwo było przywoływane, powtarzane i, aby ponownie przywołać sytuacjonistów, przyjemnie „wypełniane”. Późne echa tego „sensualnego internacjonalizmu”⁸⁶ można dostrzec w opowiadaniu Karen Blixen *Uczta Babette* (1958), w którym komunardzka uchodźczyni w Danii wydaje wszystkie swoje oszczędności na przygotowanie wspaniałego przyjęcia dla lokalnych przyjaciół. Zarówno jakość jedzenia, jak i sam akt dzielenia się nim tworzą niezapomniany moment, w którym historia zostaje zawieszona.

nizowano podobny spektakl poświęcony Komunie. Zob. J. Coghlan, *Sensational Internationalism*, s. 130-131; zob. także S. Streeby, *Radical Sensations*.

83 D. Bos, *Bloed en Barricaden*, s. 769-777.

84 P. Kropotkin, *Three Essays on the Commune*, Freedom Press, London 1871, cyt. za: <https://the-anarchistlibrary.org/library/freedom-press-london-the-paris-commune> (24.03.2025).

85 Na temat dotyku zob. D. Bos, *Bloed en Barricaden*, s. 862. W kwestii „towarzyskości” jako alternatywy dla wielkich narracji zob. P. Gilroy, *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Routledge, London 2004.

86 Zob. J.M. Coghlan, *Sensational Internationalism*.

Wspólna przyjemność jako nośnik pamięci nie była wyjątkowa dla upamiętnienia Komuny. Od pierwszej rocznicy zdobycia Bastylli ważnym elementem rewolucyjnej tradycji stały się festiwale⁸⁷; wspólne bankiety były ważną cechą obchodzenia rocznicy roku 1848 w całej Europie⁸⁸. Sama ukazywała znaczenie jedzenia, picia i śpiewania w odniesieniu do corocznych obchodów rocznicy śmierci radykalnego szkockiego poety Roberta Burnsa (tzw. *Burns Nights*), argumentując przy tym, że „ucieleśnione społeczności” na poziomie lokalnym od dawna stanowią odpowiednik wyobrażonych społeczności na dużą skalę⁸⁹. Rola towarzyskości dla tego typu ruchów odzwierciedla przyjemność płynącą z polityki – w takich momentach harmonia społeczna nie jest abstrakcyjnym ideałem, lecz żywym doświadczeniem⁹⁰.

Ale podobieństwo świętowania rocznic Burnsa i Komuny wyraża się także w połączeniu wspomnianej ucieleśnionej współobecności z poczuciem bycia częścią społeczności transnarodowej. W myśl reguły wieloskalowości procesów tworzenia pamięci⁹¹ współbiesiadowanie wydarzało się wspólnie z procesem usieciowienia. Metodą potwierdzenia poczucia, że bratnie dusze świętują to samo w tym samym czasie, lecz różnych miejscach, stała się wymiana telegramów:

Lud pracujący na całym cywilizowanym świecie świętował w tym tygodniu Komunę Paryską. [...] W poniedziałkowy wieczór w Store Street Hall odczytano telegramy i listy z wyrazami współczucia i pozdrowieniami z Brukseli (Narodowy Komitet Francuskiej Partii Robotniczej), Paryża (Socjalistyczna Partia Pracy), Nowego Jorku (Federacja Socjalistów), Irlandii (dwa); Glasgow, Dundee i Edynburga; Ryde, Isle of Wight, Birmingham (dwie), Hull, Norwich, Bolton, Nottingham i innych⁹².

87 Zob. M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Paris 1976.

88 Zob. R.J. Goldstein, *Political Repression in 19th-Century Europe*, Routledge, London 1983; M. Roberts, *Chartism, Commemoration, and the Cult of the Radical Hero, 1770-1840*.

89 A. Rigney, *Embodied Communities. Commemorating Robert Burns, 1859*, „Representations” 2011, nr 115.

90 C. Hamilton, *Activist Memories. Politics, Trauma, Pleasure*.

91 *Transnational Memory. Circulation, Articulation, Scales*, red. C. De Cesari, A. Rigney, De Gruyter, Berlin 2014.

92 „The Commonweal” 24 marca 1888.

W takim nałożeniu czasowym uroczystości te były przyjemne same w sobie, upamiętniały wcześniejsze chwile i stanowiły pełną nadziei zapowiedź przyszłych ich powtórzeń. Eleanor Marx wspominała pierwszą rocznicę Komuny tak: „pomimo tragicznych okropności tego strasznego roku... byliśmy wesołą gromadą”⁹³. Coroczny rytuał świętowania Komuny zapewniał ramy dla powtórzenia nadziei w sposób, który zapewniał jej przetrwanie: poprzez towarzyskość. Nie było to przetrwanie na wielką skalę, ale było nie mniej znaczące, gdyż zostało przeniesione, a tym samym ożywione, poprzez serdeczność małych grup aktywistów.

Podsumowanie

Moja analiza pokazuje, że straty i rozlew krwi same w sobie nie uwarunkowały pamięci kulturowej o Komunie. Stanowiła ona wynik nie tylko zdarzeń rozegranych między marcem a majem 1871 roku, lecz także praktyk kulturowych wykorzystywanych w transmisji pamięci o niej i afektywnych zaangażowań tych, którzy ją upamiętniali. Ernst Bloch nazwał niegdyś nadzieję „wciąż nierozliczoną przyszłością przeszłości”⁹⁴. W tekście prześledziłam powroty tak definiowanej nadziei, przyjmującej tutaj postać przyjemnych praktyk pamięci, które pozostają jednocześnie lokalne w wykonaniu i transnarodowe w swoim zasięgu. W ich przypadku sam akt pamiętania działa jako przeciwhistoria. Tego typu przeciwhistoryczne praktyki i wyłaniające się z nich ramy społeczne pomogły stworzyć „rozmyślnie podmioty”, które próbując zmienić świat, zostały przesłonięte współczesną nadmierną koncentracją na pamięci kulturowej jako domenie straty, wiktyimizacji i żałoby. Choć niniejsze studium musi w przyszłości zostać rozszerzone o inne historie, a także o bardziej ogólny namysł nad historycznymi interakcjami między upamiętnianiem a aktywizmem, to przynajmniej udało mi się tutaj podważyć twierdzenie Renana – że cierpienie łączy bardziej niż radość.

Przełożyła Kinga Siewior

93 List Eleanor Marx z 17 marca 1893 roku, cyt. za: D. Bos, *Bloed en Barricaden*, s. 649-650. Zob. także wiersz jej autorstwa *Mother Earth* (1908): „i radośnie, pełni nadziei, dzisiejsi robotnicy oddają cześć pamięci bohaterów przeszłości i przygotowują się do naśladowania ich przykładu” – tamże, s. 827.

94 T. Eagleton, *Hope without Optimism*, s. 32.

Abstract

Ann Rigney, trans. Kinga Siewior

UTRECHT UNIVERSITY

Remembering Hope

This article argues for the need for memory studies to go beyond its present focus on traumatic memories and to develop analytical tools for capturing the cultural transmission of positivity and the commitment to particular values. Building on an emerging interest in the relationship between memory and activism, it puts its case for a re-orientation of memory studies through a close analysis of the commemoration of the Paris Commune which shows how the festive mode of commemoration itself turned the memory of defeat into a carrier of hope.

Keywords

Paris Commune, the communal, counter-narrativist memory, social movements, civic memory, hope